

El *uno mismo* en la reflexión filosófica sobre la finitud humana en el *Fedón*

María Gabriela Casnati
(UBA)

El *Fedón* nos hace testigos de los últimos momentos de vida de Sócrates frente a la muerte que inexorablemente se aproxima. Atrás quedaron ya los intentos por evitar este trágico final y la apremiante indagación de quienes pretenden que su maestro explique suficientemente las razones para aceptar mansamente su muerte pone de manifiesto que son ellos mismos los que encuentran interpelado el sentido de sus propias vidas. Frente al amplio abanico de temas e intereses que hilvana la obra, propondremos en este trabajo una lectura transversal de pasajes seleccionados que nos permita pensar qué es lo más propio del *yo*, aquello que nos hace ser quienes somos durante la vida y aun después de lo que llamamos muerte.

Para ello, comenzaremos con el análisis del uso del término *el mismo* (*autós*) con el que se abre el diálogo, donde exhibe el sentido corriente de quién es *aquel mismo* que estuvo presente el día de la muerte de Sócrates (*Fedón* 57a1, a4), y lo contrastaremos con un pasaje del final de la obra donde Sócrates afirma que *él* es quien está en ese momento dialogando y no el cadáver que verán a la brevedad (*Fedón* 115c6-d2.(1) Para entender las razones de este cambio profundo en la consideración de lo más propio del ser humano, recorreremos pasajes que nos permitan vislumbrar, en primer lugar, la distinción antropológica entre cuerpo y alma que es afín y congénere al diseño onto-metafísico de separación entre lo sensible y lo inteligible. (2) Y, superpuesto a este planteo, relevaremos otros pasajes en que, desde un enfoque de tipo ético, se rescata más bien el cuidado que hay que tener del verdadero yo en esta vida. (3) Concluiremos que el *Fedón*, más que explicar las razones para aceptar la muerte, es una invitación a un modo de vida filosófico.

1- Distintas perspectivas en el uso del pronombre *autós*

Equécrates: ¿Estuviste tú mismo (*autós*) junto a Sócrates, Fedón, el día en que bebió el veneno en la prisión o algún otro te contó <lo ocurrido>? (αὐτός, ὃ Φαίδων, παρεγένου Σωκράτει ἐκείνη τῇ ἡμέρᾳ ἣ τὸ φάρμακον ἔπιεν ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ, ἢ ἄλλου του ἦκουσας;)

Fedón: Estuve en persona (*autós*), Equécrates.¹ (αὐτός, ὃ Ἐχέκρατες.) (*Fedón* 57a1-4)

Frente a un filósofo y poeta de la talla de Platón, no hay que perder de vista que cada elemento de su obra es escogido deliberadamente y las palabras con que elige iniciar un

1 Seguiremos la traducción de Vigo (2009).

diálogo son relevantes. En el caso que nos ocupa, llama la atención que el primer término que pronuncian ambos interlocutores sea el pronombre *el mismo (autós)*, lo que sin duda indica la centralidad de la cuestión del *sí mismo*. Ahora bien, ¿a quién identifica este “uno mismo”? ¿Al cuerpo, al alma, a la unión de ambos?² En el pasaje citado, con *autós* parece designarse al “Fedón de carne y hueso” y la pregunta tiene el sentido corriente de intentar saber si él estuvo presente con el maestro el día de la ejecución. Incluso Equócrates formula dos posibilidades excluyentes: si Fedón sabe lo que dijo Sócrates porque él mismo estuvo allí, o porque alguien se lo contó, delineando los que parecen ser los dos modos posibles del conocer, en tanto sobre algunos temas uno puede ejercer un papel activo (conocer por uno mismo) o pasivo (escuchar de otro). Esto es algo que se irá resignificando a lo largo de la obra: los discípulos, que escuchan y aprenden de su maestro, serán interpelados –como veremos– a actuar por ellos mismos (*Fedón* 115c1).

Tras considerar estas primeras líneas, detengámonos ahora en la vívida narración de los últimos momentos de Sócrates. Critón toma la iniciativa y le pregunta si tiene instrucciones que dejarles (*Fedón* 115b2-4), ante lo cual Sócrates recoge sus palabras y les da un significado más profundo, al afirmar: “si ustedes cuidan de ustedes mismos (*hymôn autôn epimeloúmenoî*), todo lo que hagan nos dejará contentos a mí y a los míos, y también a ustedes mismos (*hymîn autoîs*)” (*Fedón* 115b5-7). Pero si, en cambio, “se despreocupan de ustedes mismos (*autôn amelête*) y no están dispuestos a vivir siguiendo las huellas, por decir así, de lo que hemos dicho ahora y en el pasado”, entonces no lograrán nada de mayor importancia (*Fedón* 115b8-c1). Esto es, Sócrates les plantea que la única preocupación futura que deben tener es el cuidado de sí mismos, y que esto no es nada nuevo sino que significa vivir según lo que ya fuera dicho. Pero haber escuchado el *lógos* de Sócrates (como vimos, una de las alternativas posibles para conocer algo) ya no es suficiente: ahora las palabras – que, por cierto, dejan huellas (*kat' íxne*, 115b9)– deben ser acompañadas de una acción (*poiésete, poiête*, 115b7)³ por parte de los interlocutores, a saber, el cuidado de sí mismos. ¿Qué *sí mismo* deben cuidar? Se hace evidente que ya no se trata de aquel *autós* de las primeras líneas, el Fedón individual y testigo de la escena final, sino que lo que tienen que cuidar es su mismidad más propia, aquello que los hace ser quienes son a lo largo de toda la vida.⁴ Entre ambos momentos de la obra se ha profundizado en una reflexión sobre la

2 Véase Dixsaut (1991:68-71), quien problematiza esta cuestión.

3 El propio Critón entiende que tienen que esforzarse en hacer (*poiên*) algo (115c2).

4 Y como veremos a continuación, la centralidad del *autós* en tanto la identidad de uno mismo, que podemos pensar que en el diálogo está representada por el alma, concierne no solamente al registro ontológico de la permanencia de lo que es ser uno mismo a lo largo de toda la vida, sino también al campo “práctico” en tanto

percepción de quién uno es, y el largo *lógos* ofrecido por Sócrates ha “desvelado” al más genuino *uno mismo*. En lo que sigue, trataremos de reconstruir cuál es el yo verdadero que hay que cuidar y que –como intentaremos mostrar– está fuertemente atravesado por la dimensión ético-práctica.

2- El filósofo debe separar lo más posible el alma del cuerpo

Apenas comenzada la conversación, Cebes pregunta por qué los filósofos deberían aceptar la muerte mansamente: le resulta extraño que los más sensatos (*phronimotátous*, 62d4) no se irriten al abandonar el cuidado divino, algo que sería más propio del hombre necio (*anóetos*, 62d8). Sócrates acepta el cuestionamiento y responde que hay algo genuino que a los demás se les oculta⁵: en qué sentido los verdaderos filósofos están prestos a la muerte, en qué sentido son dignos de ella, y de qué clase de muerte se trata (64b). Para comenzar a desandar este camino, parten de un acuerdo inicial básico: hay muerte, la muerte es algo (*ti tòn thánaton ênai*, 64c2), y se la define como separación (*apallagé*) del alma y del cuerpo (64c4-5). Tras la muerte el cuerpo se separa del alma y ambos existen solos en sí mismos. En este pasaje tan comentado, Platón juega con la ambigüedad de *muerte*, que puede indicar tanto el evento que marca el fin de la vida (la separación de cuerpo y alma), pero también puede aludir a la “vida” o “existencia” separada de los dos elementos que conforman al hombre.⁶ Es interesante señalar el carácter estrictamente metafísico y éticamente neutro de esta definición en términos de separación, algo que poco después se teñirá de un matiz ético: la muerte implicará además la liberación del alma respecto del cuerpo (*lýsis kai khorismòs*, 67d4-5). Ahora bien, luego de enunciar esta neta separación cuerpo-alma, se acuerda también (64d-65d) que lo propio del verdadero filósofo es despreciar lo más posible los cuidados del cuerpo (64d8) ya que éste resulta un impedimento (*empódion*) si se lo toma como compañero en la investigación para alcanzar la sabiduría (*phrónesis*). La razón que se ofrece es que las percepciones vinculadas con el cuerpo no son precisas ni seguras, nos engañan y no permiten que el alma entre en contacto con la verdad. Solo cuando el alma razona librada a sí misma puede hacersele manifiesto lo que es (*tòn ónton*). En este marco, el alma del filósofo desprecia el cuerpo, huye de él y busca quedar librada a sí misma.

se constituye como sujeto de una actividad: el alma humana no es exclusivamente aquello que es esencialmente, sino que ella construye aquello que es esencialmente a través del perfeccionamiento de la dimensión ética (Koch, 2014:16-17).

5 Nótese la insistencia en estas líneas en el uso del verbo *lantháno* (“pasar inadvertido”, “ocultarse”) que aparece en las líneas de *Fedón* 64a5, 64b5 y dos veces más en la línea 64b8.

6 Platón juega con esta ambigüedad a lo largo del diálogo. Si bien en esta definición de muerte parecería tratarse del evento en que ocurre la separación, después se considerará a la muerte como el estado de estar muerto, la condición de separación entre alma y cuerpo (véase *Fedón* 66e6-67a2).

Es notable que, tras afirmar con insistencia que el alma solo puede acceder a la verdad cuando está en sí misma, se mencionan por primera vez en la obra a las Formas. Lo justo en sí, lo bello y lo bueno, esto es, “la esencia de todas las demás cosas, aquello que cada una precisamente es” (*Fedón* 65d13-e1) no se capta por la percepción, sino que solo será accesible a quien se prepare para llegar a pensar del modo mejor y más preciso cada cosa que examina. Si bien, como se viene afirmando, es el alma la que razona alejada del cuerpo, aquí aparece equiparada con un *nosotros* (*hemôn*, 65e2) que somos los que nos preparamos para examinar las cosas por sí mismas. ¿En qué consistiría la preparación que debemos alcanzar? La respuesta fuerza una condición límite del alma⁷ y se funda en enfatizar el carácter no visible y, en general, no aprehensible por los sentidos de “aquello que cada cosa precisamente es” (65d13-65e1): deberá valerse tan solo del pensamiento por sí mismo, sin mezcla con las perturbaciones sensibles, para poder alcanzar la verdad y la sabiduría (*alétheián te kai phrónesin*, 66a6). De la multiplicidad de notas que caracterizarán a lo inteligible a lo largo de la obra, en ésta su primera aparición se menciona solamente su carácter no sensible y se destaca su fuerte oposición con el cuerpo. Nótese que en este planteo la sabiduría es el fin a alcanzar por aquel *yo* que solo se vale del pensamiento purificado de lo corpóreo para dar caza a las cosas que son, mientras que unas páginas más adelante –como veremos– la sabiduría es presentada más bien como un medio necesario para obtener la purificación del alma (69c2-3).

En resumen: en los pasajes mencionados Platón traza una fuerte distinción entre el cuerpo y el alma, entre lo sensible y lo inteligible, entre lo compuesto y lo no compuesto, y funda en este dualismo metafísico y antropológico el destino del alma: solo el verdadero filósofo, que en vida separa al máximo posible el alma del trato con el cuerpo, recibirá con agrado la verdadera separación que experimentará cuando le llegue la muerte. Este modo de vida implica la abstención de los deseos, placeres, dolores y demás demandas del cuerpo al mínimo absoluto, a riesgo de que el alma, mientras está encarnada, se vuelva material y no puede remontarse al Hades.

3- La propuesta ética del *Fedón*

7 En las pocas líneas del *Fedón* que van de 65e2 a 66a4, Sócrates recurre a varios superlativos para describir una condición límite que el alma difícilmente alcance a menos que se eduque en la búsqueda de la verdad: para contemplar *lo más verdadero* (*alethéstaton*) de las cosas, *nosotros* (*hemôn*) debemos prepararnos *del modo mejor* (*málista*) y *más preciso* (*akribéstata*) y éste será quien *en mayor medida* (*engútata*) se aproxime a su conocimiento. Y hará esto *del modo más puro* (*katharótata*) quien se dirija *en la mayor medida posible* (*málista*) hacia cada cosa por medio del pensamiento mismo y desembarazándose *lo más posible* (*málista*) del cuerpo.

Ahora bien, a esta *distinción antropológica* entre cuerpo y alma, paralela a la *distinción metafísica* entre lo sensible y lo inteligible, Platón superpone una *distinción ética* entre dos modos de vida: la vida filosófica y la vida apegada al cuerpo. Creemos que es en este ámbito donde se despliega la cuestión del *uno mismo* que hay que cuidar, con el que Sócrates se identifica cuando está próximo a beber el veneno (116c-d) y que no implica necesariamente una conducta ascética respecto de los deseos ni de desprecio por lo sensible.

Volvamos, pues, al comienzo del diálogo. Sócrates se propone explicar su actitud mansa al enfrentar la muerte y afirma (64a4-6) que la mayoría no advierte que quienes rectamente adoptan para sí la filosofía se ejercitan tanto para el morir (*apothéiskein*) como también para el estar muertos (*tethnánai*), donde el infinitivo perfecto *tethnánai*⁸ no indica el evento de la muerte sino, más bien, el estado de estar muerto. Para dilucidar esto que se oculta a la mayoría, Sócrates plantea a sus interlocutores discutir “en qué sentido los verdaderos filósofos están prestos a la muerte, en qué sentido son dignos de ella y de qué clase de muerte” se trata (64b8-10), donde se prefigura que hay más de un sentido en que pueda entenderse la muerte. Por un lado, y como ya vimos, la muerte es el estado del alma librada a sí misma que se alcanza plenamente tras el hecho de la muerte entendida como separación del cuerpo y al que, mientras estamos vivos, nos acercaremos lo más posible al evitar al máximo el intercambio con lo corpóreo. Pero superpuesta a ésta, surge otra perspectiva a partir de lo que Sócrates presenta como la opinión (*dóxan*, 66b2) de los filósofos genuinos y es que resulta muy probable que haya una sendero o atajo (*atrapós*, 66b4) –que no es, por supuesto, la vía principal del alma separada y en contacto con lo que siempre es– que puede conducirnos, mientras estamos vivos, a darnos cuenta de que en este estado encarnado no podremos alcanzar suficientemente la verdad (66b-67b). Esta constatación nos permite reconocer que, mientras el alma esté unida al cuerpo, no conoceremos nada en su pureza (*katharôs*, 66d8; *katharôs gnônai*, 66e5) ni obtendremos la sabiduría en tanto el fin que apetece (*phronéseos*, 66e3). Y, al mismo tiempo, devela un nuevo significado de muerte, entendida ahora como liberación y separación del alma respecto del cuerpo (*lýsis kai khorismòs*, 67d4-5). Ya no se trata de la muerte como separación de la que hablamos antes, sino que ahora es “nuestra alma” (*hemôn he psykhè*, 66b6) la que, mientras tengamos cuerpo, debe acostumbrarse a “reunirse y recogerse sobre sí misma desde cada una de las partes del cuerpo” (67c7-8) y esa práctica le permitirá tomar distancia del cuerpo y de lo sensible para

8 Término que había aparecido dos veces en la línea 62a5, en medio de un complejo pasaje donde Sócrates parece conceder a Cebes que asombraría tanto sostener que nunca es mejor estar muerto que estar vivo, como prohibir el suicidio a aquellos para quienes estar muertos es efectivamente mejor que estar vivos. Véase Vigo (2009:n.26 p. 225).

existir, en vida, en sí misma y por sí misma.

¿En qué consistiría esta práctica en el morir (*apothnéiskein meletôsi*, *Fedón* 67e6)? Sócrates afirma que no consiste en otra cosa que en cultivar correctamente la filosofía (67e), esto es, en ser amante de la sabiduría (*philosophos*). Y si bien, como hemos señalado, antes (en *Fedón* 66d) se afirmaba que la sabiduría era el fin a alcanzar y que sólo la obtendríamos una vez muertos, ahora, en cambio, al dar cuenta de la práctica de la muerte en vida, Sócrates presenta a la sabiduría como el medio necesario para obtener la purificación del alma: “Puede que la moderación, la justicia y la valentía no sean realmente sino una especie de purificación de todas esas cosas, y que la propia sabiduría sea una especie de medio de purificación” (69c1-3). Tal como afirma Rowe, puede pensarse que no hay contradicción entre ambos pasajes, ya que en el primer caso la *phrónesis* designaba un tipo de comprensión que resulta inaccesible al filósofo durante su vida, mientras que en el presente contexto el término tiene un alcance más limitado y designa simplemente la lúcida apreciación, realizada en la vida presente misma, de lo que es verdaderamente valioso, por oposición a lo que es sólo aparentemente valioso.⁹

Desde esta perspectiva, lo que se busca no es despreciar al cuerpo y a sus experiencias básicas de un modo absoluto; no hay que descartar lo sensible como un mal en sí mismo y privarnos sin más de cualquier placer,¹⁰ sino que la enseñanza socrática supone una práctica que está impregnada de experiencias básicas y lo que se busca es re-evaluar esas experiencias en función de la sabiduría. No será filósofo quien desprecie o ignore las demandas del cuerpo, sino más bien quien trate con ellas, las evalúe y las viva con sabiduría y para la sabiduría; y es esta actitud práctica lo que distingue al filósofo de los demás hombres. La pureza para el alma consiste, pues, en “no arrastrar consigo nada proveniente del cuerpo, por no haber accedido voluntariamente (*hekoûsa*) a mantener comunidad con éste a lo largo de la vida [...], que no es otra cosa que cultivar rectamente la filosofía y, en realidad, cultivar la docilidad para el estar muerto” (*Fedón* 80e3-81a1). Esto es, la liberación implica una acción *voluntaria* del alma que se recoge sobre sí misma y evita el trato con el cuerpo.

Desde esta perspectiva ético-práctica que estamos considerando, entonces, la distinción que se traza es entre dos modos de vida: el del amante del cuerpo, que se preocupa por obtener placeres corporales y considera real lo que le informan los sentidos, y el del filósofo, que

9 Véanse Rowe (1993:151) y Vigo (2009:233-234 n. 56).

10 Ver, por ejemplo, el pasaje *Fedón* 69b1-5 “Y todo aquello que se compra o se vende por ella <la *phrónesis*> o, más precisamente, con ella, puede que sea realmente valentía, moderación, justicia y, en una palabra, verdadera virtud, esto es, con sabiduría, independientemente de si se agregan o quitan placeres, temores y todas las otras cosas de este tipo”, donde queda claro que el énfasis no está puesto en despreciar placeres, temores y demás, sino en que la sabiduría sea la moneda de cambio.

también busca placer pero lo encuentra en la acción del alma recogida sobre sí misma y evalúa críticamente los datos de la sensación. Esto se manifiesta en la propia figura de Sócrates quien se casó, tuvo hijos, concurría a banquetes donde bebía vino, acaricia en esta escena la cabeza de Fedón y juega con sus cabellos (89b), luchó en la guerra y, en suma, tomó un rol activo en la vida social y cultural de su ciudad.¹¹ Es decir, la propia vida de Sócrates, paradigma del genuino filósofo para Platón, no nos previene de tomar parte de las actividades humanas, sino que nos invita a ejercitarnos en una vida de purificación que consiste en encontrar placer en un alma que, recogida sobre sí misma, se vale de lo sensible pero busca lo inteligible.

Conclusiones

A modo de conclusión y a la luz de lo dicho, reconsideremos la enigmática afirmación de Sócrates: “la gente no advierte que todos los que rectamente adoptan para sí la filosofía no se ejercitan, como tales, para ninguna otra cosa que para morir y estar muertos” (64a4-6). Esto es, el filósofo se ejercita, por un lado, en el *morir* en el momento de la separación del alma y del cuerpo, y no le temerá en tanto tiene la convicción de que irá al Hades y alcanzará la sabiduría que fue la meta de toda su vida. Pero también se ejercita en el *estar muerto*, en tanto el modo de vida donde practica el cuidado de sí mismo y de las acciones del cuerpo a la luz de la sabiduría como medio de purificación. En este último sentido, *morir* es el nombre socrático para una aproximación filosófica a la vida. Filosofar rectamente es, pues, reconocer el sentido del alma unida al cuerpo, de sus deseos genuinos y su capacidad de acción en tanto algo esencialmente ligado a la filosofía, entendida como un ejercicio de la razón. Y solo esta forma de vida representa al verdadero yo, el *autós*, cuyo cuidado es la única tarea que Sócrates deja indicada a sus discípulos (115b5-6) y con el que se identifica al finalizar el diálogo (115d): él ha cuidado de su alma unida al cuerpo, con la conciencia de su diferencia de lo corpóreo y en esta práctica de la muerte en vida reconoce su propio destino. Una vida filosófica consiste esencialmente en escoger las cosas en su pureza durante la propia vida y, de este modo, se alcanzará la sabiduría que nos hace felices en vida aun cuando nos toque enfrentar la muerte, algo que no es incompatible con la sabiduría final del alma en contacto con lo inteligible. Hemos intentado mostrar, pues, los dos modelos que se superponen en este diálogo. Pero si entendemos el *Fedón* como la apología de Sócrates frente a sus amigos para defender su modo de vida y su actitud frente a la muerte, entonces tal vez el modelo que prevalezca sea el ético por sobre el metafísico.

11 *Fedón* 60a2-3, 61b, 116b1, *Apología* 34d7-8, *Cármides* 153b, *Banquete* 219c-d.

Bibliografía

- Casertano, G. (2015), *Fedone, o dell'anima. Drama etico in tre atti*, trad., commento e noti di---, Napoli, Lofreddo.
- Dixsaut, M. (1991), *Phédon*, trad. nouvelle, introd. et notes par---, Paris, Flammarion
- Duke, E. A., *et alia* (1995) *Platonis Opera*. Recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt, T. I. Oxford, University Press
- Gallop, D. (1975), Plato, *Phaedo*, translated with notes by---, Oxford, Clarendon Press
- Hackforth, R. (1955), *Plato's Phaedo*, transl. with an introd. and commentary by---, Cambridge, University Press
- Koch, I. (2014), "Présentation", en Doucet, D. et Koch, I. (dir.) *Autos, idipsum. Aspects de l'identité d'Homère à Augustin*, Presses Universitaires de Provence, 5-18
- Rowe, C. J. (1993), Plato, *Phaedo*, incl. bibliography and index, Cambridge, University Press
- Vigo, A. (2009), Platón, *Fedón*, trad., notas e introd. de---, Buenos Aires, Colihue