

**EL PAPEL DEL *PATHOS* EN LA TEORÍA PLATÓNICA
DEL CONOCIMIENTO**

María Luisa Bacarlett Pérez

Universidad Autónoma del Estado de México (México)
*mlbacarlett@uaemex.com*Angeles M^a del Rosario Pérez BernalUniversidad Autónoma del Estado de México (México)
*amperezb@uaemex.mx***RESUMEN**

Se analiza el papel del *pathos* como condición de emergencia del *logos* y de la *episteme*, lo cual nos lleva a reconocer que a la par de una concepción “intelectualista” de la teoría platónica del conocimiento, en la que es necesaria la supresión de todos los elementos irracionales que nublan el juicio, existe otra perspectiva, sobre todo sustentada en el Fedro, en la cual el *pathos*, expresado sea como asombro, como sufrimiento o como manía amorosa, no es solamente una etapa que se debe superar para acceder a la intuición de las Formas, sino que ella misma se convierte en una experiencia cognitiva que devuelve al conocimiento su carácter humano.

PALABRAS CLAVE*Pathos, logos, episteme, conocimiento, locura divina.***ABSTRACT**

We analyze the role of *pathos* as emergency condition for both, *logos* and *episteme*, which leads us to recognize that along with an intellectual conception of the Platonic theory of knowledge, that demands to abolish all irrational elements which cloud the judgment, there is another perspective, especially supported by the Phaedrus, in which *pathos*, understood as astonishment, suffering or love madness, is not just a stage to overcome in order to arrive to the intuition of Forms, but it becomes itself a cognitive experience that gives back to knowledge its human nature.

KEY WORDS*Pathos, logos, episteme, knowledge, divine madness.*

EL PAPEL DEL *PATHOS* EN LA TEORÍA PLATÓNICA DEL CONOCIMIENTO

INTRODUCCIÓN

La filosofía occidental ha sido, en gran medida, a lo largo de su historia, una cierta forma de crítica, un cierto intento por establecer los lindes de lo que humanamente puede ser pensado, dicho o realizado, siempre en un afán de encontrar los confines de lo propiamente humano. Sin duda, sobre todo, ha sido en el ámbito del conocimiento que tal empresa se ha mostrado más acuciante y extensa. Tal tradición filosófica ha tratado, incluso antes de Kant, de esclarecer qué es aquello que puede caer bajo el cobijo del entendimiento humano y qué queda fuera, en terrenos de la especulación carente de sustento. Siempre concatenado con tal preocupación, el tema relacionado con las condiciones de posibilidad del conocimiento es otra de las cuestiones que ha atezado el imaginario filosófico: ¿qué hay en la antesala del conocimiento?, ¿qué es aquello que desata nuestra avidez por conocer? Tratar de dar salida a tales cuestiones es, sin duda, otra manera en que la filosofía occidental se ha expresado como crítica: tratar de saber si el conocer es un acto que se basta a sí mismo o encuentra sus condiciones de emergencia más allá de él. No son pocos los filósofos que han simpatizado con la segunda opción, y para nuestra sorpresa, pensadores que calificaríamos de “positivistas” o “conservadores” defendieron en su momento una concepción del conocimiento que encuentra las condiciones del mismo en algo que al parecer lo niega: el asombro, el *pathos*, el *thauma*, la y las pasiones¹.

¹ Por ejemplo, Augusto Comte y Adam Smith defendieron en su momento que era la religión o el fetichismo lo que estaba en la antesala del pensamiento científico; ambos no dudaban en resumir ambas expresiones como una forma de asombro a partir de la cual se trataba de dar sentido a los eventos irregulares de la naturaleza.

Sin embargo, en esta ocasión no recurriremos a un filósofo contemporáneo, ni siquiera moderno. A pesar de su lejanía temporal, el pensador que aquí nos convoca no ha dejado de actuar como hito –sea desde la diatriba, sea desde la apología– de buena parte de la filosofía occidental hasta nuestros días. Efectivamente, Platón ha fungido como referente de buena parte de las posturas que sobre la naturaleza del conocimiento se han desarrollado en Occidente. Quizá la imagen más recurrente de la teoría platónica del conocimiento nos lleva a reconocer que, a pesar de todos los obstáculos y contratiempos que podamos encontrar en el camino –el cuerpo, las falsas creencias, las simples percepciones– existen criterios asequibles para obtener conocimiento verdadero. Con todo, si bien Platón se aleja de caer en el escepticismo, ello no implica que el conocimiento se agote en la parte racional del alma, de hecho, si nos cuestionamos sobre las condiciones de posibilidad del mismo, nos encontramos con que muchas veces estas están más allá de una esfera propiamente racional. Insistiremos, sin embargo, en que aunque el conocimiento despegue en terrenos no racionales, no discursivos, no tamizados por la dialéctica, ello no compromete el carácter racional que Platón otorga al conocer, pero escrutar en tales elementos nos puede abrir una visión más amplia, quizá menos ortodoxa, de la teoría platónica del conocimiento. Sobre todo, porque pensamos que, en ocasiones, en particular en el aula, cuando se trata de mostrar a un Platón asequible didácticamente, nos olvidamos de que la concepción platónica del conocimiento y de la filosofía está muy lejos de ser exclusivamente “intelectualista” –en este punto coincidimos plenamente con estudiosos del *corpus* platónico como Alfred Edward Taylor o Martha C. Nussbaum; por ejemplo, para el primero, Platón se pronunciaba ya en sus diálogos contra “el intelectualismo unilateral de los Cínicos, los continuadores más fieles de la tradición socrática que identifica la virtud con la mera intuición intelectual, y contra el hedonismo de moda que considera que la gratificación de los deseos a medida que surgen –sin que importe su carácter–, es el principal bien del hombre” (Taylor, 2005, p.72).

Por su parte, Nussbaum no dejará de subrayar la transformación que sufre la postura platónica respecto al amor, mutación que es visible si comparamos dos diálogos como *La República* y el *Fedro*, en este último la manía amorosa que sufre el enamorado deja de ser un estado perturbador e indeseable para aquel que quiere alcanzar el verdadero conocimiento, y se convierte en la “fuerza motivacional” que le indica el camino para asir la Idea de bien y la intuición de las Formas. En el primer diálogo, el intelecto es suficiente para alcanzar la aprehensión de la verdad; ello implica estar libres de pasiones y deseos, que lo único que logran es atarnos al cuerpo y nublar nuestro juicio. Pero, en el segundo diálogo las pasiones alcanzan un estatus positivo, pueden impulsarnos hacia el bien e indicarnos el camino hacia donde se encuentran el bien y la belleza. En suma, Nussbaum (1995) remarca la necesidad de tomar en cuenta las pasiones para tener una concepción más amplia y humana de la teoría platónica del conocimiento: “Los elementos no intelectuales desempeñan una importante función de guía en la búsqueda del saber” (p. 286).

En este afán por matizar una lectura en extremo intelectualista de los diálogos platónicos, en este trabajo nos proponemos esclarecer uno de los aspectos de la relación existente entre *pathos*, *logos* y *episteme*, haciendo hincapié en el primer elemento; para ello nos apoyaremos de manera particular en el *Teeteto* y el *Fedro*, también recurriremos de manera colateral a diálogos como el *Fedón*, las *Leyes I*, *El Banquete* y *La República*. El componente que nos interesa resaltar de la relación entre estos tres elementos tiene que ver con las condiciones de emergencia del conocimiento; es decir, nos preguntaremos sobre el lugar que tiene el *pathos* en el proceso mismo del conocer. Nos interesa indagar cómo el *pathos* se perfila como la condición misma tanto del *logos* como de la *episteme*, en el entendido de que el *logos* puede ser un instrumento didáctico y dialéctico que permite mostrar el camino para llegar a la posesión de las Formas. En este talante, analizaremos qué relación guardan los tres elementos; en particular vamos a reparar en la

manera que el *pathos* se perfila como la condición de emergencia del *logos* y de la *episteme*.

DE LOS LÍMITES DEL *LOGOS*

El *Teeteto* es el diálogo al que tradicionalmente se recurre al tratar de indagar qué forma toma el conocimiento en la filosofía platónica; sin embargo, lo que encontramos en él no es solo la ausencia de una definición positiva de la ciencia o *episteme*, sino que también hallamos la certeza de que *logos* y *episteme* no son lo mismo; es decir, el *logos* no es la ciencia, aunque puede ser uno de los caminos para llegar a ella. Recordemos que en este diálogo la palabra *logos* aparece, sobre todo, en el tercer intento por parte de Teeteto para definir el conocimiento. En un primer momento, este hace equiparables conocimiento y sensación: “Mi opinión, pues, es que aquel que sabe alguna cosa tiene la sensación de eso que sabe y que, tal es al menos la apariencia presente, la ciencia no es otra cosa que la sensación” (*Théétète*, 151b)²; sin embargo, una vez que Sócrates le muestra la dificultad de sostener tal concepción, el joven propone una segunda acepción cuando define a la ciencia como opinión verdadera: “[...] pero es muy probable que la opinión verdadera sea la ciencia y digamos que esa es mi respuesta” (*Théétète*, 187b); después de reparar en la inviabilidad de tal equiparación, Teeteto, finalmente, se aventura a precisar que el conocimiento es una opinión verdadera acompañada de un *logos* (*Théétète*, 201d). Aquí *logos* ha sido frecuentemente traducido como “definición”, “justificación” o “explicación”; en este trabajo nos hemos decidido por el primer término, en consonancia con las propuestas de Nancy (2001) y de Burnyeat (1998). Sin embargo, sea cual sea la opción que se tome, al concebir a la

² Hemos consultado los *Diálogos* de Platón en la edición francesa de 2008 a cargo de L. Brisson (Ed.), *Platon. Œuvres complètes*, Paris: Flammarion. La traducción ha sido realizada por las autoras.

ciencia como opinión verdadera acompañada de un *logos* tenemos dos consecuencias importantes: la primera es que con ello Platón deja claro que la ciencia no es el *logos*, sino que este es un elemento que puede conducirnos a ella; en segundo lugar, si el *logos* se expresa como lo que acompaña o respalda una opinión verdadera, entonces toma la forma de un discurso por el que damos cuenta y respaldamos una opinión. Si hemos de tomar *logos* como definición, lo interesante es ahora preguntarnos qué sentido toma esta palabra en el marco particular del *Teeteto*, en tanto una definición puede ser expresada de muy distintas maneras. Apoyándonos en Burnyeat, encontramos que *logos* puede significar, al menos, tres cosas distintas:

1. Un enunciado por medio del cual se pone en palabras un juicio sobre determinada cosa u objeto (objeto que puede ser material o ideal).
2. Una lista o análisis exhaustivo de todos los elementos que componen dicho objeto.
3. Una diferenciación del objeto en cuestión en relación con otros objetos.

En los tres casos el *logos*, como discurso que permite hacer un juicio, analizar o diferenciar lo propio de un objeto, no es aún la ciencia, pero, incluso, en este diálogo encontramos que no es suficiente para llevarnos a ella. Recordemos las objeciones que Sócrates lanza contra las tres concepciones antes mencionadas. En primer lugar, si el *logos* significa hacer un juicio de una cosa, lo cual Platón describe como nombrar los elementos de esa cosa, nos encontramos con el problema de saber: ¿cuáles son esos elementos? Es decir, cuando nombramos los componentes de una cosa, ¿estamos nombrando sus partes primeras o solo las que podemos percibir? Y si únicamente nombramos lo que percibimos, ¿podremos fiarnos de nuestros sentidos? Aun más, ¿nombrar los elementos de una cosa es definirla? La respuesta de Sócrates es

negativa: “Pero, de hecho, es imposible que alguno de esos elementos sea expresado por una definición, ya que es lo propio de ellos el sólo ser nombrados: ya que ellos sólo tienen un nombre” (*Théétète*, 202b). Más adelante, el propio Sócrates reconoce la paradoja, según la cual, suponemos conocer una cosa en su conjunto sin tener el conocimiento de los elementos que la conforman.

Respecto al segundo sentido, las objeciones no son menores y se desprenden, en buena medida, de lo anterior: hacer una enumeración de los elementos que componen una cosa no nos dice nada de ella si no podemos dar cuenta de los componentes primeros que la conforman; por ejemplo, si quisiéramos definir la palabra “ratón”, tendríamos que enumerar las letras que la componen: “r”, “a”, “t”, “o” y “n”; podríamos afirmar que hemos dado con los elementos primarios que conforman la palabra, pero ¿son definibles? ¿Cómo habremos de definirlos? Como ya apuntábamos, Sócrates negará que nombrar algo sea equivalente a definirlo. De hecho, para Platón nombrar no es lo mismo que enunciar, en tanto un enunciado no solo nombra sino que agrega un predicado significativo³ al nombre, por ende, aunque podemos nombrar los elementos de una cosa, no podemos enunciar nada de ellos, es decir, no podemos definirlos. De hecho, la distinción platónica entre nombrar y enunciar tiene repercusiones fundamentales para los filósofos analíticos del siglo xx, por ejemplo. Ahí está el caso de Gilbert Ryle, para quien –según Myles Burnyeat– Platón dejó claro desde hace más de veinte siglos que “la oposición establecida [...] entre elementos y complejos, es precisamente la oposición entre eso que puede ser nombrado y eso que puede ser enunciado, entre las cosas de las cuales puede haber denominación y las cosas de las cuales puede haber enunciado” (Burnyeat, 2008, p. 206). Distinción fundamental dentro del po-

³ Por “significativo” entendemos un predicado que agrega información nueva sobre el sujeto en cuestión, una información que explica o define algún rasgo del mismo. En este talante, no consideramos al “ser” como un predicado significativo.

sitivismo lógico, pues el significado de un enunciado y el de una denominación no se alcanza de la misma manera.

Por último, la tercera opción, la que define una cosa por su diferencia con respecto a otras, también es rechazada, pues tal proceso de diferenciación nos deja un conocimiento meramente relativo, ya que esa cosa con la que comparamos el objeto en cuestión tampoco tiene un carácter fijo, su propia definición está sujeta a entrar en comparación con otras igualmente relativas.

En suma, no hay elementos dentro del *Teeteto* para hacer del *logos* un requisito seguro e insoslayable para arribar al verdadero conocimiento. Sin embargo, no deja de parecernos paradójico que buena parte de los diálogos platónicos se expresan como la búsqueda de una definición (*logos*) que pueda dar cuenta de la Idea de bien, de belleza o de virtud; es decir, muchos de ellos comienzan con la pregunta: ¿qué es el bien, qué es la belleza, etc.?, y luego tratan de darle respuesta. En suma, no se renuncia a tener una definición, pues contar con una es uno de los caminos que, reconocidos por Platón, nos pueden llevar al conocimiento verdadero. En este sentido, pareciera que el *logos* no siempre tiene el sentido aporético que tiene en el *Teeteto*. Por ejemplo, en el *Fedro*, Sócrates insistirá que una de las armas mayores de la retórica es evitar las definiciones fijas y valerse sobre todo de nociones vagas. Compartir la misma concepción de una cosa, después de una reflexión dialógica, parece estar más cerca de la ciencia que el hecho de añadir a una opinión verdadera una definición que no sabemos de dónde vino o cómo se formó (*Phèdre*, 263a, b, c). La cuestión que queda por resolver es, entonces, ¿cuándo una definición puede llevarnos a la ciencia y cuándo no? Para responder a tal pregunta tendríamos que comenzar por reconocer la coincidencia de dos elementos propuestos en el *Teeteto*: el primero es que el *logos*, ligado a una opinión verdadera, es insuficiente para alcanzar la intelección de las Formas; mientras que el segundo se relaciona con el hecho de que la pregunta que motiva el diálogo no tiene solución, es decir, nunca damos con una definición respecto a qué es el conocimiento. Estas dos aporías, creemos,

se conectan, pues ambas se relacionan con dos ausencias igualmente imbricadas: en el diálogo no hay referencia ni a las Formas ni a la dialéctica, ambos requisitos indispensables para alcanzar el verdadero conocimiento, la ciencia. En otros términos, solo podemos hablar de ciencia cuando se apela al conocimiento de las Ideas o Formas que pudimos contemplar en el *Topus Uranus*. Una definición puede perfilarse como la antesala de la ciencia solo cuando es producto del ejercicio dialéctico-dialógico y no cuando es el mero resultado de un movimiento abstracto y solitario de análisis, de diferenciación o denominación, pues “sólo la dialéctica es capaz de conducir al espíritu a la ciencia verdadera de todas las cosas” (Lafrance, 2006, p. 187). Así, en el marco del *Teeteto*, el *logos* no lleva a la ciencia, pues no es producto de un proceso dialéctico y porque sin apelar a las Formas no es posible dar con una definición ni fija ni cierta.

Antes de proseguir valdría la pena recordar que aquello que Platón entiende por ciencia o *episteme* está lejos de designar la interpretación contemporánea del término. En Platón la ciencia se refiere a un *corpus* dialéctico cuyos objetos son las Formas o Ideas y cuya verdad no depende del mundo sensible, en dado caso, tal verdad no tendría nada que ver con los cánones modernos de la prueba y la verificación. Como ya expone Juan Villoro (1982), la justificación del conocimiento, en el contexto platónico, solo puede darse en su relación con la reminiscencia y en su encadenamiento con las Ideas primeras, aquellas que pudimos contemplar de manera limpia y directa en el *Topus Uranus*. Es decir, el objeto privilegiado de conocimiento no lo conforman los fenómenos de la naturaleza, sino las Ideas o Formas que tienen como elemento rector o principio supremo la Idea de bien: “Conocer la Idea de bien [...] sería entrar en posesión del conocimiento más total que puede desearse, conocimiento al que incluso Sócrates no negará el título de ciencia, *sophia* o *episteme*” (Narcy, 2001, p. 8). Como hemos visto en el *Teeteto*, es difícil dar con una enunciación definitiva de aquello que Platón entiende por ciencia: ninguna de las definiciones adelantadas en dicho diálogo puede dar cuenta de

qué es la ciencia, precisamente porque ninguna de ellas apela a las Formas.

Por otra parte, si nos restringimos al *Teeteto*, está claro que el término *logos* no puede darnos elementos para concebirlo como la antesala de la ciencia, pero al reparar en otros diálogos su sentido se amplía. Aunque en ocasiones se ha equiparado a discurso, también se ha traducido simplemente como explicación, palabra o razón. Fuera de los diálogos platónicos su sentido se extiende, se le llega a traducir como dicho, expresión o proposición, e incluso como proverbio, máxima o sentencia, es decir, “todo aquello que se comunica de palabra” (Pabón, 2009, p. 371). Inclusive, no descartamos que se le traduzca como discurso, conversación o coloquio, lo cual nos remarca la implicación existente entre *logos*, diálogo y *dialéctica*. Existen otros casos que ejemplifican lo maleable que ha resultado este término en el contexto del mundo griego antiguo; por ejemplo, en un libro de reciente aparición, Paolo Zellini (2010) resalta la cercanía existente entre la idea griega de número y la de *logos*, cercanía que es posible encontrar en los versos de Homero, en algunas tragedias clásicas, en la filosofía pitagórica y en los propios diálogos platónicos. En el marco estricto de los diálogos platónicos, insistiremos en que, a pesar de que el *logos* no es aún la *episteme* o la posesión de las Ideas, puede servir como instrumento que posibilita seguir el camino correcto hacia el verdadero conocimiento. En Platón el *logos* conserva, en parte, el sentido heracliteano, como razón ordenadora del universo; sobre todo, apela al discurso, asequible en gran medida solo al filósofo, que permite dar razón de tal ordenamiento. Aunque, como hemos apuntado antes, nos circunscribiremos a equiparar *logos* con definición, lo cual no lo separa de su carácter discursivo y dialógico. En este sentido, *logos* y *episteme* no pueden aislarse del todo; pues el *logos* sería un discurso racional y veraz a través del cual la dialéctica nos indica el camino para arribar a la intuición de las Formas. Como producto dialéctico, “la definición es una búsqueda que debe conducirnos al conocimiento de la Realidad (*ousia*) o de la Forma (*eidos*) de una cosa” (Lafrance, 2006, p. 170).

Una vez reconociendo en qué casos el *logos* no lleva a la ciencia y en qué casos se convierte en la antesala de la intuición de las Formas, valdría la pena preguntarnos, respecto al segundo caso, a pesar de ser un camino válido para llegar a la ciencia, ¿la mancuerna *logos-episteme* basta para dar cuenta del proceso por el cual arribamos al verdadero conocimiento? Adelantamos que la respuesta es negativa, pues para Platón hay algo que se encuentra antes del *logos* y de la misma ciencia y que los posibilita a ambos, nos referimos al *pathos*. En suma, el *logos*, separado de la dialéctica, no puede llevarnos al verdadero conocimiento, pero tal pareciera que incluso ligado a la actividad dialéctica tampoco puede agotar ni dar cuenta de la complejidad y las condiciones de emergencia de la ciencia. Veamos por qué.

SOBRE LA PRIMACÍA DEL *PATHOS*

La filosofía no es otra cosa que *logos* puesto en marcha para despejar el camino que nos lleva del asombro al conocimiento de las Ideas; en este sentido, es difícil concebir al *logos* separado del conocimiento al que puede llevarnos: el *logos* es en muchos casos la antesala misma de la *episteme*, es ya una forma de conocimiento que necesita de las palabras, de las imágenes e hipótesis para representarse. Podemos decir que el *logos* es parte de un *conocimiento discursivo* intrínsecamente ligado a la dialéctica, pero ciertamente no es equivalente a la ciencia. Con todo, *logos* y *episteme* parecen apelar a la parte racional del alma, frente a la parte irascible y concupiscente; conocer es siempre un asunto de las funciones más nobles y sublimes del alma, aquellas que se desprenden de su parte racional y que ponen a raya tanto la ira como el deseo irrefrenable a los sentidos y a las pasiones. Entonces, podríamos aventurarnos a ubicar al *logos* y a la *episteme* como formas de conocimiento: el primero de tipo discursivo, el segundo como ciencia, el conocimiento más alto. Sin embargo, estos dos tipos de conocimiento, en particular en el *Teeteto*, tienen en la razón su condición necesaria pero no suficiente; así, en este diálogo aparece una

mancuerna que en muchos sentidos cruza toda su obra: asombro y conocimiento son dos elementos que difícilmente pueden concebirse aislados. Por ejemplo, Sócrates no duda en manifestar que el *thauma* es el origen de la actitud propiamente filosófica: “Es totalmente propio del filósofo este sentimiento, el asombrarse. La filosofía no tiene otro origen y aquel que ha hecho de Iris la hija de Thaumás parece entender bien de genealogía” (*Théétète*, 155d). Que Iris sea hija de Thaumás no deja de ser paradójico, sobre todo si tenemos en cuenta que la labor de aquélla, como emisaria de los dioses, radica en llevar el mensaje divino mediante un discurso (*logos*) a los hombres, que si bien no es totalmente asequible a la inteligencia humana –pues se presenta siempre oscuro–, no por ello carece de orden y sentido; mientras que su padre –cuyo nombre puede traducirse como “el magnífico”, “el asombroso”– representa la fuerza desbordante del mar y sus maravillas, ciertamente un poder enorme, monstruoso, pero carente de discurso, de *logos*. Así pues, Iris –la hacedora de discursos– es hija de Thaumás –el asombroso, el magnífico.

Antes de Platón, ya Esquilo (2006) enfatizaba tal liga en su tragedia *Agamenón* al afirmar que hace falta sufrir para comprender (*pathei matos*): “Porque Zeus puso a los mortales en el camino del saber, cuando estableció con fuerza de ley que se adquiriera la sabiduría con el sufrimiento” (*Agamenón*, 177). Es claro que en esta referencia Esquilo está identificando *pathos* con sufrimiento, mientras que, como podremos ver más adelante, en Platón el sentido de tal palabra es mucho más amplio. Más tarde Aristóteles, en la *Metafísica*, vuelve sobre tal idea, haciendo del asombro la primera respuesta humana ante eventos más bien mundanos, actitud que luego se dirige a problemas más elevados.

En efecto, es el asombro lo que empujó, tal como ahora, a los primeros pensadores a las especulaciones filosóficas. En el inicio, su asombro versa sobre las dificultades que se presentan primeras al espíritu; pero después, avanzando poco a poco, extenderán su exploración a problemas más importantes, como los fenómenos

de la Luna, del Sol y de las estrellas, en fin, los de la génesis de Universo. Ahora bien, percibir una dificultad y asombrarse, es reconocer la propia ignorancia [...] (*Metafisica*, A2, 982b, 12).

En Aristóteles el asombro está al principio del conocimiento, pero no como una actitud pre-filosófica de la que es necesario avergonzarse, sino como parte constitutiva del pensar filosófico, a tal grado que ambos se convierten casi en sinónimos. De hecho, el *pathos* no nos abandona cuando ascendemos a la exploración de problemas más dignos y elevados. Así, el *thauma*, el *pathos*, se presenta como aquella emoción a partir de la cual el *logos*, y más tarde la ciencia, pueden tener lugar. En el caso concreto de Platón, este reconocimiento del asombro como germen del conocimiento sigue siendo interpretado a partir de una perspectiva intelectualista; habrá que reparar en otros elementos de su obra para reconocer que la teoría platónica del conocimiento implica no solamente lo propio del entendimiento y el saber, sino que se conecta, de alguna manera, con la vida, sus dolores e injusticias. Es pertinente esta aclaración, pues tal concepción intelectualista del *corpus* platónico nos lleva a pensar que la filosofía comienza en el *logos* y que el *pathos* es una especie de sentimiento vergonzoso propio del vulgo; no obstante, en la interpretación del *pathos* platónico, esta concepción puede ser vista de otra manera. Como bien lo expone Laurent (2002): “El asombro es el acontecimiento propiamente filosófico. Pasión de la razón, placer de la teoría, purificación por la mediación, hay siempre una dimensión *pathica* en la actividad del filósofo” (p. 190). Sin embargo, lo anterior no es equivalente a afirmar que el asombro, al ser la actitud propiamente filosófica, pueda convertirse en un estado permanente o estático; antes bien, está ahí para ser superado, sea para llegar a la *sophrosyne*⁴ o para llegar a la ciencia. Con todo, siempre habremos

⁴ “Tiene que ver sobre todo con el buen sentido, la prudencia, la cordura, la sensatez, la inteligencia, la moderación y la templanza” (Pabón, 2009, p. 572).

de regresar a él para abrir y alimentar de nuevo nuestra inquietud, curiosidad, y actitud filosófica; porque quizá lo propio del estulto sea precisamente no asombrarse de nada.

Parece, así, conformarse la idea de que el germen tanto del *logos* como de la ciencia está precisamente en algo que los trasciende: el asombro, el *pathos*, el *thauma*. A ello habría que agregar que en griego *thauma* también significa “marioneta”: el hombre es en el fondo una marioneta cuyo actuar está en manos de los dioses, por ende, aquello que lo mueve y maneja es un orden racional, un *logos*, pero su inteligibilidad es críptica para la mirada del hombre común (aunque asequible para el filósofo)⁵. Es desde este fondo desconocido de donde parte también el asombro, que mueve los hilos de nuestras vidas y destinos; es decir, el *pathos* que acompaña al alma cuando comprende que la realidad depende de algo distinto que no se hace patente en los simples estados de las cosas. Precisamente, es el filósofo quien mejor puede conservar y cultivar su capacidad de asombro, quien no solo se maravilla frente al plan divino, sino también frente a los fatuos intentos humanos por dominar una realidad cuya lógica le resulta incomprensible: “La acción de los dioses, aunque vuelve irrisoria la libertad humana, impone una cierta racionalidad al desorden. Así, porque conoce el orden del mundo, el filósofo considera al hombre como un prodigio que provoca el divertimento, el terror o la piedad” (Laurent, 2002, p. 85).

Esta liga constante entre *pathos* y conocimiento vuelve a aparecer en la idea de *mayéutica*, ya que la labor de “parir almas” no puede desligarse de un proceso doloroso y agonístico. En el mismo *Teeteto*, el joven que da nombre al diálogo y que Sócrates se encarga de cuestionar para dar con una definición aceptable de conocimiento, en algún momento expresa su malestar por lo

⁵ El propio Platón recurre al argumento de la marioneta en *Las Leyes I*: “Demos por hecho que cada uno de nosotros, los vivientes, es una marioneta fabricada por los dioses, que él ha construido sea para servirle de juguete sea con un fin serio, eso en realidad nosotros no lo podemos saber [...]” (*Lois I. 644d*).

penosa que resulta tal búsqueda, a lo que Sócrates responde que no debe preocuparse, pues lo único que está sintiendo son los dolores propios del alumbramiento, dolores de plenitud y no de vacuidad. También en *La República* se vuelve a hacer patente tal paridad entre dolor y conocimiento:

[...] aquel que tiene verdadero amor por la ciencia está naturalmente dispuesto a luchar para alcanzar al ser, y lejos de distraerse con los numerosos objetos que sólo existen en apariencia, sigue su camino sin flaquear y no cesa en su amor por alcanzar la naturaleza de cada cosa en sí a través de la parte de su alma que está hecha para asir las esencias, ya que es de la misma naturaleza que éstas; para que al final, al acercarse esta parte del alma y del ser verdadero y al unirse, se engendre la inteligencia y la verdad; así, al gozar del conocimiento, de la verdadera vida y del verdadero alimento, cesan al fin, pero no antes, los dolores del alumbramiento (*République*, 490b).

De hecho, cada diálogo platónico puede verse como el proceso doloroso por el cual el interpelado intenta, lenta y agonísticamente, asir las verdades que su alma posee pero ha olvidado. Sócrates, él mismo declarándose estéril, es la partera que ayuda en este proceso doloroso de alumbramiento. La idea de “alumbrar” entabla una relación estrecha entre luz, conocimiento y gozo, mientras que la ignorancia, la falta de conocimiento, estará firmemente ligada a la oscuridad; con todo, el sufrimiento no es intrínseco de la ignorancia, sino del camino y el esfuerzo que conlleva salir de ella; sufrimiento que como ya veíamos en el *Teeteto*, no es vacío sino pleno, porque lleva inscrita la recompensa final. Foucault (2001) aborda, con particular insistencia, este carácter agonístico del conocimiento cuando habla del “conocimiento espiritual” propio de la filosofía antigua: conocer no implicaba simplemente que el sujeto entrara en contacto con una parcela de la realidad para describirla o conceptualizarla; conocer requería que el sujeto se comprometiera a sí mismo, se modificara, se empeñara bajo el peligro de perderse en el proceso. Lo mismo ocurre

para Alfred Edward Taylor (2005), para quien *la filosofía es, a ojos de Platón, un 'modo de vida', una disciplina para el carácter no menos que para el entendimiento* (p. 35). La gran diferencia respecto a la manera moderna de concebir el conocimiento no es que con la modernidad el conocer no demande algo del sujeto, pero aquello que reclama es ajeno a su espiritualidad, lo que exige es más bien una cuestión metodológica. Foucault (2001) lo plantea en los siguientes términos:

Creo que en la era moderna la historia de la verdad comienza a partir del momento en que aquello que permite acceder a la verdad es el conocimiento mismo por sí sólo. Es decir, en el momento en que sin demandarle nada, sin que el ser del sujeto tenga que ser modificado o alterado, el filósofo (o el científico o simplemente aquel que busca la verdad) es capaz de reconocer en sí mismo y por sus solos actos de conocimiento, la verdad y puede tener acceso a ella (p. 19).

Este conocimiento espiritual, del que habla Foucault, no aspiraba a dar con el núcleo objetivo de las cosas, ni buscaba dar con una identidad o positividad que definiera al hombre, sino asombrarse de la “visibilidad” del mismo, no por la materialidad de su cuerpo, sino por lo asombroso de su presencia, por el aliento de la palabra a través del cual el alma se manifiesta (cf. Laurent, 2002). Foucault no duda de apoyarse en diálogos como la *Apología* y el *Alcibiades* para dar cuenta de que uno de los principales reproches de Sócrates a sus interpelados radica en que no se ocupan de ellos, no tienen ninguna inquietud por sí mismos. En virtud de ello, los conmina a un trabajo de cuidado y de conocimiento de sí que siempre lleva las marcas del esfuerzo, del sufrimiento y la lucha. Para alcanzar la verdad hay que ser pacientes, para llegar al conocimiento hay que hacer sacrificios, uno de los cuales –en el que Sócrates insiste– es la satisfacción del deseo sexual. Sócrates podría decir cosas bellas a Alcibiades, podría adularlo para obtener sus favores, pero tal proceder en nada ayudaría al joven a convertirse en un buen gobernante ni en el trabajo de cuidarse y

conocerse a sí mismo, así que prefiere llevarlo por el camino más largo y sinuoso de la mayéutica. Así pues, estamos ante dos renunciaciones, la de Sócrates, que bien podría haber aprovechado los favores carnales de Alcibiades, y la de este último, que bien podría haberse dejado adular por el maestro. Esta manera de vincular *pathos* y conocimiento, haciendo del primero un camino agonístico para llegar al segundo, tiene una connotación que bien podríamos llamar “moral”, sobre todo porque aquí el conocimiento, como meta, no puede desligarse de la mejora de sí mismo, del resultado de un trabajo de sí sobre sí. Pero, este aspecto “moral” del *pathos* tiene otra acepción sobre la cual Jean-François Mattéi ha insistido en al menos dos de sus obras: *De l’indignation* (2005a) y *Platon* (2005b). Según Mattéi, si atendemos al esquema tripartita del alma platónica, razonable, colérica y concupiscente, los juicios a los que podemos acceder a través del alma razonable solo pueden alcanzar su máximo de dignidad apelando a la cólera. Es esta la que nos hace indignar frente a las injusticias del mundo y no contemplarlas únicamente. Es cierto que, como sucede en el caso del “conocimiento espiritual”, estamos ante una forma del conocer que no se expresa como mera función abstracta, sino como un conocimiento destinado a actuar sobre el mundo o sobre nosotros mismos. Es en este punto donde la indignación hace que la razón pueda alcanzar su mayor nobleza. Afirma Mattéi (2005b):

Ella [la indignación] se opone tanto al carácter moderado de la razón, que debe permanecer dueña de sí misma, como al principio de placer que no conoce ningún límite. Alzándose contra el mal, del cual resiente la perversidad pero al mismo tiempo su seducción, el alma salvaguarda la posibilidad de que la razón afirme su dignidad (p. 15).

La indignación se presenta como detención del flujo regular de la vida, dilación que arranca al sujeto de su cotidianeidad y lo lleva a reflexionar, cuestionar, indagar. Tal *pathos* se muestra

como una fuerte impresión que provocará un cambio profundo, una conversión, cuya principal característica es su carácter instantáneo, como un golpe repentino. Para Mattéi, el *thaumadzein*, la admiración frente al mundo, es origen de la filosofía, al menos en dos sentidos: como asombro y como indignación; el primero dirigido al interior del alma, pues es la razón la que atestigua la verdad del ser; el segundo abocado al exterior, como juicio enfocado al mundo y sus injusticias. “Es sobre el fondo de esta doble prueba, de asombro y de indignación, que los hombres vienen al mundo. Tal es su suerte o su ley, según Platón. Un término griego da un sentido universal a la necesidad de tal *pathos*. Se trata del verbo *némesein*, «indignarse»” (Mattéi, 2005b, p. 22).

Claramente, estamos frente a una concepción del conocimiento menos abstracta y mucho más mundana, pues encuentra su punto de partida tanto en la indignación, producto de reparar en las injusticias del mundo, como en el esfuerzo que implica abandonar nuestro estado de estulticia; pero, sobre todo, su carácter mundano se subraya cuando reparamos que tal conocimiento vuelve al mundo, sea como juicio y denuncia, sea como mejora y transformación de nosotros mismos. Con todo, creemos que los ejemplos que hemos revisado hasta aquí, en relación con el *pathos* como condición del conocimiento, siguen dando un enorme peso al aspecto racional, lo que de alguna manera imprime cierto cariz negativo, sea al asombro, sea al sufrimiento o a la indignación; estados necesarios para llegar al conocimiento, pero que es deseable abandonar cuanto antes para desplegar las aptitudes más nobles del alma, ya que son parte del camino pero no de la meta. Creemos, sin embargo, que hay una experiencia en la que el *pathos* no solo es un peldaño para llegar, sino que se convierte en parte de la cúspide; ahí toma un carácter radicalmente positivo, a la vez como escalón y como parte misma del conocimiento.

PATHOS Y LOCURA DIVINA

Hay una experiencia a través de la cual los hombres pueden llegar a asir la ciencia, el conocimiento de las Formas, en la que el papel del *pathos* toma un carácter radicalmente positivo, en la que deja de ser solo un peldaño inicial y se vuelve una forma de conocimiento, se trata de la locura divina. Si el asombro es lo propio del filósofo, la locura deja de ser específicamente filosófica, pues la comparte con el adivino, el profeta y el poeta; aun así, adquiere rasgos únicos cuando se liga a la filosofía. De hecho, así como Nietzsche tiende una liga entre locura, embriaguez y filosofía, en Platón también encontramos un enlace parecido, pues no descarta emparentar al filósofo con los Bacantes, algo que resalta Monique Dixsaut en su traducción y comentarios al *Fedón*; ahí encuentra cierta cercanía entre los filósofos y los Bacantes, pues los primeros están, a su manera, poseídos por lo divino⁶. Concretamente, Dixsaut se refiere al párrafo 69d del *Fedón*, donde Sócrates le dice a Simmias: “[...] pero los Bacantes son raros. Y, según mi opinión, estos últimos no son otros que aquellos que siempre se han ocupado del filosofar rectamente” (*Phédon*, 69d).

Como hemos apuntado, la liga entre embriaguez, locura y filosofía es un rasgo que ya destacaba Nietzsche a la hora de analizar a los filósofos presocráticos; sin embargo, la locura tal y como es concebida por el filósofo alemán no es el camino que nos lleva al conocimiento de las Formas, sino la experiencia que nos pone en contacto con el caos monstruoso y carente de sentido sobre el cual se sostienen nuestras existencias individuales y nuestras representaciones. No hay Ideas que descubrir en tal fondo monstruoso, el hallazgo es que no hay Ideas ni Formas esperando a dar sustento a nuestros juicios. Mientras la locura filosófica a la que apela Platón nos permite sustentar trascendentalmente la verdad

⁶ Nos referimos a la nota 107 de la traducción realizada por Monique Dixsaut del *Fedón*, publicada por Garnier-Flammarion (1991).

del conocimiento, entrar en contacto con el mundo de las Ideas, un mundo que está siempre más allá de esta realidad terrenal y concreta, la locura dionisiaca a la que apela Nietzsche nos invita a desfondar toda aspiración a la verdad y al conocimiento absolutos; también nos autoriza reconocer la inmanencia de todo juicio, su relatividad y su dependencia respecto al cuerpo, la cultura y el lenguaje. En este sentido, la experiencia dionisiaca puede equipararse poco a un acto de conocimiento, pues su finalidad última no es el conocer, sino la transfiguración de aquel que conoce; no es tanto un conocimiento sino una experiencia incommunicable. Aunque tendríamos que admitir que la locura filosófica a la que apela Platón parece también compartir cierto rasgo de incommunicabilidad⁷, pues aquello que se puede transmitir discursivamente no es nunca equiparable a la intelección de las Formas; sin embargo, el filósofo siempre puede descender de Forma en Forma para llegar a una definición.

Por otra parte, es cierto que en la locura platónica el individuo también se desposee, pero tal abandono está compensado por la posesión y guía de la divinidad; en cambio, en Nietzsche este individuo descubre que no hay nada que pueda poseerlo o guiarlo, es una desposesión radical que lo devuelve a su total inmanencia. Es este rasgo pesimista lo que más distingue la postura nietzscheana de la platónica, pues finalmente en Platón, aunque la locura goza de cierto carácter incommunicable, siempre está guiada por un afán de claridad, de dar con definiciones que permitan dibujar el camino hacia la intuición de las Formas. El pesimismo griego –un rasgo claramente antisocrático para Nietzsche– era, después de todo, producto de una aguda sensibilidad para reconocer y captar este fondo primario y cruel sobre el cual se sostienen frágilmente

⁷ Por ejemplo, para Luc Brisson (2006): “El término ciencia (*episteme*) debe ser reservado en Platón al conocimiento de la realidad verdadera, a la cual sólo el filósofo puede arribar vía la intuición, la cual tiene un carácter divino. El hecho que este tipo de conocimiento haga intervenir a la intuición, hace imposible una comunicación de tipo proposicional” (p. 86).

nuestras individuaciones y representaciones. Pero, para él, con la llegada del racionalismo socrático, esta sensibilidad queda empañada por la hegemonía de la belleza y la inteligibilidad: “Todo tiene que ser inteligible para ser bello”, o aun más, “Todo tiene que ser consciente para ser bello” (Nietzsche, 1973, p. 220). El Sócrates que nos presenta Nietzsche es el filósofo racional que al despreciar el instinto y hacer caso omiso del sustrato irracional del mundo, encierra el pensamiento en la estrecha cápsula de lo inteligible y lo representable. Aunque habría que sospechar que quizá el propio Nietzsche se vio también atrapado en una concepción demasiado intelectualista de la filosofía platónica. Sin embargo, lo que es palpable es que la locura y la embriaguez en Nietzsche y en Platón no pueden hacerse equivalentes, no significan lo mismo, entre otras cosas, por las razones antes expuestas.

Cabría aclarar que lo dicho hasta aquí respecto a la locura se circunscribe únicamente a aquello que Platón define como la locura propia del filósofo, en tanto hay otros tipos de posesión divina. Es en el *Fedro* donde encontramos que, de hecho, hay cuatro de ellas:

1. Mántica, que es la propia de aquel que entra en trance y puede adivinar el futuro.
2. Iniciática, propia de los iniciados en los ritos místicos y equivalente al éxtasis místico, en el que los implicados “danzan, poseídos por la divinidad, logrando la salud para el presente y la seguridad de una vida futura de felicidad. Es lo que los griegos denominan ‘entusiasmo’, es decir, posesión divina que hace al hombre concebir una esperanza sobre la vida futura” (García, 2007, p.114).
3. Poética, locura que viene de las Musas y que sobreviene sobre “un alma tierna y virgen, la despierta y la arroja a un trance báquico que se expresa en forma de odas y poesías de todas suertes [...]” (*Phèdre*, 245a).

4. Amorosa, es la “mejor forma de posesión divina”, según Platón, pues es propia de aquel que se encuentra “enamorado de lo bello” (*Phèdre*, 249e).

Nos centraremos en el último tipo de locura, pues frecuentemente se le ha reducido a su contenido erótico, olvidándose de que esta clase de enamoramiento no puede desligarse de la búsqueda del bien y del conocimiento. *Eros* es siempre una “búsqueda compartida del bien”, a nivel humano, pero sin dejar de estar ligada a la intuición de lo más alto. Recordemos que en el *Fedro* hay un cambio significativo de la postura platónica respecto a *eros*, la manía amorosa deja de ser eso que nubla nuestro juicio y razón y se convierte en un elemento positivo sin el cual jamás llegaríamos a la intuición de las Formas: “Más aún, los deseos son necesarios para el conocimiento, porque el intelecto libre de pasión no colma las aspiraciones humanas de verdad, belleza y felicidad. No hay posibilidad de alcanzar la vida buena sin el amor personal” (García, 2007, p. 116).

El conocimiento no es algo que se completa de manera abstracta ni solitaria, antes bien, el amor es parte de toda búsqueda genuina de la verdad y la ciencia; pero no se trata, de nuevo, de un amor abstracto, sino del deseo que lleva al amante a buscar el bien y la belleza en compañía del amado. Martha Nussbaum (1995) no se aleja de tal visión, pues amar a un individuo en concreto “es imprescindible para el crecimiento de las alas del alma; en ausencia del amado, la personalidad se seca y todas sus partes cesan de desarrollarse. El bullir del alma es cognoscitivo: un indicador fiable de la presencia de la belleza y de los progresos hacia el verdadero saber” (p. 288).

Para Nussbaum, el *Fedro* es un diálogo capital, pues en él no solamente la poesía es desagraviada o el amor es reivindicado, también el conocimiento se humaniza, deja de ser una cuestión meramente intelectual, pues se toman en cuenta los intereses y necesidades concretas de lo humano, que es, al final de cuentas, no solo punto de partida, sino lugar de referencia para toda

disertación y aspiración a la verdad. Así, el *pathos* como manía amorosa, como locura divina, no es un mero peldaño del cual debamos deshacernos para arribar al conocimiento más alto, ahora “pasa a ocupar el escalón más alto de la jerarquía por excelencia” (Nussbaum, 1995, p. 300). De ser mero camino, el *pathos* se convierte en parte de la meta, pues sin deseo y sin amor no hay conocimiento ni verdad. En el fondo, apoyándonos de nuevo en Nussbaum (1995), en el *Fedro*, Platón descubre que “la vida meramente humana es más compleja de lo que había imaginado, pero también más fecunda” (p. 305). Y esa fecundidad está en el deseo humano, no solo en el deseo del bien y la belleza en abstracto, sino de estos atributos en los ojos y el ser del amado, pues el amor mismo se convierte en una experiencia cognitiva.

EL *PATHOS* COMO SUFRIMIENTO, ASOMBRO Y LOCURA

La manera como *pathos*, *logos* y *episteme* se relacionan en el *corpus* platónico está lejos de ser simple y lineal. En este trabajo hemos puesto particular atención al papel del *pathos* como condición de emergencia tanto de *logos* como de la ciencia; a partir de esto creemos que –por los elementos encontrados en el *Teeteto* y en el *Fedro*, particularmente– es posible hallar tres maneras distintas de concebir al *pathos* a partir de la relación que guarda con los otros dos elementos:

1. *Pathos* como asombro: esta es sin duda la concepción más amplia, pues tiene tanto un aspecto epistemológico como uno ontológico; el primero refiere al asombro que provoca la irrupción de lo irregular, de lo inesperado y lo extraordinario, lo cual aviva nuestra curiosidad y necesidad por conocer; pero también se expresa como estupefacción al reconocer que detrás del aparente caos y desorden del mundo hay una razón que mueve los hilos del mismo; es decir, que por debajo de la realidad fenoménica sobre la que se mueven los hombres hay un *logos* que determina la forma y devenir del mundo.

2. *Pathos* como sufrimiento: puede expresarse al menos en dos sentidos: como el dolor y el esfuerzo que acompaña todo arribo al verdadero conocimiento; así como la indignación que permite a la razón dirigirse y rebelarse contra las injusticias del mundo. Sin duda, estamos hablando de una perspectiva moral del *pathos*, pues no puede aspirarse al conocimiento sin sufrir una transformación en el propio ser, a la vez que todo conocimiento solo puede alcanzar su máxima dignidad si se pronuncia contra las infamias mundanas.
3. *Pathos* como locura: toma la forma de locura divina y amorosa que, mediante la posesión, permite a los hombres arribar a la intuición de las Formas y a la verdadera ciencia. Aquí el *pathos* alcanza su mayor valor, pues no es solo un peldaño más, sino que adquiere un verdadero carácter cognitivo, pasa a *ser parte* del conocimiento más alto al que podemos aspirar, es decir, de la intuición de las Ideas.

Este último punto, sin duda, requiere mayor aclaración. Siguiendo a Nussbaum, no es que el *pathos* se vuelva equivalente al conocimiento, antes bien, pasa a formar parte de él, deja de ser mera antesala que queda atrás y adquiere él mismo un carácter cognitivo. Es como si el proceso no pudiera apartarse de la meta, pues este habilita al alma para la intuición de lo más alto; ese proceso es el amor por el otro, sin el cual el alma no puede abrirse al conocimiento, no puede sensibilizarse hacia la verdad. Este bullir del alma por el otro, este amor que raya en la locura, es un *bullir cognoscitivo, forma parte* ya del conocimiento al que aspiramos. Es por esta razón que con la locura amorosa el *pathos* alcanza su mayor valor, no porque sustituya al conocimiento mismo, sino porque deja de ser mero preludio y adquiere él mismo un carácter intelectual. En este rubro nos apegamos decididamente a la perspectiva defendida por Nussbaum, para quien el *Fedro* introduce un vuelco significativo en la noción platónica del enamoramiento y la locura, sobre todo si tomamos como referentes *La*

República y el *Fedón*, diálogos en los que el apetito sexual y las pasiones son rechazadas como guías adecuadas para la acción y el conocimiento, pues solo el intelecto se presenta como el camino adecuado para la estabilidad y el orden racional. “Sin embargo, en el *Fedro* se afirma que la filosofía es una especie de manía o locura, una actividad, no puramente intelectual, sino poseída: el intelecto es conducido hacia el saber por el amor personal y por una ebullición de toda la personalidad generadora de pasiones” (Nussbaum, 1995, p. 270).

La virtud del *Fedro* es que en este diálogo no solo se rescata el papel del amor y las pasiones como algo necesario en el afán de lograr la visión correcta de las cosas, también se rescata a la poesía, la cual –en contraste con lo que sucede en *La República*– si está inspirada por los dioses, si es locura divina, puede ser un eficaz recurso pedagógico y una forma de inspiración cercana al saber filosófico. No se trata de un intento de rescatar a la antigua poesía –léase Homero– de su carácter perturbador y carente de sustento, se trata de la defensa de una especie de *poesía filosófica*, a la vez producto de la posesión divina, de la inspiración de las Musas, que al tiempo de utilizar imágenes y metáforas, también puede dar cuenta de lo que dice, puede explicar y argumentar sobre lo que quiere mostrarnos. Se trata, en suma, de una forma de poesía filosófica que se dirige, a la vez, al intelecto, a la imaginación y al sentimiento. A diferencia de la *República* y el *Fedón*, en el *Fedro* el filósofo ya no es el personaje que en solitario ocupa la posición más alta en la jerarquía de las vidas, según su grado de excelencia, ahora se trata de un *híbrido extraño*, amante del conocimiento y de la belleza, seguidor de las Musas y entregado a la sabiduría. En suma, quizá una de las aportaciones más importantes del *Fedro* en relación con el tema que aquí trabajamos –el *pathos* y su relación con el conocimiento–, sea que en este diálogo se abre una crítica hacia el convencimiento de que las entidades y las especies pueden diferenciarse de manera clara, absoluta y permanente; se abre cierto umbral de indiscernibilidad que se hace patente no solamente entre el poeta y el

filósofo, sino entre las diversas facultades humanas. No es que lo irracional y lo racional terminen confundándose radicalmente, pero sí ocurre un cierto traslapamiento en el cual las facultades del alma no pueden tomarse por separado o de manera aislada, ante todo, porque nuestra conquista del bien y del conocimiento hace necesaria la colaboración de todas las partes del alma. En otros términos, Platón está reconociendo que por sí solos los elementos racionales no son suficientes para alcanzar la intuición de las Formas, que el filósofo necesita ser también poeta, necesita del uso del lenguaje poético, de las imágenes y las metáforas para dar cuenta de lo que quiere hacer inteligible. Lo mismo ocurre con el amor, pues si bien en otros diálogos el enamoramiento y la pasión erótica cobran un carácter abiertamente negativo, en el *Fedro* tales experiencias son inseparables del proceso por el cual arribamos al conocimiento. Como hemos dicho anteriormente, la experiencia del amor hacia el otro sería como una forma de preparación hacia la sensibilización del alma para poder aprehender el bien y la belleza por sí mismos; el amor y el gozo que el amado nos inspira y proporciona permiten que las alas de nuestra alma broten y se encuentren motivadas para la intuición de lo más alto. Pero, esta experiencia terrenal, este amor hacia un ser concreto, es para Platón por sí misma una experiencia cognitiva, ya que nos informa sobre dónde se encuentra el bien y la belleza: “El sentido y la pasión son guías hacia el bien e indicativos de su presencia” (Nussbaum, 1995, p. 287). Sin embargo, al llamar al amor y a la pasión erótica experiencias cognitivas no estamos solamente concibiéndolas como meros preludios del verdadero conocimiento, estamos, en realidad, destacando su carácter indiscernible respecto al conocimiento mismo; en otros términos, sería muy difícil separar al conocimiento de la experiencia misma. Otra vez es Nussbaum (1995) quien da cuenta de esta situación de manera magistral, pues para ella:

[Si Sócrates y Fedro] hablan filosóficamente como lo hacen, es también porque yacen juntos, recostados sobre la hierba junto

al río, dispuestos a enloquecer; y su locura les conduce a una nueva visión de la verdad filosófica. Sería vano, incluso trivial, intentar decir con precisión qué viene antes, si el pensamiento o la experiencia, pues ambos se interpenetran y se iluminan mutuamente. Las vidas de los personajes se convierten en formas de buscar la sabiduría [...]. En consecuencia, dentro del diálogo, desde el punto de vista de los personajes, no cabe trazar una separación entre este momento y el pensamiento filosófico (p. 283).

La fusión entre vida y razonamiento que se hace patente en la cita anterior es otra manera de afirmar la insuficiencia del solo intelecto, de la pura razón, para dar cuenta del conocimiento; aun más, nos hace patente que el enamoramiento, la locura, la pasión erótica, no son meros instrumentos que pueden desecharse una vez que alcanzamos la meta. Frente a esta concepción instrumental del *pathos*, en el *Fedro* se reconoce que las pasiones cumplen un papel activo y preponderante en el camino hacia la posesión de la verdad, que ellas mismas son experiencias cognitivas y que el intelecto por sí solo es insuficiente para la intuición de las Formas, pues este queda plenamente satisfecho en compañía de las pasiones y de la ebullición de la persona.

Sin embargo, el papel del *pathos* no se reduce a la locura amorosa; hemos visto también que puede tomar la forma de asombro o de sufrimiento: el primero ligado a un carácter fundamentalmente epistemológico, mientras que el segundo tendría un aspecto más bien moral. Con todo, en los tres casos hemos querido resaltar el papel del *pathos* en el proceso por el cual arribamos a la ciencia tal y como es concebida por Platón. Hemos encontrado que la actividad del conocer comienza no en un elemento racional o discursivo, sino en una emoción o un *pathos*, elementos que destacan por su carácter no intelectual. Con todo, concebir un elemento *pathico* como origen del conocimiento no fue extraño a la filosofía occidental después de Platón; de hecho, tal apuesta se ha expresado de maneras muy distintas a lo largo de la histo-

ria de la filosofía occidental, aunque de igual manera creemos que ha sido, sobre todo, en su aspecto epistemológico que tal elemento se ha hecho más presente. David Hume, Adam Smith o Auguste Comte reiteraron en su momento tal primacía; por ejemplo, recordemos que para este último el fetichismo es la antesala misma de la actitud positiva, aun más que el estadio religioso⁸. Más cercanos a nosotros se encuentran Georges Canguilhem y Michel Foucault; recordemos que para el primero la posibilidad de una ciencia médica de lo normal está en la experiencia de lo patológico, de la enfermedad (Canguilhem, 2008). Sin ir más lejos, y a pesar de lo que parece ser un declarado antiplatonismo, Gilles Deleuze no puede renunciar a ver en el pensamiento la actividad que sobreviene a la violencia que ejercen sobre nosotros los signos y los acontecimientos. En esta ocasión hemos querido encontrar un ejemplo paradigmático de tal tendencia en Platón, sin pretender paternidad alguna, creemos que este gesto viene a matizar las interpretaciones que hacen excesivo énfasis en el cariz intelectualista de su teoría del conocimiento. El paso del *pathos* al conocimiento nos habla, en ocasiones, del proceso por el cual un alma ligada a un cuerpo tiene que esforzarse en separarse de este, de los sentidos y de las pasiones, para arribar al *logos* que nos haga comprensible el camino a seguir hacia la posesión de las Formas, pues como lo apunta Platón en el *Fedro*: “Acordarse de tales realidades de allá a partir de las de acá abajo no es cosa fácil para ningún alma” (*Phèdre*, 250a). Así, en algunos casos, se trata de la superación de un estado inicial que, con todo, no des-

⁸ El fetichismo es para Comte la etapa inicial del primer estadio de la humanidad, el estadio teológico, el mismo que también contiene una etapa intermedia, politeísta, y una final, monoteísta. Como la fase más primitiva de la humanidad, el fetichismo se caracteriza porque los hombres atribuyen a todos los objetos una vida análoga a la de los humanos, solo que con más fuerza y energía. Las dilucidaciones que se dan de los fenómenos, sobre todo de la naturaleza, están auspiciados, antes que nada, por el asombro y el miedo, son producto de una reacción involuntaria que viene de la estupefacción ante lo irregular y violento, reacción marcada por una pobrísima o nula abstracción.

merece el carácter racional del conocimiento, aunque puede decirse que el destino de tal origen es ser trascendido. Pero, en otros casos, como hemos visto con la locura divina, se trata no de un peldaño que se debe superar, sino de una verdadera experiencia cognitiva que devuelve al conocer su carácter humano, lo ancla en la vida, pues se convierte en un motor y parte insoslayable de la verdad más perfecta. Sin embargo, en cualquiera de sus dos expresiones, el *pathos* hace referencia a un conjunto de experiencias, sentimientos, sufrimientos y pasiones que se caracterizan por un talante irracional que, con todo, viene a equilibrar y completar el ejercicio de nuestra parte meramente racional.

Puesto que en el alma misma conviven un factor no racional con otro racional, la excelencia moral completa debe consistir en el mantenimiento de la relación apropiada entre estos dos factores y la realización del desarrollo adecuado para cada uno de ellos. Mas la relación apropiada entre los dos es que el elemento superior y más valioso deba gobernar y el inferior obedecer (Taylor, 2005, p. 72).

Esta relación adecuada entre elementos racionales e irracionales también puede leerse como un acuerdo entre actividad y pasividad, entre el talante activo representado por el uso de la razón y el carácter pasivo que implica todo *pathos*. A partir de lo anterior, hemos querido hacer patente, a través de algunos diálogos, que en Platón el conocimiento no se agota en estos elementos meramente racionales y activos, sino que encuentra sus condiciones de posibilidad en aspectos más bien pasivos ligados al asombro, al esfuerzo, al sufrimiento o la locura. En otros términos, encontramos ya en Platón la sospecha de que el acto de conocer no se cierra sobre sí mismo, de que hay algo que lo antecede, que lo motiva y espolea, que es ajeno a toda palabra y a todo discurso y que, sin embargo, es la fuente de la palabra y del conocimiento. Este acto de sospecha bien puede leerse como un llamado a la prudencia y humildad: si creemos que el conoci-

miento comienza y se agota en sí mismo, que poseer la verdad siempre se realiza a través de caminos familiares y consabidos, que el acto de conocer está de principio a fin en manos de la razón, quizá estemos equivocados. El conocer comienza en tierras extrañas e ignotas, despega en el ámbito de la pasión, de lo que no controlamos del todo, del asombro, de la locura o del sufrimiento. A pesar de que en el esquema platónico el conocimiento de las Formas siempre remite a un elemento divino y trascendental a la vida mundana, no puede soslayar su componente humano y finito. El conocimiento en Platón es, al final de cuentas, también humano, demasiado humano.

REFERENCIAS

- Aristóteles. (1997). *Metafísica*. T. Calvo Martínez (Trad.). Madrid: Gredos.
- Brisson, L. (2006). Lire Platon. En L. Brisson & F. Fronterotta (Eds.), *La science et les savoirs* (pp. 83-98). Paris: Puf.
- Burnyeat, M. (1998). *Introduction au Théétète de Platon*. Paris: Collège International de Philosophie.
- Canguilhem, G. (1998). *Le normal et le pathologique*. Paris: Puf.
- Esquilo. (2006). Agamenón. En *Tragedias* (pp. 153-226). B. Perea Morales (Trad.). Madrid: Gredos.
- Foucault, M. (2001). *L'herméneutique du sujet*. Paris: Seuil-Gallimard.
- García Castillo, P. (2007). La locura divina de *Eros* en el *Fedro* de Platón. *Cauriensia, II*, 93-119.
- Lafrance, Y. (2006). Lire Platon. En L. Brisson & F. Fronterotta (Eds.), *La connaissance: science et opinion* (pp. 167-189). Paris: Puf.
- Laurent, J. (2002). *La mesure de l'homme selon Platon*. Paris: Vrin.
- Mattéi, J-F. (2005a). *De l'indignation*. Paris: La table ronde.
- Mattéi, J-F. (2005b). *Platon*. Paris: Puf.
- Narcy, M. (2001). *Platon, l'amour du savoir*. Paris: Puf.
- Nussbaum, M. (1995). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. A. Ballesteros (Trad.). Madrid: Visor.
- Nietzsche, F. (1973). *El nacimiento de la tragedia*. A. Sánchez Pascual (Trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Pabón S. de Urbina, J. M. (2009). *Diccionario bilingüe-manual. Griego clásico-Español*. Barcelona: Vox.

- Platón. (1991). *Phédon*. Monique Dixaut (Trad.). Paris: Garnier-Flammarion.
- Platón. (2008a). La République. En L. Brisson (Ed.), *Œuvres complètes* (pp. 1481-1792). Paris: Flammarion.
- Platón. (2008b). Théétète. En L. Brisson (Ed.), *Œuvres complètes* (pp. 1891-1975). M. Nancy (Trad.). Paris: Flammarion.
- Platón. (2008c). Phèdre. En L. Brisson (Ed.), *Œuvres complètes* (pp. 1241-1297). L. Brisson (Trad.). Paris: Flammarion.
- Platón. (2008d). Alcibiades. En L. Brisson (Ed.), *Œuvres complètes* (pp. 1-41). J-F. Pradeau y C. Marboeuf (Trad.). Paris: Flammarion.
- Platón. (2008e). Le Banquet. En L. Brisson (Ed.), *Œuvres complètes* (pp. 105-158). L. Brisson (Trad.). Paris: Flammarion.
- Platón. (2008f). Phédon. En L. Brisson (Ed.), *Œuvres complètes* (pp. 1171-1240). M. Dixaut (Trad.). Paris: Flammarion.
- Platón. (2008g). Lois I. En L. Brisson (Ed.), *Œuvres complètes* (pp. 682-709). L. Brisson y J-F. Pradeau (Trad.). Paris: Flammarion.
- Taylor, A. E. (2005). *Platón*. C. García Trevijano (Trad.). Madrid: Tecnos.
- Villoro, L. (1982). *Creer, saber, conocer*. México: Siglo XXI.
- Zellini, P. (2010). *Numero e logos*. Milano: Adelphi.



“Oinopos”

GABRIEL ACUÑA RODRÍGUEZ

Técnica: Diseño digital a partir de fotografía,
pintura Sumi, impresiones de huellas dactilares y
grabado (2013).