

## *La filosofía: amor de la verdad y práctica de morir*

**Antonio Marino López**

### I

**N**os hemos reunido para conmemorar la muerte de Sócrates acaecida hace 2400 años en cumplimiento de la orden de ejecución dictada por la asamblea democrática de Atenas. Pero ¿por qué deseamos recordarlo? ¿Quién es Sócrates para nosotros? Ambas preguntas son verso y anverso del mismo problema, pues según sea el Sócrates que conmemoremos, nuestra voluntad de recordarlo puede develar desde un insulso ritualismo académico hasta una profunda necesidad de confrontar nuestra propia situación frente a la filosofía. Sócrates puede ser para nosotros tan sólo una figura histórica asépticamente ubicada en un pasado cuyo recuerdo nos llena de nostalgia por la época de oro de la filosofía —y nada más. Podemos realizar toda clase de investigaciones eruditas sobre la Atenas en la que vivió, los personajes de su época y las opiniones que los mantuvieron en vilo. Pero la curiosidad histórica no es filosófica porque mira al pasado como algo carente de conexión vital con nosotros. Si nuestra conmemoración de Sócrates aspira a ser genuinamente socrática, debe poner en juego nuestra propia identidad, debe darnos nuevos impulsos para cumplir con el mandato délfico de conocernos a nosotros mismos. Preguntar quién es Sócrates para nosotros, en efecto, es una pregunta doble: necesitamos indagar tanto quiénes somos nosotros como quién es él. Y esta indagación, así como la conciencia de la necesidad de realizarla, nos conduce al único ámbito donde se puede llevar a cabo: los diálogos platónicos. El deseo de conmemorar a Sócrates como acto filosófico, como voluntad de autognosis, puede satisfacerse gracias al arte poético y filosófico de Platón.

En efecto, como ya lo observó Aristóteles en su *Poética*, los diálogos platónicos son *mímeseis* de conversaciones con Sócrates. Los diálogos constan tanto de discursos o *logoi* como de acciones o *erga*, pues sus personajes no

sólo hablan sino que también experimentan toda clase de emociones y llevan a cabo diversas acciones. Recordemos, por ejemplo, cómo Menón, en el diálogo que lleva su nombre, comienza lleno de ínfulas y poco a poco, mediante su conversación con Sócrates, es obligado a confrontar su propia ignorancia. Cuando se siente puesto en evidencia, se enoja y acusa a Sócrates de ser como el pez torpedo que induce torpor en quienes pica. O recordemos a Anitos, uno de los que promovieron el juicio contra Sócrates, quien aparece en la parte final del mismo diálogo, encolerizado porque Sócrates pone en duda que los caballeros atenienses puedan ser maestros de virtud o excelencia. La *mimēsis* de la conversación socrática no se limita a recoger argumentos lógicos —y muchas veces más bien ilógicos— haciendo abstracción de las peculiaridades de los personajes. Platón nos muestra a un Sócrates polifacético, capaz de conversar con toda seriedad ya sea con un púber como Lysis, todavía dispuesto a disfrutar juegos de niño y sometido al cuidado de su pedagogo, o con un joven en flor, asediado por una multitud de amantes como el tímido Cármides; o bien con hombres reputados sabios como Gorgias y Protágoras o con personajes como Alcibiades y Critias, de negra reputación en la Atenas derrotada por Esparta. Cada diálogo platónico explora uno o varios tipos de seres humanos cuya *apophansis* se hace posible mediante la conversación con Sócrates. Cuando realizamos el esfuerzo por reconocernos en ellos, podemos descubrir el contorno de nuestras almas y comenzar a conocernos a nosotros mismos. Esta posibilidad se abre en la medida en que dejamos de ser espectadores neutrales de los diálogos socráticos y nos convertimos en participantes activos de sus investigaciones, sopesando sus preguntas y respuestas con todo el esmero que pondríamos si tuviésemos a Sócrates vivo entre nosotros. Leer los diálogos platónicos con el cuidado que conversaríamos con Sócrates constituye la verdadera conmemoración.

Una consecuencia inmediata del hecho que los diálogos platónicos sean *mimēseis* de conversaciones socráticas es que hablar de ellos siempre nos deja en la superficie, pues no es lo mismo comentar una conversación que participar en ella. Por consiguiente, a lo más que puedo aspirar en este trabajo es a compartir con ustedes algunos episodios de mis búsquedas de Sócrates. Toda búsqueda filosófica es esencialmente personal, pero ocasionalmente los hallazgos de uno sirven de estímulo a las investigaciones de otros. Con la esperanza de que mis palabras les sean de alguna utilidad, los invito a acompañarme en un intento de conversar con Sócrates.

## II

Atendiendo a la forma de presentación de los diálogos, podemos clasificarlos en tres grupos: unos son conversaciones directamente presentadas, como el

*Menón* o el *Fedro*; otros son soliloquios en los cuales alguien narra todo a un auditor no identificado, ejemplo de ello es la *República*. En el tercer grupo se encuentran aquellos diálogos que presentan una conversación directa que a su vez contiene una narración. A esta última clase pertenecen los diálogos en los cuales se recuerda a Sócrates: el *Simposio*, *Parménides*, *Teetetes* y *Fedón*. De estos cuatro, tres contienen narraciones biográficas de Sócrates: en el *Fedón* encontramos un Sócrates que habla de su abandono de la investigación sobre la naturaleza y su cambio hacia la famosa “segunda navegación”; en el *Parménides* se presenta al joven Sócrates debatiendo sobre las ideas con el anciano Parménides; en el *Simposio*, Sócrates nos narra la educación que recibió de Diótima sobre Eros. De estos tres diálogos, dos, el *Simposio* y el *Fedón* son ubicados explícitamente en una hora del día, el primero comienza por la tarde y dura toda la noche hasta el amanecer, mientras que el segundo comienza al amanecer y concluye con la puesta del sol y la muerte de Sócrates. Los dos juntos conforman todo un día. Todos estos detalles formales los destaca Seth Bernardete en sus comentarios a ambos diálogos.<sup>1</sup>

Me ha parecido pertinente llamar su atención sobre estas peculiaridades de la forma de los diálogos porque ellos mismos sugieren la necesidad de considerar la relación entre *Simposio* y *Fedón* en nuestro intento de pensar quién es Sócrates. En el primero, Sócrates se encuentra en un convivio en la casa del poeta Agatón y afirma que la filosofía es la vida más plenamente potenciada por Eros; en el segundo, se encuentra en prisión y nos dice que la filosofía es la práctica de morir y estar muerto. Esta oposición nos obliga a preguntar cuál de las dos versiones de Sócrates y del filosofar es la verdadera, pues a primera vista parecen excluirse recíprocamente. No podemos soslayar esta pregunta porque cada propuesta conlleva lo que parecerían ser modos de vida incompatibles, y nuestro esfuerzo por conocer a Sócrates está motivado en última instancia por la pregunta sobre la mejor vida. Sócrates aparece en los diálogos platónicos como el hombre que vivió la mejor vida, sin embargo, tenemos dos versiones de ella.

Es evidente que si tomamos las dos tesis como propuestas aisladas de los contextos dramáticos de los diálogos en los cuales aparecen, no tenemos más que esta opción: o bien le atribuimos la inconsistencia al desarrollo del pensamiento de Platón, con lo cual querríamos decir que primero pensó que la filosofía es erótica y después cambió de opinión y la identificó con practicar la muerte (de esta suposición se seguiría que la segunda es su posición madura y final); o bien, le atribuimos la diferencia a la biografía de Sócrates y consi-

<sup>1</sup> Seth Bernardete, “On Plato’s *Symposium*” y “On Plato’s *Phaedo*”, en *The Argument of the Action*. Chicago, Universidad de Chicago, 2000.

deramos que Platón no hizo más que conservarla. El resultado en ambos casos es el mismo: decidimos que la tesis final sobre la filosofía es la del *Fedón* basándonos en supuestos externos. En un caso es necesario aceptar que se ha fijado correcta y definitivamente la cronología de la composición de los diálogos, mientras que en el otro suponemos que Platón es un biógrafo de Sócrates. Ambas suposiciones son sumamente problemáticas, pero, en términos generales, son aceptadas por la mayoría de los intérpretes de Platón. Esto explica a su vez que a lo largo de la historia se identifique al platonismo con el menosprecio de lo corpóreo y el idealismo utópico. También nos ayuda a entender la supuesta proximidad entre platonismo y cristianismo, pues ambas doctrinas parecen proponer que la vida terrenal no es sino antesala de la vida eterna. Filósofo y santo parecerían coincidir en que la felicidad genuina sólo se obtiene después de la muerte.

Sin embargo, al interpretar de esta manera la oposición entre el *Simposio* y el *Fedón*, hemos prescindido de la reflexión filosófica, pues en vez de ensayar pensar la relación entre ambas posiciones, optamos por atribuir la diferencia a factores arbitrarios. Decir que Platón, o Sócrates, o ambos sencillamente cambiaron de opinión me parece del todo insatisfactorio, pues ello implica que se trata de posiciones idiosincrásicas que nosotros podemos aceptar o rechazar según nuestros gustos personales. En otras palabras, suponemos que la elección de la mejor vida descansa sobre decisiones arbitrarias y la reflexión filosófica sólo es una racionalización *post facto*. Al aceptar esta interpretación ya decidimos implícitamente quién fue Sócrates: o bien un timador como el de *Las nubes* de Aristófanes o un monstruo de la razón extraviada por exceso de especulación metafísica. En todo caso, no sería alguien cuya muerte merezca ser conmemorada.

### III

Buscar la unidad de las comprensiones de la filosofía expuestas en el *Simposio* y el *Fedón* es lo mismo que preguntar por la coherencia de la vida del Sócrates platónico. Si Sócrates es el filósofo por excelencia; si, en las palabras de Fedón que cierran el diálogo, fue ἄριστος καὶ ἄλλως φρονιμώτατος καὶ δικαιοτάτος: “el mejor hombre y el de más alta sabiduría (*phronēsis*) y el más justo”,<sup>2</sup> ciertamente podría esperarse que siendo su vida un ejemplo de tan destacada excelencia, lográsemos distinguir en ella el nexo entre *eros* y *thanatos*. Por otra parte, si los diálogos platónicos son *mimēseis* socráticas,

<sup>2</sup> Platón, *Fedón*, 118a15-17.

sería de esperarse que en ellos se apunte hacia la resolución de esta antítesis. Cabe, empero, una tercera posibilidad, a saber, que la filosofía sea al mismo tiempo una modalidad de *eros* y una práctica de morir y estar muerto. Esta posibilidad implica que el filósofo vive la tensión más profunda de la naturaleza humana, la tensión inherente al *zōon logon echon*, al ser viviente con *logos*: consciente de su finitud e infinitud.— Animal efímero, poseedor inmortal de la palabra.

#### IV

Examinar de manera completa y detallada la relación entre el *Simposio* y el *Fedón* sobrepasa, obviamente, lo que se puede realizar en la extensión de este trabajo, pues supone, primero, exponer la interpretación de cada diálogo y, segundo, el esfuerzo de síntesis para comprender su unidad o su inevitable tensión. Es menester, por consiguiente, delimitar lo que pretendo realizar aquí, enfatizando su inevitable parcialidad, pues tendré que confinarme al examen de unos cuantos aspectos de ambos diálogos.

Mi interpretación del *Simposio* se limitará a la comparación entre la comprensión de *eros* ofrecida por Aristófanes y la “andrógina” de Sócrates-Diótima. En cuanto al *Fedón*, concentraré la atención en los argumentos en donde se afirma que la filosofía es la práctica de morir y estar muerto, pero es imprescindible vincularlos con el marco mítico del diálogo y sobre todo con sus dos temas centrales, la conquista del miedo a la muerte y la necesidad de evitar la misología o desconfianza en el *logos*.

#### V

##### *Simposio*

Antes de analizar los discursos de Aristófanes y Sócrates, me gustaría recordarles algunos de los detalles de la escenificación del diálogo. Desde el inicio escuchamos a Apolodoro, un fanático seguidor de Sócrates, quien también figura en el *Fedón*. Él conversa con un compañero anónimo y le dice que se encuentra bien preparado para relatarle los discursos que se hicieron en la casa del poeta Agatón porque recientemente se los narró a un compañero mientras caminaban hacia la ciudad. También aclara que él no estuvo presente en la fiesta y que conoce los discursos porque se los relató Aristodemo, quien sí los escuchó personalmente. Advierte que el simposio tomó lugar muchos años antes, cuando él aún era niño, pues se realizó en ocasión del triunfo de una tragedia de Agatón. Sin embargo, cree que se puede confiar en

la versión que ha memorizado porque le ha preguntado a Sócrates sobre algunos puntos de la versión de Aristodemo y él los corroboró.

Los detalles de la escenificación nos permiten ubicar la fecha en la que se celebró el simposio, en el año 416 a. C., y la fecha en que Apolodoro narra los discursos, hacia finales de la guerra del Peloponeso, poco antes de la muerte de Sócrates. Escucharemos, por tanto, un relato de segunda mano realizado por un hombre que sólo de unos años para acá sigue a Sócrates como discípulo fanático. Notemos, además, que antes de iniciar el relato, Apolodoro se jacta de su rechazo de las vanidades del mundo, y expresa su desdén por los ricos y los comerciantes cuyo único tema de conversación es el dinero. El interlocutor anónimo le echa en cara que “Siempre eres el mismo, pues siempre hablas mal tanto de ti mismo como de los otros; en mi opinión, sencillamente crees que todos son infelices, empezando contigo mismo, y exceptuando a Sócrates”.<sup>3</sup> Esta afirmación nos induce a preguntar por la diferencia entre el repudio de la riqueza conforme lo realiza Apolodoro y conforme lo hace Sócrates. ¿Por qué en boca de uno es chocante y ridícula, mientras que en la del otro es persuasiva? ¿Propiamente rechaza la riqueza Sócrates?

También es útil notar que la primera palabra del diálogo, pronunciada por Apolodoro, es Δοκῶ,<sup>4</sup> esto es: “en mi opinión”.

He ocupado su atención con estos detalles porque mediante ellos podemos obtener algunas orientaciones útiles respecto a lo que escucharemos. La escenificación sugiere que el nivel del diálogo es el de la opinión, puesto que se trata de algo reportado de segunda mano por un personaje más conocido por su apego emocional a Sócrates que por su capacidad intelectual. (Recordemos además que en el *Fedón*, Apolodoro llora todo el tiempo y cuando Sócrates bebe la cicuta prorrumpe en alaridos.) Sin embargo, Apolodoro se considera filósofo y cree que su apego a la persona de Sócrates garantiza de alguna manera lo correcto o verdadero de sus opiniones. Este aspecto de la escenificación, por tanto, nos pone sobre alerta de que hay muchas maneras de amar a Sócrates y no todas son precisamente filosóficas. Nuestra lectura del diálogo debe mantenerlo presente.

Los detalles de la ubicación temporal del simposio son importantes porque por medio de ellos se sugiere el nexo con la historia de Atenas y con su eventual derrota en la guerra contra Esparta. El año 416 es descrito por Seth Benardete así:

Durante el año 416, ocurre, según la *Historia* de Tucídides, el único diálogo de índole política, en el cual los embajadores atenienses a Melos

<sup>3</sup> Platón, *Simposio*, 173d-e.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 172a1.

declaran de manera abierta el derecho divino al imperialismo. Es un año antes de la expedición a Sicilia, ocasión en la cual, según Tucídides, Eros se desplomó sobre todos los atenienses; y antes de que la flota zarpara hacia Sicilia, los Hermes de toda Atenas fueron mutilados, lo cual aterrorizó tanto a los atenienses —como si la mutilación fuese señal de una conspiración tiránica— que, haciendo caso omiso de todas las consideraciones legales, ejecutaron a muchos atenienses basándose tan sólo en rumores, y ordenaron el regreso de Alcibiades de Sicilia para que compareciera ante la acusación de haber sido el principal instigador de la mutilación así como de haber profanado los misterios de Eleusis.<sup>5</sup>

Benardete comenta que

Esta yuxtaposición tan sugestiva de eros y tiranía, entrelazada con superstición y añoranzas religiosas, pone al *Simposio* en un molde político. Es como si Platón quisiera que leyésemos el *Simposio* a la luz de Tucídides y que viésemos en el imperialismo ateniense como un eco distorsionado y fragmentado de la versión radical de Eros ofrecida por Sócrates.<sup>6</sup>

Es menester dejar aquí el comentario de la escenificación del *Simposio*, pues su exposición completa tomaría mucho tiempo. Recalco tan sólo que la fiesta de Agatón ocurre cuando Atenas se encuentra en la cúspide de sus expectativas imperiales, mientras que el relato de Apolodoro se ubica en la época posterior al desastre de Sicilia. Tenemos, por tanto, dos perspectivas internas desde las cuales hemos de escuchar los discursos, una la de Atenas victoriosa y rebosante de *hybris*; la otra, la de Atenas vencida.

Comentaré primero el discurso de Aristófanes porque, como observó Allan Bloom, Platón puso en boca suya la exposición más verdadera y satisfactoria de Eros de todo el diálogo. “Es probable —comenta Bloom— que jamás haya habido otro discurso o poema sobre el amor que capte tan perfectamente lo que sienten hombres y mujeres cuando se abrazan”.<sup>7</sup> Esta fidelidad a la experiencia erótica contrasta marcadamente con la versión ofrecida por Sócrates y Diótima.

<sup>5</sup> S. Bernardete, “On Plato’s *Symposium*” y “On Plato’s *Phaedo*”, en *op. cit.*, p. 169. Traducción mía.

<sup>6</sup> *Idem.* Traducción mía.

<sup>7</sup> Allan Bloom, “The Ladder of Love”, en *On Plato’s Symposium*. Chicago, Universidad de Chicago, 2001, p. 104.

Supongo que todos conocen el cuento de los andróginos relatado por Aristófanes y por consiguiente omito muchos de los detalles. Aristófanes nos dice que Eros es el más filantrópico de los dioses porque nos ayuda en varios sentidos, pero sobre todo porque es un médico que atiende e intenta curar la enfermedad que, de ser curada, le proporcionaría la mayor felicidad a la raza humana. Para comprender el poder de Eros es menester conocer la naturaleza humana y Aristófanes relata el mito de los andróginos precisamente para exponer su comprensión de la misma. O, para decirlo con mayor precisión, Platón parece sugerir que la doctrina de la naturaleza humana implícita en las comedias de Aristófanes es la que ahora pone en boca del personaje. Recordarán ustedes que el poeta relata cómo inicialmente había tres géneros: masculino, femenino y andrógino. Estos seres primigenios eran esféricos y tenían cuatro brazos y cuatro piernas. Engravidados por su poder, intentaron escalar el Olimpo —impiedad e injusticia que Zeus castigó partiéndolos en dos. Eros es la añoranza o deseo de completud que experimenta cada mitad tras haber sido separada por Zeus. La peor enfermedad para el ser humano es la soledad y su única medicina, mas no curativa, es el amor.

Cabe recalcar que en esta versión de Eros, no hay dimensión trascendente hacia la cual apunte el deseo. Eros es presentado como inherente en la naturaleza humana, pues lo que nos define no es ser animales racionales sino hombres y mujeres incompletos, constantemente en búsqueda del otro u la otra para sentir, aunque sea fugazmente, que hemos recuperado la unidad prístina previa al castigo de Zeus.

El Aristófanes platónico interpreta la experiencia humana en términos de la sajadura original. Quienes son mitad de andrógino, si son la parte masculina, constantemente buscan a su otra mitad entre las mujeres, o, si son la parte femenina, entre los hombres. En ambos casos son propensos al adulterio y llevan vidas inestables. Las mujeres que son mitad de pura mujer resultan ser lesbianas. Los mejores son aquellos hombres que fueron mitad de un todo masculino. Son ellos quienes de jóvenes buscan la compañía de otros hombres mayores y pueden ser educados para llegar a ser grandes estadistas o poetas. Son ellos quienes ofrecen los mayores beneficios a la *polis*, pues son marciales, ambiciosos y piadosos. Esta franca apología de la pederastia como consecuencia de la naturaleza de Eros contrasta marcadamente con la expuesta por Pausanias, quien la había defendido mediante argumentos extremadamente moralistas en su apología de Eros. Debemos notar este contraste implícito entre las dos concepciones de la pederastia porque ella constituye uno de los temas recurrentes en los discursos del *Simposio*. Sócrates mismo la retoma, como lo veremos en un momento.

Concluyo estas observaciones sobre el discurso de Aristófanes enfatizando que Platón presenta en boca del comediógrafo lo que podríamos llamar la



versión de Eros más apegada a nuestra experiencia. Y lo recalco porque en cuanto intérpretes del diálogo nos vemos obligados a juzgar las diversas versiones de Eros a la luz de nuestra propia experiencia, pues de qué otra manera podríamos escoger la versión más fidedigna. Anticipando un poco mi argumento, saco la consecuencia inevitable: si la versión aristofánica es la más persuasiva, ello puede deberse por lo menos a dos razones. Una es que la experiencia erótica de todos los seres humanos en efecto se mantenga dentro de los linderos marcados por Aristófanes, en cuyo caso la versión socrática no puede sino parecer aberrante. Otra, es que la naturaleza humana admita una mayor diferenciación de lo que sugiere el mito aristofánico, en cuyo caso lo excéntrico de la comprensión socrática tan sólo subraya la enorme distancia entre Aristófanes y Sócrates. En todo caso, es evidente que si Eros es el dios filantrópico según la versión de Aristófanes, y la naturaleza humana en efecto delata esa sajadura original, la mejor vida no consiste en buscar la verdad sino en encontrar, si no a la otra mitad original, cuando menos, como dice el comediógrafo, algún otro u otra cuya naturaleza corresponda a nuestro gusto.

Ahora dirijo la atención al diálogo entre Sócrates y Diótima.

Puesto que la complejidad del discurso de Sócrates, presentado como un diálogo entre él y su maestra de *eros*, me impide realizar un análisis detallado en esta ocasión, he decidido concentrar la atención en los pasajes clave para el examen de la antítesis que nos ocupa.

En primer lugar, Diótima niega que Eros sea un dios y lo degrada a nivel de *daimonion*, es decir, algo intermedio entre los dioses y nosotros, encargado de comunicarnos los designios divinos. Con ello se establece el ámbito de lo *metaxy tis*, lo que media entre cualquier par de opuestos. Así, entre lo bello y lo feo, la sabiduría y la ignorancia, etcétera, hay un ámbito en el cual nos movemos. La filosofía es el deseo de saber de quienes no son ni ignorantes ni sabios. Eros, el *daimonion* de lo intermedio, es filósofo, y, conversamente, todo filósofo es erótico. Filosofar necesariamente conlleva la conciencia de carencia e insuficiencia y el deseo de subsanarlas.

Atendamos ahora a dos correcciones hechas por Diótima al discurso de Aristófanes. Habiendo abierto el ámbito de lo intermedio, ahora puede hablar de *eros* como el deseo de generarse en lo bello. Eros es afán de eternidad mediante la generación. Todos los seres vivientes se reproducen, buscando satisfacer su deseo de eternidad. Según Diótima, lo que buscamos no es nuestra otra mitad prístina para abrazarnos a ella y deleitarnos, olvidando brevemente nuestra mortalidad. No, lo que propiamente deseamos es ser eternos, pero ante la imposibilidad de durar para siempre, nos conformamos con reproducirnos y ver en nuestros hijos un poco de nosotros mismos. Pero este afán de inmortalidad no se limita a la reproducción corpórea, sino que incluye a la reproducción o gestación conforme al alma. Ésta es la reproducción

que realizan los estadistas y poetas. Los primeros, como Licurgo y Solón, alcanzan la inmortalidad mediante las legislaciones que prohijaron; otros, como Homero y Hesíodo, mediante sus poemas. Es conspicua la ausencia del filósofo en esta lista. ¿Qué genera el filósofo para satisfacer sus ansias de inmortalidad?

La respuesta desconcertante es que el filósofo no genera nada porque es estéril.<sup>8</sup> Esto se colige a partir de dos consideraciones. Diótima corrige ahora la comprensión aristofánica de la pederastia como preparación para la última parte de su enseñanza. Conforme al discurso de Aristófanes, el joven amado por el adulto pederasta encuentra satisfacción en esta relación porque su naturaleza misma se lo impone. Un mínimo de reflexión nos hace ver que en esta versión no aparece lo bello. Aristófanes esconde el hecho de que ser adulto masculino no es suficiente para que un joven lo encuentre atractivo. La mera afinidad sexual no es suficiente para iluminar la posibilidad de una relación satisfactoria para ambos. La omisión de Aristófanes deja entrever que el viejo amante se beneficia más que el joven amado. En contraposición a esta versión, Diótima propone que la generación conforme al alma se realiza no sólo por afán de inmortalidad sino también por amor a lo bello. El joven amado comienza su educación erótica apreciando la belleza de un cuerpo, luego de varios cuerpos; posteriormente lo atrae la belleza del alma y por último, lo bello en sí. La educación erótica del amado está a cargo del filósofo. Vemos ahora que el filósofo es el único pederasta benéfico para el amado. Sin embargo, la nueva comprensión de la pederastia oculta el hecho de que en la cadena ascendente que va desde el amor por un cuerpo bello hasta el amor por lo bello en sí mismo, el joven deja de ser generador o productor y se convierte puramente en contemplador. Y con ello se evapora *eros*: Diótima ha logrado darnos su versión del doble Sócrates, quien es a la vez la encarnación de Eros filósofo y Sócrates moralista. El paso clave consistió en obtener el consentimiento de Sócrates respecto a que *eros* no es deseo del otro sino de lo bueno y lo bello. Justo con la aparición de lo bello en sí comienza el menosprecio de lo corpóreo y de la vida. En la última parte de su discurso, Diótima pregunta retóricamente si Sócrates se percata de que sólo al contemplar lo bello en sí podrá engendrar excelencias genuinas en vez de meros fantasmas de virtud. Y habiendo engendrado virtudes genuinas podrá volverse amado del dios y, en la medida que es posible para el ser humano, alcanzar la inmortalidad. La contemplación sustituye a la generación.

Al concluir el discurso de Sócrates-Diótima tenemos claro que el filósofo erótico ha dejado el lugar al filósofo anerótico; sin embargo, el sentido de este

<sup>8</sup> Cf. la descripción que Sócrates hace de su arte mayéutica en el *Teetetes*, 150b6-151d6.

cambio se explicará en el *Fedón*. Por último, llamo su atención al hecho de que a lo largo de su discurso, Sócrates y Diótima insisten en que todo cuanto han dicho está en el nivel de la opinión, pues todos los verbos que usan para caracterizar el tipo de conocimiento obtenido significan “creer” u “opinar”. (Recordemos que la primera palabra del diálogo es *dokō*: “yo opino”.) Todo el *Simposio* está inscrito en el círculo de la opinión. Por consiguiente, la tesis de *eros* como filósofo no es filosófica, pero, siendo una opinión correcta, sirve de base para conducir al descubrimiento del verdadero filósofo. Sin embargo, esta conclusión tiene que ser corregida o ajustada tomando en cuenta la acción del *Simposio*. Notamos que cuando Sócrates concluyó su discurso, Aristófanes quiso decir algo, pero en ese momento irrumpió Alcibiades y puso fin a la medida que había caracterizado a la reunión. Así, al mismo tiempo que en los discursos se ha llegado a un final paradójico en el cual la alabanza de Eros culmina con su eliminación, en la acción dramática del diálogo, Eros regresa en la persona de Alcibiades para mostrarnos con mayor fuerza y nitidez el erotismo de Sócrates.

¿Hacia dónde apunta la paradoja? Apunta hacia la esencia del enigma de Sócrates: a su inefable capacidad para amar lo bello en sí más que al bello Alcibiades. El amor por lo bello en sí es la manifestación del misterioso ser “intermedio” (*metaxy tis*) del hombre. El *eros* socrático apunta hacia lo divino sin cancelar lo bello humano.

## VI

### *Fedón*

El *Fedón* se asemeja al *Simposio* por ser uno de los tres diálogos platónicos narrados cuyo relator no es Sócrates. En este caso quien narra es Fedón y quien lo escucha es Ejícrates. En la escena introductoria se indica que la muerte de Sócrates ocurrió mucho tiempo antes de la conversación entre Fedón y Ejícrates. Estamos, nuevamente, ante un *apomnemóneuma* o remembranza de Sócrates, pero ésta es la más íntima y conmovedora de todas, pues la proximidad de la muerte le infunde un *pathos* especial. Presenciaremos la muerte del filósofo esperando obtener alguna intuición destacable en este momento verdaderamente crítico. Esperamos que la muerte del filósofo nos permita ver mejor quién es. Sin embargo, nuestro deseo de saber de la muerte de Sócrates, compartido por Ejícrates, sólo puede satisfacerse escuchando las palabras de Fedón, es decir, de Platón. La primera palabra del diálogo, *autos*, apunta ya hacia la diferencia entre presenciar y escuchar, pues Ejícrates le pregunta a Fedón si “él mismo” —*autos*— estuvo presente cuando Sócrates bebió el fármaco.

Un destacado comentarista del *Fedón*, Jacob Klein, ha llamado la atención a dos aspectos clave para la interpretación de este diálogo.<sup>9</sup> El primero y más importante es que el *Fedón* está diseñado explícitamente como un mito platónico. Platón nos presenta la muerte de Sócrates inscrita en el mito de Teseo y el Minotauro, usándolo como marco dramático del diálogo. Esto implica que la interpretación de los argumentos o *logoi* del diálogo debe explorar su nexo con el aspecto dramático del mismo, y el drama tiene como trama el mito de Teseo. La manera como esto se indica en la escena inicial es suficientemente clara: Fedón le explica a Ejícrates la razón por la cual transcurrió tanto tiempo entre la sentencia de muerte y su ejecución. Obedeció a que justo antes del juicio de Sócrates había sido coronada la proa del barco que los atenienses enviaban anualmente a Delos. Ejícrates ignora el sentido de esta alusión. Fedón le explica que se trata del barco en el cual según los atenienses zarpó Teseo una vez hacia Creta, llevando consigo aquellos “dos veces siete” jóvenes y doncellas cuyo sacrificio exigía el Minotauro anualmente. Pero Teseo logró matar al Minotauro, salvando a los jóvenes y a sí mismo. En conmemoración de ello, los atenienses envían un barco anualmente a Delos, cual lo habían prometido a Apolo en caso de que Teseo regresara a salvo. Desde el momento en el que se corona la proa del barco hasta su regreso se suspenden todas las ejecuciones en Atenas. El azar (*tyche*) puede ocasionar la falta de viento y ello hace que el viaje dure mucho. Cabe destacar la mezcla de causas divinas y naturales que se conjugaron para prolongar la vida de Sócrates.

Si ahora atendemos a los detalles dramáticos del diálogo, nos percataremos de que cuando Fedón menciona quiénes estuvieron presentes en la celda de Sócrates el día de su muerte, menciona catorce personas. Además, cual observa Klein,<sup>10</sup> Teseo debería haber llevado siete varones y siete doncellas pero en vez de ello llevó a nueve varones, dos de ellos jóvenes imberbes pero muy valientes, disfrazados de doncellas. En el diálogo se nombra a nueve atenienses y a cinco no atenienses, correspondientes al grupo de Teseo. En su narración, Fedón enfatiza que Ctesipo y Menexeno estuvieron presentes. Si recordamos el *Lysis* nos percataremos de que ambos eran muy jóvenes y valientes. Según Klein, el propio Fedón representa a la Ariadne del mito y su narración es el hilo que nos conduce por el laberinto dialógico de los argumentos sobre la inmortalidad del alma. Sócrates, evidentemente, es el nuevo Teseo que intentará salvar a los catorce acompañantes de los dos peligros con los cuales lucha a lo largo del diálogo: el miedo a la muerte y la misología o desconfianza en el *logos*.

<sup>9</sup> Jacob Klein, “On Plato’s *Phaedo*”, en *Lectures and Essays*. Annapolis, St. John’s College, 1985.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 377.

Una observación adicional, aducida por Klein,<sup>11</sup> contribuye a sustentar la idea de que Platón inventó un mito para enmarcar y narrar la muerte de Sócrates. Según el escritor Ateneo, quien vivió en el segundo siglo de nuestra era, y escribió una obra intitulada *Cena de los sofistas*, Fedón afirmaba que él jamás dijo ni escuchó lo que se supone dijo y escuchó en el diálogo que lleva su nombre. El *Fedón*, por tanto, es un mito sobre la muerte de Sócrates y no una versión llamémosla “histórica”.

Otros dos detalles sobre la escenificación del *Fedón* ofrecen orientaciones importantes para su interpretación. Hemos de notar que, al hacer su relato, Fedón se encuentra en una ciudad llamada *Flia*, ubicada en el Peloponeso y de antigua fama como sede de pitagóricos. Además, como observa Eva Brann en la introducción a su reciente traducción del *Fedón*,<sup>12</sup> los discípulos de Pitágoras lo llamaban “*Autos*”, la cual, se recordará, es la primera palabra del diálogo. También hemos de notar que los dos principales interlocutores de Sócrates son Simias y Cebes, ambos seguidores de Pitágoras. Es clara, por tanto, la intención de Platón de darle una atmósfera pitagórica al diálogo.

Ha sido necesario llamar la atención al aspecto dramático del *Fedón* porque sólo teniéndolo presente se pueden interpretar los *logoi* o argumentos. En efecto, este diálogo presenta, quizás de manera más intensa que otros, uno de los aspectos más desconcertantes de Sócrates: la marcada diferencia entre el fervor con el cual busca la verdad y la insuficiencia de los argumentos que utiliza para ello. Insuficiencia que él mismo es el primero en señalar. Este enigma se apunta en los diálogos platónicos en el nivel dramático por el hecho de que Platón nunca nos muestra una *mimēsis* de una conversación entre Sócrates y algún otro filósofo maduro.

En el *Fedón* encontramos cuatro argumentos para demostrar la inmortalidad del alma: uno a partir del examen de los contrarios; otro recurre a la *anamnēsis* o reminiscencia; el tercero a la invisibilidad y el cuarto a la causa de la generación y la corrupción. Sócrates mismo los considera insuficientes. Si atendemos al contexto dramático, nos percatamos de que la anuencia de Simias y Cebes obedece principalmente a que las doctrinas pitagóricas los predisponen a aceptarlas. Sólo cuando Sócrates refuta la tesis pitagórica de que el alma es como una afinación del cuerpo, puesto que ello implica tanto que todas las almas son iguales como que lo real es el cuerpo, Simias y Cebes parecen abandonar momentáneamente su ortodoxia pitagórica.

El tema central del *Fedón*, lo que más llama la atención tanto a los amigos de Sócrates como a nosotros, es la sobriedad y aplomo con la cual confronta

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 378.

<sup>12</sup> Eva Brann, *Plato's Phaedo*. Newburyport, Focus Classical Library, 1998, p. 3.

la muerte. Esto se hace patente desde el inicio, cuando Sócrates le manda decir a Eveno que si es filósofo genuino no tardará en seguirlo, y Simias y Cebes lo interpretan como que está recomendando el suicidio. Ellos le preguntan si el suicidio en efecto no es a la vez impío e injusto. Es entonces que Sócrates responde que filosofar consiste en la práctica de morir y estar muerto. Esta respuesta nos lleva a creer que hay un vínculo entre lo que Sócrates sabe sobre el alma y la serenidad con la que espera la muerte, un vínculo entre sus *logoi* o discursos y sus actos o *erga*. Sin embargo, lo insuficiente de los argumentos lleva tanto a sus amigos como a nosotros a perder la confianza en la capacidad del *logos* para demostrar lo que más deseáramos saber.

Atendiendo al nivel mítico del diálogo, la insuficiencia de los argumentos implica que Sócrates es un Teseo fracasado, pues no logra sacar del laberinto a sus catorce acompañantes. En términos no míticos se puede expresar lo mismo diciendo que el filósofo no puede hacer que sus discípulos y amigos también sean filósofos porque no puede compartir con ellos la visión que ha logrado de la verdad. El *logos* carece de fuerza suficiente para ello. Es así como se pueden interpretar dos pasajes del diálogo, uno en el cual Sócrates, tras haber acariciado la bella cabellera de Fedón, le hace prometer que se la cortará al día siguiente si los argumentos fracasan. Era costumbre ateniense recortar la cabellera en señal de luto, pero Sócrates no está pidiendo que Fedón se ponga de luto por su muerte sino por el eventual fracaso de los argumentos. Entendemos, que si los argumentos sobre la inmortalidad no fracasan, Sócrates no habría muerto y por tanto no hay necesidad de ponerse de luto. En reconocimiento tácito de la insuficiencia de los argumentos, Sócrates afirma que a pesar de ello es menester tener confianza en el *logos*, evitar a toda costa la misología. Los argumentos, nos dice, son como cánticos con los cuales se conforta al niño que llevamos dentro para que pierda su miedo a la muerte.

La afirmación de Sócrates de que la filosofía es práctica de morir y estar muerto se puede interpretar de varias maneras, según la vinculemos con diversos aspectos del contexto dramático, y según se determine el sentido de alma o *psychē*, el cual varía mucho a lo largo del diálogo. Su sentido más frecuente es el mismo que entienden Simias y Cebes, esto es, que filosofar requiere practicar la abstención de los placeres corporales. Todo lo mundano, según esto, interfiere con la actividad pensante del alma. Que ambos, siendo pitagóricos, entiendan así a la filosofía no es de sorprender, pues en efecto es parte de la doctrina pitagórica. Sin embargo, atendiendo al aspecto dramático del diálogo, podemos sospechar que Sócrates no comparte su interpretación pitagórica de la filosofía: recordemos que justo cuando entran los amigos de Sócrates a su celda, él le pide a Critón que se lleven a Xantipa y su pequeño hijo. Pero si Sócrates fuese del todo indiferente al placer sexual,

no tendría un hijo pequeño a los setenta años de edad. Vemos así que la acción del diálogo se opone a los discursos.

Podemos entender la afirmación de que la filosofía es practicar la muerte y estar muerto desde una segunda perspectiva. Filosofar consiste en dedicarse apasionadamente a pensar. Pero pensar es fundamentalmente contemplar los *eidē* y los *noēta*, ambos de los cuales son invisibles. Sócrates juega con la similitud entre la palabra griega para “invisible”, *aides* y Hades, el mundo de los muertos, el cual, por supuesto, también es invisible. En este contexto, además, por “alma” se entiende la facultad de pensar, de *phronein*. Podemos entender entonces que filosofar es practicar la muerte, porque “practicar la muerte” significa dedicarse a contemplar lo invisible que no es otra cosa que dedicarse a pensar en los *eidē* y *noēta*, es decir, en los objetos pensables.

Subsisten, empero, las dos preguntas fundamentales: ¿por qué el *eros* por la sabiduría, la pasión por pensar, le permite a Sócrates conquistar el miedo a la muerte? y ¿cómo puede subsistir el *eros* por la sabiduría junto con la plenitud de conciencia de la debilidad del *logos*? En el *Fedón*, Platón nos muestra la serenidad con la cual murió Sócrates, y nos hace inferir de ello que había conquistado completamente el miedo a la muerte. Pero el contexto mítico que construyó para mostrárnoslo también nos obliga a preguntar por la diferencia entre creer en el mito de Teseo y creer en el mito de Sócrates. Asimismo, al contrastar el poder del mito con la insuficiencia del *logos*, Platón nos obliga a preguntar cuál es la actividad musical por excelencia, la filosofía o la poesía.

Platón conmemoró la muerte de Sócrates intensificando su enigma.

## VII

### Meditación final

Esta meditación se inició con la observación de que Sócrates es presentado por Platón como el filósofo por excelencia, pero en el *Simposio*, Eros es filósofo y Sócrates es erótico, mientras que en el *Fedón*, filosofar es practicar la muerte y Sócrates afirma haberse dedicado a morir toda su vida. He ensayado mostrar que la contradicción de las portadas platónicas de Sócrates se puede resolver atendiendo a la función desempeñada en los diálogos por los discursos y las acciones, así como el juego entre ambos. En el *Simposio* vimos cómo *eros* es dejado de lado conforme aparece la noción de que filosofar es contemplar los *eidē* de lo bello y lo bueno, en griego, *to kalon* y *to agathon*. Pero también vimos que aunque cambia el *logos*, Sócrates es mostrado *kat' erga*, es decir, en sus actos, como un hombre erótico, capaz de sentir un fuerte atractivo por la belleza de los jóvenes y despertar la pasión de Alcibiades. También

vimos que el discurso de Aristófanes capta mejor que el de Sócrates-Diótima la experiencia erótica de la mayoría de los humanos. Vimos, en suma, que la argumentación de Diótima conduce necesariamente al problema de las ideas y a la comprensión del filosofar como contemplar. En el *Fedón* la ruta es muy diferente pero conduce al mismo sitio: filosofar es morir porque filosofar es contemplar las ideas. Aunque ambos diálogos apuntan al mismo problema, al *status* de las ideas y nuestro posible acceso a ellas, sólo en el *Fedón* se examina la cuestión. Ambos diálogos sugieren, por tanto, que la naturaleza y posibilidad de la filosofía, depende de si el ser es inteligible, y, si lo es, en qué medida es comunicable su inteligibilidad. En el *Fedón* se capta al mismo tiempo la imposibilidad de demostrar con claridad y distinción que lo real es racional y la necesidad insoslayable de suponerlo para poder persistir en la búsqueda.