



# Educación y comunicación en el *Fedón* de Platón

*Fernando Pascual, L.C.*

## Introducción

El tema de la educación, que está íntimamente unido a un modo particular de concebir el fenómeno del diálogo y la comunicación entre los seres humanos, ocupa un lugar central en los Diálogos de Platón.

A través de este estudio queremos analizar algunas ideas sobre estos temas (educación y diálogo) a través de la lectura de uno de los escritos más famosos de Platón, el *Fedón*. Como intentaremos mostrar, este diálogo no sólo recoge aspectos fundamentales acerca del alma y del modo de conocer que es propio del hombre en su condición terrena, sino que también ofrece diversas reflexiones acerca de las maneras y las condiciones que permiten el que diversos seres humanos se relacionen entre sí en forma dialógica, unidos por el común deseo de alcanzar un mayor conocimiento de la realidad.

## 1. Prólogo introductorio (57a-59c)<sup>1</sup>

El diálogo inicia con el encuentro entre Fedón y Equécrates. Fedón acaba de llegar, desde Atenas, a la ciudad de Fliunte, la ciudad de

---

<sup>1</sup> Las traducciones al castellano han sido tomadas de PLATÓN, *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*, versión española de C. García Gual, Gredos, Madrid 1992<sup>3</sup>.

Equécrates. Éste quiere conocer detalles sobre la muerte de Sócrates, pues ha recibido informaciones bastante escuetas sobre este acontecimiento. Prácticamente, lo único que sabe es que Sócrates murió después de haber tomado el veneno. Por lo mismo, la pregunta con la que inicia todo el diálogo se refiere precisamente a averiguar si Fedón se encontraba o no junto a Sócrates el día de la ejecución, o si ha llegado a conocer los hechos a través de otras personas (57ab).

De este modo, Equécrates pide una información que resulta necesaria para poder orientar el diálogo y para dar un fundamento a la atención que pueda merecer Fedón respecto al tema sobre el que se concreta la pregunta. El haber estado o el no haber estado presente en los últimos momentos de Sócrates permite valorar de modo distinto lo que va a ser dicho sobre el tema en cuestión. Además, se da una cierta situación de apremio de noticias, pues el asunto resulta de gran interés para Equécrates, como refleja en sus preguntas. Este interés había encontrado, hasta ahora, un serio obstáculo: por el momento ningún ciudadano de Fliunte iba a viajar hacia Atenas, y ninguno de entre los que habían regresado de Atenas había podido ofrecer noticias claras de este acontecimiento (57ab).

La respuesta afirmativa de Fedón (estuvo presente en la muerte de Sócrates, 57a) permite entrelazar a los dos personajes alrededor del tema que va a ser el centro del diálogo: la despedida de Sócrates antes de su muerte. Pero no basta esta conexión entre quien sabe (ha presenciado los hechos) y quien no sabe para que la comunicación pueda ser fructuosa. Hace falta delimitar bien el ámbito de la información querida y concordar sobre otros aspectos que resultan de interés. Por eso Fedón sondea a Equécrates para ver si ya conoce o no los detalles del juicio. Equécrates da a entender de que ya había recibido información sobre el proceso y su desarrollo por parte de algún informador, y no parece mostrar mayor interés sobre este punto (58a), por lo que este tema no será considerado a lo largo de la conversación<sup>2</sup>.

Fedón se dispone a responder a las distintas preguntas que le va formulando su amigo a lo largo de estos momentos introductorios (57a-59c). Explica, en primer lugar, el motivo del retraso de la ejecución de Sócrates (58ac). Después, recuerda que muchos amigos estuvieron a su lado. Equécrates quiere conocer más detalles, siempre

---

<sup>2</sup> Para nosotros, lectores de Platón, esta aclaración nos lleva a suponer que no hace falta tocar de nuevo un tema ya ofrecido en la *Apología*. En cierto sentido, podríamos pensar que el fundador de la Academia no representa en el *Fedón* simplemente el encuentro de dos personas admiradoras de Sócrates, sino que lo hace para lectores (los de su tiempo) que ya tendrían ante sus ojos o habrían escuchado el texto de la *Apología*.

que Fedón no tenga algún quehacer perentorio. Como Fedón no tiene nada urgente (se encuentra en una situación de «tiempo libre»)<sup>3</sup> podrá explayarse a gusto. Este tener a disposición tiempo libre para el diálogo resulta ser una condición importante a la hora de alcanzar una comunicación más profunda entre las personas<sup>4</sup>.

Salta a la vista un contraste entre dos situaciones dialógicas. Por un lado, la calma de Fliunte: dos personas conversan sin prisas, sin apremios, sobre lo que más desean. Por otra, la tensión evocada del último día: un Sócrates que conversa con sus amigos precisamente cuando ya el tiempo para hablar llegaba a su fin, pues se acercaba la hora de la despedida suprema. De todos modos, quien lee el *Fedón* siente que la cercanía de la muerte no provoca una situación de angustia, de prisas o de pena (aunque todo terminará cuando llegue la orden de los magistrados de Atenas, como recuerda Sócrates en 85b), menos en algún momento en el que, de modo claro, se alude a que falta tiempo para algunos de los temas considerados (por ejemplo, en 114c, que comentaremos en su momento).

Hay que destacar otro aspecto importante del diálogo introductorio. Al interés de Equécrates por conocer todo lo relativo a los momentos finales de Sócrates<sup>5</sup> corresponde el gusto de Fedón por hablar del tema, pues «evocar el recuerdo de Sócrates, sea hablando o escuchando a otro, es para mí lo más agradable» (58d). Nos colocamos, así, ante dos personas que tienen intereses comunes respecto a los temas de conversación: estos intereses, unidos a la disponibilidad de tiempo que acabamos de recordar, crean el marco adecuado para que se dé una relación dialógica fructífera.

Tras la presentación que Fedón ofrece del estado de ánimo de los que participaron en las últimas horas de Sócrates (58e-59b), Equécrates formula una nueva serie de preguntas acerca de quiénes estuvieron allí. Fedón responde con bastante exactitud, si bien respecto de los ausentes no llega a ser muy preciso. De Platón, simplemente, dice que «estaba enfermo, creo» (59b). El lector se sorprende ante este dato sencillo, expresado con rapidez. Si Platón escribe el diálogo, ¿por qué

<sup>3</sup> Afirma, en griego, «tengo tiempo» (*scholadso*, 58d4).

<sup>4</sup> Disponer de *scholé*, tiempo libre, es un requisito para que pueda darse un diálogo, según afirma Platón en diversos diálogos. Cf., por ejemplo, varios pasajes del mismo *Fedón*, como el de 66d o el de 114c; *Apología* 18e-19a, 37ab; *Fedro* 229e, 258e; *República* 370bc, 374c; *Teeteto* 154e, 172c; *Político* 272b; *Leyes* 781e, 968de. Volveremos sobre este punto más adelante.

<sup>5</sup> Este interés será confirmado no sólo por lo que se refiere a la persona de Sócrates, sino también acerca de los contenidos y los temas abordados, como veremos al comentar la intervención de Equécrates en 88cd.

no supone que Fedón ofrece un dato más exacto para concretar el motivo de su ausencia, aunque realmente Fedón no lo supiese?

Hemos de evidenciar que Platón escribe esta obra literario-filosófica como quien se distancia del texto, al narrar una conversación (Fedón-Equócrates) en la que Fedón nos va a presentar otra conversación (Sócrates-amigos). Al mismo tiempo, se da a entender que Platón no estuvo ni en Fliunte (para recoger la conversación inicial del *Fedón*) ni en la cárcel el último día de su maestro. En otras palabras, si al inicio de nuestro diálogo se ha subrayado la importancia del estar presente para autorizar a alguien a hablar sobre un tema, Platón se autositúa a distancia de los hechos, si se permite la fórmula, en «tercer grado»: narra lo que otros (supuestamente) narraron acerca de lo que otros dialogaron...<sup>6</sup>.

El esquema narrativo que sirve de cuadro al *Fedón* es, por lo tanto, complejo. Podríamos resumirlo así:

- a1. Sócrates dialoga con sus amigos el día de su muerte;
- a2. Fedón (presente en a1) dialoga con Equócrates (ausente en a1) sobre a1, distanciándose (no mucho) en el espacio y en el tiempo de a1;
- a3. Platón (ausente, según se nos dice, en a1 y, por lo que parece, en a2) narra a2 para conocer desde a2 lo que habría ocurrido en a1<sup>7</sup>.

## 2. Encuentro con Sócrates y momentos iniciales (59c-64c)

Fedón empieza, por fin, a relatar los hechos que tanto interesan a Equócrates. Recuerda cómo en los días anteriores se reunían los amigos para visitar a Sócrates; y cómo, mientras llegaba la hora para la apertura de la cárcel, dialogaban entre sí. Después de un cierto tiempo

---

<sup>6</sup> No entramos a la discusión acerca de si realmente Platón estuvo o no estuvo presente en la muerte de Sócrates. Lo que queda claro es que, al escribir el *Fedón*, Platón quiso distanciarse literariamente de los hechos para recogerlos en perspectiva, para presentar los últimos momentos de Sócrates con la evocación propia del recuerdo, si bien, desde el punto de vista dramático, no haya transcurrido mucho tiempo entre el día de la ejecución de la sentencia y el día imaginado del encuentro entre Fedón y Equócrates.

<sup>7</sup> Salta a la vista la diferencia con la *Apología* (y lo mismo puede decirse del *Critón*). En la *Apología* se asiste directamente a los tres discursos de Sócrates, sin que se suponga la mediación de ningún testigo, y con una alusión explícita a la presencia de Platón en el juicio contra Sócrates. El esquema de la *Apología* es el siguiente: b1. Sócrates se defiende ante los jueces; Platón asiste al hecho; b2. Platón escribe en forma directa lo que habría ocurrido en b1 (sin hacer una narración ante un testigo imaginario, como en la elaboración literaria del *Fedón*), con lo que evita dar la sensación de un distanciamiento espacio-temporal de los hechos.

de espera, podían entrar para acompañar a Sócrates y pasar con él la mayor parte de la jornada (59cd).

El día en el que estaba prevista la ejecución los amigos de Sócrates se reunieron más temprano. Tras aguardar unos momentos mientras los Once desataban los grilletes de Sócrates y le notificaban que ese mismo día moriría, entraron y encontraron a Sócrates con su mujer y con un hijo pequeño.

El grito de Jantipa nos pone directamente ante el drama: «¡Ay, Sócrates, por última vez te hablarán tus amigos y tú a ellos!» (60a). Este grito, en el fondo, refleja un sentimiento que conviden los amigos: va a terminar el tiempo para convivir con quien les había ayudado a profundizar, a través del diálogo, sobre temas de importancia. A lo largo de las conversaciones se hará presente cómo el dolor y la pena de estos amigos radica principalmente en esto: ver que están perdiendo un guía y un compañero que les hablaba como nadie había sido capaz de hacerlo, ver que se rompe la posibilidad de una compañía tan singular como la de Sócrates... (cf. también 63ad).

Las primeras palabras que dirige Sócrates son para Critón: que alguien lleve a Jantipa a casa (60a). Esta indicación puede leerse de muchos modos, pero, en lo que se refiere a la estructura dramática del diálogo, deja espacio para una conversación más serena. Habrá quien llore en otros momentos (como Apolodoro, según se recuerda en 117d); al final, el llanto de todos dará a entender hasta qué punto el dolor domina en los corazones, a pesar de los esfuerzos de Sócrates por llenar de paz y confianza a sus amigos.

Tras unas breves reflexiones de Sócrates sobre el placer y el dolor (60bc), Cebes quiere saber el motivo por el cual Sócrates, en los días de su encarcelamiento, se ha dedicado a poner en verso fábulas de Esopo y ha compuesto un proemio dedicado a Apolo, cuando nunca antes se había dedicado a este tipo de trabajos. La noticia sobre este punto habría suscitado sorpresa incluso entre personajes como Eveno, un experto en retórica mencionado también en *Apología* 20b, que ha preguntado acerca del motivo de esta novedad (60cd). La respuesta de Sócrates es un acto de humildad: no tiene por qué preocuparse Eveno pues Sócrates no puede competir con él en lo que se refiere a versificar. Explica a continuación el motivo «religioso» de su actividad compositiva (60d-61c)<sup>8</sup>. Añade en seguida que Eveno, si es filósofo,

---

<sup>8</sup> En el pasaje antes citado de *Apología* 20b se alude de pasada a la felicidad que poseería Eveno si de verdad conociese el arte que quiere enseñar. Conviene notar que no tenemos los versos que Sócrates habría escrito en la cárcel (en el caso de que tal noticia sea verdadera). Platón sólo ha querido recoger como legado socrático su manera de discutir y de profundizar

seguiría a Sócrates lo antes posible, afirmación que suscita sorpresa en Simmias y Cebes, y que permite introducir el tema de la muerte y del morir (61bd).

Sócrates se muestra sorprendido ante la reacción de extrañeza de sus amigos, reacción que es menos comprensible por el hecho de que Cebes y Simmias habían estudiado con el pitagórico Filolao y deberían, por lo tanto, poseer ya diversos conocimientos sobre este tema. Va a hablar, de todos modos, de algo que conoce de oídas, pero sin miedo (61de).

Este momento de la conversación vuelve a ponernos ante el problema de la cercanía o lejanía en la que se encuentra quien refiere lo que ha escuchado a otro. Mientras Simmias y Cebes tendrían que conocer el porqué de la posición de Filolao sobre el rechazo del hacerse violencia a uno mismo (no es lícito el matarse a sí mismo, 61e), Sócrates está más lejos de la fuente de información, pues no habría escuchado nunca a Filolao. Esto, sin embargo, no le atemoriza ni le frena en su deseo de expresarse acerca de lo que otros han dicho, quizá porque (aquí conjeturamos) no va a hablar simplemente acerca de algo pensado por otros, sino acerca de argumentos asumidos de modo personal a través de una reflexión elaborada sobre temas escuchados. De hecho, la propuesta de los misterios («que los humanos estamos en una especie de prisión y que no debe uno liberarse a sí mismo ni escapar de ésta», 62b) es vista como poco comprensible, por lo que Sócrates se ofrece a interpretarla de este modo: «no dice sino bien esto: que los dioses son los que cuidan de nosotros y que nosotros, los humanos, somos una posesión de los dioses» (62b). Más adelante Sócrates será más explícito al decir que quiere dar a sus amigos la razón o el motivo (*tòn lógon*, 63e) que sostiene su actitud y, en el fondo, todo su estilo de vida (64a).

Entre Sócrates y Cebes se entabla una ágil discusión sobre el hecho de que alguien desee morir. Cebes aplica el argumento que ha ofrecido Sócrates para sacar la conclusión opuesta (62ce) y Sócrates no puede sino reconocer que su amigo no se deja convencer fácilmente por lo que se le diga (63a). Por lo mismo, va a intentar ofrecer una apología, una defensa, que espera sea más eficaz que la que había presentado ante los jueces (63b, 69e)<sup>9</sup>.

---

los temas más relevantes para toda vida humana, los que se refieren al modo de actuar en orden a lo que pueda ser el destino de cada uno después de su muerte.

<sup>9</sup> Veremos más adelante que Sócrates logrará convencer poco a sus amigos, como él mismo indicará en 84de, y como se vislumbra al final en la reserva de Simmias ante las conclusiones ofrecidas por Sócrates (107ab).

Esta rápida alusión permite resaltar dos diferencias que rodean las situaciones dialógicas que se desarrollan en la *Apología* y en el *Fedón*. Primeramente, en la *Apología* Sócrates hablaba ante un auditorio hostil, que había escuchado durante años acusaciones y críticas contra su persona (cf. *Apología* 18e-19a, 37ab). En el *Fedón*, en cambio, Sócrates se encuentra entre sus amigos, entre quienes le estiman, sin que ello implique que los oyentes sean acogedores pasivos de cualquier frase que sea pronunciada por el hombre que admiran, a pesar de la dramaticidad propia de la despedida. La actitud benévola de estos es manifiesta, así como su interés: no quieren de ningún modo que Sócrates les deje sin haberles comunicado la esperanza profunda con la que afronta el momento de la muerte (63cd)<sup>10</sup>, y recordarán este deseo de escuchar a su amigo en otros momentos del diálogo (por ejemplo, en 70b, 73b, 84d).

En segundo lugar, en la *Apología* Sócrates se sentía apremiado por la falta de tiempo, pues tenía que limitarse a lo permitido para formular su defensa (cf., además de los dos pasajes antes citados, *Apología* 38c)<sup>11</sup>. El *Fedón*, por su parte, no es un ejemplo de total disponibilidad de tiempo (por lo que respecta al diálogo entre Sócrates y sus amigos), pero el clima que se respira en la lectura de la obra da a entender que no existe una presión como la que caracterizaba la *Apología*, menos en un aspecto anecdótico: la inquietud de quien va a dar el veneno. Es Critón el que introduce este «pequeño» obstáculo para el diálogo, pues quien tiene que dar el veneno insiste en que Sócrates hable lo menos posible, pues de lo contrario el veneno (*phármakon*, 63de) no funcionaría correctamente y sería necesario preparar una cantidad mayor del mismo. La respuesta de Sócrates confirma su opción por el diálogo por encima de todo: «¡Ea, mándalo de paseo! Que se cuide sólo de su tarea, para estar dispuesto a dármelo dos veces, si es preciso, y hasta tres» (63e). En otras palabras, aunque el filósofo es un hombre que vive orientado a la muerte (uno de los mensajes centra-

<sup>10</sup> Es Simmias quien expresa aquí esta idea, en forma de reproche: «¿Y tú guardándote esa idea en tu mente vas a marcharte, o nos la puedes comunicar también a nosotros? Porque me parece a mí que ése podría ser un bien común, y a la vez te servirá de apología, si es que nos convences de lo que dices» (63cd). La idea del «bien común» (*koínòn... agathòn*) nos pone ante una idea atribuida a los pitagóricos: son comunes las cosas entre los amigos (cf. *Lisis* 207c; *República* 424a y 449c; *Fedro* 279c; *Leyes* 739c).

<sup>11</sup> También en *Teeteto* 201ab se subraya lo difícil que es llegar a la verdad cuando uno tiene que ajustarse a un plazo determinado, como ocurre en los juicios acerca de hechos que uno no ha presenciado (idea que había aparecido antes en ese mismo diálogo, en 172de, al comparar la libertad del filósofo con las prisas del hombre acostumbrado al mundo de los tribunales).

les del *Fedón* que Sócrates se dispone a mostrar a sus amigos), ello no implica la búsqueda de una muerte cómoda y fácil, si antes uno no ha sido capaz de cumplir la misión propia de la verdadera filosofía: dividir el propio camino intelectual con quienes están abiertos al saber a través de la conversación (otro de los mensajes centrales del *Fedón*)<sup>12</sup>.

Antes de entrar de lleno a los temas de discusión, Simmias no puede contener la risa ante la idea de que Sócrates presente su quehacer filosófico como algo orientado a la muerte, pues tal afirmación daría la razón a quienes se burlan de los filósofos por ser personas que andan como moribundos (64b). A Sócrates, sin embargo, no le afecta en nada esta observación crítica. Lo que quiere es el diálogo de los presentes. «Conversemos, pues -dijo-, entre nosotros sólo, mandándolos a los demás a paseo» (64c)<sup>13</sup>. En otras palabras, se aplica el criterio que ya encontramos en el *Gorgias*: no nos interesa ver si los demás aprueban o no lo que decimos, sino que nos interesa el que nosotros podamos avanzar hacia la verdad hecha común a través del diálogo<sup>14</sup>.

No deja de sorprender, sin embargo, que Cebes, después de que Sócrates haya terminado su defensa o apología, afirme estar de acuerdo en muchos aspectos, pero reconozca al mismo tiempo cómo la gente (los demás) no está seguros de la supervivencia del alma después de la muerte... (69e-70a)<sup>15</sup>.

### 3. Primera serie de argumentos sobre la muerte, la inmortalidad y la otra vida (64c-84b)

Platón nos ha ido preparando con numerosas indicaciones a la serie de argumentaciones que se van a suceder ante nuestros ojos.

---

<sup>12</sup> En cierto sentido, este mensaje profundiza y reafirma el estilo de vida escogido por Sócrates tal y como se presenta en la *Apología* y en el *Gorgias* (por encima del riesgo de ser condenado a muerte, a pesar de las advertencias de los protagonistas de este último diálogo acerca del peligro de ser incapaz de defenderse por carecer de sentido pragmático).

<sup>13</sup> Se emplea aquí el mismo verbo (*cháiro*, dejar perder, renunciar, en este caso) que había sido usado para despedir al encargado del veneno que mantenía una actitud molesta, como vimos antes.

<sup>14</sup> Cf. *Gorgias* 472bc (interesa sólo el testimonio de la verdad, no la multitud de testigos falsos), 474ab y 475e-476a (Sócrates se interesa sólo por la aprobación del interlocutor, dejando de lado lo que piensen los demás). Una idea distinta pero complementaria puede leerse en *Critón* 47a: no son igualmente valiosas todas las opiniones de los hombres, sino que hay que preferir aquellas de los mejores y dejar de lado las de los peores.

<sup>15</sup> Veremos que las dudas no quedarán disipadas después de la primera serie de argumentos (por los comentarios que realizarán Simmias y Cebes en 84c-88b).

Veamos, a través de ellos, qué podemos entresacar para conocer algunos aspectos de la teoría dialógica presente en el texto.

Conviene subrayar que Sócrates inicia su «apología» a partir de una definición de muerte (separación del alma respecto del cuerpo) acerca de la cual concuerda Simmias (64c)<sup>16</sup>. Aunque no aparece aquí el verbo *homologeîn* (concordar, estar de acuerdo), que sí se encuentra en otros lugares del *Fedón* (por ejemplo, en 63a, 71d, 72d, etc.), es oportuno señalar ahora la importancia dialógica de establecer definiciones y de concordar en ellas, importancia que es subrayada de modo especial en el *Fedro*<sup>17</sup>.

Alcanzada la concordia acerca de las definiciones de muerte y de morir, Sócrates continúa con sus razonamientos, en los que evidencia cómo separarse o distanciarse del cuerpo conlleva una mayor aproximación hacia lo real, hacia la verdad, al permitir al alma reflexionar por sí misma sin estorbos (64c-67b). En efecto, el crecimiento en el saber implica una separación respecto de aquellos placeres y preocupaciones que nacen de nuestro vivir unidos al cuerpo (64d-65a). La excesiva preocupación por el mismo, el secundar sus deseos, nos llevan a todo tipo de sentimientos, incluso de guerras, y nos impiden, sobre todo, tener tiempo libre para la filosofía<sup>18</sup>; en cambio, cuando disponemos de este tiempo libre (*scholé*), en seguida el cuerpo dificulta y obstaculiza la investigación (66bd)<sup>19</sup>. Este modo de vivir ha sido la norma de Sócrates, incluso en los momentos de su muerte: no deja de hacer filosofía ni siquiera al final de su vida, mientras se lo permita el tiempo (85b), cuando otros condenados a muerte aprovechan las úl-

---

<sup>16</sup> Esta definición es repropuesta en 67cd, después de las reflexiones de Sócrates sobre la necesidad de separarse del cuerpo y purificarse para alcanzar el saber que desea el filósofo. Para una buena relación dialógica resulta importante aquel nivel de memoria que permita retener las ideas que van siendo presentadas a lo largo de la conversación. Sobre la importancia de la memoria en la conquista de la verdad, cf. G. CERRI, *Platone sociologo della comunicazione*, Il Saggiatore, Milano 1991, 88-91. Veremos en seguida que la memoria (reminiscencia) se convierte en el eje sobre el que se construye un argumento para probar la inmortalidad del alma.

<sup>17</sup> Cf. *Fedro* 237b-238d, 266ac y 277bc. Se podría profundizar, a esta luz, el esfuerzo de tantos diálogos de Platón por encontrar buenas definiciones de los conceptos objeto de discusión. Recordamos, a modo de ejemplo, el *Cármides* (para definir la *sophrosyne*), el mismo *Fedro* (261ab) al querer definir lo que es la retórica, el *Teeteto* (para definir el saber o *epistémé*), etc.

<sup>18</sup> La palabra usada aquí para hablar de esta falta de tiempo libre es *ascholía* (66d2).

<sup>19</sup> Esto se contrapone a lo que ya comentamos respecto de los momentos iniciales del diálogo entre Fedón y Equócrates, los cuales reconocían estar en una situación de tiempo libre (cf. 58d).

timas horas para banquetear y concederse los últimos placeres, como se menciona al final de nuestro diálogo (cf. 116e).

Es cierto que las afirmaciones acerca del completo primado del alma sobre el cuerpo en este momento del *Fedón* pueden dejar perplejos a los lectores contemporáneos, pero para el Sócrates que nos presenta Platón las alternativas son claras. Si el cuerpo es una dificultad para conocer plenamente (a nivel intelectual), o nunca llegaremos al saber completo, o sólo lo alcanzaremos después de muertos, cuando el alma esté consigo misma separada del cuerpo (66e-67a). Por eso resulta coherente la alegría del filósofo que ve llegar el momento de la liberación completa del cuerpo (67d-68b). De todos modos, la alternativa puede ser leída de un modo menos radical si tenemos presente otras afirmaciones de Sócrates, en las que muestra que también es posible vivir en esta vida distanciándonos del cuerpo. En la medida en que consigamos esta distancia nos purificamos, conseguimos ese nivel de limpieza que permite al filósofo acercarse a aquella verdad a la que se ha asemejado en su vida (67ad).

Sócrates termina su apología con unas reflexiones sobre la serenidad con la que el filósofo afronta el momento de la muerte, serenidad que es superior en mucho al modo de vivir y de conquistar algunas pseudovirtudes propias de quienes aman el cuerpo, las riquezas, los honores o los placeres (67d-69c). Sócrates, en cuanto filósofo, llega tranquilo al final de su vida; si ha vivido de modo correcto, si ha merecido llegar al premio, es algo que podrá saber en seguida (69d). Esta última reflexión de Sócrates no está exenta de un cierto tinte de duda: una total certeza sobre lo que ocurre tras la muerte no existe, y ello explica el continuo sucederse de las argumentaciones en el *Fedón* y el que se ofrezca al final un mito que tampoco satisface plenamente en sus detalles a la mente crítica. En otras palabras, existen argumentos difíciles, ante los cuales conviene reconocer los límites propios del conocimiento humano, sin que esto implique dejar de caminar hacia la verdad, en la medida en que eso sea posible según la dificultad propia de cada tema considerado.

La inmortalidad se coloca en un nivel especialmente elevado de dificultad. Ya recordamos antes que Cebes presenta, como objeción, el hecho de que la gente muestra desconfianza (*apistía*, 70a) a la hora de considerar la suerte del alma después de la muerte; para convencerse de que el alma sobrevive a la muerte y conserva alguna capacidad e inteligencia hace falta bastante confianza (*pístis*) y una buena persua-

sión (*paramythía*), como subraya el mismo Cebes (69e-70b)<sup>20</sup>. Por eso nuestro personaje pregunta a Sócrates: quiere conocer su opinión, muestra una actitud de apertura frente a lo que pueda venir de su amigo (70b).

Empiezan la serie de argumentos que han dado fama al *Fedón*. Los diversos argumentos que se ofrecen están profundamente entrelazados y tienen, así, una cierta unidad que hace injusto el considerarlos por separado. No entramos ahora a valorar el sentido de cada uno de ellos, sino que nos limitamos a aquellos aspectos que nos interesan según el tema de este trabajo.

Tras el primer desarrollo (conocido como el «argumento de los contrarios» o «de la alternancia», 70c-72e), Cebes introduce el «argumento de la reminiscencia» que es presentado en 72e-77e. Este segundo argumento supone la distinción de una triple actividad mental. Tenemos, en primer lugar, el adquirir un conocimiento «de cero» (desde un estadio de carencia de saberes). En segundo lugar, constatamos que se da el olvidar un conocimiento ya adquirido (sin perderlo completamente). En tercer lugar, tenemos una actividad que consiste en recordar, reavivar o evocar algo olvidado (que permanecería con cierta latencia en el sujeto). En el texto parecen evidenciarse, sobre todo, la segunda y tercera actividad mental, si bien se alude de pasada a la primera. Este tipo de reflexiones tienen una gran importancia para elaborar una teoría educativa, pues la acción de quien habla puede ser comprendida como una ayuda para evocar lo que en cierto modo ya está presente en quien escucha (como se recalca en el *Menón* y en la explicación del arte socrática que se ofrece en el *Teeteto*). Pero ello no excluye que pudiese darse un modo de hablar que fuese capaz de llevar a la adquisición de un conocimiento anteriormente no poseído (como cuando uno dice a otro algo que el primero sabe y que el segundo desconoce, como vimos al considerar los momentos iniciales de nuestro diálogo, en el encuentro entre Equécrates y Fedón).

La dimensión educativa del argumento se evidencia desde el inicio, cuando Cebes hace presente lo que Sócrates repite a menudo: «que el aprender no es realmente otra cosa sino recordar» (72e, cf. 91e-92a). Simmias recalca la misma idea cuando dice no recordar mucho las pruebas que avalan la afirmación anterior y pide a Cebes que se las recuerde, con lo cual desea que se «aplique» sobre él la teoría de

---

<sup>20</sup> Veremos más adelante una serie de objeciones ofrecidas por Simmias y Cebes, después de los tres primeros argumentos elaborados por Sócrates a favor de la creencia en la inmortalidad del alma, que evidencian aún más lo difícil que es llegar a convicciones sobre el tema.

la reminiscencia (73ab). Aunque el breve discurso de Cebes habría sido suficiente para esa acción de rememoración, Simmias acoge con gusto el que Sócrates plantee el mismo tema, con una actitud claramente receptiva, de acogida y afecto, respecto de Sócrates (73b); una actitud por la que llegará a decir que quizá mañana, cuando Sócrates haya muerto, ya no habrá ningún hombre capaz de dar razón y de hablar de modo digno de los temas que están siendo objeto de discusión (76b, cf. 78a).

Sócrates presenta esta teoría acerca de la reminiscencia desde un supuesto no discutido: el que se den conocimientos que «surgen» (podríamos decir, que se «reactivan») por medio de recuerdos. Este supuesto significa, desde luego, que *antes* de reactivar un recuerdo necesitamos haber adquirido el dato recordable (lo que habíamos indicado como el primer tipo de actividades mentales supuestas como marco para comprender el argumento de la reminiscencia).

A lo largo del argumento, Sócrates hace ver cómo se diferencian dos tipos de reminiscencia: una que recuerda una cosa a partir de otra cosa que se le parece; y otra que recuerda una cosa a partir de otra que no se le parece pero que tiene alguna relación con la primera (73c-74a)<sup>21</sup>. Esto implica plantearse una pregunta fundamental: ¿dónde o cómo adquirimos los datos primeros, los conocimientos que luego podemos recordar desde lo que se parece a ellos o desde cosas distintas pero relacionadas con ellos? Sócrates parece no querer responder a la pregunta en toda su extensión, pues excluye de su planteamiento *anamnético* el análisis de nuestro conocimiento de realidades como piedras o maderos a la hora de discutir sobre las igualdades (o diferencias) que podamos descubrir entre ellos (74ab)<sup>22</sup>. El dejar de lado este ámbito material da a entender que tales datos, ligados a la sensibilidad, son conocibles sin necesidad de un «preconocimiento» (estamos en el ámbito de las cosas que son alcanzadas por los sentidos: necesitamos haberlas visto *antes* para poder recordarlas *después*, 74b). El problema estriba en aquellos otros datos que no son adquiridos por los sentidos (la idea de igualdad en sí, por ejemplo, o lo bello y lo bueno)

---

<sup>21</sup> Esta exposición podría ser aplicada perfectamente al ámbito del lenguaje. Una palabra (un sonido articulado y significativo) difiere en mucho de los objetos significados, pero se encuentra en una relación tan estrecha con los mismos que el que escucha un vocablo piensa en seguida en la realidad significada. Todo ello es fundamental para elaborar una teoría que comprenda de modo adecuado lo que es el lenguaje, un trabajo que Platón esbozó en diversos escritos y, de un modo más concreto, en el *Crátilo*.

<sup>22</sup> La posibilidad de una adquisición de saberes desde el estado del no saber, es decir, a partir la primera actividad mental que recordamos antes, es considerada de nuevo en un texto que veremos más adelante, 85cd.

pero que se avivan (por reminiscencia) cuando entramos en contacto por primera vez con cosas iguales entre sí (74c-75b). Todo ello supone el haber conocido antes de cada experiencia sensible concreta (de un modo más radical, antes de nacer) este tipo de contenidos cognoscitivos que se nos presentan como superiores a los datos sensibles (75b-77a).

El razonamiento parecería haber demostrado la preexistencia del alma, pero Cebes y Simmias no están convencidos sobre la supervivencia de la misma después de la muerte, a pesar de que para Sócrates la unión del primer argumento con el segundo sería suficiente para dar por cerrado este asunto (76e-77d). Esta situación justifica, por lo tanto, el hecho de continuar con los razonamientos, de seguir en camino hacia la verdad. Cebes siente en su interior como si un niño temiese a la muerte y fuese necesario un conjuro para tranquilizarlo, conjuro que, según piensa, sería difícilmente encontrable una vez que Sócrates les haya dejado (77e-78a). La respuesta de Sócrates es una invitación a la confianza: debéis seguir buscando, sea en Grecia, sea entre los bárbaros, quién pueda ofrecer el conjuro deseado; y en esa búsqueda quizá seáis vosotros mismos, en ese mutuo discutir, quienes mejor podéis alcanzar la meta (78a). En otras palabras, Sócrates realiza una decidida invitación a filosofar, a inquirir, «sin escatimar dineros ni fatigas, en la convicción de que no hay cosa en que podáis gastar más oportunamente vuestros haberes» (78a).

Las dudas presentadas por Simmias y Cebes desencadenan la nueva etapa de razonamientos. Sócrates expone, de un modo nuevo, ideas ya presentadas acerca de la naturaleza y la diferencia que existen entre el alma y el cuerpo (78b-81a) en un cuadro metafísico general que distingue entre realidades que se encuentran en proceso (las cuales no son nunca idénticas a sí mismas, sino que son compuestas, sensibles, corruptibles, mortales, humanas), y realidades que no se encuentran en proceso (que son siempre idénticas a sí mismas, simples, espirituales, inteligibles, incorruptibles, inmortales, divinas). El conjunto de realidades concretas y sensibles (este caballo, este vestido, etc.) pertenecen al primer grupo, mientras que las entidades en sí (la igualdad, la belleza, el ente) serían del segundo grupo. Desde este cuadro interpretativo, Sócrates puede establecer las maneras de relacionarse del alma y del cuerpo con estos grupos de objetos, de forma que resulta clara la connaturalidad del alma con las realidades invisibles, y del cuerpo con las realidades sensibles.

Estos razonamientos sirven para explicar dos tipos de conocimiento y dos tipos de acceso a realidades tan diferentes. El

conocimiento humano tendría su sede en el alma, la cual llega a lo sensible a través del cuerpo, y a lo inteligible cuando actúa ella sola, por sí misma, separada del cuerpo (79cd, una idea que, según recuerda el mismo Sócrates, ya había sido comentada anteriormente, cf. 65a-67b). A la vez, se muestra cómo el alma puede ser orientada o modificada según sus opciones, lo cual determina luego la vida futura. Las opciones más fundamentales serían dos: vivir de modo puro, gracias al ejercicio de la filosofía; o tratar continuamente con el cuerpo y todo lo sensible, hasta el punto de considerar que sólo existe lo corpóreo y de adquirir una cierta «visibilidad» o incorporación que hace impura al alma (80e-81e)<sup>23</sup>.

Muy distinta es la condición de quienes son amantes del saber (*philomathês*, 82d9)<sup>24</sup>, que viven en todo según la filosofía, con lo que esto implica en el ámbito ético y en el ámbito cognoscitivo (pues debemos reconocer una estrecha relación entre ambos ámbitos). En efecto, el amante del saber descubre, gracias a la filosofía, que su alma está encadenada al cuerpo, lo cual obliga a «conocer» la realidad a través del cuerpo y vivir en un estado de ignorancia (*amathía*, 82e4). Esta sujeción del alma al cuerpo es vista como uno de los males mayores, pues uno puede acostumbrarse, por los intensos placeres o dolores que acompañan a las experiencias sensibles, a creer que sólo es verdad lo visible y corpóreo<sup>25</sup>. Desde este reconocimiento, es posible iniciar el camino de liberación que consiste, como ya se dijo antes, en prescindir (en la medida de lo posible) de los sentidos a la hora de conocer, vivir en el máximo control de los placeres y dolores, y obedecer siempre al razonamiento, buscando en todo lo que sea verdadero, divino e incuestionable (82b-84b).

---

<sup>23</sup> Todo ello corrobora las ideas relativas al siguiente estado corporal del alma (lo que podríamos denominar como reencarnación) según el modo de ser de ésta, modo de ser que depende del tipo de vida que haya ejercido durante la vida actual (81e-82d). Sobre la condición del alma después de la muerte en función de lo que ha sido su vida pasada se vuelve en el relato mítico de la parte final del *Fedón* (113d-114c).

<sup>24</sup> El término resulta frecuente en Platón. En nuestro diálogo se habla del «amante del saber» (*philomathês*) en 67b, 82cd, 83a, 83e. Aparece el mismo término en *Fedro* 230d y en diversos pasajes de la *República* (376bc, 411d, etc.).

<sup>25</sup> Hay que recordar que, para Platón, los peores males son los del alma, especialmente la malicia (en sus distintos ámbitos, como la injusticia o la cobardía) y la ignorancia (cf. por ejemplo *Sofista* 228de y otros textos que citaremos más adelante).

#### 4. Objeciones de Simmias y Cebes y discusión acerca de las mismas (84c-107b)

Termina esta primera serie de argumentos. Un clima de silencio profundo envuelve a los presentes. No olvidan que Sócrates será ejecutado en poco tiempo, y ello crea una atmósfera de especial dramatismo. No se trata sólo de un silencio tenso, sino también reflexivo, en el que todos (según la narración de Fedón), inclusive Sócrates, parecen dar vueltas sobre lo dicho (84c).

Dos de los presentes dialogan entre sí, en voz baja, lo cual provoca la interpelación de Sócrates. En ella pide a Simmias y Cebes (los «disidentes») que expongan, si las tienen, sus dudas o dificultades sobre el tema en cuestión, de forma que le permitan ofrecer alguna ayuda si creen que algo pueden lograr en su compañía; en cambio, si están hablando de otros temas, no tiene nada que añadir (84cd). A través de estas palabras Platón nos vuelve a poner ante lo que podríamos definir el centro de la misión socrática: indagar sobre los temas más importantes (la verdad, el bien, el alma, la vida y la muerte), dejando de lado lo demás. Al mismo tiempo, recuerda uno de los principios centrales para una teoría dialógica: la necesidad de una actitud de acogida o de aprecio hacia quien pueda ser interlocutor especialmente en aquellos temas en los que goza (o presume gozar) de cierta competencia.

Simmias, con franqueza, reconoce que tanto él como Cebes tienen dudas y quieren preguntar, pero no se atreven para no incomodar a Sócrates en estos momentos tan dramáticos (84d). La risa de Sócrates disipa la dificultad y muestra, a la vez, que se siente fracasado: si no ha podido persuadir a sus amigos de que no está en una situación desgraciada, será difícilísimo persuadir a los demás respecto de este punto (84de). Pero, como se dice que los cisnes ofrecen su mejor canto antes de morir por la esperanza de lo que les va a sobrevenir, así también Sócrates está dispuesto a seguir la conversación con sus amigos, mientras gocen de tiempo antes de la orden de ejecución de la sentencia (84e-85b).

Simmias subraya el enorme interés que tienen hacia el tema en discusión, un tema respecto al cual, según parece, es muy difícil, si no imposible, llegar a conclusiones claras en esta vida (85c, cf. 107ab). La dificultad, sin embargo, no debe hacernos desistir de la búsqueda, pues sólo un cobarde renunciaría a seguir caminando. Por lo mismo, «acerca de estos temas hay que lograr una de estas cosas: o aprender <de otro> cómo son, o descubrirlos, o, si eso resulta imposible, to-

mando la explicación mejor y más difícil de refutar entre las humanas, embarcarse en ella como sobre una balsa para surcar navegando la existencia, si es que uno no puede hacer la travesía de manera más estable y menos arriesgada sobre un vehículo más seguro, o con una revelación divina» (85cd).

Estas observaciones de Simmias presentan, de un modo sintético, cuatro caminos fundamentales para conocer algo sobre los temas más importantes. El primero nos pone frente al aprender a través de la enseñanza (*matheîn*) a partir de la ayuda de otros; es decir, nos coloca en el marco de la relación educativa que permite alcanzar verdades aún no conocidas (lo cual supera los límites de una interpretación restringida de las afirmaciones sobre la reminiscencia que consideramos antes). El segundo podría ser interpretado como un simple descubrimiento personal (*heureîn*), obtenido, a partir de las propias capacidades, a lo largo del proceso de búsqueda, y, en principio, sin una explícita ayuda exterior<sup>26</sup>.

Si fracasaran los dos caminos anteriores, queda la posibilidad de escoger, entre las opiniones humanas (en un contexto, por lo tanto, cultural) aquella que sea mejor y más difícil de ser confutada, como quien toma una barca para la travesía de la vida<sup>27</sup>. No se excluye, finalmente, la posibilidad de una revelación o ayuda divina, lo cual nos pondría, nuevamente, ante la situación de quien aprende de otros, si bien esos «otros» son especialmente cualificados, pues se trata de quienes pertenecen al ámbito de la divinidad...<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> La distinción entre aprender y encontrar volverá a ser evidenciada en 99c, como veremos al considerar ese pasaje. Podemos anticipar aquí que uno puede descubrir tanto que ha alcanzado la verdad como también que se encuentra en error o, incluso, que ha sido engañado por aquel en quien había puesto su confianza (cf. 89de).

<sup>27</sup> La idea de la necesidad de acoger «certezas», aunque sean provisionales o no completas, para sobrevivir, para mantenerse a flote, para navegar, servirá para explicar la imagen de la segunda navegación que Sócrates expone en 99c-100a, como veremos más adelante. Podríamos decir que esta opción por opiniones «autorizadas» (*éndoxa*) fue ampliamente aplicada y defendida por Aristóteles (cf. E. BERTI, *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1989, 22-27).

<sup>28</sup> Podemos recordar aquí el esfuerzo de Platón por mostrar que los dioses no pueden mentir ni ser el origen del mal, como se indica, por ejemplo, en *República* 381e-383e. Por este motivo la asistencia divina se convierte en un camino especialmente seguro para alcanzar la verdad, y las continuas alusiones de Sócrates a la acción sobre él de un espíritu divino (*daimónion*) se comprenden precisamente como justificación de su acceso a verdades fundamentales, no conquistables con facilidad, que ayudan enormemente a la conducción de la propia vida. Para los cristianos, Dios ha ofrecido la ayuda necesaria para alcanzar estas verdades fundamentales, les ha permitido iniciar una «tercera navegación», según una fórmula usada recientemente por un estudioso del mundo antiguo (cf. G. REALE, *Introduzione a*

Tras esta ágil introducción, Simmias afirma con franqueza que los argumentos anteriores no le parecen satisfactorios, y a esta conclusión ha llegado en el examen realizado tanto con Cebes como consigo mismo (85d). Este comentario muestra un aspecto de la teoría dialógica que será subrayado más adelante por Sócrates: no basta con escuchar a alguien para llegar a la persuasión, incluso cuando ese alguien resulta ser una persona considerada como «autorizada» o competente para hablar sobre algún tema, sino que hay que juzgar por uno mismo (o con otros) la presunta validez que tengan los argumentos presentados (cf. 91c, que comentaremos más adelante).

Simmias y Cebes exponen con libertad algunas teorías que se opondrían a los argumentos anteriores y a las que habría que ofrecer respuesta en el caso de que fuesen defendidas por «alguno» (85e-88b). Es interesante subrayar precisamente este último aspecto: la vida social nos pone ante una pluralidad de puntos de vista que exigen profundizar en aquellos argumentos que son considerados como válidos por algunos y como falsos por otros. Se hace necesario, así, seguir razonando para poder ofrecer respuestas o soluciones satisfactorias.

Ante la fuerza de la objeción presentada por Simmias, Sócrates no duda en invitar a hablar a quien, entre los presentes, se sienta mejor preparado para dar una respuesta (86d). Pero antes invita a Cebes a exponer su punto de vista. Tras criticar el argumento de Simmias, Cebes ofrece un ejemplo (también Simmias había usado una imagen en su intervención) para ilustrar una problemática que podría ser presentada por «alguno». Al final de su intervención, da a entender de que sobre la suerte del alma después de la muerte, nadie conoce nada con precisión, pues se trata de un asunto que no puede ser percibido por ninguno de nosotros (*adynaton gàr eînai hotooûn aisthésthai hemôn*, 88b2-3). De este modo, Cebes muestra la relación que existe entre descubrir por uno mismo y descubrir (aprender) a través de otro, pues la enseñanza sólo es posible a partir de una experiencia o descubrimiento realizado por alguno (lo cual nos recuerda dos de los cuatro caminos del conocimiento humano presentados anteriormente por Simmias).

En este momento de su relato, Fedón subraya la situación anímica que se produjo en los presentes después de los discursos de Simmias y de Cebes: habían pasado de una situación de convencimiento, de persuasión, alcanzada a través de los discursos socráticos, a una situación

de confusión y de desconfianza (*apistía*), no sólo respecto de los discursos anteriores, sino incluso respecto de los razonamientos que pudiesen ser ofrecidos a partir de ese momento, por dos motivos: o porque no serían buenos jueces respecto de ningún tema (incapacidad subjetiva) o porque los temas en sí mismos fuesen poco dignos de crédito (*ápista*, dificultad objetiva, 88c)<sup>29</sup>.

Equócrates está «impresionado». Reconoce que experimenta algo parecido a lo que sintieron todos después de las objeciones de Simmias y Cebes: se siente incapaz de dar razón a ningún discurso, pues argumentos tan convincentes como los proferidos antes por Sócrates ahora han sido puestos en entredicho (88cd). Incluso declara que también había pensado que el alma fuese un tipo de armonía, por lo que ahora necesita un nuevo argumento que le convenza de la inmortalidad personal de quien muere.

Equócrates quiere saber cuál fue la actitud de Sócrates en esos momentos del diálogo y su modo de afrontar las dificultades presentadas por Simmias y Cebes. Quiere saber, especialmente, si Sócrates respondió a sus interlocutores y si lo hizo de modo adecuado o insuficiente (88de). De este manera Platón nos hace ver que el interés inicial de Equócrates acerca de los últimos momentos de la vida y muerte de su querido Sócrates no se limitan sólo a la persona, sino a los razonamientos, razonamientos que fueron dedicados a temas de máxima importancia.

Fedón reemprende su oficio narrativo, no sin antes subrayar su admiración ante el modo de responder de Sócrates: su amabilidad, su afecto y su finura psicológica al percibir el desconcierto general y al ofrecer los medios para «curar» a los presentes e invitarles de nuevo al examen en común de la argumentación (88e-89a). En otras palabras, Sócrates, como un buen «médico», encontró la modalidad correcta para reavivar la confianza en los razonamientos y en el diálogo que es el presupuesto fundamental para que pueda darse una relación dialógica fecunda y provechosa. ¿Cómo devolvió la serenidad a sus amigos?

Sócrates muestra su resolución de combatir, de no dejar de lado el discurso, de trabajar con los presentes para que pueda revivir el razonamiento. Lo hace a partir de la imagen del luto: como muchos se cortan el cabello por la muerte de un amigo (como lo hará seguramen-

---

<sup>29</sup> Estos dos motivos de inseguridad respecto a ciertos temas se encuentran, en cierto modo, en uno de los fragmentos atribuidos a Protágoras, cuando explica su actitud de incerteza ante el tema de los dioses, actitud motivada por los factores que le impiden alcanzar conclusiones en este asunto: la imprecisión del argumento (aspecto objetivo) y la brevedad de la vida humana (aspecto subjetivo). Cf. PROTÁGORAS, *Sobre los dioses* = DK 80 B 4.

te Fedón al día siguiente, cuando Sócrates haya muerto), de manera parecida el mismo Sócrates se cortaría el cabello si fuese ahora derrotado el discurso. Pero Fedón tiene miedo: no se atreve a luchar contra dos a la vez (ni siquiera Heracles sería capaz de triunfar ante dos enemigos), por lo que pide ayuda. Sócrates se la ofrece como si fuese el Yolao de Fedón, pero Fedón le corrige: ayúdame pero no como si tú fueses Yolao y yo Heracles, sino al revés (89ac). De este modo coloquial, Fedón vuelve a reconocer su confianza en la superioridad, no física sino sapiencial, de Sócrates, con quien espera expungar la perplejidad que embarga a todos.

Para ello, la primera labor consiste en reavivar la confianza en el discurso. Existe el peligro de convertirse en «misólogos» de un modo parecido al que lleva a las personas a ser «misántropos». Uno se desengaña cuando, después de confiar en otros sin experiencia de la vida (sin «técnica», dice el texto), descubre que ha sido engañado muchas veces (de modo especial por parte de los que eran considerados amigos íntimos), y entonces llega a pensar que todos son malos. Algo parecido puede ocurrir en los razonamientos, lo cual, afirma Sócrates, sería el peor mal que uno pudiera padecer (89d-90a).

Sócrates profundiza en esta explicación a partir de un dato inicial: entre los hombres pocos son buenos o malos, mientras la mayor parte se coloca en un lugar intermedio (diríamos en un puesto «mediocre»), como también en la naturaleza hay pocas realidades en los extremos (demasiado grandes, demasiado pequeñas) y muchas intermedias (90ab). ¿Qué ocurre en el mundo del diálogo humano? A veces uno, por falta de pericia, primero cree que un argumento es verdadero, pero luego se convence de que es falso. Además, existen personas, dadas a los razonamientos contrapuestos, que acaban por creer que «en las cosas no hay ninguna sana ni firme ni tampoco en los razonamientos, sino que todas las cosas sin más van y vienen arriba y abajo» (90c). Desde esta explicación, Sócrates lamenta el que uno que haya descubierto un razonamiento verdadero y se encuentre luego con otros razonamientos que a veces parecen verdaderos y otras veces parecen falsos, llegue a odiar los razonamientos, con la consiguiente privación del acceso a la verdad, cuando lo que debería hacer es reconocer que la culpa de esta situación radica en la propia impericia (90bd)<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> Se podría establecer un interesante paralelismo entre este diagnóstico de Sócrates y la narración que luego ofrece Platón de la que habría sido la experiencia intelectual de su maestro y sus distintos estados de ánimo en el camino hacia la verdad, como veremos en seguida al comentar 96a-100b.

Desde estas consideraciones Sócrates puede invitar a Fedón y a los presentes a un justo reconocimiento de la propia enfermedad (no hay nada sano en nosotros) que evite el pensar erróneamente que tampoco haya nada sano en los argumentos. Este reconocimiento permite el inicio de un esfuerzo valiente para caminar hacia la curación, hacia la salud, «tú y los demás con vistas al resto de vuestra vida, y yo con vistas a la muerte» (90e-91a). Estas afirmaciones muestran de modo claro que Sócrates ha logrado curar, como un buen médico, a sus amigos, según lo que Fedón había anunciado a Equécrates (88e-89a)<sup>31</sup>. A la vez, son una apología para invitar a recorrer siempre el camino hacia la verdad, lo cual implica grandes beneficios, tanto por lo que se refiere a esta vida (es el caso de los presentes al diálogo) como ante la inminencia de la muerte (es el caso de Sócrates, que necesita justificar su actitud serena y confiada ante la próxima ejecución de la sentencia).

La observación final que ofrece Sócrates, antes de reemprender el hilo de las ideas a discutir, recoge otro aspecto importante de la dialógica humana: existe el peligro de querer vencer o imponer el propio punto de vista, lo cual conduciría a un modo de actuar no filosófico (91a). Sócrates no quiere suscitar en los oyentes la creencia de que lo que dice es verdad; busca primeramente llegar a alcanzar un punto de vista correcto, un camino de acceso a la verdad (91a). Sólo entonces, «si es verdad lo que yo digo, está bien el dejarse persuadir» (91b)<sup>32</sup>, máxime cuando se trata de un tema de tanta transcendencia: cómo debe afrontar la vida cada ser humano en orden a lo que pueda ser su destino ultraterreno. Si no hubiese nada para el que muere (una conclusión a la que se puede llegar, también, a través del diálogo), al menos Sócrates habría sido menos molesto para sus amigos al no haber tomado una actitud de lamentaciones y quejas durante los últimos momentos de su vida (91b).

Esta parte concluye con unas palabras que se han hecho universalmente famosas, y que no siempre son citadas con una explícita indicación acerca de su origen platónico: «si me hacéis caso, os cuidaréis poco de Sócrates y mucho más de la verdad, y si en algo os parece

---

<sup>31</sup> Como ya dijimos, para Platón la peor enfermedad es la ignorancia; reconocer el propio error es el inicio de la curación (cf., entre los muchos textos que podrían aducirse, *Lisis* 218a; *Cármides* 167a; *Gorgias* 477b; *República* 382bc, 535de; *Fedro* 235c, 243ab; *Simposio* 204a; *Teeteto* 160e-161b; *Leyes* 732ab, 863c).

<sup>32</sup> Más adelante Sócrates dirá a Cebes que «quiero que opines como yo» (102d). De este modo expresa la intención que suele darse en quien cree tener algún acceso a la verdad y quiere ofrecer tal acceso a sus interlocutores.

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...» (91c)<sup>33</sup>. Tal frase adquiere una fuerza especial en boca de un Sócrates que sabe está hablando a personas que lo aprecian, que lo reconocen como «sabio», incluso como al más sabio entre los griegos (como ya hemos notado en diversos momentos). Es verdad que resulta importante el hecho de ver quién está hablando, pero lo más importante, ese es el mensaje de la sentencia socrática, es controlar hasta qué punto lo que dice sea o no sea verdadero. Sólo en función de su mayor o menor cercanía a la verdad una persona puede convertirse en vehiculadora de saberes, puede llegar a ser «medida», si se nos permite retomar y aplicar de modo distinto la famosa sentencia de Protágoras<sup>34</sup>, puede «persuadir» y «convencer» a sus oyentes.

Con esta invitación se confirma la acción curativa realizada por Sócrates para superar el miedo a los discursos. Si el fiarse, sin pericia, de otros puede llevarnos a graves desengaños y a la desconfianza, la actitud madura y correcta (sana) consiste en seguir buscando, también desde la ayuda de otros (según la apertura cordial que es común a los amigos de Sócrates), con el único objetivo de llegar a la verdad, en la medida, desde luego, en que eso sea posible para los hombres en esta vida<sup>35</sup>.

Una vez recuperada la confianza en los discursos, Sócrates inicia la elaboración de una respuesta a las dudas formuladas por sus dos interlocutores principales (sin que quede en el olvido que hay otras personas escuchando la conversación)<sup>36</sup>. Para ello recuerda lo que han

---

<sup>33</sup> La tradición ha elaborado, a partir de este pasaje y a partir de *República* 595c, la famosa frase «Amicus Plato sed magis amica veritas», que, de atenerse más a sus textos de origen, debería decir «Amicus Socrates sed...» (o, según el texto de la *República*, «Amicus Homerus sed...»). Sobre la historia de esta frase y las formulaciones más famosas que ha ido recibiendo, cf. PLATONE, *Fedone*, introduzione, premessa al testo e note di A. Lami, traduzione di P. Fabrini, Rizzoli, Milano 2001<sup>5</sup>, 268-270, n. 138.

<sup>34</sup> Esta operación ya había sido hecho por Platón en el *Teeteto*, un diálogo que, en su mayor parte, está dedicado a refutar la tesis de Protágoras del hombre-medida, para reconocer, como fenómeno humano universal, que sólo son medida los entendidos, y lo son sólo respecto a sus respectivos ámbitos de especialización (una idea que también permea, de diversa manera, la *Apología*).

<sup>35</sup> Hemos de recordar lo dicho en 66b-67b, al hablar de cómo la unión con el cuerpo dificulta el acceso de los hombres a la verdad durante su existencia terrena.

<sup>36</sup> Es interesante que *Fedón* evoque más adelante, en 103a, la interrupción de uno de los presentes, cuyo nombre dice no recordar, con la cual este personaje anónimo muestra su confusión o contrariedad ante el desarrollo del argumento socrático. El interlocutor se mantiene en la sombra, pues Sócrates le ofrece una ágil respuesta (103bc) y, sin esperar una reacción ante la misma, sigue adelante en su diálogo con Cebes. Esta interrupción mantiene, por lo tan-

dicho Simmias y Cebes, no sin preguntar a sus dos interlocutores si ha expresado bien sus respectivos puntos de vista (91ce, 95be). Cada uno, por separado, da su asentimiento (91e, 95e). De este modo el diálogo arranca a partir de un consenso sobre contenidos que resulta fundamental para poder proseguir en la conversación<sup>37</sup>. La idea, defendida por Simmias, de que el alma consiste en ser armonía, es confutada al mostrar su incompatibilidad con la teoría sobre la reminiscencia, que el mismo Simmias, con Cebes, había aceptado sin ulteriores dificultades (91e-92e).

Tras otras consideraciones críticas acerca de esta doctrina del alma como armonía (92e-95a), se da paso a la discusión sobre la dificultad de Cebes. Sócrates inicia con un resumen detallado de la misma (95be). Luego, se detiene un momento para reflexionar: se da cuenta de que necesita ofrecer una explicación previa para construir una respuesta comprensible (95e-96a). Queda así de manifiesto otro aspecto importante para la elaboración de un diálogo (filosófico y no filosófico): tener presentes (en la medida en que el tiempo lo permita) presupuestos de importancia, especialmente respecto a temas tan relevantes como el nacer y el perecer (que están íntimamente unidos a la discusión acerca de la inmortalidad del alma). Para ello, expone lo que «fue» su experiencia personal: el deseo por descubrir las causas de las cosas, y el camino intelectual que «recorrió» en pos de la adquisición de tales conocimientos (96a-100b)<sup>38</sup>.

En esta presentación notamos, en primer lugar, que Sócrates sentía un fuerte deseo por saber, por comprender los motivos del nacer, del destruirse y del existir de cada realidad. Tal deseo se expresaba a través de preguntas concretas que reflejan lo que podría ser el horizonte científico de la época, alcanzado a través de diversos investigadores que habían elaborado explicaciones y teorías contrapuestas (96a-97b). El resultado de este primer intento investigativo fue decepcionante:

---

to, el horizonte del diálogo en un ámbito «público», controlable también por otros que no tienen un protagonismo directo, pero que pueden asumir su papel de interlocutores cuando lo deseen.

<sup>37</sup> Ya indicamos anteriormente la importancia del *homologeîn* en el pensamiento socrático. La forma verbal usada aquí (*synomologeîten*, 91e1) sitúa el acuerdo en el ámbito de la intersubjetividad (como lo evidencia el uso del prefijo *syn*).

<sup>38</sup> Dejamos de largo la discusión interminable acerca de la «historicidad» de este relato (por eso hemos usado las comillas en los verbos de la frase anterior). Lo que Platón nos quiere decir ahora es que Sócrates ha hecho un camino intelectual orientado al aprender, y que lo ha hecho sea a través del recurso a quienes ofrecían una apariencia de saber (lo que hoy llamaríamos con el nombre de «científicos», «expertos» o «profesores»), sea a través de un camino de investigación personal, como veremos en seguida.

ante tantas posibilidades, ante tantas opiniones, Sócrates concluye que había «desaprendido» incluso aquello que antes consideraba como algo ya asimilado o conocido (96c-97b).

En este clima de desasosiego, Sócrates escucha a uno que está leyendo un libro de Anaxágoras, y lo que llega a sus oídos despierta un nuevo interés y una esperanza de salir de la situación de dudas en las que se encontraba. Un sinfín de reflexiones asaltan la mente de Sócrates, reflexiones que arrancan de lo que cree haber intuido como núcleo central del pensamiento de Anaxágoras: la mente lo ordena todo y es causa de todo (97c-98b). Desde una actitud mental de apertura y hambre de saber, llega el momento de leer el texto, de acceder a la ciencia a través de un escrito... y de experimentar una profunda desilusión<sup>39</sup>.

¿Qué ha ocurrido? Sócrates accedió al texto de Anaxágoras con intuiciones, con esperanzas, con preguntas, y no encontró una respuesta satisfactoria. La doctrina que ofrecía Anaxágoras en su escrito resultó ser sumamente insuficiente y pobre comparada con las potencialidades que, según Sócrates, estaban contenidas en la afirmación de que existe una Mente ordenadora (98b-99c).

No entramos a analizar por qué el texto de Anaxágoras llevó a Sócrates a una profunda desilusión. Lo que interesa subrayar aquí es la conclusión que ofrece Sócrates sobre lo que había sido su recorrido intelectual. Deseaba alcanzar una explicación causal satisfactoria y, en la búsqueda de tal verdad, «habría sido muy a gusto discípulo de cualquiera» (99c). Puesto que no ha encontrado ningún maestro que le satisficiera, ni ha sido capaz de descubrir por sí mismo la causa de las cosas (99c)<sup>40</sup>, Sócrates busca recorrer un nuevo camino de ruta, una «segunda navegación», para lograr la conquista de la anhelada meta (99d).

Exponer de un modo justo este camino merecería un sinfín de aclaraciones que no hacemos por brevedad. Desde el punto de vista del tema que hemos escogido, notamos que Sócrates acoge un razo-

---

<sup>39</sup> No es el caso de anotar aquí todos los problemas que Platón encuentra a la hora de valorar el uso de la escritura. Podríamos subrayar ahora uno de esos límites: el silencio de la escritura, su incapacidad de defenderse y de responder a quien lee de modo inteligente y, por lo tanto, con el deseo de aclarar lo que tal vez no ha sido bien comprendido, o de discutir y criticar, en diálogo con el interlocutor, puntos que parecen ser no aceptables. Es obligado citar, sobre este punto, la parte final del *Fedro* (275de) y *Protágoras* 329a (un texto que formula una crítica a los oradores que se limitan a repetir de memoria cosas que no saben, sin capacidad de responder a quienes les preguntasen algo, *como si fuesen libros...*).

<sup>40</sup> Se recogen así dos de los caminos posibles para acceder a la verdad que habían sido enumerados por Simmias en 85cd y que ya vimos anteriormente: la educación y la experiencia o descubrimiento personal.

namiento (*lógos*) que podríamos considerar como hipotético o aceptable (como un principio base o seguro, 101d), para, desde el mismo, considerar otros datos y observaciones que quieren ser explicados, de forma que pueda hacerse una apreciación justa del valor eurístico del razonamiento escogido, según el criterio del análisis de las consecuencias que se siguen del mismo y de su concordancia o discordancia entre sí, así como de la eventual condición (que debe ser probada) de «principio» aceptado no discutible ni necesitado de una fundación ulterior (99e-100c, 101c-102a). Este camino es ilustrado con lo que podríamos llamar un ágil esbozo de la teoría de las ideas (100c-102a) que ofrece la plataforma desde la cual podrá ser discutida la objeción de Cebes.

En este momento, Platón nos saca nuevamente de la escena para que Equécrates exprese, brevemente, su admiración ante lo que Sócrates había expuesto. Fedón responde que también los que estaban presentes en esos momentos acogieron favorablemente lo dicho por Sócrates. Equécrates responde: también los ausentes mostramos nuestra conformidad (102a). En este breve inciso se nos muestra cómo una comunicación de algo dicho en el pasado (Sócrates con sus amigos) puede ser revitalizado, gracias a la narración, en otros momentos y lugares, lo cual exige el que haya transmisores (en este caso, Fedón) capaces de recordar y reavivar experiencias comunicativas con contenidos de interés para oyentes lejanos: en esto consiste la mediación cultural de los saberes humanos...<sup>41</sup>.

Fedón continúa su relato. Sócrates ofrece una ampliación del argumento anterior sobre la relación entre particulares e ideas, especialmente cuando se trata de ideas contrarias (102b-105c), para llegar, finalmente, al tema de la inmortalidad del alma (105c-107a). Dejamos de lado, como en otros momentos, un análisis de estas reflexiones, terminadas las cuales Cebes muestra no tener objeciones que formular.

Sócrates vuelve a invitar a los presentes (potenciales interlocutores) para que digan lo que piensan sobre lo que acaba de ser expuesto, algo que no puede ser aplazado para otro momento, pues el horizonte

---

<sup>41</sup> Podemos notar, como una ulterior crítica a la escritura, que la frialdad del libro hace perder viveza y calor humano en esa mediación cultural. Ello, sin embargo, no quita el valor de la escritura, que permite fijar numerosos datos y evitar las pérdidas que siguen a la falta de memoria humana (como se indica, por ejemplo, en *Timeo* 22b-23c), y que ofrece el acceso al saber a un mayor número de personas y en lugares distintos. *Servatis servandis* se puede decir algo similar respecto de las potencialidades abiertas hoy día con la computación y el mundo de internet...

de la muerte, ya inminente, impedirá en el futuro repetir una interpelación sobre los argumentos ofrecidos por Sócrates (107a). Es Simmias el que habla para indicar que mantiene una cierta reserva sobre lo dicho. No dice explícitamente en qué punto no puede dar su asentimiento, sino que ofrece dos justificaciones para su actitud que resultan de sumo interés: en primer lugar, por la importancia del tema tratado; en segundo lugar, por la constatación de la debilidad humana. En otras palabras (y usamos una terminología que ya introdujimos anteriormente), por dificultades que encuentra tanto por el polo objetivo (el tema considerado) como por el polo subjetivo (la debilidad de la naturaleza humana ante estos temas), Simmias no se siente en grado de dar un juicio aprobatorio (107ab, cf. lo ya visto en 85c y 88c).

Es de loar la actitud benévola de Sócrates ante la sinceridad de su interlocutor. No sólo no se muestra contrariado ante la actitud de duda, sino que reconoce que habría que examinar con mayor precisión los primeros supuestos o hipótesis acogidos como punto de partida y necesitados de una ulterior discusión, en la medida en que esto sea posible para un ser humano (107b). Pero ese examen ya no es realizado<sup>42</sup>.

## 5. Aplicación escatológica y momentos finales del diálogo (107c-118a)

Sócrates parte del punto alcanzado acerca de la inmortalidad del alma, para extraer una serie de consecuencias de tipo ético: hay que preocuparse no sólo del tiempo actual en el que vivimos, sino de todo el tiempo (entiéndese aquí la etapa que inicia tras la muerte). Es interesante notar que, entre las primeras observaciones que ofrece Sócrates sobre este tema, una se refiere al ámbito educativo: «el alma se encamina al Hades sin llevar consigo nada más que su educación (*paideía*) y su crianza (*trophé*)» (107d). En otras palabras, se da a entender que el alma se califica a sí misma a partir de aquello que aprende y hace propio, lo cual es posible desde el camino pedagógico que se realiza en los distintos procesos que hemos considerado anteriormente<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> Podríamos decir que, en cierto modo, toca a los lectores del *Fedón*, aquellos en los que pensaba Platón y los que después de tantos siglos tomamos entre nuestras manos el texto platónico, el volver a recorrer, continuamente, concienzudamente, los distintos argumentos considerados, según lo que el mismo Platón indica (en el caso de que se admita su autenticidad) en la famosa *Carta VII* (especialmente en 344bc).

<sup>43</sup> La idea de la importancia del aprender es recalcada de nuevo al final del relato mítico (114e-115a).

En este momento el razonamiento compartido en diálogo queda reducido a muy poco para dejar paso a una serie de relatos y descripciones de tipo mítico-alegórico (107d-114c), relatos cuyo valor queda bastante circunscrito a lo que es propio de una conjetura. Sócrates declara incluso que construye tal conjetura a partir de las ceremonias rituales (108a); reconoce que demostrar su verdad es algo muy arduo (108de); y llega a decir, hacia el final, que no es propio de un hombre sensato «afirmar que esto es tal cual yo lo he expuesto punto por punto» (114d).

Son muchos los detalles recogidos en este relato (obviamente, no los comentamos aquí). Lo más relevante para nuestro tema es una declaración explícita de que diversas cosas han quedado por narrar por falta de tiempo, y porque no es fácil describirlas (114c); es decir, que se dan simultáneamente dos condiciones que hacen difícil el que la relación dialógica pueda ser desarrollada de modo satisfactorio: la falta de tiempo para hablar, y el nivel de dificultad del argumento tratado. A pesar del final brusco de la narración, Sócrates había cerrado el discurso insistiendo en la importancia de saber vivir de modo correcto, con el deseo de hacer todo en vistas a participar de la virtud y la prudencia, en una especie de competición que nos orienta hacia una gran esperanza (114c).

Llega el momento de la despedida. Se trata de una narración salpicada de detalles y de afecto, de humanidad y de lucha. Sócrates ofrece su último esfuerzo por suscitar, entre sus amigos, la convicción de que su muerte no es una desgracia, no es el final definitivo, sino un tránsito, el inicio de algo nuevo, que se convierte en algo mejor para quien ha recibido una educación correcta. Por ello reitera su exhortación a que cada uno se cuide de sí mismo (115bc, un tema central en la *Apología*). Critón, como si no hubiese comprendido el núcleo de las conclusiones «alcanzadas» a lo largo del diálogo, está preocupado sobre la manera de enterrar a Sócrates, lo cual permite a éste reconocer que no ha podido persuadirlo de que no atrapará nunca a Sócrates, pues Sócrates va a partir hacia el encuentro de lo que espera a los bienaventurados en la otra vida (115c-116a). Esto sirve para que Sócrates exhorte a escoger formas de expresión perfectas, es decir, a alcanzar un uso correcto del lenguaje para evitar malentendidos o incluso engaños en las almas (115e-116a).

Fedón mezcla detalles de esos momentos supremos con los últimos intercambios de palabras, en un clima dramático que se orienta hacia el momento de la muerte o, si queremos ser precisos, hacia la hora de la partida de Sócrates. Tras el anuncio del servidor de los On-

ce de que llega el momento de ejecutar la sentencia, y tras las palabras de Sócrates de encomio de la persona de este servidor (116cd), Critón quiere retrasar un poco el desenlace fatal. Sócrates no quiere esperar más, y Critón manda llamar al encargado de suministrar el veneno. La pregunta que le dirige Sócrates refleja de modo magistral su espíritu de respeto hacia los «expertos» en sus respectivos campos del saber: «Venga, amigo mío, ya que tú eres entendido en esto, ¿qué hay que hacer?» (117a)<sup>44</sup>.

Sócrates toma el veneno, y, tras preguntar si la cantidad del mismo permitiría hacer una libación a algún dios, apura de un trago la copa, con el gran estrépito que este gesto suscita entre los presentes: rompen a llorar o, incluso, a gritar (117bd). Sócrates protesta de nuevo: pide que se dé un silencio ritual para acoger así la llegada de la muerte. El veneno hace su efecto, y Sócrates no deja de seguir las instrucciones que le da el encargado de la sumministrazione. Se tumba, y el frío avanza por el cuerpo. Sus últimas palabras son un recordatorio a Critón: debemos un gallo a Asclepio y hay que pagarlo. Luego, con gran serenidad, muere o, mejor, vuela a otros mundos...

Fedón, sin que Equécrates añada comentario alguno, ofrece su reflexión final, que refleja lo es de la figura de Sócrates según la tesis que ha elaborado Platón en éste y en tantos otros diálogos: «Éste fue el fin, Equécrates, que tuvo nuestro amigo, el mejor hombre, podemos decir nosotros, de los que entonces conocimos, y, en modo muy destacado, el más inteligente y el más justo» (118a).

## 6. Algunas reflexiones conclusivas

Intentemos ahora recoger algunas de las ideas que hemos ido analizando en diversos momentos de este estudio, de forma que podamos obtener una visión de conjunto de lo que el *Fedón* puede decirnos sobre la educación y sobre la teoría comunicativa.

En distintos momentos de nuestra obra se muestra la importancia de una serie de requisitos o condiciones para que pueda establecerse una relación auténticamente dialógica entre dos o más seres humanos. Uno de ellos consiste en la disponibilidad de tiempo. El tiempo libre

---

<sup>44</sup> En la *Apología* se nota el aprecio de Sócrates hacia los peritos en los distintos ámbitos artesanales por gozar de un saber superior al de Sócrates, si bien muchos entre los artesanos caían en el defecto de tantos otros griegos: suponer que por tener amplios conocimientos respecto de un campo de saber especializado serían entonces capaces de hablar de otros temas que no eran de su competencia (cf. *Apología* 22cd).

resulta fundamental para el ejercicio de la búsqueda de la verdad en común (también, veremos un poco más adelante, puede ser llevada a cabo a solas, a través de la experiencia o de la reflexión individual). Otro requisito consiste en la condisión de una terminología, gracias a la cual es posible comprender lo mismo bajo un vocablo concreto; cuando se usan vocablos no comprensibles o comprendidos de modo distinto por los interlocutores, el diálogo cae en una situación patológica que impide un uso constructivo del mismo. Un tercer requisito se refiere a las actitudes de los que intervienen en la conversación, y conviene detenernos un momento en este tercer requisito.

Para Platón (no sólo en nuestro diálogo, sino en tantos otros)<sup>45</sup> resulta fundamental el que se establezca entre el que habla y los oyentes una relación de aprecio mutuo construido sobre una percepción acerca del nivel de conocimientos de cada uno de los que participan en el diálogo. Tal relación gira en torno a un binomio de complementariedad. Por un lado, hay alguien que cree saber, que se siente capaz de ofrecer reflexiones, experiencias, descubrimientos, adquiridos por distintos caminos (recordamos cuatro desde una intervención de Simmias), y conservados en la propia alma gracias a la memoria. Por otro lado, hay quien no sabe (mucho o poco) y reconoce el propio no saber (o el saber menos que el otro), al mismo tiempo que valora y aprecia al que considera como más conocedor, en orden a abrirse a recibir de él pistas o indicaciones para avanzar hacia el conocimiento de la verdad. Esta situación sólo es explicable desde una teoría del conocimiento en la que se suponga la posibilidad de un acceso a la verdad, posibilidad que es realizada en mayor o menor medida por los seres humanos según el grado de disciplina (orden interno, dominio del alma sobre el cuerpo y sus pasiones) y según las experiencias, reflexiones, enseñanzas o revelaciones (de nuevo, los cuatro caminos del saber) que cada uno haya podido «realizar» a lo largo de su vida.

Desde el reconocimiento de la situación en la que cada uno se coloca, es posible establecer (no siempre ocurre así: esa es la gran diferencia que separa la *Apología* del *Fedón*) una relación de empatía, de cordialidad, de afecto, de deseo de ayudar y de dejarse ayudar. La empatía lleva a la aceptación mutua, como acabamos de decir, basada en el reconocimiento de que existen entre los dialogantes distintos ni-

---

<sup>45</sup> Para lo que se refiere a dos diálogos importantes, el *Fedro* y el *Teeteto*, hemos publicado el siguiente estudio: F. PASCUAL, *Educación y comunicación en Platón. Una contribución al debate actual en torno a la escuela de Tuinga-Milán*, PPU, Barcelona 1996 (cf. especialmente la parte conclusiva, 247-285). Hemos realizado también otros estudios sobre el mismo tema en los siguientes textos de Platón: *Apología*, *Cármides*, *Gorgias* y *Leyes*.

veles de saber. Podríamos denominar este aspecto de la dialógica humana, usando una terminología que hemos empleado en otros estudios sobre Platón, con la expresión «principio de acogida»<sup>46</sup>, que no sería sino otra manera de denominar lo que ha sido llamado como «principio de autoridad», un principio que siempre debe tener en cuenta los dos polos que se dan en toda relación dialógica (el hablante y el oyente). Tal acogida o aceptación supone la creencia (que vimos presente en el mismo Sócrates) de poder influir, desde la verdad, en los oyentes, de poder suscitar en ellos la persuasión, gracias a la cual llegarán a ser comunes algunos conocimientos que al inicio eran reconocidos o «poseídos» (al menos, en línea de principio o como presuposición que luego debería ser probada) sólo por el que hablaba.

Como no siempre es posible descubrir a los que son realmente detentores de saber, y como muchas veces los hombres viven en una situación de ignorancia tal que ni siquiera reconocen su no saber, no resulta nada fácil entablar relaciones dialógicas realmente fecundas. El problema aparece de modo claro en el *Cármides*<sup>47</sup>, y no deja de llenar de dramatismo toda la narración del *Fedón*, un diálogo en el que los presentes (y, en cierto sentido, los «ahora ausentes», Fedón y Equécrates) reconocen en Sócrates al hombre más grande y «sabio» entre los griegos, el único capaz de tocar ciertos temas de modo adecuado, es decir, con competencia, con «autoridad».

Esta serie de problemas encuentra perspectivas de «solución» (o intuiciones para atisbar una salida al estado aporético) en la exhortación a buscar, sea entre los griegos, sea a través de la discusión en común, la verdad. Incluso la invitación de Sócrates a sus amigos de dejarle de lado a él para analizar el valor en sí de lo que dice (de donde se origina, como ya vimos, la frase «*Amicus Socrates, sed magis amica veritas*»), no es sino otra manera de invitar a valorarlo todo según el parámetro de la verdad, sin que ello implique un desprecio a la

---

<sup>46</sup> El «principio de acogida» puede ser formulado con palabras similares a estas: «Acogemos como verdadero y fecundo un conocimiento que otro nos transmite cuando, y sólo cuando, descubrimos o presumimos en el transmisor una competencia suficiente respecto de aquello que nos está comunicando. A su vez decimos algo a un receptor cuando, y sólo cuando, descubrimos su “incompetencia” respecto de aquello que le vamos a comunicar, y nuestra aptitud intelectual en ese campo del saber» (F. PASCUAL, *Educación y comunicación...*, 275).

<sup>47</sup> Una de las definiciones de la virtud de la *sophrosyne* que se ofrece en el *Cármides* alude precisamente a aquella capacidad de reconocer y distinguir quiénes saben y quiénes no saben, de forma que sea posible ponerse en manos de los primeros y rehuir a los segundos, lo cual no resulta nada fácil pues esta capacidad habría que suponerla precisamente como presente en quienes no saben y, por lo tanto, no gozan de los medios adecuados para hacer tal discernimiento (cf. *Cármides* 164d-173e).

ayuda que los hombres se ofrecen entre sí para lograr la meta que tanto anhelamos<sup>48</sup>.

Lo anterior no quita, como ya hemos dicho, el que existan otros caminos para crecer en el saber. A pesar de lo que a veces se dice a nivel de los no entendidos, Platón era consciente de la utilidad de la experiencia y de la reflexión personal; igualmente, estaba abierto a la eventualidad de una revelación divina como posible vía de acceso a la verdad. En este trabajo hemos privilegiado el análisis de la vía de la educación o enseñanza, pero el estudio de las otras modalidades de la vida intelectual según Platón merece un atento estudio que podrá ofrecer datos de bastante interés también para el mundo contemporáneo.

Notamos, además, un problema que está presente en la vida cognoscitiva de todos los seres humanos: la dificultad de ciertos argumentos, de ciertos «objetos del conocimiento». Podría establecerse una distinción bastante clara entre objetos sensibles, asequibles según una modalidad propia y, generalmente, bastante sencilla y fácil, y objetos inteligibles, que exigen por parte del sujeto una mayor preparación (y para los cuales sirve, como ayuda, el fenómeno educativo). Fue Simmias el que notó cómo ciertos temas, ciertos objetos, no resultan nada fáciles, y ello, como explicamos, por motivos «objetivos» (lo que uno quiere conocer) y por motivos subjetivos (situaciones humanas o limitaciones personales de naturaleza «psicológica» que aumentan la dificultad de un acceso a esos contenidos)<sup>49</sup>. Todo ello explica las vacilaciones y los problemas que encuentra Sócrates entre sus amigos a lo largo de los razonamientos que aparecen en el *Fedón*, a pesar de que se den otras condiciones para establecer un buen diálogo (algo de tiempo, concordancia acerca de los términos usados, empatía y aceptación mutua, etc.). En otras palabras, la ayuda que los hombres pueden ofrecerse entre sí hacia la conquista de la verdad no es suficiente para que se llegue a la misma, lo cual no debe llevar a la «misología», sino a un compromiso mayor para seguir buscando, según lo que permita la situación humana, con-

---

<sup>48</sup> Cf. un texto que resulta oportuno citar sobre este punto y que viene de la mente y de la praxis de santo Tomás de Aquino: «Iuvant enim se homines mutuo in cognitione veritatis» (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles* III, 128, n. 2). Los hombres, usando una expresión que viene de san Alberto Magno, necesitan de una «dulce compañía» a la hora de recorrer el camino del conocimiento (cf. J.A. IZQUIERDO LABEAGA, «Alcune fonti dell'antropologia di San Tommaso (prima parte)», *Alpha Omega* 4 (2001), 415-465, especialmente 415-420, *Cercare la verità in dolce compagnia*).

<sup>49</sup> La distinción entre objetos fáciles (como el hierro o la plata) y objetos difíciles (como la justicia o el bien) también es evidenciada en otros pasajes de los Diálogos, como en *Fedro* 263ab y en *Alcibíades I* 111b-112d (si se admite la autoría platónica de este diálogo).

tingente y efímera, que nos toca vivir mientras estamos en la condición de vida terrena, que es propia, si se nos permite usar la expresión, de un «espíritu encarnado» (y no de un espíritu puro).

Son estos algunos aspectos de la teoría dialógica que hemos ido entresacando a partir del escrito que nos presenta lo que serían las últimas horas de Sócrates. Podríamos decir que son la idealización de Platón del legado pedagógico, educativo, de aquel hombre con el que pudo convivir diversos años y de quien no dudó en afirmar, según lo que dice Fedón al final del texto, que era el más inteligente y el más justo entre los griegos.

El homenaje platónico a Sócrates que encontramos en el *Fedón* se convierte, así, en una decidida defensa de las posibilidades humanas (dentro de límites que sólo serán superados tras la muerte, esa que llegó a Sócrates, esa que nos espera a cada uno) de avanzar en el camino hacia la verdad. A ella llegamos con la ayuda de otros, en compañía de tantos hombres y mujeres que han sabido dejar de lado intereses temporales para consagrarse, por entero, a conquistar, aunque sea entre tinieblas, un mayor conocimiento del ser de las cosas.

**Summary:** *Plato's Phaedo offers us interesting elements in order to understand his theory of education, especially how he conceives human communication, seen as mutual help aimed at attaining greater knowledge of truth.*

**Key words:** Plato, *Phaedo*, knowledge, education.

**Palabras clave:** Platón, *Fedón*, conocimiento, educación.