



## EL PÁTHOS DE SÓCRATES: ESPERANZA Y CONFIANZA EN EL *FEDÓN*

José Antonio Giménez Salinas<sup>1</sup>

Universidad de Los Andes, Santiago de Chile

Recibido: 31.01.2019 - Aceptado: 02.04.2019

### RESUMEN

En este trabajo analizo la actitud esperanzada y confiada de Sócrates en el *Fedón* con el fin de mostrar, por una parte, que la interpretación ascética de la doctrina socrática de la purificación de los afectos debe entenderse de manera restringida y, por otra, que una lectura dramática del diálogo, que atienda a los efectos emocionales que este busca provocar en el lector, debe considerar ante todo la intención de Sócrates de comunicar a sus amigos su propio estado afectivo y solo secundariamente la reacción emocional que de hecho sostiene el auditorio. Para probar esto, argumento que el éxito de Sócrates de apaciguar el desánimo de sus amigos no depende exclusivamente de la fuerza de sus pruebas a favor de la inmortalidad, sino también de la posibilidad de que sus amigos experimenten en sí mismos una atracción por la sabiduría. Sócrates busca este efecto mediante la misma experiencia de la conversación, intentando despertar en los presentes el placer anticipado de la esperanza en la vida *post mortem*. De esta manera, Platón promovería en el lector afectos no disruptivos de la actividad intelectual y capaces de contrariar (junto con los argumentos) los afectos que reducen el campo de expectativas a lo corpóreo.

Palabras clave: Esperanza; confianza; emociones; ascetismo; drama.

### ABSTRACT

In this paper I examine Socrates' hopeful and confident attitude in the *Phaedo* in order to show, on the one hand, that the ascetic interpretation of the Socratic doctrine of the purification of affections must be understood in a restricted sense and, on the other, that a dramatic reading of the dialogue – that is, one that recognizes the emotional effects the author seeks to awake in the reader – must primarily take into account Socrates' intention to communicate to his friends his own affective disposition, and, only secondarily, the emotional reaction the audience in fact holds. To prove this, I will argue that Socrates' success in calming down his friends' discouragement does not depend exclusively on the compelling character of his arguments in favor of the immortality of the soul, but also on his friends' being capable of experiencing by themselves an attraction for wisdom. Socrates looks for this effect through the same experience of the conversation, by trying to awaken in the others the anticipatory pleasure of the hope in *post-mortem* life. Plato would thus aim to prompt in the reader affections that do not disrupt the intellectual activity and that, alongside his arguments, are capable of counteracting the affections that reduce the horizon of expectations to the corporeal world.

Keywords: Hope; confidence; emotions; asceticism; drama.

---

<sup>1</sup> jagimenezs@gmail.com

El *Fedón* cuenta entre los diálogos platónicos que dan mayor importancia a los aspectos literarios y a la estructura dramática de la exposición. Este hecho innegable ha llevado a distintos estudiosos – especialmente en el último tiempo – a indagar esta obra desde el punto de vista del drama e incluso a considerar los argumentos presentados acerca de la inmortalidad del alma bajo esta perspectiva.<sup>2</sup> Un aspecto fundamental de este enfoque interpretativo es determinar qué emociones intenta provocar en los lectores la descripción de la muerte de Sócrates, para lo cual es crucial a su vez reconocer las emociones que experimentan los personajes del diálogo.<sup>3</sup> La aplicación de este tratamiento al *Fedón* no puede, sin embargo, desconocer que en este diálogo Sócrates parece defender una particularmente extrema versión de ascetismo<sup>4</sup> encarnada a su vez por su serena actitud ante su suerte, que contrasta fuertemente con los llantos de sus amigos. Si se toman en cuenta estos aspectos, parece ser que Platón representa aquí, antes que un drama, un “anti-drama” o, al menos, una forma nueva de drama (donde se promovería, en lugar de una reacción emocional, una *purificación* de todo afecto).<sup>5</sup>

Considerando la pertinencia de las lecturas que reconocen en el *Fedón* la importancia de los aspectos dramáticos y emocionales, pero asumiendo por otra parte el desafío de compatibilizar este enfoque con el ascetismo (extremo o moderado) de Sócrates, quisiera proponer una interpretación alternativa de la relación entre la actitud de Sócrates frente a la muerte y su valoración de las emociones. Para esto, no me concentraré tanto en el carácter literario-dramático de la obra ni en el uso socrático de recursos no argumentativos (en particular, el recurso al mito),<sup>6</sup> sino más bien en la función y en el alcance de las mismas disposiciones

---

<sup>2</sup> Para la relación entre los aspectos literarios y filosóficos de los diálogos platónicos, cfr., por ejemplo, Gill 2002. Para la importancia de los aspectos dramáticos del *Fedón* en orden a la comprensión de la misma argumentación, cfr., entre otros, Gallop 2003, 330-331, Vigo 2009, XI-XIII; Erler 2011, 19-20, 30-31; Crotty 2009, 70, 85-88; Jansen 2013, 339.

<sup>3</sup> Cfr. Jansen 2013, 345: “Just as Socrates the philosopher poet utilizes myth to train the companions’ emotions, Plato utilizes drama to train readers’ emotions and thereby improve their souls”. También Crotty 2009, 88: “The companions’ complex emotional response to Socrates’ death is the very first of these impure and uncanny fusions of pleasure and pain that occur throughout the *Phaedo*. It also bears a strong resemblance to the kind of emotion excited in spectators by tragic performance”.

<sup>4</sup> Para la discusión contemporánea en torno al ascetismo del *Fedón*, cfr. Ebrey 2017, 1-2.

<sup>5</sup> En esta línea, por ejemplo, Nussbaum afirma que Sócrates busca con sus palabras y actitud que su interlocutor (y el lector) se libere de su primera reacción emocional ante el momento trágico, para pasar a considerar de modo puramente intelectual los argumentos sobre la inmortalidad del alma. Cfr. Nussbaum 1986, 131.

<sup>6</sup> Esta es la estrategia que sigue, por ejemplo, Jansen. Cfr. Jansen 2013, 338.

afectivas que Sócrates reconoce tener a lo largo del diálogo, a saber, la “esperanza” (ἐλπίς) y la “confianza” (θάρος). A partir de este análisis pretendo mostrar, por una parte, que la interpretación ascética (no dramática) del diálogo se equivoca al considerar que la actitud socrática confirma su supuesta defensa de un ascetismo radical (la purificación de todo *páthos*)<sup>7</sup> y, por otra, que no son exclusiva ni primariamente las emociones negativas o disruptivas las que hay que tomar en cuenta<sup>8</sup> – como hacen en general quienes defienden una lectura dramática del diálogo – a la hora de determinar el tipo de emoción que busca provocar el diálogo en el lector.<sup>9</sup> Sócrates espera comunicar a sus amigos su propio estado afectivo, de modo que es el *páthos* socrático el que debe ser imitado por el lector, aun cuando *simpatizamos* más con la reacción emocional de sus amigos.<sup>10</sup>

Para llevar a cabo esta tarea, (1) me referiré al tratamiento general de los afectos en la obra platónica y al lugar que ocupan aquí la esperanza y la confianza (disposiciones que, como veremos, están íntimamente conectadas). Intentaré mostrar así la dependencia de estas disposiciones con respecto a la creencia y la conexión funcional de ellas con el apetito irascible (θυμός); (2) respecto a la esperanza socrática en la inmortalidad del alma, y a partir del discurso introductorio de Sócrates (*Fedón* 63e8-69e5), propondré distinguir entre la creencia en la inmortalidad y el objeto propio de la esperanza socrática; (3) a partir de la censura de Sócrates de los “afectos apegados al cuerpo” (sobre todo después del “argumento de la afinidad”: 81b1-83b8) y de la censura de la misología (89c11-91c5), mostraré que la actitud afectiva socrática no puede ser objeto de su misma crítica, en la medida en que se funda en creencias que, aun siendo inseguras, no son engañosas; (4) finalmente, buscaré determinar la función dramática de la actitud socrática, postulando que la posibilidad de que Sócrates logre apaciguar el

<sup>7</sup> Platón usa un único término - πάθος (la condición de “ser afectado” por algo); también su cognado πάθημα - para dar cuenta de todo el ámbito afectivo, desde los afectos más fundamentales (placer y dolor corpóreos) hasta reacciones emocionales más complejas (como vergüenza o ira).

<sup>8</sup> Una posible explicación para la prácticamente total desconsideración, en los estudios del *Fedón*, de la “esperanza” como una disposición afectiva es la asimilación de esta a la “creencia”. Si bien es cierto que toda esperanza se funda en una creencia acerca de eventos futuros, el carácter interesado de la esperanza requiere también la participación del deseo. Que Sócrates espere que el alma sea inmortal, no solo da cuenta de la inseguridad característica de la disposición esperanzada, sino también del deseo del filósofo por experimentar el estado del alma librada a sí misma.

<sup>9</sup> Algunos autores han reconocido, sin embargo, la importancia de la emoción positiva que embarga a Sócrates. Así, por ejemplo, Russell propone como evidencia contra la comprensión ascética del *Fedón* que la confianza socrática ante la muerte puede entenderse como “an outgrowth of a sort of *pleasure*, namely the joy of someone confident, contented, and at peace, who realizes that his happiness is entirely within his own power and is the sort of thing that no one can take away from him, whatever else they may take away” (2005, 86). Cfr. también Bossi 2008, 170-171.

<sup>10</sup> Pace Gallop 2003, 326-327. Gallop, sin embargo, reconoce que la reacción emocional de los amigos de Sócrates es un medio para alcanzar una disposición afectiva serena (2003, 331). No me parece claro cómo la falta de confianza de los compañeros de Sócrates pueda conducir ulteriormente a un estadio más confiado.

desánimo de su auditorio no depende exclusivamente de la fuerza persuasiva de sus argumentos a favor de la inmortalidad del alma, sino también de la posibilidad de que los amigos de Sócrates experimenten en sí mismos una atracción por la sabiduría, a saber, por el estado en que está el alma cuando se encuentra sola en sí misma. En esta línea, intentaré probar que Sócrates desea comunicar a sus compañeros la bondad de la vida filosófica haciéndolos partícipes del mismo placer intelectual de la conversación, experiencia que les permitirá a su vez gozar del placer anticipado – esto es, la esperanza – en la vida *post mortem*. De este modo, Platón promovería en el lector emociones no disruptivas de la actividad del alma y capaces de contrariar (junto con los argumentos) los afectos apegados al cuerpo que dan lugar a la creencia de que la muerte es el peor de los males.

### 1. EL LUGAR DE LA ESPERANZA Y LA CONFIANZA EN EL TRATAMIENTO PLATÓNICO DE LOS AFECTOS

Quien quiera encontrar en Platón un tratamiento sistemático y una taxonomía completa de los afectos se hallará necesariamente en aprietos. Esto se debe, por una parte, a que, en la mayoría de los casos, Platón considera los afectos en el contexto de una discusión acerca de la virtud y no por mor de sí mismos.<sup>11</sup> Los afectos se revelan, en este sentido, o bien como fuerzas ciegas que deben ser dominadas o evaluadas por distintas virtudes, o bien como disruptores de la vida virtuosa. Qué sean los afectos fuera de su determinación práctica y moral, y qué afectos puedan existir fuera de este marco, no parece ser una preocupación de primera línea en los diálogos platónicos. Por otra parte, no es claro que Platón haya creído posible ni entregar una lista exhaustiva de afectos ni hacer justicia semánticamente a toda experiencia afectiva. Como Zaborowski ha hecho notar, las taxonomías platónicas no solo son cambiantes de diálogo a diálogo, sino que, en muchos casos, se presentan explícitamente como incompletas.<sup>12</sup> Así, por ejemplo, se afirma en el *Teeteto* que la mayor parte de las experiencias perceptivas y afectivas ni siquiera tienen nombre:

“Ahora bien, para las sensaciones tenemos nombres del siguiente tipo: sensaciones de vista, oído, y olfato, de frío y de calor; también los llamados placeres y dolores, apetitos, temores y otras. Las que carecen de nombre son ilimitadas, y a las que se les dio un nombre son numerosísimas” (*Teeteto* 156b2-7).<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Una excepción a este respecto es, sin embargo, el *Filebo*, diálogo en el que la afectividad es considerada tanto en su dimensión moral como en sus dimensiones fisiológica, psicológica y epistemológica.

<sup>12</sup> Zaborowski 2016, 75-79.

<sup>13</sup> Sigo aquí la traducción del *Teeteto* de M.D. Boeri 2006.

Estas consideraciones no impiden, sin embargo, que reconozcamos en Platón una *lista básica* de afectos que se repiten en distintos diálogos. En *Laques* 191d6-e1 encontramos por primera vez esta lista. Habiendo Laques asumido en un comienzo que el valiente solo debe mostrarse resistente ante los afectos que impelen a escapar del peligro (viz. dolor y temor), Sócrates lo lleva a aceptar que también debe tomar en cuenta el placer y el deseo, pues estos afectos – que mueven antes a la persecución de la acción que a su huida – pueden debilitar la voluntad del que resiste al enemigo. La misma ampliación del campo de acción de la valentía podrá encontrarse posteriormente en *Las Leyes*. En esta ocasión el Extranjero Ateniense sostiene frente a Clinias que el valiente debe cuidarse del placer y los deseos como enemigos que se dan en su propio interior (I 634b5-6). La sorpresa de Laques y Clinias parece explicarse por el hecho de que tal interiorización de la valentía asume la tarea de otra virtud, a saber, la templanza. Es esta virtud como “autodominio” (ἐγκράτεια) la encargada de contener a los placeres y a los deseos (cfr. *República* IV, 430e6-9).<sup>14</sup>

Estos cuatro afectos básicos - viz. dolor, temor, placer y deseo - se corresponden con el campo de acción propio de la valentía y la templanza. Esta función justifica que estos afectos vuelvan a listarse en otros diálogos (por ejemplo, en *Fedón* 83b6-7 y en el mismo pasaje citado de *Teeteto* [156b4-6]) y que en la tradición posterior hayan seguido siendo considerados como los cuatro afectos básicos.<sup>15</sup>

Ahora bien, no obstante la persistencia de esta lista básica en los distintos períodos de la obra platónica, es posible reconocer en los diálogos tardíos la introducción de una alternativa clasificación de los afectos. En *Filebo*, en primer lugar, se distingue frente a los placeres y dolores meramente fisiológicos (32a7-b5) otro tipo de placeres y dolores que no dependen de la repleción actual del cuerpo (32c4-6: χωρὶς τοῦ σώματος αὐτῆς τῆς ψυχῆς), sino que más bien son originados por un contenido intencional o “expectativa” (προσδόκημα).<sup>16</sup> El sujeto puede gozarse y confiarse (ἡδὺ καὶ θαρραλέον) anticipadamente en la mera “perspectiva” (τὸ [...] ἐλπίζόμενον) de un placer futuro, mientras que se atemoriza y apena (φοβερόν καὶ ἀλγεινόν) por anticipado en la perspectiva de un sufrimiento por venir. La “esperanza” (ἐλπίς) y el “temor” (φόβος) son así dos formas

<sup>14</sup> La consideración en los pasajes citados de la valentía como *resistencia* y *contención* puede explicarse a partir de la comprensión socrática de las virtudes como dependientes una de otra y, en última instancia, como partes de una unidad. Esto es especialmente claro en el *Laques*, donde la valentía parece incluir (o requerir como condición) no solo la moderación, sino también todas las demás virtudes (199d-e).

<sup>15</sup> Los estoicos vuelven a nombrar estos cuatro afectos como los fundamentales. Cfr. DL VII, 111.

<sup>16</sup> Para un análisis más detallado de la distinción entre placeres fisiológicos y mentales, cfr. Ogihara 2010, 216-217.

de placer/dolor anticipatorio o de expectativas.<sup>17</sup> En *Las Leyes* volvemos a encontrar esta distinción entre dos formas de placer y dos formas de dolor al introducir el Extranjero Ateniense la imagen de la “marioneta” (I 644c4-d5). En cada individuo coexisten en un nivel básico dos consejeros insensatos, a saber, el placer y el dolor. A partir de estos afectos se genera en nosotros una opinión que al ser referida al futuro recibe el nombre de “esperanza” o “anticipación” (ἐλπίς). El “temor” (φόβος) consiste así en una expectativa dolorosa, mientras que la “confianza” (θάρρος) nace de una expectativa placentera. A diferencia del uso positivo de ἐλπίς en el *Filebo* como la “expectativa” (προσδοκία) de un bien, en este pasaje nos encontraremos con el uso más general de ἐλπίς como la “espera” de un estado de cosas futuro (ya sea positivo o negativo), especificado en la “confianza” como el tipo de expectativa acerca de un *bien* futuro.

¿Qué consecuencias tiene esta innovación para la clasificación platónica de los afectos? En primer lugar, es importante atender al hecho de que el criterio fundamental de distinción es, en este caso, la dependencia de determinados estados afectivos de una opinión o contenido proposicional. Esta consideración tiene como consecuencia un reordenamiento de los afectos del deseo, el placer, el dolor y el temor. En el *Filebo* – y podemos pensar que en *Las Leyes* no es diferente (cfr. I 636d7-e3) – placer y dolor son componentes basales de todos los afectos, aun cuando podamos distinguir las experiencias elementales de mero placer y dolor de aquellas *respuestas emocionales* que tienen, ellas mismas, un objeto intencional propio, como es el caso de las esperanzas y los temores.<sup>18</sup> El deseo, por su parte, aunque omitido del nuevo listado, opera, sin embargo, a partir de la memoria previa de placer y de dolor, como el principio afectivo que moviliza al sujeto a obtener el primero y a huir del segundo (cfr. *Fil.* 34d1-3). El temor, finalmente, es claramente distinguido del mero dolor como respuesta emocional a un determinado contenido de creencias acerca del futuro (cfr. 39e1-2). Esta concepción del temor no es del todo nueva, si se recuerda que ya en el *Protágoras* los valientes son descritos como aquellos que “no se atemorizan ante temores innobles” (360a8-b3), es decir, como quienes logran evaluar adecuadamente un contenido de creencias sobre el futuro, de modo que no se despierte en ellos una respuesta emocional desproporcionada a la situación.

Este nuevo criterio de división de los afectos tiene, en segundo lugar, una consecuencia decisiva para la teoría de la acción de los diálogos tardíos. Esto puede apreciarse especialmente en *Las Leyes*. La confianza y el temor (este último entendido particularmente como “vergüenza”, esto es, como temor de que otro reproche mi acción como innoble) son aquí tomados como disposiciones afectivas que deben oponerse al mero deseo de placer y dolor físicos (I 646e4-

<sup>17</sup> Para la dependencia de los placeres de expectativa de contenidos proposicionales, cfr. especialmente *Fil.* 36c-41b.

<sup>18</sup> Cfr. para esta distinción Meyer 2010, 364-365.

647c5). Si bien es claro que estos afectos pueden ser negativos y excesivos, la función auxiliar que cumplen estos afectos con respecto a la razón – en el caso del soldado o del que aprende a beber en los simposios<sup>19</sup> – es fundamentalmente positivo (I 647b3-5). En este sentido, cabe establecer una similitud entre el papel que juega la parte irascible en diálogos anteriores – teniendo en cuenta que en esta no solo reside la emoción del impulso (θυμός), sino también otras emociones como la vergüenza (cfr. *Rep.* IV 439e6-440b7) – y la función de los placeres y dolores de expectativa en los diálogos tardíos.<sup>20</sup>

La tematización de los placeres y dolores anticipatorios es sin duda una novedad de los diálogos tardíos y no puede ser extrapolada sin más a la concepción de los afectos en el *Fedón*, donde, como se ha señalado, se reconocen fundamentalmente los afectos básicos del placer, deseo, dolor y temor. Sin embargo, es indudable también que la esperanza y la confianza juegan un papel determinante en el diálogo como emociones que describen una y otra vez el carácter y la actitud de Sócrates ante la muerte. Por otra parte, aun cuando este recurso constante no presuponga el desarrollo en los diálogos tardíos de una distinción entre afectos elementales y respuestas emocionales, la “esperanza socrática” parece coincidir en líneas generales con la concepción y función de esta disposición afectiva en diálogos posteriores. Así podemos reconocer que: (i) en el *Fedón* la esperanza y la confianza de Sócrates se fundan en creencias razonables acerca del futuro; (ii) esta esperanza, fundada en una expectativa o creencia acerca del futuro, es tratada a su vez como una disposición afectiva respecto de un estado de cosas futuro que se tiene como un bien (*esperar* no es simplemente *creer* que el alma subsistirá tras la muerte, sino también *desear* que esta subsistencia será un bien); (iii) la esperanza y la confianza son contrapuestas a la fuerza del placer, el dolor y el temor corporales. En este sentido, aun cuando estas no son descritas como fuerzas auxiliares de la razón, intentaré mostrar que la argumentación socrática a favor de la inmortalidad del alma requiere, para volverse convincente, de la comunicación de estas emociones a la audiencia. Veremos a continuación cómo la consideración de estos aspectos nos permite comprender mejor la función de las emociones en el diálogo y, de esta manera, poner bajo una nueva luz el “ascetismo” socrático.

---

<sup>19</sup> Dado el carácter artificioso de la producción de la confianza (por la ingesta del vino), en este caso la razón no actúa estimulando el atrevimiento de los simposiantes (esto es, la *parresía* o franqueza en el hablar), sino tan solo conteniendo este atrevimiento por medio de la vergüenza. Cfr. para esto *Lg.* I 649a-b y II 671c-d.

<sup>20</sup> Meyer se refiere, en este sentido, a la confianza como el *Doppelgänger* del *thymós* (2012, 359; también 365-366). Cfr. también la referencia de Aristóteles al *thárros* y al *phóbos* como las emociones de las que debe cuidarse el valiente (*EN* II 1107a31-32).

## 2. LA ESPERANZA SOCRÁTICA Y LA CREENCIA EN LA INMORTALIDAD

El *Fedón* nos presenta a un Sócrates sorprendentemente tranquilo para ser un condenado a muerte. Esta actitud contrasta sin lugar a duda con la tristeza de los presentes: su esposa Jantipa es llevada aparte entre llantos cuando se presentan los amigos (60a9-b1), Apolodoro se lamenta durante toda la conversación (59a9-b1; 117d3-6) y los demás compañeros rompen definitivamente en llanto cuando Sócrates ha bebido el veneno (117c5-d2). Este contraste se hace patente a su vez por el desacuerdo de Cebes: no le parece razonable que Sócrates esté tan sereno el día de su muerte (62c9-e7). La digresión inicial de Sócrates acerca de la vida filosófica (63e8-69e5) busca de esta manera dos objetivos: justificar su propio estado de ánimo y apaciguar a su vez el de sus amigos. Ambos objetivos no se encuentran, sin embargo, separados el uno del otro, puesto que Sócrates solo logrará apaciguar el ánimo de los presentes en la medida en que sea capaz de justificar su actitud como la más adecuada.

La actitud tranquila de Sócrates ante su inminente muerte se funda en una confianza garantizada por la esperanza de que *la muerte no puede traer nada malo al hombre bueno*. Como fundamento de esta esperanza, Sócrates esgrime, en una primera instancia, una antigua creencia de orden religioso (63c7-8: ὅσπερ γε καὶ πάλαι λέγεται), a saber, que los dioses no solo cuidan al hombre bueno durante la vida (62b6-8), sino también una vez que este ha muerto, siguiendo en esto la misma actitud adoptada en la *Apología* (41d2). Sócrates, sin embargo, va más lejos en el *Fedón* y decide presentar a sus discípulos criterios más seguros de justificación de su actitud:

“Pero a ustedes, los jueces, quiero darles ahora la debida explicación (τὸν λόγον) de porqué me parece verosímil (εἰκότως) que un hombre que realmente ha dedicado su vida a la filosofía (ἀνὴρ τῷ ὄντι ἐν φιλοσοφίᾳ διατρίψας τὸν βίον) se muestre confiado (θαρρεῖν) cuando está a punto de enfrentar la muerte (μέλλων ἀποθανεῖσθαι), y esté bien esperanzado (εὐελπις) de que allá obtendrá los mayores bienes, una vez que haya muerto (μέγιστα οἴσεσθαι ἀγαθὰ ἐπειδὴν τελευτήσῃ)” (63e7-64a2).<sup>21</sup>

En este pasaje Sócrates ya no se refiere a la esperanza del hombre bueno (y, por tanto, a la recompensa que este cree que merece recibir de los dioses), sino a la esperanza que les cabe a los filósofos. Estos “no se ejercitan para otra cosa que para morir” (64a5-6: οὐδὲν ἄλλο αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν), de modo que *ex hypothesi* resulta verosímil que Sócrates, siendo filósofo, se muestre confiado el día de su muerte. El filósofo juzga a la muerte como un gran

<sup>21</sup> Sigo aquí y en lo sucesivo, con variaciones mínimas, la traducción al español del *Fedón* de A. Vigo 2009.



bien – contrariamente a la opinión común que la considera “el mayor de los males” (68d5; cfr. también *Apol.* 40a8) – a partir de una particular concepción de la naturaleza del alma y del valor de la actividad anímica. El filósofo cree así, por una parte, que el alma no se ve afectada por “nuestra muerte”, puesto que esta no consiste en otra cosa que en la separación de alma y cuerpo, de modo que, una vez separados estos, el alma queda “librada a sí misma” (64c7-8: καθ’ αὐτήν). Junto a esto, el filósofo juzga, por otra parte, que la persistencia de nuestra vida anímica al morir es un bien para él, en la medida en que este ya se “ha vuelto hacia su alma” (64e6: πρὸς δὲ τὴν ψυχὴν τετράφθαι) cuando practica la filosofía. La vuelta del filósofo hacia su alma se justifica, por su parte, en el hecho de que solo por la actividad del razonamiento (que es actividad del alma) se conoce “algo de lo que es” (65c2-3: τι τῶν ὄντων), esto es, lo verdadero, que es aquello que apetecen y aman (ἐπιθυμοῦμέν τε καὶ φαμεν ἐρασταὶ) los filósofos (66b1-7; 66e2-4; 67b1-5); su distanciamiento del cuerpo, por otra parte, obedece al carácter disruptivo de sus pasiones y al carácter engañoso de sus sentidos con respecto al correcto ejercicio del razonamiento. El “ejercicio para la muerte” se revela así, como la concentración en la actividad del alma y la separación de los cuidados del cuerpo. De esta manera, este ejercicio anticipa – en la medida de lo posible – el estado del alma librada a sí misma tras la muerte (64a4-6; 67c5-d2).

Fijémonos en cómo el discurso de Sócrates no pretende demostrar la verosimilitud de la creencia en la inmortalidad del alma (esta tarea comenzará recién tras la muestra de escepticismo de Cebes: 69e6-70b4), sino tan solo la verosimilitud de su actitud confiada. Lo que vuelve verosímil y razonable la esperanza socrática es la conjunción entre la simple posibilidad (y no la demostración) de que el alma sea inmortal y la valoración del bien significativo que traería al filósofo el habitar del alma librada a sí misma. Así, pues, los filósofos no deben temer a la muerte, porque “hay esperanza de que en esta alcancen aquello que amaron a lo largo de su vida” (68a1-2: ἐλπίς ἐστὶν οὗ διὰ βίου ἥρων τυχεῖν), y creen firmemente que “en ninguna otra parte encontrarán la sabiduría de modo más puro que ahí” (68b4: μηδαμοῦ ἄλλοθι καθαρῶς ἐντεύξεσθαι φρονήσει ἄλλ’ ἢ ἐκεῖ). La firme creencia que funda la esperanza socrática es, en este sentido, más bien de naturaleza hipotética: si el alma fuera inmortal (lo que es posible), quien haya sido de verdad filósofo se encontraría dichoso de morir. La esperanza del filósofo ante la muerte no parece así fundarse tanto en la firme creencia en la inmortalidad como en la certeza de que un estado en el cual el alma está librada a sí misma, es el mejor posible para quien ha dedicado su vida a la búsqueda de la sabiduría. Las pruebas de la inmortalidad sin duda fortalecerán esta esperanza, pero no son de ninguna manera la condición *sine qua non* para la verosimilitud de la actitud socrática.

Esta interpretación es corroborada por la consideración que tiene Sócrates de la “confianza” y del “temor” ante la muerte como criterios de diferenciación moral entre el filósofo y quien cultiva una falsa virtud:

“¿Y no te resultaría ello una prueba (τεκμήριον) suficiente – continuo – de que ese hombre al que ves irritarse cuando está a punto de morir no era realmente un amante de la sabiduría (φιλόσοφος), sino un amante del cuerpo (φιλοσώματος)? Y probablemente ese mismo resultará ser también un amante de las riquezas y de los honores, ya sea de uno de ellos o bien de ambos” (68b8-c3).

En este pasaje podemos ver que tanto la actitud confiada como la temerosa ante la muerte están íntimamente conectadas con el apego afectivo al alma (el saber) y al cuerpo respectivamente. La esperanza y el temor ante la muerte dan cuenta así de una jerarquización diferente para los valores o bienes del alma y los del cuerpo: quien confía en la muerte es quien es capaz de abstenerse de placeres corporales cuando estos obstaculizan el alcance del saber (i.e. el alcance de las Formas o bienes del alma);<sup>22</sup> quien teme a la muerte es quien dispone toda la energía de su alma en la consecución de los intereses del cuerpo. Esta diferencia de prioridad permite a Sócrates establecer dos tipos de virtud: una *genuina*, fundada en el amor de la sabiduría – según la cual llamamos “valiente” al que no teme a la muerte y “moderado” al que no se pone al servicio de los deseos del cuerpo (68c5-12) –, y una *servil*, fundada en el amor al cuerpo – según la cual valiente es quien soporta algo temible por miedo a otra cosa y moderado quien evita cierto placer con vistas a conseguir aún más (68d-69c) –. Ahora bien, una vez establecida la conexión entre la esperanza socrática y el amor a la sabiduría es posible comprender mejor la disposición de Sócrates frente a la muerte: su esperanza no se funda solamente en un estado de creencia acerca del futuro, sino que descansa a su vez en una determinada orientación del deseo (que Sócrates reconoce en este caso como la “correcta”). *Espera* así la muerte no sólo quien *cree* en la posibilidad de la persistencia del alma, sino quien a su vez *desea* habitar en un alma librada a sí misma. Quien experimente solo deseos corporales y no ame la verdad no puede entonces, propiamente, esperar la inmortalidad del alma, puesto que ha orientado su deseo y ha cultivado una virtud que se reducen al horizonte de lo corpóreo.

Hemos podido ver que la esperanza socrática ante la muerte presupone una determinada orientación del deseo hacia los bienes del alma. ¿Qué es lo que la vuelve, sin embargo, una esperanza fundada en el deseo “correcto”? ¿Y en qué

<sup>22</sup> La valoración de la actividad del alma se funda en el amor de los “bienes” que solo la sabiduría puede conocer, a saber – como se desarrollará en los argumentos del diálogo –, las Formas (cfr. v.g. *Fedón* 65d4-66a8). Estas son las que permiten a la sabiduría, como la única moneda correcta, prescindir del “cálculo hedonista” en la determinación del valor de las demás cosas. Cfr. para esta interpretación, Bobonich 2002, 34-36.

medida esta disposición afectiva evita la crítica que Sócrates levanta contra el apego al cuerpo y contra otras posibles esperanzas *injustificadas*? A continuación, intentaré mostrar – atendiendo particularmente a los pasajes 81b1-83b8 y 89c11-91c5 – que la disposición afectiva de Sócrates, aun cuando no se funde en creencias absolutamente seguras, no solo es compatible con la actividad del intelecto, sino que incluso colabora con ella.

### 3. HEDONISMO Y ESCEPTICISMO

No solo la esperanza en la muerte se funda en una creencia (viz. la creencia de que la muerte es un “bien”); también el temor a la muerte presupone una creencia, a saber, que esta es el “mayor de los males” (68d5: τῶν μεγάλων κακῶν). Sócrates oscila, sin embargo, entre dos posibles fundamentos de esta creencia. En una primera instancia afirma, ante la incredulidad de Cebes, que lo que la mayoría teme es que en el momento de la muerte el alma se disperse y, por tanto, *uno* deje de existir (77b3-5; 77d5-e2). El “argumento de la afinidad” (78b4-84b7) se esgrime así como antídoto contra este temor – pues hasta el momento solo se ha argumentado a favor de la pre-existencia del alma, mas no a favor de su persistencia tras la muerte (77c1-5).

Una vez presentado el argumento, sin embargo, se introducirá un nuevo fundamento del temor a la muerte. Según Sócrates, quien ha convivido toda su vida con el cuerpo llega a creer que ninguna cosa es verdadera más que lo corpóreo y “se habitúa de esta manera a aborrecer, temer y rehuir lo que resulta sombrío e invisible a los ojos, pero es inteligible y preferible para la filosofía” (81b6-8: τὸ δὲ τοῖς ὀμμασι σκοτῶδες καὶ αἰδέες, νοητὸν δὲ καὶ φιλοσοφία αἰρετόν, τοῦτο δὲ εἰθισμένη μισεῖν τε καὶ τρέμειν καὶ φεύγειν). Como ha mostrado el “argumento de la afinidad”, aquello “sombrío e invisible a los ojos” no es otra cosa que los objetos inteligibles que le corresponde connaturalmente conocer al alma (78e5-79a4). El *temor a la muerte* (en este segundo sentido) significa, por tanto, todo lo contrario que el temor a la destrucción del alma: lo que se teme no es otra cosa que la misma vida (intelectiva) del alma. El “amante del cuerpo” solo puede temer la destrucción de lo “perceptible y visible”, pues solo tiene a este ámbito por lo verdadero (83b2-4). En este sentido, es posible concluir que los amantes del cuerpo no temen de la muerte más que el término de la vida (animada) del cuerpo.

El temor a la muerte del “amante del cuerpo” se funda, a fin de cuentas, en el apego hedonista a la vida corpórea. Este apego, sugiere Sócrates, produce por su habituación e intensidad la alteración de nuestra valoración de la realidad. Sócrates describe las consecuencias de este apego como el caso de un prisionero que resulta ser al mismo tiempo su propio carcelero (82e5-83a1: ὡς ἂν μάλιστα αὐτὸς ὁ δεδεμένος συλλήπτωρ εἴη τοῦ δεδέσθαι). En este “autoengaño” reside para Sócrates el mayor mal de todos (que sí hay que evitar y temer):

“En el hecho de que el alma de cualquier ser humano, conjuntamente (ἄμα) con gozar y sufrir intensamente (σφόδρα) por alguna cosa, se ve también forzada a creer que eso mismo, que es aquello respecto de lo cual experimenta en la mayor medida (μάλιστα) tales afecciones, es también lo más claro y verdadero, siendo que no es así. Pues se trata aquí principalmente de cosas visibles. ¿O no?” (83c5-8).

El temor a la muerte tiene así su origen en una previa reducción del campo de expectativas y de intereses al ámbito de lo corpóreo y de lo visible. Esta “reducción” resulta, por su parte, un efecto (inconsciente) de una arraigada disposición hedonista. De esta explicación del origen de los afectos podemos extraer dos consecuencias: en primer lugar, la explicación da cuenta de la limitación persuasiva de los argumentos a favor de la inmortalidad, en la medida en que las creencias acerca de la muerte no solo son motivadas (viz. pues presuponen el deseo de un bien o la huida de un mal), sino que *en algunos casos* no son sino resultado de la habituación de deseos irracionales que no pueden ser simplemente modificados por instrucción.<sup>23</sup> Los argumentos socráticos tendrán efecto, en este sentido, solo en la medida en que el interlocutor no esté demasiado habituado a los placeres del cuerpo. En segundo lugar, parece claro que, aun cuando tanto la esperanza como el temor ante la muerte presuponen el deseo de un cierto tipo de bien, la esperanza en la vida *post mortem*, por no estar orientada al cuerpo, parece eludir el peligro del autoengaño.

No es evidente, sin embargo, si Sócrates rechaza todos los afectos orientados al cuerpo o solo un cierto modo de experimentarlos. Determinar esta cuestión es importante para reconocer qué hace correcta a la esperanza socrática. Si nos fijamos en el pasaje anterior, veremos que Sócrates está considerando aquellas experiencias especialmente intensas y disruptivas, que son capaces, por ello, de “sujetar y aferrar el alma al cuerpo como un clavo” (83d4-5: ὅσπερ ἦλον ἔχουσα προσηλοῖ αὐτὴν πρὸς τὸ σῶμα καὶ προσπερονᾷ). Parece ser, así, que el rechazo de los afectos del cuerpo se funda en el potencial de engaño que encierran las experiencias corporales, al forzar al alma – por intensidad y habituación – a que esta reduzca el horizonte de sus intereses al alcance de los bienes del cuerpo (es decir, provocando que el alma olvide sus propios intereses). El engaño de los afectos corporales no se encuentra, por lo tanto, en que estos nos presenten como bienes los intereses del cuerpo (en último término, sus placeres), sino en que – por debilidad y por haber experimentado habitualmente afectos intensos – los

<sup>23</sup> Para la distinción entre creencias que pueden ser modificadas por instrucción y aquellas que, por encontrarse enraizadas en apetitos irracionales, requieren más bien de una rehabilitación del carácter (por medio de, por ejemplo, el castigo), cfr. Brickhouse & Smith 2010, 103-104 y, más recientemente, 2018, 46-47. No obstante esto, Brickhouse & Smith no consideran que esta distinción de los “diálogos socráticos” deba aplicarse también al *Fedón* (2010, 197-199). Contra esta interpretación, cfr. Kamtekar 2017, 193 n. 11.

intereses del cuerpo se nos presenten como valores absolutos (única moneda de cambio).<sup>24</sup>

La esperanza ante la muerte es, en cambio, un *páthos* que resulta ser incluso condición del ejercicio de la moderación y de la valentía del filósofo. Esto ocurre no tanto porque el placer anticipado sea “intercambiado” por el placer actual (lo que volvería la virtud del filósofo una “servil”), sino más bien porque la valoración de la actividad del alma como un bien despierta necesariamente su deseo y la experiencia de placer en ella. La esperanza ante la muerte, una experiencia en sí misma placentera, sirve al filósofo para vencer las afecciones del cuerpo y así lograr que su alma gobierne sobre este. Si bien es cierto que en el *Fedón* es el alma (puramente) racional la que reprime y amonesta los apetitos del cuerpo (94d), es necesario – si consideramos lo que *nos muestra* el diálogo a través de la disposición afectiva de Sócrates – tener en cuenta también la mediación de la esperanza y la confianza en el gobierno de la razón sobre dichos apetitos.<sup>25</sup>

Quisiera a continuación considerar un segundo pasaje que da nuevas luces para entender mejor la naturaleza y la corrección de la esperanza socrática. Se trata del pasaje 89c11-91c5, en donde Sócrates critica el escepticismo (o, más propiamente, el “odio a los argumentos”).

Este pasaje cumple una función clave en el diálogo, en la medida en que entrelaza la primera carga de argumentos, a los que siguen las objeciones y muestras de escepticismo por parte de Cebes y Simias, con la argumentación final del diálogo. Dramáticamente, la digresión de Sócrates viene a salvar el momento más incómodo (desesperanzado) de la conversación, reanimando a los presentes con

---

<sup>24</sup> Esta lectura es defendida en líneas generales por Russell 2005, 88-90 y Bobonich 2002, 31-32. Contra esta comprensión restrictiva de la crítica socrática de los afectos corporales (donde estos pueden ser incluso integrados en la vida del filósofo, cuando se consideran correctamente como bienes condicionales) ha sostenido recientemente Ebrey que el ascetismo de Sócrates es bastante más radical: no se trata de que elijamos *correctamente* los afectos del cuerpo, sino que debemos privarnos de raíz de toda actividad que los envuelva (2017, 2). Aun cuando Ebrey esté en lo correcto respecto a la estrategia ascética que nos está proponiendo Sócrates, un rechazo sin matices de todo afecto del cuerpo vuelve inexplicable que Sócrates se refiera reiterativamente a los “amantes del cuerpo” como quienes experimentan intensa y viciosamente los placeres del cuerpo (v.g. 81a7; 83b8), y tenga a la vez a la genuina moderación por la atención austera y moderada (κοσμίως) de los deseos (68c9-10). Sócrates parece, en este sentido, estar prescribiendo un “régimen” más riguroso que el estrictamente necesario, probablemente para que, de esta manera, a través del desapego general del cuerpo, se eviten también los afectos (realmente peligrosos) que atan con su intensidad el alma al cuerpo. Por otra parte, no pueden esgrimirse otras razones para el rechazo del cuerpo (insuficiencia de los sentidos e interrupción del ocio filosófico por la atención de necesidades corporales) como factores a tomar en consideración en la ascética del filósofo, puesto que, mientras el alma esté encarnada, no es un bien para ella abstenerse de los sentidos y de las necesidades corporales.

<sup>25</sup> En este sentido, al filósofo no le es “indiferente” el placer de su actividad, aun cuando no sea la misma obtención del placer lo que motiva, en último término, su actuar. *Pace* Van Riel 2000, 12-14.

nuevas esperanzas en la tarea de encontrar por medio del diálogo motivos de confianza ante la muerte (88e4-89a7).

Sin dejar de acoger las réplicas de sus interlocutores, Sócrates precave a la audiencia de no caer en “cierto sentimiento” (89c11: τι πάθος), a saber, el del “odio a los argumentos” (89d4: μισολογία). Este sentimiento se origina del mismo modo que la “misanropía” (μισανθρωπία). Cuando somos defraudados muchas veces, especialmente por los más cercanos y los más amigos, al haber depositado en ellos *una excesiva* confianza por no ser versados en los asuntos humanos (89d5-6: ἐκ τοῦ σφόδρα τινὶ πιστεῦσαι ἄνευ τέχνης; 89e6-7: ἄνευ τέχνης τῆς περὶ τὰνθρώπεια), se termina por odiar a todos y por creer que no se puede confiar en nadie en absoluto. En cambio, quien conoce los asuntos humanos se dará cuenta de que la mayoría de los caracteres tiende a caer en el medio, siendo sólo unos pocos los que se distribuyen en los extremos (89e5-90a2). Ahora bien, en el caso del “odio a los argumentos” se puede encontrar un comportamiento análogo al del misántropo, aun cuando no se trate aquí de un problema de distribución de los argumentos (como si de estos los verdaderos y los falsos fueran pocos y extremos). El que odia los argumentos – al modo del misántropo – parte creyendo que un argumento es verdadero, para luego reconocer que tal argumento es falso, en la medida en que también podría argumentarse lo contrario. El caso extremo de este procedimiento – según el cual de un argumento se puede predicar tanto que es verdadero como que es falso – está plasmado en el ejercicio de los “antilógicos”, quienes terminan por concluir que absolutamente ningún argumento es seguro (βέβαιον) (90b4-c6). La impericia (ἀτεχνία) en este caso se debe a la “asociación” de argumentos verdaderos y seguros con aquellos argumentos susceptibles de predicación contraria (i.e. antilógicos). Este error de la razón conduce al “odio de los argumentos”, cuando es acompañado de una motivación que podríamos calificar de hedonista: quien, a partir de esta experiencia, termina por odiar todos los argumentos – y así también la misma posibilidad de acceder al conocimiento y a la verdad –, echa sobre los argumentos su *propia* responsabilidad en el error para liberarse de la pena causada (διὰ τὸ ἀλγεῖν) por tal decepción (90c8-d7).

De esta manera, Sócrates invita a los presentes a cultivar una determinada forma de esperanza ante la muerte, que se funda en una auténtica investigación de la verdad (con las frustraciones inherentes a su búsqueda). Para esto es necesario volver a considerar la genealogía del escepticismo: (i) este confunde argumentos verdaderos con antilógicos y extrapola esta condición a todo argumento; (ii) acusa a los argumentos de enfermedad crónica evitando la posibilidad de que el error haya sido consecuencia de la enfermedad del propio entendimiento; de esta manera, (iii) al no esperar nada de los argumentos, da cuenta – paradójicamente – de una confianza exagerada y *dogmática* en el propio razonamiento, elu-

diendo la posibilidad de ser refutado. La propuesta de Sócrates consiste, en cambio, en evitar dialogar al modo del que ama la victoria (φιλονίκως) – y, por tanto, al modo de quien evita a toda costa ser refutado –, sino en intentar, buscando ante todo la verdad, ser uno mismo realmente convencido por los argumentos expuestos, asumiendo de entrada que estos pueden llegar a mostrarse como falsos (90d9-91b1). Pareciera, de esta manera, que una esperanza puesta en la adquisición de los bienes del alma (en el amor a la verdad) incluye en sí misma el antídoto contra el engaño.

Sócrates confirma poseer la disposición correcta al aceptar la posibilidad de no convencer ni a la audiencia ni a sí mismo y, de esta manera, manifiesta que no *padece* del tipo de expectativas desmesuradas e injustificadas en las propias capacidades que conducen al fracaso de expectativas del escéptico. Para esto presenta una variación del argumento de la apuesta de *Apología* 40c4-41c7. Si es verdadero que la muerte es el bien esperado por el filósofo, será entonces también bello el haber sido ahora persuadido; si, en cambio, no hay vida tras la muerte, al menos la ignorancia no perdurará (cuando muera), además de no haber perturbado a los amigos con sus lamentos (91b1-7). Sócrates no quiere decir con esto, por cierto, que la ignorancia sea preferible a la verdad, sino tan solo que – dada la inseguridad tanto de la esperanza como de la duda – *es preferible* estar confiado ante la muerte, puesto que, incluso si se está equivocado (lo que sería sin duda un mal para el alma en cuanto ignorancia y en cuanto próxima disolución), el daño será menor que en el caso alternativo.

Hemos intentado en esta sección justificar la esperanza socrática – en base a la corrección del deseo y a la correcta actitud de investigación – con el fin de presentar la disposición afectiva de Sócrates como la más adecuada para la situación. Quisiera considerar, finalmente, la función dramática de esta actitud y el modo en que el mismo desarrollo dialógico no sólo constituye el medio de persuasión argumental, sino también la vía de comunicación del *páthos* socrático a su audiencia y al lector.

#### 4. PLACER INTELECTUAL Y PLACER DE EXPECTATIVA

Como hemos señalado anteriormente, la esperanza es una especie de placer y, como tal, presupone el deseo. La actitud confiada de Sócrates se funda en la expectativa de que el estado del alma librada a sí misma es deseable para el filósofo. Dado que este espera poder ejercitar la actividad propia del alma, espera no sólo poder desplegar esta actividad de modo pleno (sin el cuerpo), sino también poder hacer esto *para siempre*.<sup>26</sup> La persistencia del alma tras la muerte es entonces, para el filósofo, no solo el estado más feliz, sino también el más placentero.

---

<sup>26</sup> Cfr. *Simp.* 206a4-209e5.

El placer anticipatorio de la esperanza que despierta el movimiento del diálogo (viz. para justificar su esperanza ante la muerte Sócrates debe explicar la verosimilitud de su actitud) requiere no sólo de argumentos para ser comunicado a los interlocutores, sino también de una experiencia afectiva que lo contagie. De distintas maneras, Sócrates intenta oponer a la tristeza de sus amigos su actitud confiada al enfrentar la hora de la muerte. Paradójicamente – si se considera el ascetismo defendido por Sócrates a lo largo del diálogo – la intención del maestro no es otra que producir alegría y placer en el espíritu de su auditorio. Este “placer” es provocado evidentemente por la comunicación de la esperanza de que la muerte no puede ser un mal para un hombre bueno, de modo que el auditorio – que revela por medio de Simias y Cebes no solo estar entristecido por el maestro, sino también por la posibilidad de la muerte propia – debiese al menos moderar su tristeza.

Ahora bien, me parece que el medio dramático fundamental del que se sirve Sócrates para contagiar con su confianza a sus amigos no es otro que la misma participación del *placer intelectual* del diálogo. Esta tesis se respalda, por su parte, en el mismo dinamismo de los placeres anticipatorios. Estos son originados a partir de experiencias previas que permiten a la imaginación anticipar un estado de cosas futuro. De esta misma manera, el placer anticipatorio de la inmortalidad del alma requiere que se conozca de antemano aquella actividad placentera que se espera realizar de modo pleno en el estado del alma sola consigo misma (cfr. 114d8-115a3). El filósofo y los presentes no conocen este estado, pero pueden imaginárselo a partir de la vida del intelecto.<sup>27</sup>

La conversación socrática no espera, por consiguiente, lograr su cometido (viz. fortalecer la confianza de los presentes y del mismo Sócrates) solamente por su contenido y argumentación, sino también en cuanto misma actividad del alma que despierta el deseo de la vida *post mortem*. Esta conversación del último día de Sócrates vuelve más moderado el tránsito hacia la muerte, pues esta no acabará con la conversación, sino que la conversación asumirá una forma más elevada (cfr. *Apol.* 40e7-41c7).<sup>28</sup> Sócrates busca así a través de su conversación producir

---

<sup>27</sup> Si asumimos, sin embargo, la posibilidad de reconocer las Formas por “reminiscencia” (*anámnesis*), también habría que asumir la posibilidad de recordar (hasta cierto punto) la vida del alma librada a sí misma (cfr. *Fedón* 76d7-e8). Esto no quita, ciertamente, que al alma encarnada no le sea necesario también reconstruir imaginativamente lo que solo parcialmente puede alcanzar por el recuerdo.

<sup>28</sup> No parece, sin embargo, que la esperanza en la inmortalidad del Sócrates del *Fedón* se funde - como en la *Apología* - en una representación de la vida *post mortem* como si esta fuera una “conversación”. En principio, si el alma alcanza tras la muerte la sabiduría buscada por el filósofo, el ejercicio mismo de la filosofía - o, al menos, esta práctica tal como la conocemos en su forma encarnada - debiese cesar. No obstante, resulta también determinante en el *Fedón* atender a la naturaleza de la conversación filosófica para anticipar el estado del alma separada, puesto que, aun a pesar de la desemejanza entre el filosofar encarnado y el estado separado del alma, solo por el ejercicio de la filosofía se experimenta (aunque imperfectamente) la vida del intelecto.



en sus discípulos aquel estado que anhela precisamente para sí, incubando en ellos también el anhelo y la esperanza en la inmortal actividad del alma.

Fijémonos ahora en cómo se realiza la comunicación de emociones en el mismo diálogo. Un pasaje fundamental para entender los efectos emocionales de la conversación socrática lo encontramos en el parlamento de Fedón y Equócrates que abre el diálogo (58a7-59b1). Fedón describe aquí su estado afectivo y el de los presentes como un extraño sentimiento “mixto” de placer y de dolor (59a5-6: κρᾶσις ἀπὸ τε τῆς ἡδονῆς συγκεκραμένη ὁμοῦ καὶ ἀπὸ τῆς λύπης). Según él, por un lado, no sentía “compasión” por Sócrates dado que este mismo se alistaba para morir noblemente y sin miedo; por otro, sin embargo, no experimentaba el placer habitual de la conversación filosófica por la proximidad de la muerte del maestro. En la escena final del diálogo, Fedón da una luz adicional sobre su estado afectivo. Al beber Sócrates el veneno, Fedón (junto con los demás) explota en llanto, pero no motivado tanto por la suerte del maestro, sino, según sus palabras, *por la suya propia*, al perder a tal hombre (117c8-d1). Esta actitud parece ser extrapolable nuevamente a los demás presentes. Cuando justo antes Sócrates ha dejado la habitación para bañarse en espera de la ejecución, Fedón narra cómo:

“Aguardamos, entonces, conversando entre nosotros sobre lo que se había dicho y sometiéndolo nuevamente a examen. Pero, de vez en cuando, volvíamos a discurrir acerca de toda esta desgracia que *nos* había ocurrido, y pensábamos simplemente que pasaríamos huérfanos el resto de la vida, como si hubiéramos sido privados de nuestro padre” (116a4-7).

Al parecer, Sócrates ha conseguido que sus amigos no lo compadezcan y, de esta manera, ha aliviado su tristeza inicial. Pero no ha logrado que estos se llenen ellos mismos de esperanza en su propia suerte, siendo capaces también de entrar en el placer de la conversación. La conmiseración consigo mismos impide a los presentes gozar, como hacían habitualmente, con la filosofía, probando así no haber llegado todavía a ser auténticos filósofos. Es por eso por lo que Sócrates vuelve a insistir enfáticamente (cfr. 90e3-4) en que la conversación que ha tenido lugar (como otras semejantes que los ha reunido en el pasado) no está dirigida exclusivamente a los que están prestos a morir, sino que busca interpelar también a los que tienen todavía la vida por delante (115b5-c1). No obstante esto, sería un error acusar a Sócrates de condenar sin más la expresión emocional de los presentes, como se ha argumentado en algunas ocasiones a partir de la invitación de Sócrates a sus amigos a mantener la reciedumbre en sus minutos finales (117d7-e2). La serenidad de Sócrates no debe ser confundida con impasibilidad y su invitación a guardar la compostura no obedece a otra cosa que a su voluntad de enfrentar la muerte de modo ritual y piadoso. Sócrates no condena el llanto en sí – como deja claro al alabar la nobleza de su carcelero que llora por él (116d3-9) –, aun cuando reconoce en el llanto de sus amigos (especialmente en los gritos

de Apolodoro) que estos no se han contagiado del todo de la esperanza del contenido y de la misma actividad de la conversación.<sup>29</sup>

En mi opinión, lo que Sócrates parece *intentar* por su actitud y conversación (más allá del resultado) es transmitir a sus amigos, a pesar del dolor natural de la pérdida, *la experiencia del filósofo*, para que estos, gustando de ella, esperen de la muerte un bien que modifique desde ya su modo de vivir. Esta misma esperanza constituye de por sí una fuerza motivacional suficiente para oponerse al apego hedonista al cuerpo, cuya habituación puede incluso ofuscar la misma creencia en la inmortalidad. Si bien en el *Fedón* no encontramos una distinción entre partes del alma, la función de la esperanza y la confianza, encarnadas en la figura de Sócrates, cumple (en parte) la función del apetito irascible en diálogos posteriores. Así como en *Las Leyes*, como vimos antes (sección 1), confianza y vergüenza sirven al razonamiento para contener los apetitos, asimismo la confianza socrática del *Fedón* sirve de contrapeso al apego al cuerpo del que teme la muerte.

La actitud socrática confiada ante la muerte presupone, de esta manera, el deseo de lo verdadero – y el consiguiente placer del intelecto al aprehender esto –, el cual a su vez da lugar al placer anticipatorio de la esperanza al reproducirse imaginativamente el estado del alma sola consigo misma. Esta reproducción de la imaginación no resulta por su parte inverosímil, puesto que se funda en creencias razonables y siempre dispuestas a ponerse bajo examen. Este examen, que constituye por sí mismo la actividad propia del intelecto, trae consigo un placer asociado puramente al alma, que es capaz, por su parte, de volver a reforzar la expectativa que dio origen a la investigación. Es precisamente la existencia de esta dinámica circular lo que vuelve necesario abordar la propuesta existencial y moral del *Fedón* no como una oposición entre lo intelectual y lo afectivo, sino a partir precisamente de la interconexión de estas dimensiones.

## 5. A MODO DE CONCLUSIÓN

En este trabajo he analizado la disposición afectiva o *páthos* de Sócrates en el *Fedón*, con el fin de mostrar la inadecuación de la imagen de Sócrates como un asceta impasible y la necesidad de considerar la disposición del mismo Sócrates para comprender la función dramática y propedéutica de este diálogo platónico. Para esto, comencé, en primer lugar, por revisar el tratamiento general de los afectos en la obra platónica y la función particular de la esperanza y la confianza en los diálogos tardíos, reconociendo así algunos aspectos fundamentales de estos afectos que encontramos también representados por el Sócrates del *Fedón*. En segundo lugar, a través del análisis del discurso introductorio del diálogo, di

---

<sup>29</sup> Sócrates no está criticando, por tanto, la expresión de emociones, sino la falta de confianza que demuestran sus amigos. *Pace* Nussbaum 1992, 126 y Ebrey 2017, 28.

cuenta de que la esperanza socrática (y, en general, la actitud confiada ante la muerte) no se funda solamente en una creencia acerca del estado de cosas futuro del alma, sino que requiere a su vez de la rectitud de un deseo ordenado a la misma actividad anímica. En tercer lugar, para distinguir la disposición afectiva socrática de aquellas que impiden al filósofo prepararse para la muerte, consideré, por un lado, las razones que conducen a Sócrates a rechazar el apego al cuerpo y, por otro, las razones que justifican la aceptación de la esperanza socrática como una disposición afectiva que no envuelve el carácter engañoso e ilusorio de las experiencias afectivas puestas en cuestión por Sócrates. Finalmente, en cuarto lugar, concluí, a partir de la consideración de la comunicación emocional que tiene lugar en el desarrollo dramático del diálogo, que la misma actividad de la conversación y la experiencia del placer intelectual envuelto en ella tienen por función (más allá de su éxito en la persuasión de los personajes dramáticos y de los lectores) la comunicación de un placer anímico, que no es disruptivo y que despierta tanto el deseo de la vida filosófica como la esperanza ante la muerte.

La correcta comprensión de la imagen de Sócrates es determinante, por su parte, tanto para entender la “ética de la purificación” propuesta por el diálogo como para reconocer el alcance de los argumentos a favor de la inmortalidad del alma. Con respecto al alcance ético del *Fedón*, es necesario contrapesar el ascetismo propuesto por Sócrates con la misma presentación del filósofo en el diálogo. Esta presentación nos muestra que la purificación aducida no se refiere a toda clase de afecto, sino tan solo a aquellos que se orientan a la satisfacción del cuerpo.<sup>30</sup> Sócrates no rechaza la experiencia de placer *per se*, pues el filósofo no solo experimenta placer en su actividad, sino que se place anticipadamente en la continuación (o elevación) de la actividad del intelecto. Esta disposición afectiva no es, por su parte, un mero accidente de la vida del filósofo, sino que sirve de contrapeso afectivo necesario para combatir el apego a los afectos del cuerpo. De esta manera, se anticipa el tipo de función auxiliar que cumplirá el apetito irascible en diálogos posteriores.<sup>31</sup>

Con respecto al alcance de los argumentos del diálogo, se vuelve necesario, por una parte, que estos también sean interpretados dentro del marco dramático de la obra. En este sentido, la argumentación de Sócrates se ordena ante todo a la tarea de vencer la tristeza de sus amigos, intentando por el contenido y la misma actividad de la conversación hacerlos también partícipes de su estado confiado. Por otra parte, si bien la fuerza persuasiva de los argumentos presentados

<sup>30</sup> Por su parte, también cabe entender este rechazo de manera restringida. Cfr. nota 24.

<sup>31</sup> Estos aspectos plantean una dificultad importante a la interpretación ascética no matizada del diálogo. Ebrey parece ser consciente de este límite cuando subraya que Sócrates no plantea la evitación de todo afecto, sino tan solo de los afectos corporales. Sin embargo, a continuación el autor relativiza esta afirmación, al interpretar la invitación de Sócrates a sus compañeros a dejar el llanto como una censura de la misma expresión emocional (2017, 28). De esta manera, el autor parece no tomar en consideración el mismo *páthos* de Sócrates.

sirve a Sócrates y a los presentes para fortalecer su esperanza ante la muerte, ni se pretende con estos eliminar la inseguridad inherente a toda esperanza ni bastan estos para garantizar la corrección del deseo, necesaria no solo para *creer* en la posibilidad de la subsistencia del alma, sino también para *desear* y *esperar* este estado.

La consideración de aspectos dramáticos y no argumentativos permite así no solo entender mejor el *Fedón* como obra literaria, sino también iluminar aspectos filosóficos de esta. Este criterio de interpretación, no exclusivo por cierto de este diálogo, se aplica, en mi opinión, de modo eminente en este caso.

**BIBLIOGRAFIA**

- Bobonich, Christopher. 2002. *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics*. Oxford: Oxford University Press.
- Boeri, Marcelo D. 2006. *Platón. Teeteto*. Introducción, traducción y notas de Marcelo Boeri. Buenos Aires: Losada.
- Bossi, Beatriz. 2008. *Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón*. Madrid: Editorial Trotta.
- Brickhouse, Thomas C. – Smith, Nicholas D. 2010. *Socratic moral psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brickhouse, Thomas C. – Smith, Nicholas D. "Socrates on Punishment and the Law: *Apology* 25c5-26b2." En *Soul and Mind in Greek Thought. Psychological Issues in Plato and Aristotle*, editado por Marcelo D. Boeri, Y. Y. Kanayama y Jorge Mittelman, 37-53. Berlin: Springer.
- Burnet J. 1976. *Platonis Opera*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit J. Burnet. Oxford (=1901).
- Bywater I. 1986. *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Recognovit brevique adnotatione instruxit I. Bywater. Oxford.
- Crotty, Kevin M. 2009. *The Philosopher's Song: The Poets' Influence on Plato*. Lanham: Lexington Books.
- Ebrey, David. 2017. "The Ascetism of the *Phaedo*: Pleasure, Purification, and the Soul's Proper Activity." *AGPh*: 99 (1): 1-30.
- Erler, Michael. 2011. "Die Rahmenhandlung des Dialoges (57a-61b, 88c-89a, 102a, 115a-118a)." En *Phaidon*, editado por Jörn Müller, 19-32. Berlin: Akademie Verlag.
- Gallop, David. 2003. "Rhetoric of Philosophy: Socrates' Swan-Song." En *Plato as Author*, editado por Ann N. Michelini, 313-332. Boston: Brill.
- Gill, Christopher. 2002. "Dialectic and the Dialogue Form." En *New perspectives of Plato, modern and ancient*, editado por Julia Annas and Christopher Rowe, 145-171. Washington DC, Cambridge (Mass.) and London: Center for Hellenic Studies.
- Jansen, Sarah. 2013. "Plato's *Phaedo* as a Pedagogical Drama." *Ancient Philosophy*: 33: 333-352.
- Kamtekar, Rachana. 2017. *Plato's Moral Psychology*. Oxford: Oxford University Press.
- Long, H. S. 1964. *Diogenes Laertii: Vitae Philosophorum*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit H.S. Long. Oxford.
- Meyer, Susan S. 2012. "Pleasure, Pain and 'Anticipation' in Plato's *Laws*, Book I." En *Mélanges Kahn (Charles)*, 349-366.
- Nussbaum, Martha. 1992. "Tragedy and Self-Sufficiency: Plato and Aristotle on Fear and Pity." En *Essays on Aristotle's Poetics*, editado por Amélie O. Rorty, 261-290. Princeton: Princeton University Press.

- Nussbaum, Martha. 2001. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press (=1986).
- Ogihara, Satoshi. 2010. "The Contrast between Soul and Body in the Analysis of Pleasure in the *Philebus*." En *Plato's Philebus*, editado por John M. Dillon y Luc Brisson, 215-220. Sankt Agustin: Academia Verlag.
- Russell, Daniel C. 2005. *Plato on Pleasure and the Good Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Van Riel, Gerd (2000), *Pleasure and the Good Life. Plato, Aristotle and the Neoplatonists*, Brill, Leiden.
- Vigo, Alejandro G. 2009. *Fedón*. Traducción, notas e introducción Alejandro G. Vigo. Buenos Aires: Colihue.
- Zaraborowski, Robert. 2016. "On the Relevance of Plato's View on Affectivity to the Philosophy of Emotions." *Journal of Ancient Philosophy*: v. 10, n. 2: 70-91.