

Cerletti, A. (2008). La enseñanza de la Filosofía como problema filosófico. Buenos Aires. El Zorzal.

Obiols, G. (2008). Una introducción a la enseñanza de la filosofía. Buenos Aires. El Zorzal.

Gómez, M. (2003). Introducción a la didáctica de la filosofía. Pereira. Papiro.

Morales, D. (2016). Los retos de la enseñanza de la filosofía en un mundo globalizado. En *Escribanía*, 1, 99-110.

Zuleta, E. (Ed.), (2010). Educación y democracia: Un campo de combate. Medellín. OMEGALFA Biblioteca Virtual.

4.

EL ASOMBRO EN PLATÓN

Una filosofía de la muerte

Ysis Vélez

La reflexión correspondiente a la idea del θαυμαζειν² en Platón, en tanto el impulso o movimiento que hace posible el filosofar³, se halla presente a partir de la

² θαυμαστός Ion. θαυμαστός, ή, όν, wonderful, marvellous, first in neut. as Adv., θαυμαστόν γανόωντα h.Cer. 10 ; έργα μεγάλα και θ. Hdt. 1 Prooem. ; θ. καρπός Id. 9.122 ; θ. λόχος γυναικών, of the Furies, A. Eu. 46 ; ούδέν τούτων θαυμαστόν έμοί S. Ph. 191, etc. ; ό πάντων θαυμαστότατον Pl. Smp. 220a ; θ. πλέγμα, Medic., the rete mirabile, Gal. 5.196 ; c. acc., θαυμαστή τó κάλλος Pl. Phd. 110c ; πᾶσαν άρετήν Id. Lg. 945e ; c. gen., τής εύσταθείας Plu. Publ. 14 ; τής έπεικειάς Id. Per. 39 ; c. dat., πλήθει Id. Caes. 6 ; πλέοσι έσόμεθα θαυμαστότεροι Hdt. 9.122 ; προς τι Plu. 2.980d ; folld. by an interrog., εί, etc., θαυμαστόν όσον..., Lat. mirum quantum, Pl. Tht. 150d, etc. ; θαυμαστόν ήλίκον D. 24.122 ; θαυμαστά γ', εί... X. Smp. 4.3 ; ούδέν θ., εί..., Pl. Phdr. 279a, R. 390a ; ού δή θ., εί... D. 2.23. Adv. -τώς Pl. Lg. 633b ; θαυμαστώς ώς σφόδρα Id. R. 331a ; neut. pl. as Adv., Id. Smp. 192b ; θαυμαστά ώς S. Fr. 960, E. IA 943. admirable, excellent, πατήρ, υίός, όλβος, Pl. P. 3.71, 4.241, N. 9.45 ; άνήρ γάρ ού στενακτός..., άλλ' εί τις βροτών θ. S. OC 1665 ; iron., πράξας μέν εύθ. άν γένοιτ' άνήρ A. Pers. 212 ; strange, absurd, θ. και γελοία Pl. Tht. 154b ; θαυμαστά δρωντες ib. 151a ; θαυμαστά έργάζεται behaves in an extraordinary way, Id. Smp. 213d, cf. θαυμάσιος III ; θαυμαστόν ποιείς, ός... X. Mem. 2.7.13 ; ώ θαυμαστέ Pl. Plt. 265a ; ώ θαυμαστότατοι X. An. 7.7.10. to be worshipped, ούδεις μ' άρέσκει νυκτι θαυμαστός θεών E. Hipp. 106. <https://lsj.gr/wiki/%CE%B8%CE%B1%CF%85%CE%BC%CE%B1%CF%83%CF%84%CF%8C%CF%82>

³ La profesora Ugalde en su artículo *El Asombro, la Afección Originaria de la Filosofía* expresa: “el tema del asombro aparece en los primeros filósofos que intentaron realizar una definición de la filosofía, establecer sus fronteras y brindar una explicación de su nacimiento. Una cuestión importante es que tanto para Platón como para Aristóteles, quienes intentaron por primera vez realizar la tarea de delimitar la filosofía y ahondar en sus orígenes, la filosofía encuentra su nacimiento en un *pathos* (πάθος) o estado del alma que lleva a quien lo padece a la búsqueda del conocimiento. Así, para ambos filósofos, el interés por la filosofía proviene de un estado que predispone al conocimiento filosófico y que se caracteriza por cierta pasividad. El asombro es el estado a partir del cual se originaron la filosofía, el mito y el conocimiento en general. Sin embargo, aunque constituye el origen de la investigación de los primeros principios y de todo el saber, el asombro surge en el alma (la cual es considerada como el principio activo en el hombre) de forma involuntaria, siendo un estado que esta experimenta ante la percepción de lo

problematización acerca del auténtico filósofo, de sus cualidades peculiares,; en esta perspectiva, a lo largo de los escritos de Platón, se exalta la figura de Sócrates, como el filósofo por excelencia, en quien toma cuerpo el θαυμαζειν, dado que el asombro, el maravillarse, si bien nace en los primeros filósofos de los que da cuenta Platón en su obra, los presocráticos⁴, en quienes el impulso de conocimiento se sitúa en la investigación del κομο/φ, también en Sócrates⁵, hay una tendencia hacia el microcosmos,

existente. Jeannet Ugalde Quintana. El Asombro, la Afeción Originaria de la Filosofía. P. ARETÉ. Revista de Filosofía Vol. XXIX, N° 1, 2017, pp. 167-181.

⁴ "PLATÓN es el primer comentarista de los presocráticos (si bien existían referencias ocasionales en Eurípides y Aristófanes). Sus comentarios, sin embargo, están, en su mayor parte, inspirados, al igual que muchas de sus citas, por la ironía o el divertimento. Así, sus referencias a Heráclito, Parménides y Empédocles son, con más frecuencia que lo contrario, festivos obiter dicta, parciales o exagerados, más que juicios históricos moderados y objetivos. Hecha esta salvedad, su información es muy valiosa. Un pasaje, Fedón 96 ss., ofrece una perspectiva útil, aunque breve, de las preocupaciones físicas del siglo v." Testimonios, p. 11 C. S. Kirk, J. E. Raven Y M. Schofield.

⁵ "Escucha, pues, que voy a contártelo. El caso es que yo, Cebes, cuando era joven estuve asombrosamente ansioso de ese saber que ahora llaman «investigación de la naturaleza» Porque me parecía ser algo sublime conocer las causas de las cosas, por qué nace cada cosa y por qué perece y por qué es. Y muchas veces me devanaba la mente examinando por arriba y abajo, en primer lugar, cuestiones como éstas: «¿Es acaso cuando lo caliente y lo frío admiten cierto grado de putrefacción, según dicen algunos, cuando se desarrollan los seres vivos? ¿Y es la sangre con la que pensamos, o el aire, o el fuego? ¿O ninguno de estos factores, sino que el cerebro es quien presenta las sensaciones del oír, ver, y oler, y a partir de ellas puede originarse la memoria y la opinión, y de la memoria y la opinión, al afirmarse, de acuerdo con ellas, se origina el conocimiento?. y, además, examinaba las destrucciones de esas cosas, y los acontecimientos de! Cielo y la tierra, y así concluí por considerarme a mí mismo como

la interioridad o el alma ψυξη⁶, y justo en esa relación de amistad filosófica se manifiesta el θαυμαζειν como una provocación, un origen o fuente de todo conocimiento y la transformación de esa afección o πα/θοφ⁷ en nuevas formas que contribuyen a la

incapaz del todo para tal estudio. Te daré un testimonio suficiente de eso. Que yo incluso respecto de lo que antes sabía claramente, al menos según me parecía a mi y a los demás, entonces con esta investigación me quedé tan enceguecido que desaprendí las cosas que, antes de eso, creía saber, por ejemplo, entre otras cosas, por qué crece un ser humano. Pues antes creía que eso era algo evidente para cualquiera, que era por el comer y beber. Cuando a partir de los alimentos se añadían carnes a las carnes y hueso a los huesos, y así, según el mismo cálculo, a las demás partes se les añadía lo connatural a cada una, y entonces, en resumen, el volumen que era pequeño se hacía luego mayor, así también el hombre pequeño se hacía grande. Así lo creía entonces. ¿No te parece que sensatamente? (...) Pero oyendo en cierta ocasión a uno que leía de un libro, según dijo, de Anaxágoras, y que afirmaba que es la mente lo que lo ordena todo y es la causa de todo, me sentí muy contento con esa causa y me pareció que de algún modo estaba bien el que la mente fuera la causa de todo, y consideré que, si eso es así, la mente ordenadora lo ordenaría y todo y dispondría cada cosa de la manera que fuera mejor. Así que si uno quería hallar respecto de cualquier cosa la causa de por qué nace o perece o existe, le sería preciso hallar respecto a ella en qué modo le es mejor ser, o padecer o hacer cualquier otra cosa". (96 a-97 p. 101-104)

⁶ Ver Gutrie. Historia de la Filosofía. Tomo III, XIV, Significación Filosófica, 9, Autoconocimiento y Cuidado del Alma, p. 442-448.

⁷ πάθος εος, τό, (< πάσχω) that which happens to a person or thing, τὰ ἐν τοῖς κατόπτοις τῆς ὄψεως π. Pl. Tht. 193c ; τὰ ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ βίῳ [τῆς ψυχῆς] π. Id. R. 612a ; incident, accident, τὰ ἀνθρωπήϊα π. Hdt. 5.4 ; τὸ συντυχὸν π. S. Aj. 313 ; οὗ τόδ' ἦν π. where this incident took place, Id. OT 732 ; ἐξωθεν π. Pl. R. 381a ; unfortunate accident, Antipho. what one has experienced, good or bad, experience, τὸν πάθει μάθος θέντα κυρίως ἔχειν A. Ag. 177 (Iyr.) ; τά γ' ἐμὰ π. my experiences, Pl. Phd. 96a ; τὸ δρᾶμα τοῦ πάθους πλέον A. Ag. 533 ; opp. ἔργα, Pl. Phdr. 245c, Arist. Cael. 298a28 ; opp. πράξις, Pl. Lg. 876d ; ἦθη καὶ π. καὶ πράξεις Arist. Po. 1447a28. in bad sense, misfortune, calamity, A. Pr. 703,

Hdt. 1.91, Lys. 32.10, etc. ; οὐλίω σὺν πάθει S. Aj. 932 (lyr.) ; τὰ τῆς Νιόβης π. Pl. R. 380a, etc. ; ἀνήκεστον π. ἔρδειν to do an act which is an irreparable mischief to one, Hdt. 1.137 ; μετὰ τῆς θυγατρὸς τὸ π., i.e. her death, Id. 2.133 ; π. μέγα πεπονθέναι, of a great defeat, Id. 3.147, cf. 5.87, al. = πάθημα Il. 2, Arist. GA 738a16, 750a30, Gal. 10.91. of the soul, emotion, passion (λέγω δὲ πάθη... ὅλως οἷς ἔπεται ἡδονὴ ἢ λύπη Arist. EN 1105b21), σοφίη ψυχὴν παθῶν ἀφαιρεῖται Democr. 31 ; διὰ πάθους Th. 3.84 ; ἐρωτικὸν π. Pl. Phdr. 265b ; π. ποιεῖν to excite passion, Arist. Rh. 1418a12 ; ἐν π. εἶναι Id. Pol. 1287b3 ; ἐκτὸς τοῦ π. εἶναι to be exempt from passion, Teles p. 56 H. ; ἔξω τῶν π. γίγνεσθαι DC. 60.3 ; περὶ παθῶν, title of work by Zeno the Stoic, DL. 7.4 ; in Epicur., sensation (including pleasure and pain), ἀκουστικὸν π. Ep. 1 p. 13U., cf. p. 19 U. (pl.) ; ὡς κανόνι τῷ π. πᾶν ἀγαθὸν κρίνοντες ib. 3

state, condition, τὸ τῆς παντοδαπῆς ἀγνοίας π. Pl. Sph. 228e, cf. 243c, Plt. 277d, Ap. 22c ; opp. ἐνέργεια, ADysc. Synt. 12.17 ; opp. ποιήμα, Pl. Sph. 248d. Incidents of things, changes or happenings occurring in them, τὰ οὐράνια π. Pl. Hp. Ma. 285c ; τὰ περὶ τὸν οὐρανὸν π. Id. Phd. 96c ; τὰ τοῦ οὐρανοῦ π. καὶ μέρη Arist. Metaph. 986a5 ; π. τοῦτο, ὃ καλεῖν εἰώθαμεν σεισμόν Id. Mu. 395b36. properties, qualities of things, opp. οὐσία, Pl. Euthphr. 11a ; π. λέγεται... ποιότης καθ' ἣν ἀλλοιοῦσθαι ἐνδέχεται, οἷον τὸ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν, καὶ γλυκὺ καὶ πικρὸν, καὶ βαρύτης καὶ κουφότης, κτλ. Arist. Metaph. 1022b15 ; τῶν ἀριθμῶν π. ib. 985b29 ; ἀριθμοῖς καὶ γραμμαῖς καὶ τοῖς τούτων π. Iamb. Comm. Math. 23 ; γεωμετρία περὶ τὰ συμβεβηκότα πάθη τοῖς μεγέθεσι Arist. Rh. 1355b31, cf. APo. 75b1 ; τῶν φυτῶν τὰ μέρη καὶ τὰ π. Thphr. HP 1.1.1 ; αἱ δυνάμεις καὶ τὰ π. ib. 8.4.2. Gramm., modification in form of words (esp. dialectal), πάθη τῆς λέξεως Arist. Rh. 1460b12, cf. ADysc. Pron. 38.24, al. in Syntax, modified construction, of omission or redundancy, Id. Synt. 6.15, 267.8. passivity, DT. 637.30, ADysc. Synt. 12.17, al. in writing, signs other than accents and breathings (ἀπόστροφος, ὑφέν, ὑποδιαστολή), DT. Supp. 1 p. 107U. Rhet., emotional style or treatment, τὸ σφοδρὸν καὶ ἐνθουσιαστικὸν π. Longin. 8.1 ; πάθος ποιεῖν Arist. Rh. 1418a12 ; πράγματα π. ἔχοντα Plu. 2.711e, etc. ; pl., πάθη διεστῶτα ὕψους Longin. 8.2. en: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text.jsp?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=pa/qos>

práctica efectiva de la investigación de la verdad, $\alpha\lambda\epsilon/\theta\epsilon\iota\alpha$. Así, el $\theta\alpha\iota\mu\alpha\zeta\epsilon\iota\nu$ es una afección primigenia y un estado permanente en la investigación filosófica, el presente escrito hará un análisis del mismo, a partir del ejercicio mayéutico, consistente en la formulación de problemas y la expresión del movimiento del alma, $\psi\upsilon\zeta\eta$ /, a través de cierto tipo de $\pi\alpha\theta\eta$ /, las cuales conllevan al conocimiento y a la búsqueda de la verdad, $\alpha\lambda\epsilon\theta\eta/\iota\alpha$ o la obstaculizan en concordancia con la idea de naturaleza humana en el maestro de la academia, para ello se abordarán los siguientes tópicos: 1. el $\theta\alpha\iota\mu\alpha\zeta\epsilon\iota\nu$ en el *Fedón* de Platón, asumir la muerte, que intenta mostrar cómo la meditación sobre la muerte es motivo de asombro en Platón, especialmente a través del modelo filosófico que encarna Sócrates, 1.2. el $\theta\alpha\iota\mu\alpha\zeta\epsilon\iota\nu$ y el oficio del alma que parte de la idea de *Teéteto* 155 d, del asombro, $\theta\alpha\iota\mu\alpha\zeta\epsilon\iota\nu$ como el impulso primigenio del filosofar, de la relación entre maestro discípulo que conduce la perplejidad hacia el deseo de conocer, 1.3 ¿Qué acontece en las almas? Que explora las características del auténtico filósofo y las afecciones que ocurren en su alma, las cuales determinan la posibilidad o el obstáculo del $\theta\alpha\iota\mu\alpha\zeta\epsilon\iota\nu$ y 2. El Asombro, $\theta\alpha\iota\mu\alpha\zeta\epsilon\iota\nu$, en el mito del Alma, $\psi\upsilon\zeta\eta$ del *Fedro* 246 a - 249 c, que permite concebir una relación entre mito y filosofía, dado que el primero puede entenderse como un ejercicio del asombro a través de la imaginación, que se cultiva en pro de la $\alpha\lambda\epsilon/\theta\epsilon\iota\alpha$.

1. El $\theta\alpha\iota\mu\alpha\zeta\epsilon\iota\nu$ en el *Fedón* de Platón. Asumir la muerte

En el diálogo el *Fedón* Platón realiza un ejercicio de memoria, no sólo narra acontecimientos históricos, es decir, la muerte del maestro de Atenas (Platón, 1998, 57 a- 69 e), del filósofo desarrapado en otros textos con los que se guardan afinidades temáticas y se contrastan testimonios distintos sobre Sócrates⁸. También se encuentran

⁸ En el *Banquete* Apolodoro cuenta cómo se encontraba Sócrates el día de la disertación sobre el Eros "Pues bien, fueron más o menos los siguientes... Pero, mejor, intentaré contároslos desde el principio, como Aristodemo nos contó. Me dijo, en efecto, Aristodemo que se había tropezado con Sócrates, lavado y con las sandalias puestas, lo

tesis filosóficas, tales como la idea de filosofía, el alma, la reminiscencia, las ideas órficas sobre el Hades, la amistad filosófica, las formas platónicas, la poesía y la literatura, etc., en correspondencia con lo anterior, se halla el problema del filósofo (Ibid, 1998, 61 b-69 b) que encarna estas ideas, de un Sócrates, del cual Platón hace una pintura, ello revela, a un hombre que se esfuerza por guardar una estrecha coherencia entre los discursos que expresa y las acciones que nos cuenta ha realizado durante toda su vida, y especialmente ese día cuando debe asumir la muerte, beber la cicuta, una vez estuvo de regreso la nave proveniente de Delos y fueron rendidos los rituales al dios Apolo (ibid, 60 b), ese mismo, de cuya inscripción oracular (Platón, *Apología de Sócrates*, 2014, 165 a-b, p. 348) Sócrates tomara la sabiduría que alimentó su pensamiento: “nada en demasía”, “conócete a ti mismo”⁹

cual éste hacía pocas veces, y que al preguntarle adónde iba tan elegante" (..) 174a, p. 188-189

⁹ Sóc. — Mira pues a partir de ellas cuál es la naturaleza de lo ridículo.

PRO. — Basta con que lo digas.

SÓC. — Básicamente es un vicio, llamado con el nombre de una determinada disposición; en el conjunto del vicio es el accidente opuesto al precepto recogido por la inscripción de Delfos.

PRO.— ¿Aludes al «Conócete a ti mismo», Sócrates?

"Sóc. — Si. Claro está que lo contrario sería que la inscripción recomendara no conocerse en absoluto.

Pro. — ¿Cómo no?

SÓC. — Intenta, Protarco, dividir esto último en tres.

PRO.—¿Por dónde dices? Me temo que no voy a ser capaz.

SÓC.— ¿Quieres decir que tengo que dividirlo yo?

PRO. —Lo quiero decir y, además de decirlo, te lo pido.

SÓC. — ¿No es necesario que los que se desconocen a sí mismos sufran esta afección con relación a uno de estos

La muerte de Sócrates, nace del *θαυμαζειν* platónico, de un sentimiento de perplejidad y quizá de desamparo, de quien ha reflexionado sobre la justicia, la divinidad, las virtudes y se halla frente a un estado de cosas que niega cualquier posibilidad de llevar a cabo la filosofía, en virtud de una *πολιφ* opuesta a los valores filosóficos que defiende Platón y esto porque va morir el hombre más justo de todos los tiempos. Podríamos afirmar que el *Fedón* está escrito bajo el impulso de la *φιλια* filosófica, del sentimiento de admiración más profundo, por quien pretende dar testimonio para su tiempo y a la posteridad de quien fue realmente ese filósofo víctima de falsas acusaciones y que en definitiva, único e irrepetible inspirará un modelo para la academia platónica, de tal modo que las semejanzas de Sócrates, aparecerán proyectadas en los filósofos de la moral y la política, en los inspirados por el orfismo, en quienes defenderán la tesis de que el hombre es el alma y que hay algo divino en el hombre; como sea, hay algo común en la filosofía proveniente de las ideas del *Fedón*, hay una causa, *α)τι/α*, para el filosofar que es el *θαυμαζειν* y que ella surge de una actitud existencial hacia el conocimiento, de un evento sucedido en la Atenas del siglo IV, la condena de un hombre que suscita en Platón un motivo para filosofar; así de los sucesos vividos por Sócrates hay un tipo de

tres aspectos?

Pro. — ¿Cómo?

SÓC. — En primer lugar con respecto al dinero, cuando uno cree que es más rico que lo que corresponde a su hacienda.

Pro. — Muchos son los que padecen esa afección.

Sóc. — Más numerosos son aún quienes se creen más altos y guapos —y también que sobresalen en las demás cualidades físicas— de lo que son de verdad.

PRO. — Ciertamente.

Sóc. — Pero muchísimos más son, creo yo, ios que yerran con respecto al tercer punto, la ignorancia relativa a las cualidades espirituales, creyendo que son sobresalientes en virtud, aunque no lo son". (Platón, Filebo, 1992 48 d, p. 90)

extrañamiento, pues Sócrates no sigue la conducta corriente del condenado: no suplica, se niega a la persuasión retórica y acepta con valor y templanza la condena impuesta; (Platón, *Cármides Sócrates*, 1981, 17 a-18 a, p. 148-149), no acepta la fianza de Critón, el amigo que intenta salvarlo (Platón, 1985, *Critón*, 33 e-38 b) y conserva la serenidad de quien no sabe qué sucederá con certeza pero se inclina a la creencia de que la muerte no es un mal.¹⁰

1.1 El θαυμαζειν y el oficio del alma

En el *Teeteto* Platón se dedica entre otras temáticas al conocimiento, ἐπιστημη, el filósofo intenta rebatir la tesis de Protágoras, -de que el hombre es la medida de todas las cosas-, se esfuerza por presentar una visión relativismo del mundo y del hombre con

¹⁰"En efecto, atenienses, obraría yo indignamente, si, al asignarme un puesto los jefes que vosotros elegisteis para mandarme en Potidea, en Anfípolis y en Delion, decidí permanecer como otro cualquiera allí donde ellos me colocaron y corrí, entonces, el riesgo de morir, y en cambio ahora, al ordenarme el dios, según he creído y aceptado, que debo vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás, abandonara mi puesto por temor a Ja muerte o a cualquier otra cosa. Sería indigno y realmente alguien podría con justicia traerme ante el tribunal diciendo que no creo que hay dioses, por desobedecer al oráculo, temer la muerte y creerme sabio sin serlo. En efecto, atenienses, temer la muerte no es otra cosa que creer ser sabio sin serlo, pues es creer que uno sabe lo que no sabe. Pues nadie conoce la muerte, ni siquiera si es, precisamente, el mayor de todos los bienes para el hombre, pero La temen como si supieran con certeza que es el mayor de los males. Sin embargo, ¿cómo no va a ser la más reprochable ignorancia la de creer saber lo que no se sabe? Yo, atenienses, también quizá me diferencio en esto de la mayor parte de los hombres, y, por consiguiente, si dijera que soy más sabio que alguien en algo, sería en esto, en que, no sabiendo suficientemente sobre las cosas del Hades, también reconozco no saberlo. Pero sí sé que es malo y vergonzoso cometer injusticia y desobedecer al que es mejor, sea dios u hombre. En comparación con los males que sé que son males, jamás temeré ni evitaré lo que no sé si es incluso un bien". (Platón, *Apología de Sócrates*, 1992, 28 e-29 a, p. 166-167)

la cual está en absoluto desacuerdo. De tal forma que se contrasta el tema de la actitud filosófica en Platón y el movimiento sofístico que pretende retratar a través del mencionado sofista; además, siendo la *επιστημη* el objeto del filósofo, con mayor interés, el Sócrates platónico define el *θαυμαζειν* de la siguiente manera:

Por los dioses, Sócrates, mi admiración es desmesurada, cuando me pongo a considerar en qué consiste realmente todo esto. Algunas veces, al pensar en ello, llego verdaderamente a sentir vértigo. Sóc. — Querido amigo, parece que Teodoro no se ha equivocado al juzgar tu condición natural, pues experimentar eso que llamamos la admiración es muy característico del filósofo. Éste y no otro, efectivamente, es el origen de la filosofía. El que dijo que Iris era hija de Taumante parece que no trazó erróneamente su genealogía.¹¹ (Platón, *Teeteto*, 2009, 155 d, p 202).

¹¹ Tomo algunas referencias en donde se muestran las acciones de Iris, en cuanto mensajera de los dioses, es decir, intermediaria entre el mundo divino y mortal, tal como se va entender la filosofía en Sócrates: “Raramente, la hija de Taumante, Iris rápida de pies, frecuenta este lugar volando por los anchos lomos del mar”. Hesíodo, *Teogonía*, Biblioteca clásica Gredos No 13, Pagina 105, numeración 780. Ante los troyanos llegó Iris, de pies raudos como el viento, para anunciar de Zeus, portador de la égida, la dolorosa noticia. *Iliada*, canto II, 786. Libro 15o biblioteca clásica Gredos, Pag. 148. A su vez, Iris llegó como mensajera ante Helena, de blancos brazos tomando la figura de su cuñada, la esposa del Antenórida, a quien tenía como mujer el poderoso Helicaón Antenórida, Laódica, la primera en belleza de las hijas de Príamo. *Iliada* Canto III 121. Pag. 154. Zeus padre, al verlas desde el Ida, sintió una ira atroz e instó a Iris, de áureas alas, a que les llevara un mensaje: «Anda, ve, veloz Iris, y hazlas volver; pero no consientas que vengan ante mí: no estaría bien entablar lucha con ellas. Pues he aquí lo que voy a decir, y eso quedará cumplido: *Iliada* Canto VIII 397. Pag. 258. Llevaba el relámpago en las manos e instó a Iris, de áureas alas, a que llevara este mensaje: «Anda, ve, veloz Iris, y comunica a Héctor este mensaje: mientras siga viendo a Agamenón, pastor de huestes, correr enardecido ante las líneas diezmando filas de guerreros, que

Podemos colegir que el sentimiento de vértigo, *θαιμαζειν*, mencionado por Teeteto en el diálogo que lleva su nombre, está vinculado con una afección que experimentan los compañeros de Sócrates especialmente los jóvenes e inexpertos no sólo en las temáticas tratadas, sino también en el ejercicio de la mayéutica, como si se hiciera más evidente desde la perspectiva del método de investigación propio del maestro de Platón. Este sentimiento solo es conocido por el joven interlocutor y evidenciado por Sócrates a través de la conversación, cuando se ha debido enfrentar el examen de un problema y se reconoce que el mismo puede sobrepasar las posibles respuestas, que se requieren de más elementos para el examen y sobre todo, porque a través del *θαιμαζειν*, nos podemos percatar de que no sabemos lo que creímos conocer, es una manera de reconocer la ignorancia y cada interlocutor de Platón expresará un sentimiento de admiración al comprobar que hay mucho por recorrer¹² y conocer. Esta experiencia se da en plena reciprocidad entre un maestro y un discípulo, ello puede verificarse como un

se mantenga retirado y mande a las demás huestes batirse con los enemigos en la violenta batalla". *Iliada* Canto XI, 184. Pag.312 a 313.

¹² De ahí que Menón exprese en el diálogo que lleva su nombre: "Ah... Sócrates! Había oído yo, aun antes de encontrarme contigo, que no haces tú otra cosa que problematizarte y problematizar a los demás. Y ahora, según me parece, me estás hechizando, embrujando y hasta encantando por completo al punto que me has reducido a una madeja de confusiones. Y si se me permite hacer una pequeña broma, diría que eres parecidísimo, por tu figura como por lo demás, a ese chato pez marino, el torpedo. También él, en efecto, entorpece al que se le acerca y lo toca, y me parece que tú ahora has producido en mí un resultado semejante. Pues, en verdad, estoy entorpecido de alma y de boca, y no sé qué responderte. Sin embargo, miles de veces he pronunciado innumerables discursos sobre la virtud, también delante de muchas personas, y lo he hecho bien, por lo menos así me parecía. Pero ahora, por el contrario, ni siquiera puedo decir qué es. Y me parece que has procedido bien no zarpando de aquí ni residiendo fuera: en cualquier otra ciudad, siendo extranjero y haciendo semejantes cosas, te hubieran recluido por brujo". 79 e-80a-b, p. 299-300

descubrimiento vivido por el mismo Sócrates cuando la sacerdotisa de Delfos le reveló su misión de ignorancia a través de su amigo Querefonte¹³. He aquí que el *θαυμαζειν* tiene su origen en la profesión de ignorancia socrática revelada por la pitia. El punto de partida es el sentimiento religioso de Sócrates. De esta manera el oficio del alma consiste en el punto de partida que versa sobre la admiración o el asombro, conlleva al deseo de conocer, de encontrar una salida a una situación aporética. Esto solo es posible para quien reconoce que no tiene la verdad, que le falta un recorrido sustancial en el camino del conocimiento y a través del cuestionamiento interior, en el diálogo de las almas que Platón considera es posible investigar conjuntamente aquello que se desea pero que no se tiene. (Platón, 1992, *Alcibíades*, 133 b, p. 80).

Se puede señalar que Platón considera la existencia de tendencias naturales que posibilitan el ejercicio de la filosofía, esta observación se realiza en correspondencia con el tema político del alma, *ψυξη/* en la *República* 374 b-395 b, 387 d, 407 a, recordemos que el filósofo tiene en la mira la conformación de una *πολις* justa a partir de la cual debe buscarse la *εὐδαιμονία* para cada uno de los ciudadanos y con ello, de los guerreros o auxiliares, de los comerciantes y de los filósofos; esta felicidad, *εὐδαιμονία*, consiste en la materialización de las virtudes en la comunidad política. En este contexto, se examina la naturaleza filosófica, allí tiene lugar el impulso del *θαυμαζειν*, en tanto una

¹³ En efecto, conocíais sin duda a Querefonte. Éste era amigo mío desde la juventud y adepto al partido democrático, fue al destierro y regresó con vosotros. Y ya sabéis cómo era Querefonte, qué vehemente para lo que emprendía. Pues bien, una vez fue a Delfos y tuvo la audacia de preguntar al oráculo esto —pero como he dicho, no protestéis, atenienses—, preguntó si había alguien más sabio que yo. La Pitia le respondió que nadie era más sabio. Acerca de esto os dará testimonio aquí este hermano suyo, puesto que él ha muerto. tras oír yo estas palabras reflexionaba así: «¿Qué dice realmente el dios y qué indica en enigma? Yo tengo conciencia de que no soy sabio, ni poco ni mucho. ¿Qué es lo que realmente dice al afirmar que yo soy muy sabio? Sin duda, no miente; no le es licito.» Y durante mucho tiempo estuve yo confuso sobre lo que en verdad quería decir". (Platón, *Apología de Sócrates*, 2014, 21 a-b, p. 154-155)

afección y potencia natural que se manifiesta en relación con ciertas características que Platón le otorga al filósofo de la siguiente manera: tiene un carácter opuesto a la mezquindad, con la mira puesta en la totalidad de lo divino y de lo humano, la corresponde la contemplación del tiempo, de la realidad y no cree que la vida humana sea lo único. Para el filósofo la muerte no es temible, se opone a la naturaleza cobarde y servil, no es amante de las riquezas, ni injusto, es un alma mansa, aprende con facilidad, tiene buena memoria, es mesurado, busca la verdad. (Platón, *República*, 1986. 486 a -486 b, p. 298-299).

Las cualidades enumeradas por Platón pueden considerarse una interesante síntesis de la naturaleza filosófica y las mismas generan la posibilidad del $\theta\alpha\iota\mu\alpha\zeta\epsilon\iota\nu$, revelan un temperamento, inclinaciones adecuadas para el amante de la sabiduría y de la verdad. Al parecer estas cualidades están expresadas en la figura de Sócrates a lo largo de los diálogos de Platón, en la *Apología de Sócrates*, el precursor de la mayéutica se muestra como un hombre honesto y justo, no va realizar discursos falaces, no va exhibir pasiones vergonzosas para convencer a los jueces, las palabras de Sócrates se ajustan a la verdad de su comportamiento; cada una de las acusaciones es examinada, mostrando la idea de mezquindad en los acusadores y en la ciudad que condenó a la filosofía, la cual es refutada con las acciones honestas que han conducido al filósofo ateniense (Ibid, 35 d-e). En el *Critón* se refuerza esta idea de la justicia, porque Sócrates atiende a las leyes de Atenas, este ordenamiento divino debe ser acatado por el buen ciudadano y ni siquiera el ofrecimiento del fiel amigo que lleva el nombre del diálogo puede tentar a Sócrates a escapar de una condena que como fuere ha sido dictada por el mejor ordenamiento jurídico, no aceptará el ostracismo, será coherente con el modo de vida político; el dinero de Critón no tentará la firmeza de Sócrates (Ibid, 49 b-50 a).

Del mismo modo, en el *Alcibíades* Sócrates se muestra como el opuesto de la mezquindad, de la riqueza, la fama y los honores, es decir, rechaza un modo de vida que descuida el alma $\psi\upsilon\chi\eta$, que obliga al hombre a una existencia sometida a la $\delta\omicron/\chi\alpha$ (Platón, *Alcibíades*, 1993, 104 b-c). El carácter de Sócrates, sus convicciones y las razones que se da a sí mismo y al joven Alcibíades, rompen con ese horizonte de la subjetividad y se le convierten en la encarnación del imperativo del dios Apolo, conocerse

a sí mismo – το/ δε/ γιγνωσ/κειν αυ(το/ν– implica examinar las cualidades contrarias a la filosofía, el significado de vivir en conformidad con el cuerpo, con los bienes externos, (Ibid, 1993, 133 b, p. 83), este examen impulsa a la dirección contraria, al ideal de sabiduría y dota de sentido la concepción de la justicia, la idea de cuidar el alma del otro, de investigar acerca de la naturaleza humana; conocerse a sí mismo - το/ δε/ γιγνωσ/κειν αυ(το/ν– es develar lo humano y lo divino que hay en el hombre; es obligar a Alcibíades a reconocer su propia ignorancia y exigir una preparación que excede la instrucción juvenil; el filósofo exhibe las cualidades en las acciones y las obras que realiza, hacer uso de la memoria de la guerra y de la paz, imaginar el futuro del joven Alcibíades ante la Asamblea Ateniense, siendo digno de ser escuchado, ejerciendo la libertad del λο/γοφ y cuestionando la apariencia de sabiduría(1993, 106 e p. 28). Ser filósofo y manifestar un carácter, η)/θοφ, de aquél que considera que la filosofía cuenta con la temporalidad humana y consiste en el ejercicio de cultivar la parte más auténtica en el hombre, el alma ψυξη/, es ampliar la dimensión de lo que somos y por ende, conduce a la producción del θαυμαζειν, por cuanto hay una reciprocidad afectiva entre maestro y discípulo, en el Alcibíades, el joven se asombra de no encontrar respuestas, cuando estaba convencido de que sabía, en el momento en que ya no sabe que decir, que palabras usar, de qué manera responder a la justicia, a la templanza, cuando desconoce tanto de sí mismo (1993, 113 c p. 41), se paraliza, como le sucediera a Menón, mediante la figura del pez torpedo (1992, *Menón*, 79 e-80a-b, p. 299-300), este instante del asombro no es estancamiento sino impulso, pues el valor de la amistad, φιλι/α y de la verdad, α)λε/θηια se reflejan en la presencia erótica de Sócrates, el θαυμαζειν, pasa por la experiencia de la ignorancia, vivida sensiblemente y bajo el impulso del principio anímico, movido por la palabra socrática, la duda filosófica y la incitación al descubrimiento de la divinidad y de la trascendencia; la persistencia del ejercicio mayéutico y la aceptación de la práctica de la virtud que se pliega al discurso, la transformación de los apetitos en pro del deseo del conocimiento, impulsan a otras formas de entendimiento de la filosofía, desde las cuales se fortalece y se mantiene θαυμαζειν, en la conversación filosófica y en la conformación de un η)/θοφ que nos permite reconocer al filósofo verdadero en Platón.

1..3. ¿Qué acontece en las almas?

El *Fedón* de Platón supone la noción de alma, ψυξη/ socrática del *Alcibíades* como un tipo de naturaleza afín con lo divino (Platón: 1993. 103 b), es decir, cuya función o movimiento se eleva hacia la sabiduría, σοφι/α; una forma invariable e invisible, superior a las cosas u objetos del mundo, con cierta dignidad y valor propio de los seres racionales; el cuerpo por su parte, en la indagación socrática suele verse de manera independiente como lo corpóreo y visible y la fuente de una serie de apetitos y placeres que cuesta trabajo armonizar; en el filósofo que cultiva la templanza, la prudencia y la sabiduría, el cuerpo hace una unidad con el alma en donde aquella es rectora¹⁴. En estas circunstancias, la ψυξη/ es lo propiamente humano, la causa de la vida, el movimiento de nuestras acciones, aquella entidad que puede ser afectada por nuestros cuerpos o lo irracional; No obstante, para Platón es alma, ψυξη/ en tanto ουσι/α es una realidad, el filósofo no la entiende en una dirección mística absoluta, el alma, ψυξη/, es la presencia del mundo de la naturaleza: de los animales y de los hombres (Platón, *Fedón* 1998, 94 a, p. 97); el cuerpo también ha de ser importante, puesto que es a través de sus

¹⁴“Que el alma es Inmortal, el argumento que acabamos de dar, con los demás argumentos, nos fuerzan a admitirlo. Pero para saber cómo es en verdad, debemos contemplarla no como la vemos ahora, estropeada por la asociación con el cuerpo y por otros males, sino que hay que contemplarla suficientemente con el razonamiento, tal cual es cuando llega a ser pura. Entonces se la hallará mucho más bella y se percibirá más claramente la justicia y todo lo que acabamos de describir. Lo que decimos ahora respecto de ella es cierto en lo que toca a su apariencia presente; y la hemos contemplado en una condición tal como la del dios del mar Glauco cuya naturaleza primitiva, al verlo, no es fácil distinguir ya que de las partes antiguas de su cuerpo, unas han sido desgarradas, otras estrujadas y estropeadas completamente por las olas, en tanto se han añadido a su naturaleza otras por aglomeración de conchas, algas y piedras, de modo que se asemeja más a una bestia que a lo que es por naturaleza. Y es así como contemplamos el alma, afectada en su condición natural por miles de males. Pero ahora debemos mirar hacia allí, Glaucón". (Platón, 2009, *República X*, 611 a-d, p. 482-483)

manifestaciones que liberamos el alma o la atrapamos en el mundo complejo de los apetitos (Ibid, 1998, 94 b-d, p. 98) . En el *Fedón* de Platón, el alma, ψυχή/ forma parte de los discursos filosóficos, de la cultura y la tradición griegas, en dicho escrito, el Filósofo resignifica la condena la muerte de Sócrates a través del sentido del filósofo y la filosofía; de este modo, el maestro de Platón toma como punto de partida la poesía, la mención a Esopo es bastante sugerente, pues tanto Eveno (Ibid,1998, 61 b, p. 33), el poeta y sofista como los discípulos de Sócrates comparten la misma invitación realizada por el filósofo, si desean ser verdaderos filósofos deben seguir a Sócrates (Ibid, 1998, 67 a-d, p. 45-46); este uno de los puntos destacados del diálogo, puesto que este seguir, implica la promesa de continuar un modelo filosófico y no al hombre particular que pronto se convertirá en un cadáver; apuntar a la dirección socrática implica cultivar las enseñanzas y con ello, formarse a partir de las cualidades filosóficas que se comparten con la *República* 486, como hemos comentado; especialmente la relacionada con la meditación acerca de la muerte; esta problemática es crucial por cuanto en el *Fedón*, se promueve el asombro, θαυμαζειν, pues si la filosofía se define como la separación del cuerpo y el alma, el filósofo debe de asombrarse de la muerte como la desaparición inminente de un ser, Sócrates dejará a sus amigos, y familiares, a su polis; pero qué sucederá?, en *República* 486 b, Sócrates le indica a Glaucón que el verdadero filósofo no puede limitarse a la creencia de que solo existe esta vida y negar la trascendencia; Sócrates provoca el asombro ante sus compañeros de investigación, los incita a reflexionar acerca del acontecimiento que se llevará a cabo, el maestro inconfesado beberá la cicuta, un día es insuficiente para filosofar, pero Sócrates se ha dedicado toda la vida a prepararse para morir¹⁵. Aquí el θαυμαζειν nace de un sentimiento de temor, de hecho, Simias y

¹⁵ Una forma de entender esta preparación o meditación acerca de la muerte se encuentra en la siguiente reflexión del *Fedón*, en donde el filósofo investiga acerca de la muerte y se interesa por el descubrimiento de la verdad, también indica aquí que debe dejar a sus amigos, asombrados del tema como si se tratara del agujón de una abeja: "Por tanto, en primer lugar —dijo—hemos de precavernos de esto, y no dejemos entrar en nuestra alma la sospecha de que hay riesgo de que no haya nada sano en los argumentos sino que es mucho más probable que nosotros no estemos aun sanos, pero

Cebes de acuerdo a los relatos de Fedón a Equécrates, buscan los argumentos más sólidos para conservar la esperanza de que Sócrates continuará viviendo frente al absurdo de la desaparición; la muerte entonces está vinculada con ese sentimiento de temor y quizá de desamparo de los hombres, tal como se muestra en la tristeza de Apolodoro (Ibid, 1998, 117 d, p. 140-141), el discípulo más sensible a la despedida filosófica. Como si se tratara de un ejercicio de serenidad (Ibid, 117 b, p. 140), Platón trae a escena los mitos del Hades e intenta asombrar a través de la figura socrática, aquí se afirma la transmigración de las almas y de qué manera en virtud de premios y castigos el alma toma un cuerpo determinado (Ibid, 1998, 107 c-115 a); el mito, el relato poético tiene la función en Platón de producir el asombro, frente a un tema complejo que se escapa a la explicación racional; del mismo modo, que los mitos griegos se recrean en

debemos portarnos valientemente y esforzarnos en estar sanos y los demás con vistas al resto de vuestra vida y yo con vistas a la muerte porque yo corro el riesgo en el momento actual de no comportarme filosóficamente en este tema sino de obrar por amor de la victoria, como los muy faltos de educación. Pues así ellos, cuando disputan acerca de algo, no se esfuerzan en meditar cómo sea el razonamiento de aquello que tratan, sino en que les parezca a los presentes del mismo modo como ellos lo presentan. Ahora, pues, creo yo que en este momento me diferenciaré de ellos tan sólo en esto: no me empeñaré en que a los presentes les parezca ser verdad lo que yo digo, a no ser por añadidura, sino en que a mí mismo me parezca tal como justamente es.

Pues calculo, querido camarada —mira qué interesadamente—, que si es verdad lo que yo digo, está bien el dejarse persuadir. Y si no hay nada para el que muere, entonces, al menos durante este tiempo mismo de antes de morir seré menos molesto a los presentes sin lamentarme y esa insensatez mía no va a perdurar —pues sería malo—, sino que va a concluir al poco tiempo. Preparado ya así. Simmias y Cebes, voy —dijo él— al razonamiento. Vosotros por tanto, si me hacéis caso, os cuidaréis poco de Sócrates y mucho más de la verdad y si en algo os parece que digo lo cierto, lo reconoceréis, pero si no, os opondréis con toda razón, precaviéndoos de que yo en mi celo no os engañe a la vez que me engaño a mí mismo, y me marche como una abeja, dejándoos clavado el aguijón". (Platón, 1998, *Fedón*. 90 e-91 a-c, p. 92)

el teatro griego, así mismo, se presenta la versión del mito de la □□□□□ en correspondencia con el orfismo y el pitagorismo, y es que Platón ha observado con gran acierto de que el hombre griego se asombra por la incomprensión de la vida y de la muerte y que la mayoría, considera que los que nos dota de vida y de la experiencia con lo real pareciera ser el cuerpo y nuestros sentidos; pero el mito del hades y de la tierra dotada de maravillas¹⁶ nos confrontan con el absurdo, con lo que no está a la vista, con

¹⁶ "Pues bien amigo mío —dijo él—, se cuenta que esa tierra en su aspecto visible, si uno la contempla desde lo alto, es como las pelotas de doce franjas de cuero, variopinta, decorada por los colores, de los que los colores que hay aquí, esos que usan los pintores, son como muestras. Allí toda la tierra está formada con ellos, que además son mucho más brillantes y más puros que los de aquí. Una parte es purpúrea y de una belleza admirable, otra de aspecto dorado, y otra toda blanca, y más blanca que el yeso o la nieve; y de) mismo modo está adornada también con otros colores, más numerosos y más bellos que todos los que nosotros hemos visto. Porque también sus propias cavidades, que están colmadas de agua y de aire, le proporcionan cierta belleza de colorido, al resplandecer entre la variedad de los demás colores, de modo que proyectan la imagen de un tono continuo e irisado, Y en ella, por ser tal como es, las plantas crecen proporcionadamente: árboles, flores y frutos. Y, a la par, los montes presentan sus rocas también con igual proporción, más bellas <que las de aquí) por su lisura, su transparencia y sus colores. Justamente partículas de éstas son las piedrecillas éstas tan apreciadas: cornalinas, jaspes, esmeraldas, y todas las semejantes. Pero allí no hay nada que no sea de tal clase y aún más hermoso. La causa de esto es que allí las piedras son puras y no están corroídas ni estropeadas como las de acá por la podredumbre y la salinidad de los elementos que aquí han confluído, que causan tanto a las piedras como a la tierra y a los animales y plantas afeamientos y enfermedades. Pero la tierra auténtica está embellecida por todo eso y, además, por oro y plata y las demás cosas de esa clase. Pues todas esas riquezas están expuestas a la vista, y son muchas en cantidad, y grandes en cualquier lugar de la tierra, de manera que contemplarla es un espectáculo propio de felices espectadores. En ella hay muchos seres vivos, y entre ellos seres humanos, que viven los unos en el interior de la tierra, y otros en Lomo al aire como

aquello que no podemos comprobar. En Platón, el *θαυμαζειν*, consiste no solo en la aceptación de un tipo de afección con el que nace la filosofía, también implica un ejercicio que está presente en su dialéctica, el *θαυμαζειν* se debe cultivar a través de los mitos, y en el *Fedón* el sentimiento hacia estas narraciones nos permite partir de lo verosímil, pues la religión de misterios ha descubierto algo semejante a la verdad, *α)λε/θηια*, que lo único honorable en el hombre es el alma, *ψυξη/*, pero el filósofo debe ir más allá y descubrir en ese impulso asombroso del mito, un mundo de trascendencia, que puede decirse con lenguaje poético, por ser inefable y estar cubierto por el velo de nuestra ignorancia. El mito está presente pero se transforma en filosofía en la medida en que empiezan a darse razones y argumentos para imaginar filosóficamente una esfera de trascendencia en la que habitará el alma, *ψυξη/*, los discípulos continúan perplejos y maravillados con estas imágenes pero desean fortalecer sus razonamientos; De esta manera, el asombro, *θαυμαζειν*, también se traslada a la idea de inmortalidad del alma y es más complejo, pues se ha considerado el vocablo morir, parece que esto sólo corresponde a la naturaleza corpórea y quizá si aceptamos la doctrina de la reminiscencia (Ibid, 1998, *Fedón*, 80 d-86 a, *Fedro*, 249 e-250 e), podríamos convertir el asombro en amor por la sabiduría, claro está con las prácticas convenientes para separar el cuerpo del alma; es decir, el cultivo del conocimiento y la purificación, lenguaje tomado

nosotros en torno al mar, y otros habitan en islas bañadas por el aire a corta distancia de la tierra firme. En una palabra, lo que para nosotros es el agua y el mar para nuestra utilidad, eso es allí el aire, y lo que para nosotros es el aire para ellos lo es el éter. Sus estaciones mantienen una temperatura tal que ellos desconocen las enfermedades y viven mucho más tiempo que la gente de acá, y en vista, oído, inteligencia y todas las demás facultades nos aventajan en la misma proporción que se distancia el aire del agua y el éter del aire respecto a ligereza y pureza. Por cierto que también tienen ellos bosques consagrados a los dioses y templos, en los que los dioses están de verdad, y tienen profecías, oráculos, apariciones de los dioses, y l tratos personales y recíprocos ,i6. En cuanto al sol, la luna y las estrellas, ellos los ven como son realmente, y el resto de su felicidad está acorde con estos rasgos (...)" . (Platón, 1998, *Fedón*, 110 b-111 a-bp. 128-

del orfismo, una vida consagrada al servicio de la ciencia que implica también una existencia virtuosa. El *θαυμαζειν* es aquella afección que se mantiene en presencia de las mejores pasiones, Sócrates encarna el impulso filosófico mediante la práctica de la muerte no solo la propia y más evidente sino en la de sus discípulos, bajo el punto de partida de aquello que nos asombra, ¿por qué morimos? ¿por qué le tememos al absurdo del desaparecer?. Platón convierte el hecho histórico, la muerte de Sócrates en acontecimiento dotado de sentido, meditar sobre la muerte es aprender a vivir y a morir; en ello consiste el filosofar.

Por otra parte, existen otro tipo de apetitos o pasiones que impiden el conocimiento, producen en el hombre cierto tipo de perturbaciones, es en este sentido en el que Platón considera que el cuerpo puede concebirse como un obstáculo para alcanzar la verdad en el *Fedón*, de esta manera no se puede investigar permanentemente porque existen un tipo de necesidades naturales que deben atenderse; la función irracional del alma demanda una importante atención¹⁷; lo peor es que cuando algunas pasiones empiezan

¹⁷ "Por consiguiente es forzoso —dijo— que de todo eso se les produzca a los auténticamente filósofos una opinión tal, que se digan entre sí unas palabras de este estilo, poco más o menos: «Puede ser que alguna senda nos conduzca hasta el fin, junto con el razonamiento, en nuestra investigación, en cuanto a que, en tanto tengamos el cuerpo y nuestra alma esté contaminada por la ruindad de éste, jamás conseguiremos suficientemente aquello que deseamos. Afirmamos desear lo que es verdad. Pues el cuerpo nos procura mil preocupaciones por la alimentación necesaria; y, además, si nos afligen algunas enfermedades, nos impide la caza de la verdad. 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! Porque, en efecto, guerras, revueltas y batallas ningún otro las origina sino el cuerpo y los deseos de éste. Pues a causa de (a adquisición de riquezas se originan todas las guerras, y nos vemos forzados a adquirirlas por el cuerpo, d siendo esclavos de sus cuidados. Por eso no tenemos tiempo libre para la filosofía, con todas esas cosas suyas. Pero el colmo de todo es que, si nos queda algún tiempo libre de sus cuidados y nos dedicamos a observar algo, inmiscuyéndose de nuevo en nuestras investigaciones

a dominar se generan perturbaciones que impiden la aparición del $\theta\alpha\iota\mu\alpha\zeta\epsilon\iota\nu$, de ahí que Platón en el *Filebo*, 47 d, referente al estudio sobre los apetitos, Platón considere que existen algunos que perturban tanto al cuerpo, $\sigma\omega=\mu\alpha$ como al alma, $\psi\upsilon\xi\eta/$, así como al alma sola; entre ellos se hallan la ira, el miedo, añoranza, duelo, amor, celos, envidia, entre otros. También existen otros placeres propicios para el conocimiento y los cuales elegiría el hombre prudente, en éstos hay una especie de medida, puesto que deben rechazarse los placeres intensos y violentos. Estos placeres favorables para el conocimiento de la verdad están relacionados con la vida de sabiduría (*Filebo*, 52 a-b, p. 95-96).

Podría afirmarse entonces que el asombro, $\theta\alpha\iota\mu\alpha\zeta\epsilon\iota\nu$, en Platón es una especie de afección o inclinación del alma filosófica, pero también requiere un cultivo y una provocación por parte del filósofo; inclusive el filósofo observa la naturaleza humana y existe una especie de admiración cuando nos encontramos con la presencia de Sócrates y podemos identificar cierto tipo de pasiones, las cuales están reguladas por el $\lambda\omicron/\gamma\omicron\phi$, reconocer en Sócrates, la templanza, la valentía, la prudencia y la justicia, es la incitación de un modo de vida filosófico que quizá pueda acercarse a la vida de la sabiduría; en Sócrates no concluye el $\theta\alpha\iota\mu\alpha\zeta\epsilon\iota\nu$, si no que se prolonga en la observación de la tristeza que Apododoro intenta dominar, en la expectación afectiva de Cebes y Simias quienes discuten auténticamente con Sócrates acerca de la inmortalidad del alma¹⁸ o en la

nos causa alboroto y confusión, y nos perturba de tal modo que por él no somos capaces de contemplar la verdad". (Ibid, 1998, 66 b, p. 44)

¹⁸ Frente a la discusión del alma armonía Fedón le cuenta a Equécrates lo siguiente: "En verdad, Equécrates, que, aunque muy a menudo había admirado a Sócrates, jamás sentí por él mayor aprecio que cuando estuve allí a su lado. Porque yo admiré extraordinariamente en él primero esto: qué amablemente, y con qué afabilidad y afecto aceptó la réplica de los jóvenes, y luego cuán agudamente advirtió lo que nosotros habíamos sentido bajo el peso de sus argumentos, y qué bien, además, nos curó y, como a prófugos y derrotados, nos volvió a convocar y nos impulsó a continuar en la brega y a atender conjuntamente al diálogo. (Platón, 1998, 89 a, p. 88)

promesa de Critón (Ibid, 1998, 118 a, p. 141) de saldar una deuda pendiente. Y ello porque debemos asombrarnos de lo que somos y conocernos a nosotros mismos, sabiendo que la vida es como un drama¹⁹, tal como lo afirma Platón en el *Filebo*, 48 a 50 b, p. 90.

2. El Asombro, θαυμαζειν, en el mito del Alma, ψυξη/ del *Fedro*

Como se ha indicado, el mito en Platón puede tener una función pedagógica consistente en prolongar el asombro, θαυμαζειν, a lo largo de la vida filosófica, para ello se deben identificar los criterios que nos permitan distinguir al filósofo auténtico del aparente. Este ejercicio se realiza a través de la escritura del filósofo, en la estructura dialogada mediante la cual expone sus ideas filosóficas; así podemos apreciar cómo se distingue el filósofo platónico del sofista, en el *Protágoras*, el *Gorgias*, la *República* y el *Sofista*, para citar solo algunos ejemplos, en donde se contrastan tesis opuestas y propias, se contraponen el método mayéutico o diléctico con el erístico, con los discursos largos, etc. También hay una suerte de reacciones pasionales en los interlocutores²⁰, los cuáles

¹⁹Sócrates examina los placeres mezclados y tipifica a los tipos de hombres apasionados, estableciendo una relación entre la comedia y la tragedia, por lo cual afirma: "El razonamiento nos indica, pues, que en los duelos y en las tragedias y comedias, no sólo en el teatro sino también en toda la tragedia y comedia de la vida, los dolores están mezclados con los placeres, y también en otras muchísimas ocasiones". 50 a, 93-93

²⁰ En la conversación de República entre Sócrates y Trasímaco puede verificarse la idea de lo dramático en Platón: Entonces Trasímaco quien mientras dialogábamos había intentado varias veces adueñarse de la conversación, pero había sido impedido en ello por quienes estaban sentados a su lado y querían escucharla íntegramente -, en cuanto hicimos una pausa tras decir yo aquello, no se contuvo más, y, agazapándose como una fiera, se abalanzó sobre nosotros como si fuera a despedazarnos. Tanto Polemarco como yo nos estremecimos de pánico, pero Trasímaco profirió gritos en medio de todos, clamando: - ¿Qué clase de idiotez hace presa de vosotros desde hace rato? Sócrates? ¿Y qué juego de tontos hacéis uno con otro con eso de devolveros cumplidos entre

muestran a través de un drama que el filósofo introduce, sus reacciones corporales y sus cambios somáticos; en este ejercicio se despliega una forma del asombro θαυμαζειν, porque con ello nace la idea de comprender la naturaleza humana²¹, sobre todo la idea

vosotros mismos? Si realmente quieres saber lo que es justo, no preguntes solamente ni te envanezcas refutando cuando se te responde. sabedor de que es más fácil preguntar que responder, sino responde tú mismo y di que es pa ra ti lo justo. Pero no me vayas a decir que lo justo es lo necesario, lo provechoso, lo útil, lo ventajoso y lo conveniente; sino dime con claridad y exactitud qué es lo que significa. pues yo no he de tolerar que divagues de semejante modo. Al oírlo quedé azorado y lo contemplé con pavora; y creo q ue si no hubiese sido que yo lo miré a él ante que él a m i, habría perdido el habla. Pero en el momento en que comenzó a exasperarse por la conversación, yo habría sido el primero que lo contempló, de modo que luego me fue posible responderle y le dije, no sin un ligero temblor: - No seas duro con nosotros, Trasímaco pues tanto Polemarco como yo, si erramos en el examen de estas cuestiones, has de saber que erramos sin quererlo, pues si estuviéramos buscando oro, no creas que querriamos hacernos cumplidos el uno al otro en la búsqueda, echando a perder su hallazgo; menos aún, buscando la justicia, cosa dmucho mayor valor que el oro, nos haríamos concesiones uno al otro, in sensatamente, sin esforzarnos al máximo en hacerla aparecer. Créeme, amigo. Lo que sucede es que no somos capaces de hacerla aparecer. Así es mucho más probable que seamos como padecidos por vosotros, los hábiles, en lugar de ser maltratados. Tras escucharme, Trasímaco se echó a reír con grandes muecas y dijo: - ¡Por Hércules! Esta no es sino la habitual ironía de Sócrates, y yo ya predije a los presentes que no estarías dispuesto a responder, y que, si alguien te preguntaba algo, harías como que no sabes, o cualquier otra cosa, antes que responder". (Platón. 1998, 336 b-e, p. 71-72)

²¹ En el libro VII de la *República* de Platón (514 a-518 d), el filósofo nos pide examinar la noción de naturaleza humana, desde la perspectiva de la educación y la ignorancia, estableciendo una dualidad antropológica y ontológica²¹. El mundo de las tinieblas y el de la luz, Platón se refiere a la φύσις del ἀνθρώπου y al igual que en la visión de Sófocles, puede verse la condición de la naturaleza humana, abocada a una suerte de

ignorancia, también hay algo que nos trasciende, una especie de poder, de tiranía que nos obliga a mantenernos en una situación de esclavitud. Entonces, la naturaleza humana está sometida a la fragilidad, las imágenes que trae el Sócrates platónico al pedirle a Glaucón que se haga representaciones, que tome conciencia de la vida de la mayoría de los hombres, siembran estupor y espanto, estos hombres encadenados desde las piernas y el cuello, solo pueden mirar hacia el frente, sin posibilidad de moverse, viviendo una existencia en contra de su propia naturaleza, $\phi\upsilon/\sigma\iota\varphi$. Están sometidos a contemplar sombras, imágenes de las cosas, artefactos, obligados a renunciar a la contemplación de objetos visibles y mucho más los inteligibles que no podrán siquiera considerar. Platón expone el problema de la naturaleza humana, la $\psi\upsilon\zeta\eta/$ con relación al tema de la $\pi\omicron/\lambda\iota\varphi$, ello le permite plantear que una manera de liberar al prisionero de la caverna es a través del ejercicio de la $\varepsilon(\pi\iota\sigma\tau\epsilon/\mu\eta$ y de la transformación del estado (República VII, 536 a-539 a), $\pi\omicron/\lambda\iota\varphi$; puesto que Sófocles muestra cómo se ve el hombre griego, como una especie de títere o prisionero de la ignorancia y platón sabe que a través de la $\pi\alpha\iota\delta\epsilon\iota\alpha$, de una formación ético-política que exalte las excelencias del cuerpo, $\sigma\omega=\mu\alpha$ y el alma, $\psi\upsilon\zeta\eta/$ (Rep. VII, 518 c-519 a), es posible que descubra su naturaleza, que el hombre sepa quién es realmente, pues este conocimiento le permitirá no solo contemplar la caverna, es decir un régimen constitucional contrario a la justicia, a la $\psi\upsilon\zeta\eta/$, sino también concebir la realidad inteligible a la cual pertenece la naturaleza humana, $\nu\omicron\upsilon=\varphi$, como un ejercicio de doble vía, de índole política y filosófica. De este modo, hay algo divino en nosotros, invariable y sublime, una unidad que nos vincula con la realidad trascendente, con la idea de bien (Rep. VII, 517 b-c); no obstante, hay igualmente algo corpóreo, sensible, variable, a lo que debemos reconocer y superar de ser posible. Así para Platón la naturaleza humana es semejante a la naturaleza de la $\pi\omicron/\lambda\iota\varphi$, al contexto natural del devenir, de ahí su insistencia en vincular las partes del alma con las partes de la ciudad (Rep. IV, 428 a-430 c), de comprender lo que somos y llevar a cabo una transformación a través del desarrollo de las virtudes, excelencias connaturales que se forman en el hombre a través de la naturaleza, el hábito y la enseñanza²¹. De igual manera esto implica conocer la función propia del hombre, que para Platón se manifiesta a través del conocimiento no

propia de la escuela platónica de que el alma, ψυξη/ es de una naturaleza tripartita y esos impulsos y funciones que exhibe, deben ser estudiados pues debemos asombrarnos de la conducta de los otros, debemos admirarnos acerca de lo que es el hombre; en este sentido, el mito de carro alado se constituye en un tipo de θαυμαζειν, como si en el filósofo existiese la convicción de que algo sabemos del alma, ψυξη, muy poco por cierto, pero no debemos renunciar al saber, no puede ganar el sentimiento de escepticismo frente al conocerse a sí mismo, tal como lo ha enseñado Sócrates.

En el mito del carro Alado, *Fedro* (Platón, 1998, 246 a -249 c, p. 344-351) Platón se dirige a los interlocutores que aceptan la existencia de la ψυξη/ como un tipo de realidad suprasensible, trascendente, configurada por una esencia divina, una entidad superior y que define al hombre con toda propiedad. No obstante, estos acuerdos entre el Sócrates platónico y los interlocutores del diálogo, no impiden el reconocimiento de las dificultades y con ello el sentimiento de asombro, θαυμαζειν, puesto que la naturaleza divina que reside en el hombre requeriría de “una larga y divina explicación” (Ibid, 246 a, p. 345), lo cual no puede llevarse a cabo aún, pues el filósofo es ignorante, reconoce que de lo divino solo tiene ciertas aproximaciones, ideas limitadas, el λογος no puede aventurarse todavía a la aprehensión de la verdad, αλεθηια, lo cual no impide que continúe con este esfuerzo a lo largo de la vida filosófica; este límite o freno que el filósofo identifica en sí mismo, no puede comprenderse como un momento de decepción o estancamiento, todo lo contrario, es la oportunidad para cultivar el sentimiento de asombro y ello es posible en virtud de una elección de vida filosófica, de la adhesión al método dialéctico en Platón, pues se trata de una comunidad de amigos que no renuncian a la verdad, αλεθηια; por su puesto, aquí está la presencia de Sócrates, reconociendo la ignorancia acerca de la naturaleza humana y desplegando un elemento que conforma el camino de la

sólo del hombre particular sino como ser político, de ahí que exista una naturaleza propia del niño, de la mujer, del guerrero, del filósofo. Los talentos de los estamentos sociales, son las potencias del alma que deben cultivarse para la libertad y la felicidad, ευδαιμονια del modo de vida político, πολιφ.

investigación; se trata de la exposición del mito del alma, ψυξη/, pues si bien, no se tiene la α)λε/θηια, se puede impulsar el asombro, θαυμαζειν, a partir del ejercicio de la imaginación, de la provocación de impresiones estéticas y el uso del lenguaje poético mediante el cual podemos apropiarnos intuitivamente de nociones que mueven el alma, ψυξη/ al ejercicio de la sabiduría, σοφι/α.

Platón hará una exposición mítica del alma, ψυξη/, hará una comparación o símil, de esta manera indica a sus interlocutores que hay una distancia entre lo que es algo y lo que se le parece. Expresará cómo es la ψυξη/, pues lo divino no puede razonarse (Ibid, 24 c, p. 246), no puede aprehenderse por medio del lenguaje y las imágenes producen ciertos efectos en sus discípulos, los cuales están ligados con una sensibilidad filosófica; se trata del cultivo del θαυμαζειν. Para Platón el alma, ψυξη/, se parece a una fuerza que por naturaleza une a un auriga y a dos caballos; el conductor tiene dentro de su labor, domesticar a los animales, no obstante, hay una tensión constante entre ambos; pues el primero es bello y bueno, mientras que el otro se opone a la representación de estos valores. Es muy dicente que el mito recurra a una condición animal que existe en el hombre y otra que se constituye en la guía de un viaje divino; la ψυξη/ tiene un itinerario suprasensible, su vida consiste en movimiento, cambio, unión de sus mejores elementos y destrucción de los mismos por la inclinación hacia lo terrestre y mortal. La ψυξη/ se aboca a un progreso o retraso dependiendo del acercamiento o alejamiento de lo divino; ella se asimila a un mundo encantador tal como lo va describiendo Platón, pero se muestra la distinción de las almas, ψυξαι/ puesto que algunas no siguen el designio divino de Zeus y su cuadriga de dioses, se apartan de la inminente necesidad, del orden descrito por el mito; en uno de los pasajes puede plantarse el momento del asombro cuando Platón afirma que ese lugar supraceleste no ha sido cantado por ningún poeta (Ibid, 247 c, p. 348); lo cual puede provocar en el discípulo el deseo de develar ese tipo de realidad, de apreciar la belleza a través de las descripciones sublimes; ello implica una estrecha conexión entre filosofía y poesía; también afirma Platón que el alma, ψυξη/ más obediente a la divinidad, la interesada por la verdad, α)λε/θηια y que realiza el ejercicio de la reminiscencia puede contemplar la justicia, la sensatez y el ser en sí (Ibid, 247 d, p. 348). Platón deja claro con el mito, que el alma debe abocarse a la búsqueda

de la verdad, ἀλεθια y que este estado es indudablemente sublime. Del mismo modo, la naturaleza humana está determinada por las elecciones de las almas, por sus modos de vida y comportamientos, por tal razón el filósofo realiza una tipificación del siguiente orden: la primera alma, no tomará un cuerpo animal en la primera generación pues este varón será amigo del saber, la belleza y las musas, la segunda alma será la de un rey o un guerrero, la tercera un político o negociante, la cuarta para un gimnasta, la quinta para un adivino, la sexta para un poeta o imitador, la séptima para un artesano o campesino, la octava para un sofista y la novena para un tirano (Ibid, 248 d-e, p. 350-351).

Como podemos observar el orden que propone Platón alude a una idea de naturaleza del alma, en conformidad con los modos de vida de la comunidad política; la naturaleza más excelsa es la filosófica y la opuesta en extremo es la de un tirano. Con el mito nace el asombro θαυμαζειν, de la conducta humana, de la idea de una naturaleza y por supuesto del cultivo apropiado para la formación del alma ψυξη; pues ésta tiene un cometido en Platón, se trata de aspirar a la ἀλεθια y a la vida buena, Platón culmina esta provocación, con un estado en el que se encuentra el filósofo:

“El varón, pues, que haga uso adecuado de tales recordatorios, iniciado en tales ceremonias perfectas, sólo él será perfecto. Apartado, así, de humanos menesteres y volcado a lo divino, es tachado por el vulgo como de perturbado, sin darse cuenta de que lo que está, es “entusiasmado”, poseído por un dios”.

Este tipo de mánica es explorada por Platón y es una faceta más del sentimiento del maravillarse porque la verdad conlleva a un tipo de locura divina, en esta expresión podemos encontrar una conexión entre la filosofía y la visión mítica del adivino. La expresión del asombro θαυμαζειν, conduce a una conducta filosófica que rompe con los comportamientos cotidianos y lleva a una experiencia emotiva o mística, una licencia que el λογος le concede al filósofo para el ascenso hacia la ἀλεθια.

El θαυμαζειν en Platón es un tipo de afección o impulso de la naturaleza humana, propio de experiencia filosófica, este aspecto se indagó a partir de la figura de Sócrates y sobre todo, de un maravillarse del hombre y de su conducta; desde el *Fedón* apreciamos que se inicia una práctica de la muerte que nos permite diferenciar al filósofo auténtico del

aparente; la exhibición del carácter filosófico concuerda con las características que se esbozan en *República* libro VI. Esta semblanza del filósofo, del ideal de hombre virtuoso es encarnada por Sócrates a partir de la forma dialogada y de su idea de generar en el otro un sentimiento de ignorancia, una especie de admiración que se cultiva en Platón a través del mito, de tal modo que hay una fuerte conexión entre lo que no se puede explicar, lo inefable con una forma de producción del $\theta\alpha\iota\mu\alpha\zeta\epsilon\iota\nu$, con el ánimo de prologar el impulso filosófico a largo de una vida dedicada a la investigación para trabajar sobre las afecciones del alma que nos conducen a la sabiduría y aquellas que obstaculizan la contemplación y la vida buena. Por ende, el $\theta\alpha\iota\mu\alpha\zeta\epsilon\iota\nu$ se puede identificar en el amor y sentimiento de gozo, que solo puede experimentarlo el continuador de la actividad socrática, pues filosofar es aprender a morir.

Bibliografía

- Gutrie, W.K.C. . (1990). *Historia de la Filosofía*. Tomo III. Madrid: Gredos
- Homero. (1996). *Iliada*. Madrid: Gredos
- Kirk, J. E. Raven Y M. Schofield. (1983). *Los Filósofos Presocráticos*, Madrid: Gredos
- Platón. (1985). *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifron, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*. Madrid: Gredos
- Platón. (1997). *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menon, Crátilo*. Madrid: Gredos
- Platón. (1992). *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid: Gredos
- Platón. (1992). *Diálogos IV. República*. Madrid: Gredos
- Platón. (1998). *Diálogos V. Cármides, Teeteto, Político, Sofista*. Madrid: Gredos
- Platón. (1998). *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*. Madrid: Gredos
- Platón. (1992). *Diálogos VII. Dudosos, Apócrifos, Cartas*. Madrid: Gredos
- Ugalde Quintana, Jeannet. *El Asombro, la Afección Originaria de la Filosofía*. En ARETÉ. Revista de Filosofía Vol. XXIX, N° 1, 2017, pp. 167-181.
- <https://lsj.gr/wiki/%CE%B8%CE%B1%CF%85%CE%BC%CE%B1%CF%83%CF%84%CF%8C%CF%82>