

ATOPIA:
EL LUGAR DE LA FILOSOFÍA EN EL *FEDRO* DE
PLATÓN.
ENSAYO PARA LA COMPRENSIÓN DEL FILÓSOFO
COMO AGENTE MORAL.

Juan Fernando Mejía Mosquera
Estudiante de Doctorado
Pontificia Universidad Javeriana
Facultad de Filosofía

Citación:

MEJIA J.F. (2002), "*Atopía: el lugar de la filosofía en el Fedro de Platón. Para la comprensión del filósofo como agente moral*".

En: Cuadrante Phi ISSN: 1657-4893

ed: Editora De La Universidad Javeriana, v.No. 5 fasc.5 p. - ,2002

Palabras clave: Atopía, filosofía moral, Fedro, Platón,

**ATOPIA: EL LUGAR DE LA FILOSOFÍA EN EL FEDRO DE PLATÓN.
ENSAYO PARA LA COMPRENSIÓN DEL FILÓSOFO COMO AGENTE MORAL.**

[...] Tiene fiebre en los cañones, no sirve. Nunca volvimos a oírle aquella frase hasta después del ciclón cuando proclamó una nueva amnistía para los presos y autorizó el regreso de todos los desterrados salvo los hombres de letras, por supuesto, esos nunca, dijo, tienen fiebre en los cañones como los gallos finos cuando están emplumando de modo que no sirven para nada sino cuando sirven para algo, dijo, son peores que los políticos, peores que los curas, imagínese, pero que vengan los demás, sin distinción de color para que la reconstrucción de la patria sea una empresa de todos[...]

Gabriel García Márquez, El Otoño del Patriarca, p.108

*He is the real nowhere man, sitting in his nowhere land,
making all his nowhere plans for nobody*

*John Lennon "Nowhere Man", en: The Beatles Yesterday
and today, 1965*

O. Introducción

Cuando esta frase de García Márquez me sorprendió en una relectura de *El Otoño del Patriarca*[1] pensé que, deliberadamente o no, Gabo se había vengado de Platón, en nombre de todos los poetas y que lo había hecho por partida doble: además de negarle a los hombres de letras un lugar en la patria de olvidos y repeticiones del caudillo, había confirmado esa expulsión con la reedición de una imagen que Platón había usado para describir los efectos del amor en el alma y que ahora era usada para comparar a los hombres de letras con gallos de pelea inservibles.

De esta nueva edición de la imagen puede hacerse una lectura típica: los hombres de letras no tienen lugar dentro de las tiranías, pues son incómodos para los déspotas. Pero me quedaba la pregunta: ¿qué significa eso de “no sirven para nada, sino cuando sirven para algo”? Tal vez con esa frase el caudillo no quería hacer más que una descripción: pensaba que es muy difícil integrar a los

filósofos en una causa común y que solamente es posible sacar provecho de su acción en trances muy poco frecuentes.

También pensé que era necesario averiguar qué relación existía entre la inutilidad del filósofo y la fiebre en los cañones, pensé que la elucidación de esa frase oracular no se hallaba en el texto de Gabo sino en aquel del que había tomado, a sabiendas o no, la imagen: El *Fedro* de Platón.

En esta intervención hablaré, no del tópico de la inutilidad del filósofo sin más, sino sobre por qué parece a los hombres en general, y no sólo al general de Gabo, que los filósofos actúan de modo extraño, excéntrico, *atopos*. Junto a esta tarea –y Platón sabía que todos los asuntos tienen miembros izquierdos y derechos- está la pregunta por el filósofo como agente moral: me pregunto si existe una moralidad de la filosofía o, por lo menos, si la versión platónica de la filosofía no supone alguna moralidad y cuáles son sus principios.

Esta pregunta referida particularmente al *Fedro*, implica, que en Platón es posible encontrar una explicación de la acción humana en general junto a la propuesta de un modo de vida, el filosófico. Éste, si se aceptan ciertos principios –o si se llega a conocerlos- puede ser considerado el mejor modo de vida posible para un hombre.

Es decir, y aquí hay una tesis fuerte de interpretación de Platón, no siempre que Platón dice que la filosofía es lo mejor que un hombre puede hacer está diciendo que todo hombre deba ser filósofo para ser bueno y vivir feliz. Además, que la postulación de tal lugar de privilegio para la filosofía no le impide pensar la acción humana en general de un modo lúcido. Junto a esto también es posible decir que si bien, para el Platón más conocido, todo conocimiento proviene de la contemplación de las ideas, es posible pensar en Platón un conocimiento referido a las ideas pero no identificado plenamente con ellas. Algo semejante podría explicarnos cómo en el *Fedro* es posible proponer una técnica retórica fundada

en el conocimiento de la verdad pero que no esté obligada ni a proclamarla ni a enseñarla. De este modo, el *Fedro* será leído aquí como un diálogo en que Platón revisa algunas de sus más famosas convicciones. En particular las referentes a la relación entre la filosofía y otros usos del discurso; y a la relación entre la vida filosófica y los valores que le son propios y las convicciones de la mayoría de los hombres sobre el valor de las cosas.

- ✓ No haré una exposición del texto sino que lo leeré persiguiendo primero una palabra o familia de palabras y luego una imagen o conjunto de imágenes, así:
- ✓ En primer lugar pasaré revista a los usos de términos pertenecientes al campo semántico de las palabras *atopos* y *atopía*, cuyo significado literal es estar fuera de lugar o de camino, de donde llegan a significar extraño, absurdo, raro, pero también algo admirable o maravilloso[2].
- ✓ A continuación, tomando la acepción derivada de los términos revisaré la relación que hay entre la locura y lo extraño, de la cual surgirán dos elementos fundamentales para comprender el tipo de lugar con el filósofo busca relacionarse: la noción de lo divino y la imagen del hiperurano.
- ✓ Luego, valiéndome de la relación entre el significado literal y el derivado revisaré las cuestiones de la retórica y la escritura, del lugar que la filosofía les concede y de cómo esto constituye una forma de *atopía* que puede explicarse por las imágenes de la segunda parte. Las partes segunda y tercera del texto serán las que me permitirán aportar elementos para responder la pregunta de la que partí.

1. Recorrido Por Los Usos De Los Términos *Atopos* y *Atopía*

La aplicación de la informática al campo de la filología clásica ha hecho que en nuestros días no tome más que unos segundos tener datos como el siguiente, Platón utiliza en 220 ocasiones palabras morfológicamente similares a las que nos ocupan hoy, de las cuales 6 están en el *Fedro*. Esto no significa nada de suyo y por lo mismo es interesante pues la existencia tales listados puede haber generado, en apariencia, nuevos modos de lectura de obras como la de Platón. En mi caso he optado por seguir la lista para evadir la polémica de los especialistas sobre la unidad del *Fedro* y el modo en que esta puede manifestar la relación que tienen los temas del amor y la retórica[3]. Los estudios sobre el tema no muestran una noción de filosofía lo suficientemente interesante[4] para hacer frente al desafío de Gabo, así que damos la bienvenida a la tecnología (aunque siempre con platónica reserva sobre sus alcances) y seguimos el triple itinerario que nos marca el hipertexto. Nos ocuparemos de la *atopia* respecto a la creencia en los mitos, respecto a los parajes exteriores de la ciudad y respecto a la afección suscitada por la pasión amorosa.

1.1. Respecto a la Creencia en Los Mitos

La primera expresión perteneciente al campo semántico de la palabra *atopía*, que se encuentra en el *Fedro*, es el adjetivo *átopos* con el que Sócrates se refiere a sí mismo. Se trata del conocido pasaje en que Sócrates explica su relación con los mitos[5]. Sócrates se declara a sí mismo *átopos* porque su conducta respecto a los mitos es excéntrica si se la compara con la de la mayoría de sofistas quienes, siguiendo una tendencia o una moda de entonces, consagran sus esfuerzos a las especulaciones mitológicas.

La diferencia entre Sócrates y los sofistas es la siguiente. Éstos, generalmente, dudan de que los mitos sean verdaderos. Sin embargo, proceden a componer catálogos de figuras y relatos míticos y a construir explicaciones verosímiles de lo que dicen; haciendo uso de lo que Sócrates llama una *agroikos sophia*, una sabiduría rústica[6]. Entre tanto, Sócrates, nos dice, prefiere creer lo que

usualmente se dice. Esto no implica, sin embargo, una adhesión sin reservas a la opinión común.

La excentricidad socrática no consiste en reemplazar el intelectualismo de los sofistas por la piedad tradicional. Si Sócrates decide aceptar esta última es porque con ello evita ocuparse de las especulaciones sofísticas y puede consagrarse al conocimiento de sí mismo, tal como lo prescribe el oráculo de Delfos. El cumplimiento que da Sócrates a la divisa délfica por medio de la interrogación y el examen, está muy lejos de ser un ejemplo de piedad tradicional. Así, pues, la *atopía* de Sócrates se consuma en cuanto éste no sigue los usos ni de los sofistas ni del vulgo.

Lo importante de este pasaje es que los argumentos socráticos presentan claramente un orden de prioridades entre las actividades a las que vale la pena dedicarse. Una actividad en la que estén en juego el conocimiento, la creencia y la verdad vale la pena en cuanto pueda producir la felicidad del que la encara y constituir un acto de piedad para con los dioses. Este parece ser el criterio que permite a Sócrates considerar el estudio de los mitos, “obra de un hombre tan sutil y laborioso como desafortunado”[7]. Mientras que considera urgente dedicarse al conocimiento de sí mismo.

Sobre las cuestiones mitológicas no es posible llegar a obtener un conocimiento cierto y permanente ya que todo lo que sepamos podrá ser modificado según las versiones que de cada asunto puedan acopiarse[8]. Además, quien se dé a la tarea de reducir los mitos a una explicación verosímil se verá forzado a recurrir a una sabiduría rústica y tendrá que disponer de mucho tiempo. De modo que, si el tiempo de la vida ha de dedicarse al conocimiento de alguna naturaleza, ya sea abigarrada y múltiple, o sencilla y divina, la que debe ser estudiada antes de las demás es la humana pues es aquella cuyo bien es lo más importante, para Sócrates, por lo menos.

Tal como puede observarse en el texto, para Sócrates creer en la tradición mitológica es como liberarse de un trabajo pesado pero de menor importancia, en favor de otro más importante. El mito, en general, es un asunto que hay que mandar de paseo. Dice Sócrates:

Y yo no tengo tiempo en absoluto para tales lucubraciones. El motivo, amigo mío, es que no puedo aún conocerme a mí mismo, según prescribe la expresión de Delfos. Y me parece ridículo, ignorando todavía eso, considerar lo que a mí no me atañe. De ahí que, mandando a paseo esas cuestiones, y dando fe a lo que se cree de ellas, no ponga mi atención, como decía hace un momento, en ellas sino en mí mismo, con el fin de descubrir si por ventura soy una fiera con más repliegues y tufos que Tifón, o bien un animal más manso y más sencillo, participe por naturaleza de algo divino y sin tufos[9].

Observemos que en el mismo movimiento en que se manda de paseo al mito se muestra la absoluta prioridad que tiene para Sócrates el estudio de sí mismo. A lo largo de todo el diálogo se observa que el motivo socrático del conocimiento de sí mismo, como eje del trabajo filosófico, se transforma en la cuestión propiamente platónica del conocimiento del alma como punto crucial para otras investigaciones como la que versa sobre el amor, en la primera parte del diálogo, y la que trata de establecer una retórica propiamente técnica.

1.2. Respecto a Los Parajes Exteriores a la Ciudad

La conducta de Sócrates vuelve a ser calificada no ya de extraña sino de extrañísima, cuando Fedro se refiere a su modo de admirar el paraje en el cual ha de tener lugar la lectura del discurso de Lisias y toda la acción subsiguiente del diálogo, utilizando el superlativo *atopootatos*. Fedro constata el hábito socrático de no viajar fuera de Atenas y que realmente no sale del recinto amurallado ni para dar un paseo por los alrededores. De manera que al salir y descubrir los bellos parajes de su propia patria y elogiarlos como si jamás los hubiese visitado, Sócrates se comporta como un extranjero en su propia tierra.

tal es la admiración que le provoca el lugar en que se encuentra. Esto nos da una oportunidad de referirnos a lo peculiar que resulta, en la obra de Platón el tratamiento del lugar en el *Fedro*.

Este diálogo es el único en que Platón concede tanta importancia al escenario de la conversación[10]. El *Fedro* es un diálogo totalmente dramático, esto es: un diálogo en el cual no hay espacio para la narración, en el cual los personajes están con sus propias palabras ante el lector. La escena, por ende, sólo aparece en las propias palabras de los que dialogan y por medio de ellas se integra con los temas principales en discusión, o bien, sirve para introducir nuevos. El lugar cuya descripción apasionada le vale a Sócrates la calificación de “el más extraño de los hombres” (*atopootatos*), conjuga dos características poco comunes en las conversaciones socráticas, a saber: su singular belleza natural y hallarse consagrado a ese tipo particular de divinidades custodias de un lugar, pequeños y pícaros dioscellos a los que Sócrates atribuirá el arrobamiento y la inusual locuacidad que le embarga durante la primera parte del diálogo. Debe tenerse en cuenta también que las pausas entre los discursos y entre los discursos y la conversación son referencias al lugar[11], que contribuyen a articular el diálogo tanto dramática como temáticamente. Se puede decir que del mismo modo que el lugar de la conversación no es indiferente en el *Fedro*, tampoco lo es el lugar de la filosofía.

La primera relación evidente entre lugar y filosofía la encontramos en la explicación socrática de su extraño comportamiento:

Perdóname buen amigo. Soy amante de aprender (*philomathes*). Los campos y árboles no quieren enseñarme nada, y sí los hombres de la ciudad. Pero tú ciertamente pareces haber encontrado un remedio (*pharmakon*) para hacerme salir. Porque, de la misma manera que los que agitan delante de las bestias hambrientas una rama o un fruto las hacen andar, tú, teniendo ante mí discursos en un volumen (*en bibliois*), está visto que me harás dar la vuelta a toda el Ática y a cualquier otro lugar que te venga en gana[12].

Dos temas aparecen aquí y ambos relacionan el lugar y la práctica de la filosofía: en primer lugar el amigo de conocimiento se halla en su lugar cuando se rodea de los hombres en la ciudad, mientras que yerra si va a buscar conocimientos entre los árboles en el campo. En segundo lugar observamos que lo único que puede hacer salir de sus lugares habituales al amigo de aprender es un discurso puesto por escrito.

El primero de estos temas suele relacionarse correctamente con la imagen de un Sócrates más interesado en asuntos de filosofía práctica que en el conocimiento de la naturaleza. Debe decirse, sin embargo que esto no debe entenderse jamás como que Sócrates sea un absoluto ignorante en cuestiones físicas o que es hostil a las mismas, Sócrates conoce las obras de los físicos pero no es un especialista en tales asuntos. Es muy significativo por tanto, que al explicar la relación entre la retórica y el conocimiento Platón nos muestre a Sócrates poniendo como ejemplo a Pericles, recibiendo un saber de la naturaleza de Anaxágoras[13].

Consideremos ahora cómo Sócrates ha cambiado sus lugares habituales por causa de un discurso escrito. El texto escrito es un *pharmakon* que altera el comportamiento de Sócrates, incita su deseo y su apetito: puede ser llevado tras el señuelo como un animal de corral, ¿significa esto que Sócrates tiene una debilidad por la escritura? No, y no hace falta conocer su famosa reticencia a poner su pensamiento por escrito, en el texto del diálogo está claro que el objeto de su deseo es el logos, el discurso, no el grafema, el texto escrito. ¿Entonces por qué no permitió que Fedro se ejercitara con él oralmente? Por tres motivos: En primer lugar porque el texto del discurso equivale a tener a Lisias, en cuanto autor de discursos, presente. La escritura le permite venir de paseo con ellos, pone su logos en un lugar en el que él mismo no tiene que estar. En segundo lugar porque todo ejercicio mnemotécnico que pueda efectuar Fedro deriva del texto escrito, aunque sea su palabra lo que oiga, esta estará siempre controlada por el texto ajeno. Digamos, de paso, que la escritura, la invención de las letras no generan solamente los actos de leer y escribir sino todo un conjunto de

costumbres, habilidades que tienen relaciones complejas con los soportes del discurso. En tercer lugar porque compitiendo con Lisias Sócrates puede impresionar mejor al muchacho. Si Sócrates sale de Atenas porque le tientan con un libro es porque va tras el discurso y no tras el libro. Además es Fedro, padre de hermosos hijos, quien lleva el libro bajo el manto, esa visión promete mucho más que mera lectura.

1.3. *Atopía* de la Afección Amorosa

Resulta sumamente notable, que aunque las tres descripciones de la pasión amorosa que encontramos en el Fedro coinciden en afirmar que quienes la padecen se comportan de manera insensata y fuera de lo corriente a los ojos de la mayoría, sólo la tercera, que describe la pasión amorosa como generada en el alma cuando la visión de la belleza despierta en ella el recuerdo de los mayores gozos que pueda experimentar un ser vivo, utiliza el término *atopía*, reservando la excentricidad y el estar fuera de lugar para la afección de origen divino[14]. Lo insólito (otra traducción posible de *atopos*) de su estado lleva al enamorado al desasosiego, porque no comprende lo que le ocurre y no puede más que guiarse por las indicaciones que obtiene del placer y del dolor. La iniciación en los misterios del amor podría acabar con otra *atopía*, no para devolver las cosas a su cause normal, sino para revelar al enamorado que la causa de sus males es mucho más insólita que la situación pasional en la que se encuentra. A tal punto es extraña esa causa que no puede ser puesta en palabras corrientes de un modo inmediato y requiere de un mito: el filósofo que asume la iniciación del enamorado, el que le enseñará porqué siente lo que siente y cómo convertirlo en una fuente de bienes para su vida ofrecerá a su pupilo la suprema *atopía*, y lo hará hablándole de un *topos* donde su alma se ha sentido como en su hogar: un lugar fuera de todo lugar visible. Si la iniciación tiene éxito tal vez el aprendiz recupere su serenidad pero su comportamiento no dejará de ser *atopos* para los hombres.

2. El amor, La locura y lo Insólito

Hecho este recorrido por la semántica de la *atopía* en el diálogo se impone una pregunta ¿quiénes y cómo usarán el término para referirse al comportamiento de los enamorados? Podemos decir que en los tres casos, quienes quieren bien al enamorado observarán que por atender a su pasión no cuida de sus asuntos y no calcula adecuadamente lo que le conviene. Para los hombres la locura, sea causada por los apetitos humanos o tenga su origen en el recuerdo de una vida junto a la divinidad, se manifiesta de modo igualmente insólito.

Sin embargo las valoraciones de los estados y sus causas pueden diferir y en esta diferencia se muestra lo verdaderamente insólito: todo depende de si decimos que la locura erótica es fuente de bienes o de males para el que la padece. ¿De qué depende nuestra decisión? De los elementos a partir de los cuales determinemos lo que está bien y lo que está mal.

Este es el punto crucial de la cuestión y la mayor dificultad que tiene es que para comprender la operación platónica debemos intentar ver como algo insólito un término que a nosotros se nos antoja natural y fundamental en toda reflexión moral: el sí mismo. En el *Fedro* de Platón encontramos tres planteamientos distintos de este término y sólo después de muchas salvedades y gracias a un mito encontramos un ser dotado de razón al que le corresponda hacer y padecer bienes y males. La mayor *atopía* del *Fedro* es su noción de alma.

Recordemos que el motivo por el cual Fedro pondera el discurso de Lisias al principio del diálogo es que sostiene ingeniosamente algo que parece insólito, a saber: que es mejor para él, un joven requerido en amores, otorgar sus favores a quien no está dominado por una pasión hacia él, que otorgarlo a quien lo está. El discurso es ingenioso porque, a primera vista el intercambio amoroso ha de ser un intercambio pasional, uno creería que debe entregarse apasionadamente a quien le requiere apasionadamente. Pero la pasión no mira lo conveniente y

quienes sufren su yugo cometen un error básico: pagan por la satisfacción de un apetito un precio igual o mayor al de todo aquello que tiene valor para ellos cuando están sobrios. De modo que cuando cesa el apetito y la sensatez se impone con la crueldad del despertar después de una noche de excesos, viene el arrepentimiento (no la culpa): el enamorado se da cuenta de que ha hecho cosas que, en sano juicio, no desearía ni hacer ni haber hecho. No ha cuidado de sus asuntos por cuidar de su apetito: es demasiado tarde y la ruina puede haber llegado o estar muy cerca.

He reconstruido así el discurso de Lisias para que se observe que es posible, tal como lo hace el propio Lisias, hablar de bien y mal, de acciones y pasiones, de prosperidad y ruina, de cuidado y abandono; sin hacer referencia a un sí mismo unitario y esencial dotado de intelecto entrenado en el cálculo de lo mejor para él mismo. Basta con tener un hablante competente de una lengua que sea a la vez miembro activo de una comunidad donde estén claras por el uso y la tradición los criterios de bien y mal, de acciones y pasiones, de prosperidad y ruina, de cuidado y abandono. Pero si tal cosa es posible ¿Para qué necesitamos los dos discursos siguientes? La debilidad del discurso de Lisias está, para Sócrates, en que el discurso parte de aquello que quiere concluir, la relación entre sus partes no va más allá del hacer parte de una secuencia, pues no existe una necesidad logográfica que nos obligue a poner cada una en la posición que ocupa, además repite de maneras distintas las mismas afirmaciones. Cuando Sócrates supera con sus dos discursos cada una de las deficiencias lógicas o retóricas del discurso introduce también una idea del alma, de sus clases, sus partes, sus acciones y pasiones. Este plan de trabajo es descrito en detalle y en más de una oportunidad cuando se preguntan si es posible una retórica verdaderamente técnica. Así vemos cómo se define la locura como una pasión del alma en los discursos socráticos y se procede a explicar claramente cómo y porqué se dan tales y tales efectos cuando aparece. De este modo el discurso parece ganar en poder explicativo y sus conclusiones tienen una fuerza de necesidad de la cual el discurso de Lisias carece.

Ciertamente el primer discurso de Sócrates supera en forma y contenido al de Lisias, lo que Fedro ha admitido ingenuamente es que hay tal cosa como el alma y que cuando esta no es dominada por la opinión adquirida que tiende hacia lo bueno es presa de sus apetitos, lo cual es causa de males. Los males, aunque son para un individuo dotado de un principio de acción que tiene dos partes antagónicas (todo lo cual ha salido de la manga, o de la túnica de Sócrates), se siguen valorando según los criterios de conveniencia aceptados por lo general, esto es según la opinión dominante. Es con este orden de valores con lo que Sócrates ha de romper en la palinodia, para hacerlo debe romper también con el lugar de privilegio que le asignan a la sobriedad y a la sensatez y privilegiar la locura.

Pero ¿por qué romper con el orden de valores comúnmente aceptado? ¿Qué tienen de malo la sobriedad y la medida que cualquier padre recomendará a su hijo? De suyo y en cuanto tales nada. Salvo que no han justificado su corrección y se toman como orientación para la acción solamente porque son tradicionales y, además, este tipo de opinión conduce a una contradicción insostenible: harían de Eros, una divinidad, una fuente de males. Platón podría justificar el primer aspecto diciendo que una opinión puede ser correcta gracias a la buena fortuna, pero nada puede justificar que un dios sea fuente de males. Esta es la necesidad de la palinodia, intentar lavar la impiedad (y la contradicción) en que se incurre al decir que un dios, bueno en cuanto divino, puede ser fuente de males.

Debe haber entonces un modo de conocer verdaderamente lo que está bien que sea consistente con una opinión sobre la divinidad como fuente de bienes, para esto se ha compuesto el mito del carro alado. Para que el discurso socrático cumpla su finalidad piadosa (no sólo con los dioses sin con una forma arcaica del principio de no contradicción) debe demostrar que los dioses se proponen la felicidad de aquel a quien envían la locura. Esto ha sido aceptado por los griegos históricamente, lo prueban sus formas sagradas de locura, que,

coincidentalmente son sus formas superiores de conocimiento, en todas las cuales intervienen los dioses: son formas de hacer presente a los hombres la sabiduría de la divinidad. La adivinación, la profecía y la poesía a las cuales Platón va a agregar la erótica, cuya forma más excelsa es la filosofía.

Es de suma importancia tener esto en cuenta y no identificar amor y filosofía pues la locura erótica de origen divino tiene tantos modos de manifestarse cuantas clases de almas existen y Platón puede explicar la suerte de todas ellas y la clase de felicidad que aguarda a quien sea adecuadamente iniciado en tales misterios. En otros términos: es posible que los que no son filósofos se comporten bien y alcancen la felicidad; aunque todos requieran para ello de un conocimiento cierto sobre la causa de su pasión y cómo hacer de ella una fuente de los mayores bienes: ello sólo es posible si el alma alcanza cierto tipo de autodomínio.

El amor sólo puede explicarse como una afección del alma y la felicidad que de él proviene como la suerte que le corresponde en virtud de su modo de vivir la vida, así, la mayor parte de la palinodia estará consagrada a explicar lo que es el alma, cuáles son sus partes, cuál es la diferencia entre las almas de los hombres y las de los dioses, por qué existen los seres llamados mortales, cuál es la vida que llevan las almas antes de que tales mortales existan, y según ésta cuál es la vida que llevan las almas al llegar a ser parte de un ser mortal, cómo les ocurre a éstas ser afectadas por el amor y cómo es posible para quienes lo padecen hacer de él un modo de acercarse todo lo posible a la dichosa vida que llevaban antes de formar partes de un ser mortal. De todos éstos destacaré tres elementos. El alma tripartita, su familiaridad con lo inteligible que se presenta como el mayor objeto de deseo, y el autodomínio como forma de alcanzar lo que el alma desea más.

El alma del segundo discurso no tiene entre sus principios de acción a la opinión adquirida, ni se debate entre ésta y el apetito. Tiene una estructura triple que

permite el dominio de la razón sobre los apetitos, gracias a la colaboración de un elemento apetitivo afín a ella. Estos tres elementos pueden sentir de modo unánime el enorme placer que produce la contemplación de lo inteligible. Quien haya gozado de aquello tendrá como su mayor aspiración volver a gozarlo y gozarlo para siempre. Está claro que no se trata de una aspiración exclusiva de la razón pero que solamente la razón puede reconducir al alma al placer que ansía, con todo llegar a su meta no será posible sin que las fuerzas apetitivas sean orientadas y mantenidas en esa dirección. Está claro pues, que lo que se busca con la primacía de la razón en el alma no es que la razón domine a las otras partes del alma sino que, al hacerlo, las conduzca en pos de aquello que constituye el objeto de su deseo más profundo.

Lograr esto supone un comportamiento del todo insólito si se lo compara con el comportamiento habitual de los hombres. Los objetos que desea el enamorado cuya pasión tiene origen divino (una pasión derivada de la contemplación de lo inteligible) son distintos a los que los hombres suelen desear y su modo de conseguirlos también. Esta forma de comportarse distingue al iniciado y es el primer elemento para la respuesta a la pregunta de Gabo.

3. El Comportamiento Atópico y Las Técnicas de la Palabra

Cuando Sócrates descubre que Lisias y él han cometido una impiedad componiendo discursos en los que se dice que el amor es causa de males para los hombres devela también el motivo que lo llevó a ello: buscaba agradar antes a los hombres que a los dioses, y tratando de halagar a aquellos insultó a éstos. Sócrates advierte que posee suficiente ingenio natural y además conocimientos de los asuntos sobre los que habla, nada le impide vencer al mejor escritor de discursos de su tiempo, sin embargo, esto por sí sólo no le libra de cometer una impiedad.

En la segunda parte, al terminar el desarrollo de la noción de la técnica retórica hace una reflexión similar en la que reconoce que los conocimientos que hacen a un hombre orador no lo llevan necesariamente a buscar con su arte agradar a los dioses en cuanto le sea posible, la experiencia enseña que la mayoría de ellos optan por competir por el beneplácito de los hombres y por obtener aquello que la mayoría llama valioso. La posición de Sócrates podría enunciarse así: tal vez el perseguir la piedad (y aquí piedad no es otra cosa que erótica encaminada a los supremos objetos de deseo) parezca difícil pero también es verdad que buscando aquello “se obtendrán también, si se desean obtener, de aquellas grandes cosas, estas pequeñas en su mayor perfección” (247 a).

El filósofo no sólo conoce esta opción sino que la toma. Mientras que un retórico conoce los secretos de la psicagogía y puede o no servirse de ella para que le reporte una ganancia en términos de estimación, poder o dinero, el filósofo sabe que no hay una ganancia en el orden humano que pueda compararse con las del orden divino. Dado que las ganancias del primero son evidentes para todos y las del segundo sólo para algunos, el comportamiento del filósofo en pos de estas últimas será atópico para la mayoría.

Esto puede explicar también la actitud del filósofo frente a la escritura, lo que ella pueda reportar en cuanto figurar en la memoria de los hombres es deleznable si se lo compara con lo que se puede obtener trabajando en conseguir el autodomínio y acercándose lo más posible a la intelección. Es importante señalar que es precisamente cuando se dirige el asunto de la escritura que la condición de filósofo trasciende los géneros y las formas de discurso de modo que se llama filósofo al que tiene por objetos de amor, estimación cosas más valiosas que sus propias obras. Tal vez por eso no sirven para reconstruir la patria del patriarca, tienen fiebre en los cañones.

Santafé de Bogotá, miércoles, 13 de octubre de 1999 4:16:12 a.m.

Primera edición: mayo de 1975.

² Cfr. H.G. LIEDEL Y R. SCOTT *Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1996 (Novena edición con suplemento incluido) p.272.

³ Es especialmente aburrida la polémica entre Heath y Rowe en: ROWE, C.J., “The Argument and Structure of Plato’s Phaedrus”, en: *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 32 (1986), p. 107 y HEATH, MALCOM, “The unity of Plato’s Phaedrus”, en: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, (1989), vol. VII, pp. 151-191.

⁴ Salvo el de Brisson, citado más abajo.

⁵ *Fedro*, 229 c 7- 230 a 10.

⁶ El sentido del término *agroikos*, tiene los sentidos que tiene su traducción castellana por rústico. Se refiere tanto al campo como a lo burdo y no muy elaborado. *Fedro*, 229 e 3: a(/te a)groi/k% tini\ sofi/# xrw/menoi.

⁷ *Fedro*, 229.d.3 li/an de\ deinou= kai\ e)pipo/nou kai\ ou) pa/nu eu)tuxou=j a)ndro/j. Seguimos la edición de BURNET, J. *Platonis opera*, vol. 2, Oxford, Clarendon Press, 1901. Las citas hechas en el cuerpo del texto corresponden a la traducción de Luis Gil, que sigue siendo la mejor disponible en castellano y ha sido reimpresa en varias oportunidades. PLATÓN, *Fedro*, Clásicos Políticos, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1957.

⁸ El segundo uso de un término del campo semántico que se está estudiando ocurre cuando Sócrates dice que el estudioso del mito se vería obligado a registrar todas las variaciones de las figuras míticas y *los portentos relativos a ciertas naturalezas objeto de leyendas* : te kai\ a)topi/ai teratolo/gwn tinw=n fu/sewn. *Fedro* 230 e. La *atopía* en este caso se entiende como rareza o maravilla.

⁹ *Fedro* 229 e 4 – 230 a 6 e)moi\ de\ pro\j au)ta\ ou)damw=j e)sti sxolh/: to\ de\ ai)/tion, w)= fi/le, tou/tou to/de. ou) du/namai/ pw kata\ to\ Delfiko\n gra/mma gnw=nai e)mauto/n: geloi=on dh/ moi fai/netai tou=to e)/ti a)gnoou=nta ta\ a)llo/tria skopei=n. o(/qen dh\ xai/ rein e)a/saj tau=ta, peiqo/menoi de\ t%= nomizome/n% peri\ au)tw=n, o(\ nundh\ e)/legon, skopw= ou) tau=ta a)ll' e)mauto/n, ei)/te ti qhri/on o)\n tugxa/nw Tufw=noj poluplokw/teron kai\ ma=llon e)pitequmme/non, ei)/te h(merw/tero/n te kai\ a(plou/steron z%=on, qei/aj tino \j kai\ a)tu/fou moi/raj fu/sei mete/xon.

¹⁰ Sobre el tema de la escena del *Fedro* y sus particularidades estilísticas Cfr. FERRARI, G.R.F. *Listening to the Cicadas: A Study on Plato’s Phaedrus*, Cambridge, 1987.

¹¹ La primera de estas menciones del lugar en la articulación de la acción es una expresión, entre la broma y el coqueteo, con que Fedro pretende obligar a Sócrates a hablar “Estamos los dos solos en un lugar deshabitado (*en heremia*) y yo soy más fuerte y más joven” 236 c 10. La segunda es mucho más explícita pues atribuye al lugar ser fuente de inspiración y causa de la elocuencia con que Sócrates pronuncia su primer discurso. En este punto, tanto el lugar como la conducta que el lugar inspira son calificados de inusuales. 238 c 5 – d 9. La tercera mención articulante ocurre cuando Sócrates intenta cruzar el Iliso, en medio del cual recibe la advertencia del daimon que le sugiere la composición del su segundo discurso: la Palinodia. 242 a 1, 242 b 9.

¹² *Fedro* 230 d 3 – e 2.

¹³ Fedro 269.e.1- 270.a.8.

Sócrates Es muy probable, mi buen amigo, que Pericles haya sido con razón el hombre más perfecto de todos en la oratoria.

Fedro ¿Por qué?

Sócrates Todas las artes importantes necesitan como aditamento el “charlatanear” y el “meteorologizar” sobre la naturaleza. Pues de ahí parece que viene esa elevación mental y esa eficacia en todos los aspectos. Y esto, en adición a sus dotes naturales, fue lo que adquirió Pericles. Pues habiendo tropezado con Anaxágoras, un hombre, creo yo, que reunía esas condiciones, llenóse de meteorología y penetró en la naturaleza de la inteligencia y de la falta de inteligencia, sobre las que tantísimo hablaba Anaxágoras; y de ahí sacó y aplicó al arte de la palabra lo que le convenía. {SW.}Kinduneu/ei, w)= a)/riste, ei)ko/twj o(Periklh=j pa/ntwn telew/tatoj ei)j th\ n r(htorikh\ n gene/sqai. {FAI.} Ti/ dh/; {SW.} Pa=sai o(/sai mega/lai tw=n texnw=n prosde/ontai a)dolesxi/aj kai\ metewrologi/aj fu/sewj pe/ri: to\ ga\r u(yhlo/noun tou=to kai\ pa/ntv telesiourgo\ n e)/oiken e)nteu=qe/n poqen ei)sie/nai. o(\ kai\ Periklh=j pro \j t%= eu)fuh\j ei)=nai e)kth/sato: prospesw\ n ga\r oi)=mai toiou/t% o)/nti)Anacago/r#, metewrologi/aj e)mplhsqei\j kai\ e)pi\ fu/sin nou= te kai\ dianoi/aj a)fiko/-menoj, w(=n dh\ pe/ri to\ n polu\ n lo/gon e)poiei=to)Anacago/raj, e)nteu=qen ei(/lkusen e)pi\ th\ n tw=n lo/gwn te/xnhn to\ pro/sforon au)tv=.

En este pasaje de la segunda parte del diálogo, observamos al retórico político por excelencia enriqueciendo sus dotes naturales con el conocimiento de la naturaleza que le aporta el físico por medio de este ejemplo Platón introduce el método de la división para el estudio del alma, parte fundamental de la técnica retórica. Este pasaje es, por sí mismo bastante raro – *atopon* podríamos decir- si se lo compara con las opiniones que Platón ha expresado sobre los personajes en cuestión en otros lugares, algunos han querido ver en él una típica ironía socrática, otros, como Brisson, han visto en él una clave para comprender el conjunto del diálogo, yo creo que sirve además para comprender que la preocupación platónica por la retórica puede integrarse dentro del conjunto del conocimiento de un modo adecuado, tiene un lugar propio. Contra aquellos que sostienen que toda retórica es desplazada por la dialéctica, debe sostenerse que la filosofía puede dar razón de la retórica y esta puede aplicarse a su objeto de modo técnico si se orienta a partir del conocimiento de la verdad. Cfr. LUC BRISSON, “L’unité du Phèdre de Platon, Rhétorique et philosophie dans le Phèdre”, en: LIVIO ROSSETTI (Editor), *Understanding the Phaedrus: Proceedings of the II Symposium Platonicum*, Sankt Agustin, 1992.

¹⁴ Fedro 251 e 1.

Bibliografía

1. BURNET, J. *Platonis opera*, vol. 2, Oxford, Clarendon Press, 1901.
2. FERRARI, G.R.F. *Listening to the Cicadas: A Study on Plato`s Phaedrus*, Cambridge, 1987.
3. HEATH, M., “The unity of Plato’s Phaedrus”, en: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. VII, 1989.
4. LIEDEL, H.G. Y SCOTT, R., *Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1996.
5. BRISSON, L., “L’unité du Phèdre de Platon, Rhétorique et philosophie dans le Phèdre”, en: LIVIO ROSSETTI (Editor), *Understanding the Phaedrus: Proceedings of the II Symposium Platonicum*, Sankt Agustin, 1992.
6. PLATÓN, *Fedro*, Clásicos Políticos, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1957.

7. ROWE, C.J., "The Argument and Structure of Plato's Phaedrus", en: *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 32, 1986.