

Artículo de reflexión

Cuestiones de Filosofía
ISSN: 0123-50-95
E-ISSN : 2389-9441
Vol. 3 – N° 20
Enero – junio, año 2017
Pág.: 129 - 142

La filosofía como práctica vital¹

Philosophy as Vital Practice

July Alejandra Castro-Hernández**

Universidad Nacional de Colombia

Recepción: 4 de marzo del 2017
Evaluación: 20 de abril del 2017
Aceptación: 17 de mayo del 2017

* Artículo derivado del trabajo de grado con el mismo nombre para obtener el título en Filósofa en la Universidad Nacional de Colombia.

** Filósofa. Estudiante de maestría en Geografía, Universidad Nacional de Colombia. Áreas de interés: filosofía antigua, filosofía política. juacastrohe@unal.edu.co.

Resumen

El artículo muestra que la filosofía no promueve un rechazo del cuerpo y, por consiguiente, un anhelo de la muerte, sino una práctica vital; tesis que sustenta, principalmente, en los diálogos platónicos el *Banquete* y el *Fedón*. En primer lugar, se refiere al *Fedón*, en el cual se presta atención al lugar que ocupa la muerte en la reflexión filosófica y a las motivaciones que existen para hacer filosofía; la apuesta es promover una lectura alternativa de este texto que destaque el interés por la vida misma. Posteriormente, la pregunta por cómo es la mejor forma de vivir lleva a tratar la filosofía como terapia. A continuación, a partir del *Banquete* se revisa la noción de la filosofía como forma de vida y su relación con la escalera del amor presentada por Diotima de Mantinea.

Palabras clave: Diálogos; Platón; vida; muerte; terapia

Abstract

The development of this article intends to demonstrate that philosophy does not promote rejection of the body nor a desire for death, but a life practice. Such thesis is mainly supported by The *Symposium* and *Phaedo** dialogues. To meet the objective, *Phaedo* will be first referenced. The role that death occupies will be the focus in this part as well as the motivation to philosophize. The purpose is to promote an alternative reading of this text, which highlights interest in life itself. Afterwards, the questions about what the best way to live is will lead us to consider philosophy as a therapy. Eventually, the notion of philosophy as a way of life will be reviewed and its relationship with the stairway of love presented by Diotima of Mantinea, based on The *Symposium* dialogue.

*Spanish names: El *Banquete* and *Fedón*.

Key words: Platonic; dialogues; eroticism; death; therapy.

Sobre el *Fedón*²

El juicio más general y comúnmente aceptado sobre el *Fedón* indica que el filósofo –y, por ende, la filosofía– desacredita los sentidos y enaltece la razón; desde esta perspectiva parece que la muerte, tema principal de este diálogo, se presenta como el estado ideal de los amantes de la sabiduría; sin embargo, este énfasis debe ser revaluado, si se espera obtener

² **Nota metodológica.** Sobre la forma de proceder en este artículo hay que aclarar un aspecto importante: las nociones de filosofía como terapia y filosofía como forma de vida son aplicadas a la lectura de los dos diálogos mencionados desde la “historiografía de la filosofía”. Esto significa que se pretende mostrar “una forma específica de concebirla y ejercitarla” (Lozano-Vásquez y Meléndez, 2016, p. 16) que no obedece necesariamente a la manera en la que fue concebida y que más bien responde a un interés por rastrear la aplicación de tales términos en la filosofía platónica.

respuestas que propugnen una visión positiva del quehacer filosófico. En esta dirección, el propósito de esta sección es ofrecer una lectura alternativa del *Fedón* que permita señalar que no es la muerte, sino la vida misma, el estado ideal de los filósofos y que, como consecuencia de lo anterior, la prescindencia de los sentidos es inconcebible. Este camino me llevará a considerar la filosofía como una *terapia*, esto es, como un esfuerzo intelectual por corregir las creencias que el alma tiene en su condición encarnada bajo la dirección constante de un guía, con el propósito de superar un estado inicial poco favorable para quien lo sufre (Lozano Vásquez, s. f.).

Filosofía como preparación para la muerte

En primer lugar, quiero llamar la atención sobre la metafísica platónica; con esta etiqueta hago referencia a la bien conocida diferenciación que se establece entre dos ámbitos del ser: uno superior, que se corresponde con lo inteligible –lo que es siempre y no deviene, comprendido por la inteligencia mediante el razonamiento (*Timeo* 28a)–, y otro inferior, que se identifica con lo sensible –lo que deviene constantemente, pero nunca es comprendido a través de los sentidos (*Timeo* 28a)–. El primer ámbito [las Formas] “es causa, condición primera, fundamento e hipótesis de toda generación posible” (Disandro, 1997, p. 283). En lo que sigue trataré de mostrar que Sócrates introduce tres dicotomías (cuerpo-alma, sentidos-razón y objetos de la experiencia humana-Formas) que siguen este modelo y que sustentan la idea de que el ejercicio filosófico consiste en prepararse para la muerte.

La primera parte del *Fedón* se centra en un examen de la actitud del filósofo hacia la muerte, y la discusión empieza por el tema del suicidio. Si los filósofos están dispuestos a morir, pregunta Cebes, “¿cómo [...] no es lícito hacerse violencia a sí mismo[s]?” (*Fedón*, 61d). La respuesta inicial de Sócrates es que los dioses son nuestros guardianes y que se irritarían al ver que una de sus posesiones atenta contra sí misma sin autorización. Simmias y Cebes señalan que dicha réplica contradice la afirmación inicial [que el filósofo está dispuesto a morir], pues “¿con qué intención tratarían de escapar los hombres, de verdad sabios, de unos dueños mejores que ellos mismos y querrían apartarse sin más de estos?” (*Fedón*, 63a).

Para rebatir esta objeción, Sócrates afirma que “cuantos rectamente se dedican a la filosofía [...] no se cuidan de ninguna otra cosa, sino de morir y de estar muertos” (*Fedón*, 64a); estos estados se definen como la separación y la liberación del alma respecto del cuerpo. Aceptada tal hipótesis, Sócrates enuncia dos razones por las que el filósofo está preparado para morir: (i) el filósofo no tiene una gran necesidad de ocuparse de los placeres

corporales, ya que su actividad no se centra en ellos, sino que, en cuanto puede, está apartado del cuerpo y está vuelto hacia el alma (64d-65a); (ii) el cuerpo es un impedimento si uno lo toma en la investigación como compañero, ya que es causa de perturbación y confusión en la medida en la que se muestra como un obstáculo para conocer los objetos que estudia. El alma aprehende la verdad al reflexionar, esto es, al encontrarse al máximo en sí misma y al evitar las distracciones causadas por el cuerpo. En este aspecto, el alma del filósofo también escapa del cuerpo o, al menos, tiende hacia ello.

En lo anterior encontramos la primera dicotomía del diálogo, a saber: *cuerpo-alma*. El cuerpo es una distracción para el alma; aquel "nos colma de amores y deseos, de miedos y de fantasmas de todo tipo, y de una enorme trivialidad, de modo que ¡cuán verdadero es el dicho de que en realidad con él no nos es posible meditar nunca nada!" (*Fedón*, 66c)³. A partir de estas líneas podemos indicar que para conseguir lo que deseamos [la verdad, la sabiduría, lo puro⁴], el filósofo debe liberar el alma al máximo de su vínculo corporal. Sobre esto vale la pena destacar dos asuntos: el primero es que la actividad filosófica se muestra como una suerte de remedo de la muerte y, en cierto sentido, del estar muerto, y el segundo es el carácter purificador de la muerte, en cuanto implica la separación y liberación *definitiva* del alma del cuerpo, y de la filosofía, en cuanto implica la separación y liberación *provisional* del alma del cuerpo, respectivamente. Esto último se explica cuando la filosofía se convierte en una herramienta [terapia] para la vida. Volveré sobre este punto en la siguiente sección.

Posteriormente, Sócrates indaga sobre la existencia de lo justo en sí, lo bello en sí y lo bueno en sí (*Fedón*, 65d-66a; 99b-d) y afirma que tales cosas no son percibidas a través de ningún sentido, sino a través del pensamiento puro; lo que no se devela por medio de ellos es "la realidad de todas las cosas, lo que cada una es" (*Fedón*, 65e). El único capaz de alcanzarlas es el filósofo, quien va con su inteligencia pura hacia cada cosa sin servirse de ninguna percepción de los sentidos en su razonamiento, "prescindiendo [...] del cuerpo entero, porque le confunde y no le deja al alma adquirir la verdad y el saber cuándo se le asocia" (66a). A partir de este pasaje encontramos la segunda y la tercera dicotomía: *sentidos-razón y objetos de la experiencia humana-Formas*. La información que nos proveen los sentidos carece de objetividad, ya que está mediada por los deseos del cuerpo; este produce sensaciones diferentes en cada individuo, dependiendo de las condiciones, tanto internas como externas, que lo afecten (*Teeteto* 151a-152c). La percepción en

³ Algunas de las características atribuidas a la noción de cuerpo actualmente son interpretadas como rasgos mentales no asociados necesariamente a la corporalidad. Esto introduce un contraste entre la lectura platónica sobre el cuerpo y la lectura moderna del mismo tema.

⁴ En diferentes partes del diálogo se emplean indistintamente estos términos para referirse a aquello que desea el hombre. Aclaro que, en este texto, con la mención de alguno de los tres quiero referirme a todas las variaciones encontradas en el diálogo.

cualquier caso es infalible, ya que quien percibe posee algo que es incontrastable; sin embargo, esto no es suficiente para establecer criterios fijos a los cuales acudir si el objetivo es aprobar o refutar creencias, debido a que lo generado se encuentra en constante flujo. Así, la razón tiene una ventaja sobre los sentidos, y es que es capaz de captar lo estable en el movimiento: las Formas; lo que percibimos, entonces, son imágenes de aquellas.

Ahora bien, el cuerpo, los sentidos y los objetos de la experiencia humana nos alejan de la verdad y de la sabiduría; el alma, la razón y las Formas, por el contrario, nos conducen a ellas. En esta formulación hallamos una respuesta y un problema: la intervención de Sócrates concluye indicando que sería ridículo para un filósofo irritarse al llegarle la muerte, ya que esta es el camino más cercano para obtener la sabiduría (*Fedón 67e*); sin embargo, el filósofo estaría condenado, en efecto, a desear la muerte, ¿cómo lograr, entonces, reconciliar ambos ámbitos del ser que, en principio, parecen incompatibles? La clave para resolver lo anterior es la filosofía misma.

Después de considerar la actitud del filósofo frente a la muerte, Sócrates emprende una nueva discusión para demostrar que el alma sigue existiendo y teniendo inteligencia luego de que una persona muere (70a). El primer argumento aborda la existencia de los ciclos (70c-72d), y el segundo, la reminiscencia (72e-78d). Sobre esto vale la pena destacar que los objetos del mundo sensible que parecen ser iguales se presentan posteriormente como desiguales; al notar lo anterior pensamos en otra cosa, lo igual en sí, por ende, no es lo mismo que las cosas iguales. Para pensar en lo igual en sí debimos haber tenido un conocimiento previo sobre ello, y este conocimiento no proviene directamente de los sentidos, sino que lo adquirimos antes de nacer. Lo anterior lleva a la conclusión de que nuestras almas existían antes de estar dotados de percepción (*Menón 81c-d, Fedro 250d1-6, 249b-c*).

En este desarrollo hay una afirmación poderosa a propósito del rol de los sentidos: Sócrates reconoce que si hemos pensado lo igual en sí "no es posible pensarlo sino a partir del hecho de ver o de tocar o de alguna otra percepción de los sentidos" (*Fedón 75a*). Más adelante, en la misma explicación, indica que "a partir de las percepciones sensibles hay que pensar que todos los datos en nuestros sentidos apuntan a lo que es lo igual, y que son inferiores a ello" (75a).

El tercer argumento introduce la afinidad que tiene el alma con un nivel más alto de realidad (78b-84b): hay dos tipos de naturaleza: la invisible, que se mantiene siempre idéntica a sí misma, captable solo a través del razonamiento de la inteligencia, y la visible, que jamás se mantiene de la misma forma y que es percibida por medio de los sentidos. El

alma es más próxima al primer tipo de naturaleza, mientras que el cuerpo lo es a la segunda. De esta forma, bajo la suposición de que el alma ha sido liberada de la "ruindad del cuerpo", a través de la filosofía, está preparada para unirse a tal naturaleza.

En lo expuesto encontramos otro factor que media entre el cuerpo y el alma, a saber: la reminiscencia. Gordon (2007) resuelve no solo esta dicotomía, sino las dos mencionadas anteriormente, apuntando a la importancia de su rol; así, la autora explica que

Los sentidos y la razón están unidos por la reminiscencia, ya que nos basamos en nuestros sentidos para asir lo que luego pensaremos, a saber, las Formas; los objetos de la experiencia y las cosas en sí mismas están vinculados por la reminiscencia, ya que recordamos las cosas en sí mismas a través de la reminiscencia, en cuanto los sentidos y la inteligencia necesariamente trabajan juntos en esta actividad. Esto significa que la reminiscencia es, por tanto, lo que permite a las almas encarnadas ser seres integrados. Lo más importante, que es claro cuando consideramos estos aspectos de la reminiscencia juntos, es que esta es la que hace posible la filosofía. Podemos tener acceso a las cosas en sí mismas a través de nuestras tenues imágenes de ellas en este reino debido a las conexiones que la reminiscencia hace posibles (p. 216, traducción libre).

La reminiscencia supone que "aprender no es realmente otra cosa sino recordar" (*Fedón* 73a); tal aseveración se funda en un argumento que sostiene que un individuo, al ser interrogado correctamente, declara todo de acuerdo con lo real (73a-b). Esto hace eco en el método socrático, que se desarrolla en dos momentos: en el primero, Sócrates se basa en el punto de partida de su interlocutor para mostrar, en el transcurso del diálogo, las inconsistencias y contradicciones de tal postura; en este momento, cuya característica principal es la ironía, Sócrates aduce a su supuesta ignorancia para interpelar a sus interlocutores. En el segundo, a partir de la afirmación y el reconocimiento de su nulo saber, Sócrates hace las veces de una comadrona para ayudar a su interlocutor a parir las ideas que tiene en su alma⁵. La relevancia del método se encuentra justamente en el interrogatorio, debido a los resultados que trae consigo; el más notable, sin duda, es el hecho de revelar a los demás su propia ignorancia; sin embargo, acompañándolo está también la insistencia en la idea de que una vida sin examen no vale la pena ser vivida.

En la *Apología* encontramos una buena razón para pensar que lo expuesto en el *Fedón*, contrario a lo que formulé en el numeral anterior, es un intento por procurarse un vivir

⁵ Vale la pena mencionar que la forma de proceder de Sócrates en el *Fedón* difiere sutilmente de la que comento en este párrafo. Su intención es, como en la *Apología*, brindar razones, lo más sólidas posibles, para persuadir a sus interlocutores sobre las notables ventajas que tiene dedicar la vida a la filosofía. En este caso quienes plantean la pregunta son Simmias y Cebes.

digno (36c-38a); esta intención, lejos de ser un deseo *epithumético* –relacionado con el vínculo alma-cuerpo–, constituye un deseo erótico, esto es, un deseo que excede nuestras vidas encarnadas, en la medida que supera nuestros límites epistémicos. En este sentido, Gordon (2012) señala que “[Eros] es un deseo por el ser y la completitud, de los cuales el alma humana ha sido alienada desde el principio” (6, traducción mía). Lo anterior intenta evidenciar que mientras el deseo *epithumético* nos mantiene ‘atados’ al cuerpo, porque no nos permite ir más allá de él, el deseo erótico intenta trascenderlo, pues media entre la corporalidad y lo que subyace, manifestándose, por ejemplo, a través de la investigación y la búsqueda filosófica. Así lo declara Simmias cuando intenta exponer las objeciones al relato socrático (*Fedón*, 85c).

El carácter purificador provisional de la filosofía tiene que ver con esta disposición a buscar más allá de nuestras posibilidades una suerte de alivio que nos permita "surcar navegando la existencia" (*Fedón*, 85c). En este sentido, la filosofía, en cuanto práctica de seres encarnados, solo puede ofrecernos una tenue imagen de algo que está velado para nosotros. Es a raíz de tal limitación que podemos columbrar la posibilidad de filosofar, pues de otra forma no habría nada que recordar y, por ende, nada que aprender. Los sentidos, entonces, son puertas de acceso a lo invisible, puertas que solo pueden ser abiertas si tal disposición para hacerlo está presente (Gordon, 2012).

Filosofía como terapia.

Como anticipé, la disposición de la que hablo se logra a través de la mayéutica; en lo que sigue, trataré con particular atención la segunda fase de esta, debido a que nos permite reconocer los tres momentos claves por los que toda terapia atraviesa: el diagnóstico, el tratamiento y la curación o preservación de la salud (Lozano-Vásquez, s.f.; Marinoff, 2011). Cuando Sócrates se enfrenta a las razones de su interlocutor y las encuentra falibles, intenta que aquel identifique las causas de su yerro; una vez evaluadas dichas causas, arroja algunas pistas sobre el camino más apropiado a seguir si encuentra que quien lo escucha está presto a continuar. Aunque la mayoría de diálogos no concluyen con una respuesta contundente, debido al carácter aporético que los identifica, el examen emprendido es relevante en la medida en que el objeto principal de investigación es la vida misma, es decir, el alma en su condición encarnada.

La declaración más importante a propósito de lo anterior la encontramos en el *Teeteto*. Sócrates asocia su tarea con la de las parteras; no obstante, haciendo hincapié en la idea de que, a diferencia de las primeras, su ocupación central es el examen del alma y no del cuerpo (150b). Según sus propias palabras, “lo más grande que hay en [tal] arte es la

capacidad que tiene de poner a prueba por todos los medios si lo que engendra el pensamiento del joven es algo imaginario y falso o fecundo y verdadero” (150c). Lo que hace posible esta capacidad radica en que Sócrates es, por un lado, estéril en sabiduría y, por otro, responsable del parto, en la medida en que asegura el éxito de los pensamientos engendrados por los demás. La pérdida de estos últimos se debe al abandono del proceso antes de conseguir un resultado satisfactorio, a las malas compañías y a hacer más caso de lo falso y de lo imaginario que de la verdad (151a). De este modo, el servicio ofrecido por Sócrates es asistencial, pues las personas no aprenden nada de él, sino que ellas, por sí mismas, “engendran y descubren muchos bellos pensamientos” (150d).

Con esta perspectiva, encontramos que el diagnóstico inicia con un diálogo en donde surge un interrogante central; este intenta investigar dentro de las creencias de una persona y establecer el estado del arte de ellas. Generalmente, lo que las sustenta se basa en información proveniente de los sentidos, particularmente, de la experiencia. Así, por ejemplo, en el *Fedón* las referencias iniciales de Simmias y Cebes sobre la muerte atienden a sus observaciones diarias (64b). Ahora bien, una vez que se obtiene el panorama general, el tratamiento continúa con otra serie de interrogantes que buscan rebatir las creencias iniciales. Aunque los sentidos son el punto de partida, en la medida en que proveen la información de tales creencias, el tránsito de las concepciones iniciales hacia otro tipo de concepciones más elaboradas se hace necesario debido a lo que entraña el arte socrático: “los que tienen relación conmigo experimentan lo mismo que les pasa a las que dan a luz, pues sufren de los dolores del parto y se llenan de perplejidades de día y de noche [...]. Pero mi arte puede suscitar este dolor o hacer que llegue a su fin” (151b).

La asociación que pretendo establecer entre el método socrático y la terapia se basa en una idea que considero fundamental: la disposición humana que mayores efectos tiene sobre el mundo es la *disposición interrogativa*; con esto quiero destacar el hecho de que el rol de las preguntas es similar al rol de Eros descrito en el *Banquete* (Reale, 2004). En las preguntas se encuentra una carencia, ya sea de entendimiento o conocimiento, y, al mismo tiempo, un deseo por remediar tal falta; como Eros, los interrogantes son un intento por mediar entre lo que se sabe y lo que no, partiendo de la idea de que hay conciencia de aquello que se ignora (Gordon, 2012).

Me atrevo a establecer que el ejercicio mayéutico de Sócrates es un método, porque, en la mayoría de los diálogos, las preguntas que propone a los personajes tienen la misma estructura o, más acertadamente, buscan llegar a la definición o al aspecto más central sobre aquello que investigan a través de la dinámica pregunta-respuesta. Así, la actividad filosófica, cuyo rasgo distintivo es la búsqueda, se basa precisamente en la dialéctica, por las alternativas que el diálogo posibilita. En este sentido, es fundamental que la filosofía no

sea una actividad individual, sino que se genere a partir de la interacción de más personas, pues solo en estos escenarios comunes, en donde es posible contrastar ideas y pensamientos, se reconocen más fácilmente las carencias del alma y se formulan mejores opciones, teniendo en cuenta que aquello que se pretende alcanzar sobrepasa nuestra condición encarnada.

Antes de continuar, debo llamar la atención, en particular, en que la terminología dualista dificulta la comprensión integral del tema; sin embargo, la división, aunque engorrosa, es útil, al menos en el contexto platónico, para crear las condiciones de posibilidad que permiten tomar como objeto de estudio las propias creencias; así, la separación entre uno (cuerpo) y otra (alma) es un recurso intelectual que permite indagar en estas con el objetivo de esclarecerlas. En este sentido, el dualismo no es ontológico, sino epistemológico. La clave para comprender esto último está en identificar que para llegar a conocer las Formas basta con ascender en “la escalera del conocimiento” por medio de la investigación. Concretamente, no hablamos de dos cosas distintas al referirnos a lo sensible y lo inteligible, sino que hablamos de dos formas de aproximación al mismo mundo: una se da a través del cuerpo y otra a través de la razón.

Vale la pena destacar que una de las soluciones más plausibles para explicar el conocimiento sensible en el corpus platónico se debe al hecho de aceptar que lo que se puede conocer en lo generado es lo inteligible, que en últimas es lo verdadero. Con esto, la filosofía es causa de división y, al mismo tiempo, de reconciliación, pues es a través suyo que nos está permitido echar mano de tales distinciones. En efecto, la liberación provisional del alma del cuerpo que concede la filosofía ocurre precisamente en el momento en el que se crea la dicotomía con el objetivo de emprender un examen. El tratamiento abre las puertas a esta posibilidad, pues su objetivo principal es evaluar las creencias del alma, creencias que, durante el diálogo, se intentan estudiar con “independencia” del cuerpo. Este último aspecto tiene eco en la idea de ir más allá de nuestras posibilidades con el propósito de hallar alivio (*Fedón* 85c). Lo señalado no es otra cosa sino la disminución y la mitigación de la carga o el peso que la incertidumbre que ronda la existencia ejerce sobre nosotros. De aquí que el intento por encontrar la explicación más satisfactoria y menos rebatible entre las humanas sea el camino para hallar la manera más estable y menos arriesgada de vivir, esto es, de actuar siguiendo como criterio un cúmulo *sopesado* de creencias, y no uno rebosante deoplejidades y contradicciones.

La curación o la preservación de la salud se alcanza en la medida en la que el examinado se reconoce nuevamente como un ser indivisible y deja atrás los mecanismos empleados durante el examen. Así, lejos de encontrar un remedio concreto, la terapia filosófica trae consigo una actitud y una visión renovada sobre la vida que se fundamentan principalmente

en el reconocimiento de la propia ignorancia y en la intención constante de procurarse un buen vivir. Es preciso señalar que esta actividad tiene un carácter instrumental, pues una vez que se ha superado el examen, la investigación cesa y se deja atrás la filosofía, para continuar en actitud natural (Husserl, 1992).

Esta última fase de la terapia exige a quienes hacen uso de ella que sean valientes⁶ y que estén decididos a asumir las consecuencias resultantes de tan trascendental empresa. Aquí es importante señalar que la presencia constante de un guía, que en este caso particular es el filósofo o la filosofía, es necesaria para dirigir la reflexión hacia un buen puerto; sin embargo, como Sócrates mismo afirma, hay algunos que no terminan de parir las ideas que se gestan en sus mentes a causa de las malas compañías o a que ceden a la influencia que tiene la actitud natural. En los próximos apartados pretendo argumentar que hay un salto necesario entre la filosofía como terapia y la filosofía como forma de vida, debido a que esta última expresión consigue mantener en vigencia la actitud y la visión renovadas proporcionadas por el ejercicio terapéutico.

Sobre el Banquete.

El *Banquete* ofrece diversas herramientas conceptuales que permiten sustentar que podría existir un tránsito de la filosofía como terapia a la filosofía como forma de vida. Sócrates afirma que no sabe otra cosa más que los asuntos del amor (177d)⁷, sin embargo, su exposición y conocimientos sobre el tema se los atribuye a la extranjera de Mantinea. En primer lugar, Sócrates decide cambiar la modalidad inicial planteada en el Banquete, arguyendo que no es capaz de imitar la forma como los demás han alabado al dios, pues dichas alabanzas se emparentan con la forma de proceder de los sofistas. De esta manera, ofrece a sus oyentes decir la verdad según su propio proceder; así, indica que (i) Eros es de tal naturaleza que debe ser amor de algo y (ii) Eros desea aquello de lo que está falto, y no lo desea si no está falto de ello.

En este punto Sócrates introduce la conversación que tuvo con Diotima para establecer cuál es la naturaleza de Eros. Así, acuerdan que es un *demón* que media entre la belleza y la fealdad, lo bueno y lo malo, los hombres y los dioses. En esta dirección se introduce, además, una suerte de definición de *filósofo*: "son los que están en medio de estos dos (los sabios y los ignorantes), entre los cuales estará también Eros" (204a); de este último se dice

⁶ El valor radica en la fuerza que debe tener para superar la inercia de las creencias y abandonar el cómodo nicho de la ignorancia.

⁷ Dicha afirmación contrasta con su acostumbrada proclamación de ignorancia. No obstante, lo anterior no constituye ningún tipo de contradicción en la medida en que preguntar sería un auténtico conocimiento erótico.

que es el deseo de poseer siempre el bien, y que es amor de la generación y procreación de lo bello.

En efecto, el factor clave es la *generación*, pues "es algo eterno e inmortal en la medida en que puede existir en algo mortal" (206e). Cabe destacar que la referencia no obedece exclusivamente a factores naturales, como los que la procreación impone a hombres y animales, sino que se extiende hasta el alma misma. Aquí cada peldaño de la escalera descrita por Diotima, escalera que conduce al reconocimiento de la belleza en sí a partir de lo que es percibido por los sentidos, ofrece una pista sobre el esfuerzo de aquellos que están interesados en alcanzar la verdad. Dicho esfuerzo se debe a que Eros es también amor por la inmortalidad [a la permanencia y al dominio del tiempo]; esta se logra únicamente a través de la creación que, hasta ahora y según la lectura ofrecida de los diálogos, no puede lograrse en solitario, sino que requiere de la presencia de otros.

El séptimo discurso está a cargo de Alcibíades (215a-222b), su tardía intervención en el diálogo lo obliga a encomiar a Sócrates a cambio de Eros; varios comentaristas (Hadot, 2006; Reale, 2004) sugieren que el elogio ofrecido describe a Sócrates como la encarnación histórica de la filosofía, mientras que los elogios a Eros constituyen su descripción mítica. Sobre este punto me interesa destacar especialmente el hecho de que el filósofo, consciente de su no-sabiduría, se encamina hacia la ascensión antes descrita por Diotima; en este sentido, la relación entre el amante y el amado se traslada a la relación existente entre el filósofo y la verdad [sabiduría]: el amante de la sabiduría. El epíteto anterior caracteriza fielmente el aspecto activo y pasivo de la díada, *erastês* y *erômenos*, díada que manifiesta el carácter erótico de la filosofía.

En páginas anteriores mencioné que existe un tipo de deseo diferente al *epithumético*, el deseo erótico. Este deseo está permeado por las características antes atribuidas tanto a Eros como a la filosofía y es señal de lo divino en nosotros, en la medida en que es causa de la generación –de la creación– alabada por Diotima. Como Gordon sugiere, "Eros es un deseo por el ser y la completitud" (2012, p. 6), características con las que contaba el alma antes de pasar a su estado encarnado. Esta nostalgia del alma explica el interés en trasgredir los límites mortales y la importancia que tiene una guía adecuada de este deseo mientras estamos vivos.

La filosofía, a diferencia de muchas otras actividades, no *crea* objetos concretos; sin embargo, lo valioso de su creación, que podríamos llamar pensamiento erótico, se debe justamente al empeño puesto en procurarse un vivir digno mediante la reflexión constante. Con pensamiento erótico quiero reunir todos los rasgos que he venido sugiriendo en la

exposición anterior a propósito de la filosofía misma, de Eros, del método socrático, rasgos que conectan nuestra disposición vital con aspiraciones que la exceden.

Cabe aclarar que lo anterior no implica necesariamente adoptar la posición dualista que intenté debilitar al principio, pues, reitero, los sentidos siguen siendo el punto de inicio del ascenso; esto se refuerza, además, considerando que las relaciones eróticas que se establecen parecen estar ligadas, al menos en el discurso platónico, a otra connotación de Eros: el amor y el deseo sexual apasionado (Nehemas, 2015). Lo anterior podemos observarlo en los primeros tres discursos del *Banquete*. Ahora bien, la conexión entre estos dos tipos de deseo –*epitumético* y erótico– es evidente cuando se revela la función ética y social que el amante ejerce sobre el amado; el primero, generalmente, suele ser de mayor edad que el segundo, y su objetivo es guiar y entrenar a este último en diversos aspectos de la vida social y política, es decir, prepararlo para la vida en la polis; sin embargo, para lograrlo es necesario que con anticipación haya una conexión corporal que dé inicio a dicho entrenamiento (*Fedro*, 232d). A partir de esta consideración tenemos que es imperioso que tanto el amante como el amado deseen personalmente emprender el camino y, particularmente, que deseen hacerlo en compañía del otro.

Filosofía como forma de vida.

La *práctica del eros* reseñada anteriormente nos conduce a afirmar que la filosofía no es, principalmente, una actividad teórica desligada de la existencia; esta práctica, o al menos esta concepción de la filosofía, es capaz de transformar vidas. Sellars (2003) ya lo advierte cuando indica que las ideas filosóficas deben expresarse, en primer lugar, en el comportamiento; que el entendimiento debe desarrollarse para transformar la propia vida, y que esta debe ser el eje central de la filosofía (5).

La relación que encuentra Sellars (2003) entre la filosofía y, como él la llama, la biografía tiene que ver con la capacidad humana de convertir la propia existencia en una obra de arte, idea relevante que permea la historia del pensamiento griego, particularmente la estoica, y que se rastrea hasta nuestros tiempos. Esta afirmación se basa, de hecho, en una contraposición: algunos filósofos consideran que la razón [*logos*] es la base fundamental de la filosofía, y otros, tomando en cuenta la comparación que existe en los diálogos platónicos entre el conocimiento y el arte, consideran que la vida debe ser el 'insumo' del filósofo, como lo es, por ejemplo, la madera para el carpintero. En este sentido, para moldearla se requiere de cierto entrenamiento filosófico, conformado por diversos *ejercicios espirituales*, que solo resulta efectivo si es practicado permanentemente. Este entrenamiento hace de la razón y del discurso un elemento constitutivo de la filosofía, pero

no un elemento central y definitorio de ella. Hadot indica que "el discurso filosófico se origina en una elección de vida y en una opción existencial, y no a la inversa" (1998, p. 13). Entre los ejercicios que propugnan la construcción de esta elección están la mayéutica y la guianza –humana o divina– (Gordon, 2012; Sellars, 2003). Con esto se pretende alcanzar el conocimiento de uno mismo, tema ampliamente discutido en la *Apología* y que define el proyecto socrático.

A partir de lo anterior es posible aclarar algunos asuntos: la terapia, que emplea para su desarrollo tales ejercicios, parte de la hipótesis de que, una vez que se finaliza y se regresa a la actitud natural, el amado abandona la filosofía haciendo suyas las reflexiones resultantes del examen. Sin embargo, los apremios de la vida en "actitud natural" logran que los resultados sean pasajeros y que haya retrocesos, justamente, porque no hay vida, en su concepción pasiva, sino vivir. La filosofía como forma de vida persigue, sin duda, la misma meta: procurarse un vivir digno; la diferencia es que este objetivo es permanente debido al deseo, por un lado, de responder a la pregunta más importante de todo el corpus platónico: cómo un hombre debería vivir (*Apología* 21c-22e), y, por otro, de armonizar la propia vida con lo que está fuera de nosotros mismos. Así, el empeño constante es el rasgo que mantiene vigente estas pretensiones y solo se logra gracias al impulso creador que facilita develar los aspectos de la verdad susceptibles de ser explorados por seres encarnados (Hadot, 1998). La filosofía como forma de vida no es instrumental, como lo es la terapia, ya que no se localiza al final del proceso, sino que, desde el principio, se asumen ciertas determinaciones que dirigen la búsqueda del mejor soporte para vivir.

Palabras finales.

Hasta ahora he usado el término "vida" sin ningún tipo de restricción; esto es problemático, dado que *vida* describe no solo la vida humana, sino también la animal e, incluso, otro tipo de existencias, como la de los objetos inanimados; sin embargo, este aparente descuido responde a un interés, si se quiere, metodológico. En la primera parte del texto intenté mostrar el carácter pasivo que acompaña al sustantivo *vida*, con el propósito de destacar el carácter instrumental atribuido a la filosofía, si se entiende como una terapia, en la medida en la que repara en estados concretos y abandona la reflexión, una vez logrado el objetivo, para continuar en "actitud natural", esto es, para continuar *viviendo*. En la segunda parte traté de enfatizar precisamente en el verbo, esto es, en el *vivir* mismo, arguyendo que la filosofía como forma de vida garantiza el examen que en la terapia solo se aplica en momentos particulares de la existencia.

El insumo básico de tal afirmación es la capacidad de creación, el pensamiento erótico latente, presente en cada uno de los humanos. Esta capacidad de creación incide en las dos

partes examinadas en la medida en que posibilita y facilita la transformación mutua. Dicho en otras palabras: la vida impacta en la filosofía, y la filosofía impacta en la vida. Si tomamos en consideración que el deseo de conocer lo que nos rodea es compatible con el sistema platónico antes expuesto, tenemos que nuestra búsqueda es una práctica del Eros, práctica que trasgrede todas las etiquetas añadidas a cada campo de acción humano (*Fedro* 249d-e). Lo que podemos esperar de la filosofía, entonces, es un impulso creador, una disposición que permite indagar en cada ámbito de la vida humana con el objetivo de buscar y encontrar la mejor forma de vivir.

Referencias

- Disandro, H. (1997). El método platónico. *Nombres. Revista de Filosofía*. VII(10), 283-296.
- Gordon, J. (2007). In Plato's Image. En G. A. Scott (Ed.), *Philosophy in Dialogue: Plato's Many Devices (Topics in Historical Philosophy)*. Estados Unidos: Cambridge University Press
- Gordon, J. (2012). *Plato's Erotic World: From Cosmic Origins to Human Death*. Estados Unidos: C.
- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* México: Fondo de Cultura Económica.
- Hadot, P. (2006). *Elogio de Sócrates* (R. Falcó, Trad.). México: Textos de *me cayó el veinte*.
- Husserl, E. (1992). El artículo "fenomenología" de la Enciclopedia Británica. En *Invitación a la fenomenología*. Barcelona: Paidós.
- Lozano-Vásquez, A. (s. f.), *Sobre la filosofía como terapia en Séneca*. Recuperado de: http://www.academia.edu/4904716/Sobre_la_filosof%C3%ADa_como_terapia_en_S%C3%A9neca
- Lozano-Vásquez, A. y Melendez, G. (Comp.). (2016). *Convertir la vida en arte: una introducción histórica a la filosofía como forma de vida*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Marinoff, L. (2011) *Más Platón, menos Prozac*. Madrid: Ediciones B.
- Nehemas, A. (s. f.). *Una introducción al Simposio de Platón* (J. D. Anaya, Trad.). Recuperado de: <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/36660/38586>
- Platón. (1986). *Diálogos*, Vol. III (C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Iñigo, Trads.). España: Gredos.
- Platón. (1992). *Diálogos*, Vol. VI (M. A. Durán y F. Lisi, Trads.). España: Gredos.
- Reale, G. (2004). *Eros, demonio mediador*. Barcelona: Herder.
- Sellars, J. (2003). *The Art of Living. The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*. Paperbacks.

