

La relación entre pasión y sabiduría en la filosofía de Platón

Ramón Bárcenas ¹

¹Universidad de Guanajuato

Guanajuato, México

E-mail: rbarcenas7@yahoo.com.mx

<https://orcid.org/0000-0003-3433-9849>

Resumen: El texto es una aproximación a las relaciones entre padecer y saber en la filosofía de Platón. Se parte del decreto divino formulado en la tragedia griega acerca de que los seres humanos sólo pueden acceder al saber a través del padecer: *páthei máthos*. Los casos paradigmáticos de Edipo y el robo del fuego divino por Prometeo ilustran la fuerza de este mandato. Se sostiene que en la filosofía de Platón también existe una relación estrecha entre padecer y saber. La caracterización del filósofo como amante de la sabiduría así lo sugiere, pues se encuentra prendido por la pasión del deseo. Él ama y anhela el saber porque es consciente de no poseerlo. Pero admitir que no se sabe es reconocer las propias limitaciones. El reconocimiento de esta insuficiencia es fuente de sufrimiento. El filósofo sufre porque se sabe lejos del pleno cultivo de su alma e inteligencia. Así, el deseo es la potencia que lo impulsa a alcanzar la realización plena de su ser. Platón caracteriza este impulso como una *theía manía* (manía divina), en el sentido de que el alma del filósofo está poseída por el deseo de lo divino.

Palabras clave: *Pathos*, sabiduría, Eros, *Élenchos*, apertura.

Abstract: This text is an approximation to the relationships between suffering and knowing in Plato's philosophy. It considers the divine decree formulated in the Greek tragedy that human beings can only access knowledge through suffering: *páthei máthos*. The examples of Oedipus and the robbery of divine fire illustrate the force of this command. It is proposed that in Plato's thinking

there is also a close relationship between suffering and knowing. The definition of the philosopher as a lover of wisdom expresses this idea, for he is seized by the passion of desire. He loves and longs for knowledge because he is aware of not possessing it. But to admit that one does not know is to recognize one's own limitations. The recognition of this insufficiency is a source of suffering. The philosopher suffers because he knows he is far from the full cultivation of his soul and intelligence. Thus, desire is the power that drives him to search for the full realization of his being. Plato characterizes this impulse as a *theía manía* (divine madness), in the sense that the philosopher's soul is possessed by the desire for the divine.

Keywords: *Pathos*, wisdom, Eros, *Élenchos*, openness.

Introducción

La estrecha relación entre padecer y saber es expuesta en la tragedia griega antigua. En la obra *Agamenón* tiene lugar una revelación sagrada que afirma que los mortales pueden alcanzar el saber pero sólo a través del padecer: *páthei máthos* (Esquilo, trad. en 2008a: 380). Los personajes trágicos logran hacerse de cosas excelsas, como el fuego civilizador y la verdad, pero al precio de grandes calamidades. Martha Nussbaum sostiene que el significado profundo de tal revelación sagrada se encuentra en la experiencia del sufrimiento, pues a través de éste se alcanza un mayor "conocimiento de uno mismo y del mundo" (Nussbaum, 1986/2004:80). El sufrimiento permite saber cómo es la existencia humana en situaciones de tensión y de conflicto. Susan Shapiro, por su parte, señala que esta tesis también se encuentra en Heródoto, concretamente en la referencia a Creso, rey de Lidia. Tras la derrota ante Ciro II *el Grande* y ser condenado a morir en una pira funeraria, Creso exclama ante sus infortunios: "mis sufrimientos, a través de su amargura, me han enseñado" (Shapiro, 1994: 350; traducción del autor)¹. En ambos casos se expresa que el acceso al saber precisa de la experiencia del sufrimiento. En este artículo se propone que en la filosofía de Platón también existe un vínculo entre padecer y saber, en el sentido en que el aprendizaje presupone experimentar las propias limitaciones. No es el sufrimiento trágico derivado de alguna clase de *hubris* cometida, pero sí es esa forma de padecer entendida como pasión. Para apoyar este planteamiento se desarrollan los dos siguientes puntos. En primer lugar, el filósofo ama y anhela el saber porque sabe que no lo posee. Pero reconocer que no se sabe es admitir las propias limitaciones, lo cual es una posición que no se alcanza fácilmente. Para esto es necesario exponerse a un procedimiento arduo y doloroso que examine las creencias más íntimas y arraigadas. Sócrates recurre al

¹ En inglés en el original: "my sufferings, by their bitterness, have taught me".

élenchos, un examen cruzado de preguntas y respuestas, para analizar las convicciones de sus interlocutores. En segundo lugar, el reconocimiento de esta limitación o insuficiencia es la causa del sufrimiento del amante del saber. El filósofo sufre porque se sabe lejos del perfeccionamiento de su ser, del pleno cultivo de su inteligencia, y aspira a alcanzarlo. Este deseo o anhelo es el motor que lo impulsa a buscar la realización de su ser. Platón lo caracteriza como una *theía manía* (manía divina), porque el filósofo está prendido por el deseo de lo divino; anhela participar de la visión de esas entidades divinas y eternas: las Ideas.

Padecer y sabiduría

El Coro de ancianos de la ciudad de Argos apela a un decreto divino al que los seres humanos se encuentran sujetos: el acceso al saber sólo se logra mediante el sufrimiento. Zeus, dios supremo, expresa con fuerza de ley tal resolución: *páthei máthos* (Esquilo, trad. en 2008a: 380). Esta revelación se encuentra en el corazón de la tragedia griega antigua. Los personajes trágicos logran hacerse con el fuego civilizador y desentrañar la verdad, pero al precio de un enorme sufrimiento. Prometeo roba y entrega el fuego divino a los mortales para que éstos no perezcan de hambre y de frío. El Titán le otorga grandes dones: la inteligencia, el número, la escritura y la medicina. En virtud de su generosidad, la humanidad accede a múltiples artes y técnicas (Esquilo, trad. en 2008b: 560). Pero el costo de tal sacrilegio es alto. Prometeo es encadenado en el confín de la tierra y el águila de Zeus le devora el hígado cada día. Los hombres, por su parte, reciben en castigo a Pandora, un mal encantador del que se enamoran y lo abrazan con alegría. Ella libera los males y enfermedades que desde entonces asolan a la humanidad. La adquisición de las artes, la cultura y la inteligencia es un agravio al derecho divino que amerita un castigo ejemplar. Nietzsche lo formula de la siguiente forma:

Mediante un sacrilegio conquista la humanidad las cosas óptimas y supremas de que ella puede participar, y tiene que aceptar por su parte las consecuencias, a saber, todo el diluvio de sufrimientos y de dolores con que los celestes ofendidos se ven obligados a infligir al género humano que noblemente aspira hacia lo alto. (Nietzsche, 1872/2005: 96)

En *Edipo Rey* el personaje principal logra desentrañar la verdad acerca de sí mismo, al precio de un enorme padecer. La ciudad de Tebas es asolada por la peste y Edipo manda llamar al adivino Tiresias para que le asista a liberarla. El viejo adivino, conocedor de la causa de tal mal, se niega a hablar en un principio. Pero presionado por el rey se ve forzado a confesar la terrible verdad: el responsable de la peste en la región es el propio Edipo. El tirano se ofusca ante tal revelación y se muestra incapaz de escuchar y entender las palabras del anciano. En lugar de prestar atención al decir del adivino, el rey lo increpa y lo acusa de aliarse con Creonte para derrocarlo. Esta incapacidad de escuchar el decir del otro y comprender la verdad expuesta se vincula con el decreto divino:

páthei máthos (aprender a través del padecer). El acceso al saber precisa del padecer, de poder experimentarlo e interiorizarlo. Edipo, ciego ante esta perspectiva, se enfrasca en una tenaz indagación para encontrar por sí mismo al asesino de Layo y responsable de la peste. Su búsqueda gradualmente lo lleva al descubrimiento de sí, a echar luz sobre su linaje; la famosa inscripción del Oráculo de Delfos, *conócete a ti mismo*, se realiza en él a un costo altísimo. El héroe trágico descubre ser el causante de la peste de Tebas, el asesino de su padre Layo y el esposo de su madre Yocasta. El saber de sí, de su estirpe y destino conlleva un sufrimiento atroz.

Jean-Joseph Goux sostiene que esta indagación metódica y racional, llevada a cabo por Edipo, obedece a una poderosa voluntad de conocer. Pero esta voluntad de descubrir el saber por sí mismo, mediante la reflexión y sin asistencia divina, es un desafío y una afrenta a Apolo: "la claridad de la pura inteligencia representa *la desmesura frente a Apolo* del héroe que resuelve el enigma de la Esfinge" (Goux, 1990/1999: 115). El dios de la luz y la claridad castiga la *húbris* de Edipo, al punto que el autoconocimiento, la realización del precepto delfico, se vuelve contra el héroe trágico, destruyéndolo. El personaje reconoce que Apolo lo ha castigado y se duele de ser el más miserable de todos los hombres, al cual le han alcanzado males terribles a la vez (Sófocles, trad. en 2002: 362). Y sus lamentos se conjugan con el profundo anhelo de haber muerto cuando era niño, pues así se habrían evitado todas esas calamidades. La sabiduría trágica es terrible y el viejo dios de los bosques, Sileno, revela a los mortales lo siguiente: "Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no *ser*, ser *nada*. Y lo mejor en segundo lugar es para ti morir pronto" (Nietzsche, 1872/2005: 54). La tragedia griega antigua exhibe un poderoso vínculo entre *páthos* y sabiduría.

En la filosofía de Platón también es posible encontrar una relación entre padecer y saber. No es el sufrimiento derivado de alguna forma de *húbris* cometida por algún personaje. Pero sí hay un sentido en que el sufrimiento, entendido como pasión, se vincula con el saber. La caracterización platónica de la filosofía como amor al saber así lo sugiere. El filósofo es un amante del saber; ama la sabiduría y, en cuanto tal, está prendido por el deseo. Esta pasión o *páthos* se vincula con la toma de conciencia de una falta, de una ausencia. Y es justo el reconocimiento de esta carencia, de esta privación del saber lo que da lugar al padecer. El filósofo sufre porque se sabe lejos del perfeccionamiento de su ser, del pleno cultivo de su alma y su inteligencia; este reconocimiento es lo que despierta en él el deseo de alcanzarlo. En el diálogo *Banquete*, Sócrates reflexiona sobre esta situación y, en deliberación con Agatón, concluye que el amante ama necesariamente aquello que no posee y no lo que ya tiene (Platón, trad. en 2015a: 241). Pues cuando una persona posee en el presente una determinada cualidad, no la desea más por el hecho de ya poseerla. Por ejemplo, el hombre que es fuerte no desea ser fuerte (porque ya lo es), ni el que es rico anhela la riqueza. Y cuando el que tiene riquezas dice querer ser rico, lo dice en el sentido de continuar siéndolo en el futuro. El filósofo no posee la sabiduría pero la anhela; tiene conciencia de no ser sabio y por esto mismo la desea. Esta condición de no poseer lo que ama, pero de saber lo que desea, sitúa al filósofo

en una posición intermedia entre el sabio y el ignorante. El ignorante no ama ni busca el conocimiento porque no sufre su falta. No es consciente ni siquiera de su ausencia y es, además, incapaz de concebir el saber como un valor por el cual esforzarse o llevar a cabo algún sacrificio. El sabio tampoco lo anhela porque ya lo posee. Y una persona no busca ni desea lo que ya tiene, como el sano no anhela la salud. Esta posición intermedia del amante del saber se relaciona con la naturaleza misma de la deidad que lo ha prendido: Eros.

Eros y el filósofo

Platón relata en un mito que Eros es concebido durante la celebración del nacimiento de Afrodita, diosa de la belleza (Platón, trad. en 2015a: 248-249). Este vínculo explica que Eros aparezca siempre como acompañante de la diosa y que además tenga un particular gusto por la belleza. Pero más que una deidad, Eros es un ser situado entre los humanos y los dioses. Es un *démon*, un ser intermedio que posibilita la comunicación entre lo mortal y lo divino, entre el devenir y lo eterno. Esta condición intermediaria, a su vez, le viene dada por su ascendencia, pues es hijo de Penía (Pobreza) y de Poros (Recurso). No es una divinidad porque los dioses son bellos y felices. Mas Eros no es ni el más hermoso ni el más feliz de las deidades, como cree Agatón. Si fuera bello no desearía ni buscaría la belleza, pues la poseería, al igual que Afrodita. Pero no la posee, al heredar de su madre la condición de indigencia, de carencia. Por este motivo, es un amante de la belleza; un ser que la anhela fervientemente. Pierre Hadot sugiere que lo que Eros realmente desea es alcanzar la perfección de su ser, lograr la perfección divina. "Eros es por lo tanto deseo de su propia perfección, de su verdadero yo. Sufre por verse privado de la plenitud del ser y aspira a alcanzarla" (Hadot, 2004/2006: 68). Este sufrimiento que padece Eros, al igual que el del filósofo, se deriva de la toma de conciencia de tal privación de perfección. En este sentido difícilmente podría ser considerado feliz. Platón va más lejos y afirma que Eros no es ni hermoso ni delicado, sino todo lo contrario: es duro y seco, un errabundo sin hogar que anda descalzo y pernocta a la intemperie. Esta concepción de Eros descalzo y mendicante evoca la figura del hombre primitivo, al igual que la de Sileno, entendido como un ser natural o "fuerza primitiva, anterior a la cultura y la civilización" (Hadot, 2004/2006: 65). Con esta imagen de Eros vagabundo, Platón subraya que las apariencias no son importantes para quien persigue el cultivo de la virtud, la inteligencia y el perfeccionamiento del alma.

Por otro lado, Eros recibe de su padre la valentía, la audacia y los recursos para lanzarse en busca de aquello que tanto anhela. Es un "hábil cazador, siempre urdiendo alguna trama, ávido de sabiduría y rico en recursos, un amante del conocimiento a lo largo de toda su vida, un formidable mago, hechicero y sofista." (Platón, trad. en 2015a: 249). Eros cuenta con las habilidades y la perseverancia necesarias para obtener lo que anhela, pues es el deseo mismo lo que despierta el ingenio. A pesar de contar con los recursos y aptitudes para obtener aquello que más ama, Eros no logra estar

en posesión permanente de lo poseído, pues éste se le escapa, de acuerdo con la naturaleza heredada de su madre: la pobreza. "Para él, decepción y esperanza, necesidad y saciedad, se suceden sin interrupción en razón de los éxitos y de los fracasos de su amor" (Hadot, 2004/2006: 63). Eros se encuentra así en una posición intermedia entre la riqueza y la indigencia, al igual que entre la ignorancia y la sabiduría. Su condición más propia es la de un cazador tenaz y audaz, siempre al acecho de la presa deseada. Este señalamiento es importante porque en el mito no se afirma que el amante de lo bello (o el amante de la sabiduría) en algún punto logre poseer lo amado permanentemente, de manera que deje de buscarlo. Más bien sucede que la naturaleza tanto de Eros como del filósofo es la de ser siempre el amante insatisfecho que está al acecho y en constante busca de lo deseado. Pues esta privación que sufren no puede ser satisfecha de manera plena y perenne, sino, en el mejor de los casos, de forma parcial y eventual. Así, Eros no puede dejar de ser amante de lo bello, por su herencia materna, ni el verdadero filósofo dejar de ser amante de la sabiduría porque, en algún punto, llegase a considerarse en posesión plena de la sabiduría.

La caracterización que ofrece Platón de Eros es también la descripción de la personalidad de su querido maestro. Sócrates, en cuanto filósofo, es también un ser intermedio entre el ignorante y el sabio. Es un amante de la sabiduría y anda siempre al acecho de ella. En los diálogos se le retrata como un individuo que recorre calles y lugares públicos en busca de sabios para dialogar y aprender de ellos. Pero en el diálogo *Fedro* se presenta a un Sócrates maravillado por el entorno natural que encuentra afuera de las murallas de Atenas. Su acompañante, el joven Fedro, se sorprende de esta reacción de Sócrates y el filósofo le confiesa que no frecuenta tanto la naturaleza porque ésta no tiene mucho que enseñarle. En cambio en Atenas encuentra personas dispuestas a conversar con él y a compartirle su sabiduría (Platón, trad. en 2015b: 317). Sócrates es un apasionado del diálogo y cuenta con diversos recursos para examinar la plausibilidad de la palabra expuesta. Un claro ejemplo de esto es su capacidad para interrogar a sus interlocutores, poniendo a prueba su supuesta sabiduría, y llevándolos a reconsiderar sus convicciones. El filósofo recurre al *élenchos*, un examen cruzado de preguntas y respuestas que gradualmente lleva al interrogado a un desenlace que contradice su posición inicial (Aguilar, 2005: 67-69). Las personas sometidas a la fuerza del *élenchos* terminan por sentirse confundidas debido a la aporía a la que arriban. Sócrates es un experto en la formulación de preguntas que compelen a pensar; ese tipo de preguntas que minan la seguridad que se tiene respecto a las creencias más íntimas y preciadas. La maestría del filósofo ateniense la constata Gadamer en el señalamiento de la enorme dificultad que conlleva la formulación de interrogantes correctas, dificultad siempre mayor que el desafío de responderlas (Gadamer, 1960/2001: 440). Pues las preguntas bien planteadas y adecuadas no sólo responden al deseo de aprender, sino que, además, son orientadoras en cuanto al pensar. Heidegger también subraya la importancia del cuestionamiento filosófico, al subrayar que preguntar es "buscar conocer 'qué es' y 'cómo es' un ente" (Heidegger, 1927/2007: 14). El cuestionar constituye así uno de los modos fundamentales de la indagación filosófica.

Por otro lado, las preguntas que Sócrates formula a sus oyentes tienen la función de generar un tipo de apertura. La seguridad de estar ya en posesión de conocimiento suele ser uno de los mayores obstáculos para desear saber, pues quien se considera sabio no tiene necesidad de aprender. El *élenchos* socrático tiene la particularidad de socavar dicha convicción. No se trata aquí de vencer al oponente por cualquier medio e imponer el propio punto de vista, como sucede en el arte erístico. Kerferd subraya que el objetivo del arte erístico es alcanzar el éxito en los debates argumentativos mediante cualquier recurso disponible. El arte erístico emplea las falacias, la ambigüedad verbal y los discursos retóricos para lograr su propósito. La erística no tiene un interés particular por alcanzar la verdad, pues en ocasiones el éxito en los debates se alcanza más fácilmente sin recurrir a ella (Kerferd, 1981: 62-63). El examen socrático, por su parte, no se enfoca en vencer y persuadir en los debates verbales, sino más bien en llevar al interlocutor a un estado de *aporía*. Esto sucede cuando, a través de una serie de preguntas, se ve obligado a inferir por sí mismo una conclusión que se opone a su posición inicial. Se trata de generar las condiciones para que el deseo de aprender surja, esto es, crear las condiciones de apertura a otras perspectivas.

Mariflor Aguilar sostiene que lo que Gadamer aprecia del saber aporético "no es tanto que la pregunta conduzca a una contradicción, sino a la apertura de posibilidades" (Aguilar, 2005: 69). El estado de confusión, al que Sócrates lleva a sus interlocutores, permite reconsiderar la posición original, al punto de reconocer incluso que se puede estar equivocado. La admisión de estar equivocado y de no poseer conocimiento es una forma de sabiduría aunque sea de corte negativo: saber que no se sabe. El reconocimiento de la propia ignorancia es un procedimiento arduo y doloroso que pone en tela de juicio las opiniones más íntimas y arraigadas. Hadot sostiene que este estado de turbación, al que Sócrates lleva a sus interlocutores, "podía llegar al grado de que cuestionasen la totalidad de sus vidas" (Hadot, 2004/2006: 27). Pero es preferible sentirse confundido y reconocer que no se sabe a creer que se posee conocimiento sin ser éste el caso. Sócrates lo expone de la siguiente manera, tras interrogar a un político supuestamente sabio:

[...] este hombre cree saber algo y no lo sabe, en cambio yo, así como, en efecto, no sé, tampoco creo saber. Parece, pues, que al menos soy más sabio que él en esta misma pequeñez, en que lo que no sé tampoco creo saberlo. (Platón, trad. en 2006: 155)

En el diálogo *Menón*, Sócrates entabla una deliberación con el personaje homónimo acerca de la naturaleza de la virtud y si ésta es susceptible de ser enseñada o no. El filósofo procede a interrogar a su interlocutor y éste presenta diversas definiciones sobre qué es la virtud. Las caracterizaciones presentadas no resisten las objeciones socráticas y pronto Menón se queda sin más propuestas. Este personaje creía saber qué es la virtud, pues había pronunciado numerosos discursos acerca de ella. Sin embargo, tras sufrir los embates del *élenchos* socrático, se siente confundido y admite no saber más que sea. Esta experiencia inusual lo motiva a comparar a Sócrates con el torpedo, un pez marino, el cual aturde a todo aquel que lo toca.

Y si se me permite hacer una pequeña broma, diría que eres parecidísimo, por su figura como por lo demás, a ese chato pez marino, el torpedo. También él, en efecto, entorpece al que se le acerca y lo toca, y me parece que tú ahora has producido en mí un resultado semejante. Pues, en verdad, estoy entorpecido de alma y boca, y no sé qué responderte. (Platón, trad. en 2004: 299)

Aquí cabe subrayar que Sócrates no está interesado, únicamente, en llevar a su interlocutor a un estado de confusión como señala Menón. Lo que el filósofo busca es despertar en el oyente el deseo de aprender. El examen cruzado de preguntas y respuestas es de gran relevancia en esto, pues tiene el efecto de disponer a los examinados a querer saber. Lo que Sócrates persigue con la formulación de preguntas es favorecer la gestación de ideas verdaderas en los demás.

En el diálogo epónimo, el maestro ateniense le confiesa a Teeteto que imita el oficio de su madre, Fenáreta, quien era partera. Sócrates considera ejercer esta ocupación, sólo que no es partero del cuerpo sino del alma. Su interés se centra en atender aquellas almas fecundas y prestas a engendrar pensamientos e ideas. Y de la misma forma que las parteras utilizan drogas y recurren a diversas técnicas para ayudar a las embarazadas a parir, así también Sócrates asiste a los hombres a dar a luz ideas verdaderas mediante un examen guiado. El filósofo lo formula de la siguiente manera: "lo más grande que hay en mi arte es la capacidad que tiene de poner a prueba por todos los medios si lo que engendra el pensamiento del joven es algo imaginario y falso o fecundo y verdadero" (Platón, trad. en 2002: 189). Esto no significa que siempre inculque determinadas ideas y creencias en las almas de sus oyentes. El partero del alma no puede infundir ideas, no es capaz de fecundar porque es estéril. Pero lo que sí puede hacer es auxiliar a las almas fértiles a que alumbren pensamientos verdaderos. El caso del esclavo de Menón así lo ilustra. Sócrates se sirve de un joven sirviente, que no tiene conocimientos matemáticos, para mostrar que es capaz de resolver un problema de geometría sin que se le diga cómo hacerlo (Platón, trad. en 2004: 303-311). El problema a solventar es cómo duplicar el área de un cuadrado que se ha dibujado en la arena. Al principio el adolescente formula varias respuestas que no aciertan a solucionar el problema, por ejemplo, sostiene que se resuelve duplicando la longitud de los lados del cuadrado. Sócrates le hace ver que si se realiza lo que él sugiere, se tiene como resultado un cuadrado cuya área es cuatro veces mayor que el trazado. Las demás propuestas tampoco aciertan a solventar el ejercicio. El esclavo se da por vencido y admite no saber cómo resolverlo. Una vez que el adolescente admite su propia ignorancia está en condiciones de desear aprender. El filósofo formula entonces una serie de preguntas simples y directas que orientan al esclavo paso a paso a encontrar la solución anhelada. El maestro no le dicta la respuesta, ni le dice cómo resolver el problema; lo que sí hace es asistir y orientar al joven mediante preguntas para que él mismo lo solucione.

El filósofo como ser demónico

En el *Banquete*, Alcibiades también denuncia esa capacidad socrática de aturdir y hechizar a sus interlocutores (Platón, trad. en 2015a: 271). Sólo que en lugar de compararlo con el pez marino lo hace con los silenos, esas estatuillas que se encuentran en los talleres y tiendas de los escultores. Sócrates es parecido a esas figuras de silenos que portan flautas en sus manos, cuyo exterior es burdo y grotesco, pero portan objetos divinos en miniatura en su interior. Hadot sostiene que esa apariencia externa "casi monstruosa, fea, chusca, impúdica, no sería más que una fachada y una máscara" (Hadot, 2004/2006: 25). El maestro ateniense se presenta a primera vista como un individuo desaliñado, tosco y socarrón, pero quien lo trata más tiempo y llega a conocerlo mejor logra ver las cosas bellas y divinas que guarda en su interior; cosas preciosas como el cultivo de la virtud, el amor a la verdad y el perfeccionamiento del alma. Alcibiades, además, le encuentra un notable parecido al sátiro Marsias que encanta a los mortales con las melodías de su flauta. Lo mismo hace Sócrates, también fascina a sus interlocutores sólo que en lugar de hacerlo con melodías, lo hace con palabras y discursos. Alcibiades confiesa que una vez que se le escucha hablar ya no se tiene oídos para atender a nadie más. Y el poder de sus palabras es tal que conmociona y trastoca a quien le escucha. Las impresiones que sus discursos dejan en él las refiere de la siguiente forma: "cuando le escucho, mi corazón palpita mucho más que el de los poseídos por la música de los coribantes, las lágrimas se me caen por culpa de sus palabras y veo que también a otros muchos les acontece lo mismo" (Platón, trad. en 2015a: 272). Y agrega que ni siquiera los grandes oradores, como Pericles, tienen tal efecto en sus oyentes. Por este motivo, huye y se aleja del filósofo como si del canto de las sirenas se tratara, pues de no hacerlo teme quedar cautivo por siempre.

Sócrates no sólo es comparado con seres prodigiosos, como el pez torpedo, silenos y sirenas; también es caracterizado como un poseso, un ser demónico que se encuentra entre lo divino y lo humano, al igual que Eros². Meleto, uno de los tres responsables de llevar al filósofo a juicio, refiere durante el proceso que hay en él algo de "divino y demónico" (Platón, trad. en 2006: 170). El acusado no lo desmiente, sino que admite que una especie de genio habita en él desde su niñez en forma de voz interior, la cual tiende a disuadirlo más que a incitarlo. Esa voz profunda y portentosa es la que lo ha desanimado de dedicarse a la política o a buscar la riqueza y la fama. Nietzsche considera que este genio interior socrático es la potencia instintiva que suele manifestarse bajo la forma de intuiciones y presentimientos. Lo que al pensador alemán le resulta llamativo es que el instinto en Sócrates, cuando se manifiesta, se opone a la conciencia y busca disuadirla. Pero lo normal es que el instinto sea una potencia creadora y la conciencia una facultad crítica y disuasiva. En el maestro

² Sócrates es comparado con el pez torpedo en el diálogo *Menon* (Platón, trad. en 2004: 299); y Alcibiades lo compara con silenos, el sátiro Marsias y sirenas en el diálogo *Banquete* (Platón, trad. en 2015a: 271-273). Por otro lado, Hadot recuerda que para Kierkegaard Sócrates era un duende (Hadot, 2006: 25).

ateniense todo esto sucede de manera inversa, anormal: "el instinto se convierte en crítico, la conciencia, en un creador —¡una verdadera monstruosidad *per defectum!*" (Nietzsche, 1872/2005: 123). No está de más subrayar este reconocimiento del carácter demoníaco del ateniense; su personalidad es atípica, incluso monstruosa. Esta misma apreciación resurge en Nietzsche cuando se pregunta por la naturaleza de esa figura portentosa que tuvo la osadía de confrontar al dios Dioniso y lograr expulsarlo de la tragedia griega antigua. "Dioniso había sido ahuyentado ya de la escena trágica y lo había sido por un poder demoníaco que hablaba por boca de Eurípides" (Nietzsche, 1872/2005: 113). Sólo una potencia sobrehumana, demoníaca, como la de Sócrates, podría haber hecho frente a lo dionisiaco y salir vencedor.

El genio interior socrático, su carácter demoníaco, bien puede ser apreciado desde la perspectiva del padecer, del sufrimiento. En el diálogo *Fedro* se expone que el amor es pasión, deseo. (Platón, trad. en 2015b: 331). El filósofo, en cuanto amante de la sabiduría, sufre la ausencia de aquello que no tiene y que anhela fervientemente. Ya se ha señalado que el sufrimiento de Eros, y también el del filósofo, acontece porque se ven privados de la perfección o plenitud de su propio ser. Sócrates-Eros es para Hadot "una conciencia desdoblada que siente apasionadamente que no es lo que debería de ser" (Hadot, 2004/2006: 70). El reconocimiento de esta privación o insuficiencia es precisamente el impulso que lleva al filósofo a buscar la realización de su ser. Sócrates sugiere que este deseo que tiene prendido al amante es un tipo especial de locura, una *theía manía*. El amor es aquí concebido como una potencia que trastoca el ser del poseído. El amante es un ser poseso o también un ser *démonico*, como lo revela el carácter propio del maestro ateniense. Hadot propone que, con la invención del mito del nacimiento de Eros, Platón reconoce la relevancia tanto del amor como del ímpetu en el quehacer filosófico. Representa la toma de conciencia de que el deseo es "la fuerza motriz para cualquier realización, es la dinámica ciega, pero inexorable, que hay que saber utilizar, pero de la que es imposible sustrarse" (Hadot, 2004/2006: 75). Es también el reconocimiento de que esta potencia extraña y fascinante es inherente al existir mismo, de manera que resulta ineludible tratar con ella. Ésta parece ser una buena razón para que Sócrates afirme en el *Fedro* que esta manía que sufre el amante, lejos de ser un defecto censurable, es una condición incluso más preciada que la sensatez (Platón, trad. en 2015b: 340-341). La cordura es una facultad que los mortales pueden alcanzar por sí mismos, es algo propiamente humano, algo que les compete. La demencia, por otro lado, es un estado suscitado por la presencia divina. La manía que padecen los enamorados puede, en determinadas circunstancias, ser un don divino, una gracia donadora de bienes y favores.

Sócrates presenta cuatro ejemplos que parecen respaldar esta valoración positiva de la *theía manía*. El primero de estos, lo encuentra en el arte adivinatorio que practican videntes, profetisas y sacerdotisas. Estas personas poseídas por la divinidad fungen como mediadoras entre lo celeste y lo terrenal al interpretar y transmitir a los mortales los mensajes y designios de las deidades. La Pitia del Oráculo de Delfos revela el malhadado destino del pobre Edipo, al igual que comunica a Querofonte que Sócrates es el hombre más sabio de Grecia. En segundo lugar, esta manía de origen

divino también se manifiesta en delirantes, posesos y adivinos que transmiten a las comunidades la manera de tratar con males terribles: plagas, sequías y la peste. El modo de librarse de tales calamidades es a través de acciones, súplicas y ceremonias de purificación. El anciano Tiresias indica a Edipo el modo de salvar y purificar a Tebas de la peste: a través de su exilio de la región. Una tercera forma de demencia se encuentra en los poetas, los cuales son poseídos por las Musas que les inspiran la creación de cantos y versos sobre acciones y sucesos ejemplares. Homero y Hesíodo imploran el auxilio de las Musas al inicio de sus poemas para poder cantar tales hazañas y proezas (Platón, trad. en 2015b: 340-343). Estas obras laudatorias de héroes, acciones y sucesos ejemplares comportan una función formativa para generaciones futuras.

Daniel Werner sostiene que estos ejemplos de *theía manía* no son valorados por Sócrates de manera positiva en sentido estricto. Argumenta que en los tres casos se trata de la posesión del ser humano por una deidad (Apolo, Dioniso y las Musas) que tiene como consecuencia la pérdida de la conciencia y la razón del individuo poseído. Las profetisas, los delirantes y los poetas son medios a través de los cuales se expresa un dios y en esa medida están fuera de sí, es decir, no son conscientes de lo que hacen (Werner, 2011: 56). Esto explica que los poetas al ser interrogados por Sócrates acerca de su propio quehacer sean incapaces de poder explicitarlo, pues, desde esta perspectiva, no son agentes de la creación poética. Werner no está convencido de que Platón considere que esta forma de manía, en la que la razón se ve desplazada por la presencia y potencia de una deidad, sea preferible al estado en que el ser humano está en plena posesión de su inteligencia y voluntad. Pues esta demencia, aunque sea de origen divina, no difiere mucho de aquella locura más común y más humana en la que, por ejemplo, un enamorado abandona la razón por el deseo sexual que siente por el amado.

El maestro ateniense refiere una cuarta forma de locura divina; aquella que padece el filósofo, el amante de la sabiduría. El filósofo también sufre una forma especial de manía, sólo que ésta se diferencia de los tres casos anteriores en que el individuo no es poseído por una deidad, de manera que no es un medio de expresión divina, ni hay una pérdida de la razón. Werner formula esta idea de la siguiente manera:

[...] no se puede sostener que el filósofo esté literalmente poseído por un dios, si esto quiere decir que conlleva una pérdida total de la autarquía y del actuar individual, a saber, en el sentido en que uno de los dioses antropomorfizados (Apolo o las Musas) literalmente actúe a través del individuo y dirija sus acciones. (Werner, 2011: 59; traducción del autor)³

³ En inglés en el original: "the philosopher cannot be said to be *literally* possessed by a god, if that is taken to entail a total loss of autarchy and personal agency, i.e., in the sense in which one of the anthropomorphized gods (say, Apollo or the Muses) literally acts through the individual and directs his actions".

Si bien el filósofo no es poseído por una deidad que se expresa a través de él, la demencia que padece es una *theía manía* porque su alma está prendida por el deseo de lo divino. El alma del filósofo anhela la contemplación de esas entidades eternas y estables, las Ideas, que se encuentran en la región supraceleste. Platón llama a esta región *la llanura de la Verdad* porque allí se encuentran las cosas que son en sí, aquello que realmente es: la verdad en sí, el bien en sí, lo bello en sí y la justicia en sí. Las Ideas son entidades divinas porque "lo divino es bello, sabio, bueno y otras cosas por el estilo" (Platón, trad. en 2015b: 347). Platón llega incluso a afirmar que el dios es divino por tenerlas frente a sí y contemplarlas (Platón, trad. en 2015b: 352). El alma del filósofo está poseída por el deseo de participar de la visión de tales entidades divinas. Werner sugiere que es posible hablar de posesión divina en este caso, en la medida en que el alma es poseída por las Ideas (*possession by the Forms*) (Werner, 2011: 59). Al ser poseída por las Ideas, objetos divinos y no por un dios en específico, el alma humana no deviene en un medio de acción de alguna deidad, ni pierde su autarquía.

En el diálogo *Fedro* Sócrates medita sobre la naturaleza del alma en sí y propone que ésta es parecida "a una fuerza que como si hubieran nacido juntos, lleva una yunta alada y a su auriga" (Platón, trad. en 2015b: 345). La naturaleza alada del alma la empuja a elevarse hacia esa región en que moran las cosas que no están sujetas al devenir, pues "el pasto adecuado para la mejor parte del alma es el que viene del prado que allí hay, y el que la naturaleza del ala, que hace ligera al alma, de él se nutre" (Platón, trad. en 2015b: 349-350). El alma humana anhela contemplar lo bello, lo sabio y lo bueno porque esta visión fortalece su naturaleza alada, mientras que lo malo, lo feo y lo torpe la daña y destruye. Cuando el alma humana, por falta de autodominio, cede ante lo malo, lo feo y lo falso pierde las alas y cae a la tierra encarnando en un ser mortal. El alma encarnada tiende a olvidar su propia naturaleza y se ve prendida por el deseo de lo terrenal. Pero el alma del filósofo que anhela lo divino es aquella que se esfuerza por recordar lo que, en otro momento, pudo contemplar en la llanura de la Verdad.⁴ En este sentido es que el alma del filósofo es alada, pues trata de mantener en su memoria las cosas que verdaderamente son y que en alguna ocasión percibió.

El filósofo es así aquel individuo que con esfuerzo y determinación logra apartarse de aquello que obstruye el movimiento natural del alma. Esto explica su particular desapego por esos asuntos humanos tan valorados, como la fama, el dinero y el poder, puesto éstos son distractores de lo verdaderamente importante: recordar las cosas divinas. El filósofo se esfuerza por estar a solas consigo mismo y en diálogo atento con su alma para escuchar su llamado. "Apartado, así, de humanos menesteres y volcado a lo divino, es tachado por la gente como de perturbado, sin darse cuenta de que lo que está es entusiasmado" (Platón, trad. en 2015: 352). El desapego del filósofo por las cosas mundanas y su devoción por los asuntos divinos dan lugar a la incompreensión de sus semejantes.

⁴ A este respecto es importante recordar que Platón sostiene que ningún alma que no haya visto la llanura de la Verdad puede encarnar en un ser humano (Platón, trad. en 2015b: 351).

Es bien conocida la anécdota de Tales de Mileto que, por dirigir su mirada hacia la región celeste, caminó distraídamente hasta caer en un pozo, suscitando la carcajada de una joven sirvienta tracia que vio lo sucedido (Cf. Blumenger, 1987: 22). Sócrates, por su parte, tiene un destino más trágico. El ateniense profesa una devoción singular a lo divino, al punto de obedecer el mandato del dios antes que las normas y disposiciones humanas. Y así se pasa la vida filosofando e interrogando a los demás, pues el dios le impuso esta misión (Platón, trad. en 2006: 166-167). El maestro ateniense asegura que continuará cuestionando y reprendiendo a sus conciudadanos, mientras viva, para que no descuiden el cultivo del alma, la virtud y la verdad. Considera que las cosas divinas son más valiosas que los asuntos mundanos; que es más importante el cuidado del alma que el del cuerpo. Está convencido de que los bienes provienen del cultivo de lo espiritual y no del enriquecimiento material. "No sale de las riquezas la virtud para los hombres, sino de la virtud, las riquezas y todos los otros bienes, tanto los privados como los públicos" (Platón, trad. en 2006: 168). Por este motivo, el filósofo ateniense no persigue la riqueza, el éxito o la fama, sino que busca cultivar la virtud, la inteligencia y el perfeccionamiento del alma. Esta convicción suya es tan firme que teme más la posibilidad de hacer el mal que morir. Y así prefiere tomar la cicuta y sacrificarse antes que traicionar las normas que han guiado su vida.

Conclusión

El vínculo entre padecer y saber, si bien es explícitamente formulado en la tragedia griega, no parece ser exclusivo de ella. Como se ha mostrado en este texto, dicho vínculo también se encuentra en la filosofía de Platón. Naturalmente el padecer en la filosofía no es de la misma índole que el de la tragedia, pues no se deriva de alguna forma de *húbris* cometida. El sufrimiento del filósofo tiene lugar a partir de la toma de conciencia de sus propias limitaciones; sufre porque se sabe privado de la plenitud de su propio ser; sabe que no es lo que debería de ser. Y es justo el reconocimiento de esta insuficiencia el motor que lo impulsa a buscar la realización de su ser. Pierre Hadot ha subrayado la importancia que el amor o la pasión tiene en la filosofía de Platón. El deseo es esa fuerza motriz que posibilita el quehacer filosófico mismo. Es el reconocimiento de que el amor, esa potencia extraña pero encantadora, es propia del existir, de manera que no podemos negarla ni sustraernos a ella. Así, la definición del filósofo como amante del saber parece ratificar el lugar central que la pasión tiene en el pensamiento platónico. **¶**

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR, Mariflor (2005). *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*. UNAM.
- BLUMENBERG, Hans 1987 (2000). *La risa de la muchacha tracia. Una protohistoria de la teoría*. Teres Rocha e Isidoro Reguera (Trads.). PRE-TEXTOS.

- ESQUILO (2008a). "Agamenón". En *Tragedias*. Bernardo Perea Morales (Trad.). Gredos.
- ESQUILO (2008b). "Prometeo encadenado". En *Tragedias*. Bernardo Perea Morales (Trad.). Gredos.
- GADAMER, Hans-Georg 1960 (2001). *Verdad y método I*. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito (Trads.). Sígueme.
- GOUX, Jean-Joseph 1990 (1999). *Edipo filósofo*. Leandro Pinkler (Trad.). Editorial Biblos.
- HADOT, Pierre 2004 (2006). *Elogio de Sócrates*. Raúl Falcó (Trad.). Editorial Me cayó el veinte.
- HEIDEGGER, Martin 1927 (2007). *El ser y el tiempo*. José Gaos (Trad.). FCE.
- KERFERD, George Briscoe (1981). *The sophistic movement* [El movimiento sofístico]. Cambridge University Press.
- NIETZSCHE, Friedrich 1872 (2005). *El nacimiento de la tragedia*. Andrés Sánchez Pascual (Trad.). Alianza.
- NUSSBAUM, Martha Craven 1986 (2004). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia griega y la filosofía griega*. Antonio Ballesteros (Trad.). A. Machado Libros.
- PLATÓN, (2002). "Teeteto". En *Diálogos*. Ma. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Nestor Luis Cordero (Trads.). Gredos. Tomo V.
- PLATÓN, (2004). "Menón". En *Diálogos*. J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J. L. Calvo (Trads.). Gredos. Tomo II.
- PLATÓN, (2006). "Apología". En *Diálogos*. Julio Calonge, Emilio Lledó y Carlos García Gual (Trads.). Gredos. Tomo I.
- PLATÓN, (2015a). "Banquete". En *Diálogos*. C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Iñigo (Trads.). Gredos. Tomo III.

PLATÓN, (2015b). "Fedro". En *Diálogos*. C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Iñigo (Trads.). Gredos. Tomo III.

SHAPIRO, Susan O. (1994). "Learning through Suffering: Human Wisdom in Herodotus" [El aprendizaje a través del sufrimiento: La sabiduría humana en Heródoto]. *The Classical Journal*. Vol. 89, No. 4.

SÓFOCLES, (2002). "Edipo Rey". En *Tragedias*. Assela Alamillo (Trad.). Gredos.

WERNER, Daniel (2011). "Plato on Madness and Philosophy" [La locura y la filosofía en Platón]. *Ancient Philosophy*. Vol. 31, N° 1. <https://doi.org/10.5840/ancientphil20113113>.



Acceso Abierto. Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>