

LA CONCEPCIÓN DE CUERPO

DESDE LA PERSPECTIVA

PLATÓNICA

Y SU INCIDENCIA

EN LA RELACIÓN

ESTÉTICA-EDUCACIÓN-

HUMANISMO DESDE LA

LECTURA DE FEDÓN

57-72*

José de Jesús Herrera Ospina

Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana. Docente de Tiempo Completo de la Facultad de Ciencias Básicas, Sociales y Humanas del Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid. Medellín – Colombia y catedrático del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Director del Grupo de Investigación en Filosofía GIF.

* Este artículo inédito hizo parte del Proyecto de investigación “Algunos referentes conceptuales para establecer la relación cuerpo, estética y educación”. Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid. Facultad de Ciencias Básicas, Sociales y Humanas. (Medellín-Colombia). Se presentó como ponencia en el XIV Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana “Rehabitar la Tierra: Filosofía, Técnica y Vida”, realizado entre el 29 de junio y el 2 de julio de 2011 en la Universidad Santo Tomás de Aquino, Bogotá (Colombia).

Resumen

Este artículo presenta una lectura hermenéutica de la concepción de cuerpo desde la filosofía de Platón, particularmente de su diálogo el Fedón, haciendo énfasis en la relación que se puede establecer entre la estética, la educación y el humanismo. Este trinomio es muy importante en la historia cultural de Occidente, habida cuenta que la mayoría de filósofos e investigadores de otras disciplinas le han prodigado mucho de su tiempo para entender y proponer a partir de estos referentes modelos educativos que permitan entender la cultura y el mundo en que se vive.

Palabras clave:

Humanismo, cultura, educación, hermenéutica, cuerpo

Abstract

This article presents a hermeneutic reading of the conception of the body from the philosophy of Plato, particularly its dialogue with the Phaedo, emphasizing the relationship that can be established between aesthetics, education and humanism. This trinomial is very important in the cultural history of the West, given that most philosophers and researchers from other disciplines have lavished much of their time to understand and propose from these referents educational models that allow understanding the culture and the world where you live.

Key words:

Humanism, culture, education, hermeneutics, body.

INTRODUCCIÓN

El problema del cuerpo ha servido, en la historia del pensamiento filosófico, para un sin número de afirmaciones que parten de las concepciones griegas de Platón y Aristóteles hasta las contemporáneas reflejadas en la obra de autores como G. Bataille y M. Foucault, desde el análisis genealógico del erotismo y la sexualidad. La historia ha sido el teatro en el que se han presentado las distintas escenas de la obra que llamamos <cuerpo> de acuerdo con las particularidades de cada momento acaecido. La cultura griega, en gran parte, consideró el cuerpo desde una concepción dual, por un lado, la idea del cuerpo bello, escultórico, que se refleja perfectamente en las mitologías de Homero y Hesíodo y en los cultos religiosos a las imágenes olímpicas. Por otro lado, como prisión de las pasiones humanas y cárcel permanente del alma tal como lo presenta la concepción platónica heredada de Pitágoras y la Escuela órfica. Otras concepciones posteriores, relativamente, adoptan algunas de estas dos tendencias, particularmente las reflexiones éticas del epicureísmo y el estoicismo. Para efectos de delimitar el tema, se abordará la obra <El Fedón> o <Del alma> 57-72, en la que se muestra claramente su concepción de cuerpo (soma) como cárcel del alma (psique).¹

Ahora bien, la influencia platónica se notará con mayor fuerza en la Edad Media, en particular en la Patrística representada por San Agustín.² De ahí que la Edad Media, fiel heredera del

pensamiento platónico, según la interpretación agustiniana, plantea el asunto en términos del horizonte judeocristiano y vincula al problema del cuerpo (*soma*), heredado de los griegos, el problema del <basar> (cuerpo), <nefesh> (alma) y <ruah> (espíritu). Así, el hombre no es un bicompuesto de alma y cuerpo, sino un tricompuesto: alma, cuerpo y espíritu. Este último se entiende como fuerza integradora de los elementos tanto materiales del cuerpo como de los anímicos o del alma. El cuerpo se convierte, entonces, en un experimento espiritual.³ De este período, una relación importante es la que se establece entre el patrístico Agustín y el escolástico Abelardo. En otras palabras, la influencia de la Patrística a la Escolástica en los asuntos que atañen al cuerpo y en consonancia con esto, la manera de pensar la teología y la filosofía según los presupuestos dados. Desde esta perspectiva del cuerpo como experimento espiritual (mística) y el cuerpo como vehículo del placer sensual (sensualismo), los autores y obras serán: San Agustín y sus <Confesiones>⁴ y Pedro Abelardo desde su <Historia Calamitatum>⁵ donde se plantea la relación entre cuerpo físico, placer, moralidad, y mística que se enmarcan en las concepciones propias del ambiente cristiano.

Hablar de la perspectiva platónica sobre el cuerpo es adentrarse en la problemática clásica del dualismo cuerpo-alma (*soma-psique*). No obstante, ha existido una corriente de pensamiento que ha tratado de ver tal relación no desde la perspectiva del dualismo sino del integristo entre cuerpo-alma. Esto a partir de la consideración de que Platón conocía las concepcio-

1 Cf. Platón. *Obras completas*. Madrid: Aguilar, 1990.

2 Cf. José de Jesús Herrera Ospina. *La influencia Agustiniana en Pedro Abelardo*. Artículo publicado en la revista Temas. Bucaramanga: Universidad Santo Tomás de Aquino, 2010. Sirvió además como ponencia en el Congreso de la Sociedad Colombiana de Filosofía celebrado en la ciudad de Cali en el mes de octubre de 2010.

3 Cf. Gonzalo Soto Posada. *El cuerpo como experimento espiritual*. Conferencia dictada en el Ciclo Genealogía de la locura. Medellín: Museo de Arte Moderno. Marzo de 2009.

4 Cf. San Agustín. *Las Confesiones*. Barcelona: Altaya, 1993.

5 Cf. Pedro Abelardo. *Historia Calamitatum*. En: Cartas de Abelardo y Eloísa. Madrid: Alianza, 1993.

nes semíticas sobre tal tópico.⁶ Pero no será de nuestro interés profundizar sobre esta tesis, de hecho novedosa, puesto que rompe con la concepción clásica de lo que se ha pensado sobre la visión del cuerpo en Platón, sino que vamos a ahondar sobre la posición clásica y de allí entrever las influencias que esta visión tiene en el período medieval de la historia del pensamiento occidental y su influencia, incluso, en los actuales momentos. Para ello, haremos una lectura hermenéutica del *Fedón* o del *Alma* 57–72, en los aspectos sustanciales de estos acápites.

1. La Conversación sobre la muerte de Sócrates.

La reflexión sobre la muerte y, en particular la de Sócrates, se relata con lujo de detalles en esta introducción y en general en todo el Diálogo. Allí los interlocutores Equécrates y Fedón discurren sobre cómo fue ese acontecimiento, quiénes lo presenciaron y cómo fue el impacto de tal realidad. Fedón es quien toma la palabra, pues fue un testigo ocular de los hechos. Sus palabras expresan el sentimiento que tenía ante tal situación:

Por cierto, que al estar yo allí me sucedió algo extraño. Pues no se apoderaba de mí la compasión en la idea de que asistía a la muerte de un amigo, porque se me mostraba feliz, Equécrates, aquel varón: no sólo por su comportamiento, sino también por sus palabras. Tan tranquila y noblemente moría, que se me ocurrió pensar que no descendía al Hades sin cierta asistencia divina, y que al llegar allí iba a tener una dicha cual nunca tuvo otro alguno. Por esta razón no sentía en absoluto compasión, como parecería natural al asistir a un acontecimiento luctuoso, pero tampoco placer, como si estuviéramos entregados a la filosofía tal y como acostumbrábamos; y eso que la conversación era de este tipo. Sencillamente,

había en mí un sentimiento extraño, una mezcla desacostumbrada de placer y de dolor, cuando pensaba que, de un momento a otro, aquél iba a morir. Y todos los presentes estábamos más o menos en un estado semejante: a veces reíamos y a veces llorábamos, pero sobre todo uno de nosotros, Apolodoro. Pues ya lo conoces a él y su modo de ser.⁷

Es necesario anotar que, en esta cita, hay una referencia implícita al alma (*psique*), cuando se afirma que descendía al hades con cierta asistencia divina y que iba a alcanzar una dicho total. Al cuerpo (*soma*) cuando se expresa que sentían dolor al pensar en el momento de su muerte, especialmente Apolodoro. Dos características: una sobre el alma y otra sobre el cuerpo se entresacan de este texto. La primera, correspondiente al alma, es la tranquilidad. La segunda, en relación con el cuerpo, es el dolor. La tranquilidad está en relación con el reposo, la pasividad, la *ataraxia* (concepto estoico). El dolor está en relación con la tristeza, la pesadumbre, y está contrapuesto a aquello que siente el cuerpo cuando algo le genera placer. Es de anotar que la concepción de cuerpo y alma en Platón está determinada por la visión antropológica del pitagorismo. “Pitágoras parece haber sido el primer filósofo que defendió la doctrina de la metempsicosis, es decir, aquella doctrina según la cual el alma, debido a una culpa originaria, se ve obligada a reencarnarse en sucesivas existencias corpóreas (no sólo en forma humana, sino también en formas animales) para expiar aquella culpa.”⁸ De ahí que su descenso al hades no es sino una forma de expresar la muerte del cuerpo para la futura reencarnación del alma. Es una purificación, puesto que según Pitágoras: “la finalidad de la vida consiste en liberar el alma de la esclavitud del cuerpo y para conseguirlo es necesario purificarse.”⁹

⁶ Cf. Gonzalo Soto. *La concepción antropológica de San Agustín*. En: *Diez Aproximaciones al Medioevo*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2002.

⁷ Platón. *El Fedón*. 58 e – 59 a.

⁸ Giovanni Reale y Darío Antiseri. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Tomo 1. Barcelona: Herder, 1988. p. 51

⁹ Ídem.

La tranquilidad está en relación con el reposo, la pasividad, la ataraxia (concepto estoico). El dolor está en relación con la tristeza, la pesadumbre, y está contrapuesto a aquello que siente el cuerpo cuando algo le genera placer

2. La conversación sobre la poesía: EL valor para afrontar y desear la muerte.

Esta parte es iluminadora para nuestro proyecto (sobre todo en lo que concierne a la relación estética-educación-humanismo). De acuerdo con Platón, el hombre que busca educarse se prepara tanto para la vida como para la muerte. Este encuentra en la poesía un ámbito de formación para la vida en varias de sus manifestaciones: la comprensión del dolor y del placer (que, en palabras de Sócrates, están muy cercanas una de la otra), el valor y el deseo de la muerte como liberación definitiva de las penas y dolores humanos. De ahí que sus palabras sean un buen referente de comprensión:

¡Qué cosa más extraña, amigos, parece eso que los hombres llaman placer! ¡Cuán sorprendentemente

está unido a lo que semeja su contrario: el dolor! Los dos a la vez no quieren presentarse en el hombre, pero si se persigue al uno y se le coge, casi siempre queda uno obligado a coger también al otro, como si fueran dos seres ligados a una única cabeza. Y me parece - agregó - que si hubiera caído en la cuenta de ello Esopo hubiera compuesto una fábula que diría que la divinidad, queriendo imponer paz a la guerra que se hacían, como no pudiera conseguirlo, les juntó en el mismo punto sus coronillas; y por esta razón en aquel que se presenta el uno le sigue a continuación el otro. Así también me parece que ha ocurrido conmigo: una vez que por culpa de los grilletes estuvo en mi pierna el dolor, llegó ahora en pos suyo, según se ve, el placer.¹⁰

La referencia a Esopo es la alusión al vehículo de educación que poseyeron los griegos: la poesía.¹¹ La referencia a la sensación de placer-dolor es la expresión de la relación estética entre bello-feo que existe en la naturaleza del hombre y que se expresa en el dualismo alma-cuerpo. Ahora bien, la reflexión platónica sobre la estética está más allá al considerar la música (poesía) como un buen referente al cual los hombres debieran dedicarse y que se presenta casi como un deber religioso, además de su reflexión sobre la muerte y la justificación de no ejercer violencia contra la propia vida (suicidio), pero sin miedo de perder la vida (de modo natural), es un atisbo de la consideración de la necesidad del hombre de vivir estéticamente y de educarse para la vida tanto natural como sobrenatural. Sócrates, no obstante, reconoce su limitación para componer poesías, pues está presto a razonar, pero no mitificar, por lo que acude a Esopo para acercarse a la poesía.

10 Platón. *El Fedón*. 60 c

11 Cf. Werner Jaeger. *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000. Los estudios de este filósofo alemán son unos buenos referentes para el rastreo de la formación ciudadana, política y humana de los griegos.

La referencia a la sensación de placer-dolor es la expresión de la relación estética entre bello-feo que existe en la naturaleza del hombre y que se expresa en el dualismo alma-cuerpo.

La reflexión sobre la vida y la muerte en torno a la recomendación de que nadie debería quitarse la vida a sí mismo, está mediatizada por el deseo del hombre filósofo a la muerte para alcanzar la libertad de su alma. Cosa que no comprenden sus interlocutores, en especial Cebes quien dice:

...lo que decías hace un momento de que los filósofos estarían dispuestos con gusto a morir eso, Sócrates, parece un absurdo, si está bien fundado lo que acabamos de decir: que la divinidad es quien se cuida de nosotros y que nosotros somos sus posesiones. Pues el que los hombres más sensatos no sientan enojo por abandonar esa situación de servidumbre en la que tienen por patronos a los mejores patronos que hay, a los dioses, no tiene explicación, porque no cabe que el sabio crea que él cuidará mejor de sí mismo al estar en libertad. En cambio, un hombre insensato posiblemente creería que debe escapar de su amo, sin hacerse la reflexión de que no debe uno huir de lo que es bueno, sino, al contrario, permanecer a su lado lo más posible; de ahí que huyera irreflexivamente. Pero el que tiene inteligencia es muy probable que deseara estar siempre junto a quien es mejor que él. Y según esto, Sócrates, lo lógico es lo contrario de lo que se decía hace un instante: a los sensatos es a quienes cuadra sentir enojo por morir; a los insensatos, en cambio, alegría¹².

Como se observa en el texto, la lógica usada por Sócrates es inversa a la de sus interlocutores: mientras Cebes cree que el verdadero hombre dichoso es el que vive junto con su patrón (es decir, apegado a la vida material) sintiendo pena al morir y el hombre insensato es quien quiere morir para alcanzar su libertad, Sócrates mantiene la idea de que el hombre dichoso es quien se libera de este mundo para alcanzar la perfección y vivir con hombres mejores, incluso con los dioses.

3. La conversación sobre lo que significa la vida después de la muerte

En esta segunda parte del diálogo, Sócrates exclama:

Pues ¡ea! -agregó-, intentaré defenderme ante vosotros más convincentemente que ante los jueces. En efecto, ¡oh Simmias y Cebes!, si yo no creyera, primero, que iba a llegar junto a otros dioses sabios y buenos, y después, junto a hombres muertos mejores que los de aquí, cometería una falta si no me irritase con la muerte. Pero el caso es, sabedlo bien, que tengo la esperanza de llegar junto a hombres que son buenos; y aunque esto no lo afirmaré yo categóricamente, no obstante, el que he de llegar junto a dioses que son amos excelentes insistiré en afirmarlo, tenedlo bien sabido, más que cualquier otra cosa semejante. De suerte que, por esta razón, no me irrito tanto como me irritaría en caso contrario, sino que tengo la esperanza de que hay algo reservado a los muertos: y, como se dice desde antiguo, mucho mejor para los buenos que para los malos.¹³

Nótese que alude a una esperanza mejor en la vida después de la muerte. Este texto es importante para entender la relación con el Medioevo y su interpretación cristiana de la salvación del

12 *Ibíd.* 62 c- e

13 *Ibíd.* 63 b-c

alma y la esperanza en la vida eterna (específicamente desde la interpretación agustiniana).¹⁴ Aquí nos interesa, sin embargo, considerar que para fines estéticos, educativos y humano-antropológicos, existe en la visión griega, una marcada tendencia a considerar la belleza, el conocimiento y la sensibilidad como esferas separadas. Es decir, la belleza solo puede ser considerada en relación con un fin superior, arquetipo o idea. El conocimiento está también articulado con un conocimiento superior o del alma por la anamnesis y el cuerpo como cárcel del alma.

Por ahora, continuemos con el diálogo en el que Sócrates presenta las razones para alcanzar la dicha que llevará al alma después de la muerte del cuerpo al lugar de reposo y felicidad. Afirma que los que practican la filosofía no hacen sino prepararse para la muerte. En otras palabras, la filosofía es el conocimiento que nos prepara para entender la muerte y vivir la muerte, aunque sea contradictorio, afirmar la vida en la muerte.¹⁵

La pregunta fundamental en este apartado es: ¿Qué es la muerte? ¿Es algo? ¿Alguna cosa? A lo que Simmias responderá asertivamente. No obstante, no es una sola la pregunta. La interlocución entre Sócrates y Simmias abarca una serie de preguntas, casi todas hechas por Sócrates (a través de la mayéutica) en las que se pondrá en consideración la concepción de cuerpo; el conocimiento que se puede alcanzar por los sentidos; los placeres del cuerpo con respecto a la comida, la bebida y el amor; la investigación de la verdad que solo puede ser alcanzada por el alma en relación consigo misma (es decir, cuando se contempla a ella misma por el pensamiento). A propósito, afirma Sócrates:

...después de todas estas consideraciones, por necesidad se forma en los que son genuinamente filósofos una creencia tal, que les hace decirse mutuamente algo así como esto: tal vez haya una especie de

sendero que nos lleve a término [juntamente con el razonamiento en la investigación], porque mientras tengamos el cuerpo y esté nuestra alma mezclada con semejante mal, jamás alcanzaremos de manera suficiente lo que deseamos. Y decimos que lo que deseamos es la verdad. En efecto, son un sin fin las preocupaciones que nos procura el cuerpo por culpa de su necesaria alimentación; y encima, si nos ataca alguna enfermedad, nos impide la caza de la verdad. Nos llena de amores, de deseos, de temores, de imágenes de todas clases, de un montón de naderías, de tal manera que, como se dice, por culpa suya no nos es posible tener nunca un pensamiento sensato. Guerras, revoluciones y luchas nadie las causa, sino el cuerpo y sus deseos, pues es por la adquisición de riquezas por lo que se originan todas las guerras, y a adquirir riquezas nos vemos obligados por el cuerpo, porque somos esclavos de sus cuidados; y de ahí que por todas estas causas no tengamos tiempo para dedicarlo a la filosofía. Y lo peor de todo es que, si nos queda algún tiempo libre de su cuidado y nos dedicamos a reflexionar sobre algo, inesperadamente se presenta en todas partes en nuestras investigaciones y nos alborota, nos perturba y nos deja perplejos, de tal manera que por su culpa no podemos contemplar la verdad. Por el contrario, nos queda verdaderamente demostrado que, si alguna vez hemos de saber algo en puridad, tenemos que desembarazarnos de él y contemplar tan sólo con el alma las cosas en sí mismas. Entonces, según parece, tendremos aquello que deseamos y de lo que nos declaramos enamorados, la sabiduría; tan sólo entonces, una vez

Existe en la visión griega, una marcada tendencia a considerar la belleza, el conocimiento y la sensibilidad como esferas separadas. Es decir, la belleza solo puede ser considerada en relación con un fin superior, arquetipo o idea.

14 Cf. Gonzalo Soto Posada. *Filosofía Medieval*. Bogotá: San Pablo, 2007.

15 Cfr. *Ibidem*. 64 a-d

muertos, según indica el razonamiento, y no en vida. En efecto, si no es posible conocer nada de una manera pura juntamente con el cuerpo, una de dos, o es de todo punto imposible adquirir el saber, o sólo es posible cuando hayamos muerto, pues es entonces cuando el alma queda sola en sí misma, separada del cuerpo, y no antes. Y mientras estemos con vida, más cerca estaremos del conocer, según parece, si en todo lo posible no tenemos ningún trato ni comercio con el cuerpo, salvo en lo que sea de toda necesidad, ni nos contaminamos de su naturaleza, manteniéndonos puros de su contacto, hasta que la divinidad nos libre de él. De esta manera, purificados y desembarazados de la insensatez del cuerpo, estaremos, como es natural, entre gentes semejantes a nosotros y conoceremos por nosotros mismos todo lo que es puro; y esto tal vez sea lo verdadero.¹⁶

De manera análoga, el Medioevo interpretará la relación del alma humana con el verdadero conocimiento a través de la experiencia mística. Es un camino de purificación, que proviene de las tradiciones pitagórica y órfica y al que debe prepararse el filósofo para alcanzar la felicidad verdadera.¹⁷ De ahí que Sócrates manifieste que sería ridículo que el hombre se prepara para tal acontecimiento (la muerte), sienta temor o irritación por ella:

...los que filosofan en el recto sentido de la palabra se ejercitan en morir, y son los hombres a quienes resulta menos temeroso el estar muertos. Y puedes colegirlo de lo siguiente: si están enemistados en todos los respectos con el cuerpo y desean tener el alma sola en sí misma, ¿no sería un gran absurdo, que al producirse esto, sintieran temor y se irritasen y no marcharan gustosos allá, donde tienen esperanza de alcanzar a su llegada aquello de que estuvieron enamorados a lo largo de su vida –que no es otra cosa que la sabiduría- y de librarse de la compañía de aquello con lo que estaban enemistados? ¿No es cierto que, al morir amores humanos, mancebos

amados, esposas, e hijos fueron muchos los que se prestaron de buen grado a ir en pos de ellos al hades, impulsados por la esperanza de que allí verían y se reunirían con los seres que añoraban? Y en cambio, si alguien ama de verdad la sabiduría, y tiene con vehemencia esa misma esperanza, la de que no se encontrará con ella de una manera que valga la pena en otro lugar que en el Hades, ¿se va a irritar por morir y marchará allá a disgusto? Preciso es creer que no, compañero, si se trata de un verdadero filósofo, pues tendrá la firme opinión de que en ninguna otra parte, salvo allí, se encontrará con la sabiduría estado de pureza. Y si esto es así, como decía hace un momento, ¿no sería un gran absurdo que un hombre semejante tuviera miedo a la muerte? ¹⁸

En este texto hay una referencia explícita a las tradiciones religiosas egipcias, en las que la creencia en que después de la muerte existía una vida de ultratumba (Hades), daba lugar a que al fallecer una persona, un faraón, por ejemplo, fuera sepultado junto con su familia y pertenencias en la misma tumba, claro está, con la esperanza de seguir disfrutando en el más allá de ella y los bienes¹⁹. No obstante, la indicación de Sócrates va más allá al considerar un bien más elevado, que no se identifica con las cosas materiales sino con la sabiduría, el conocimiento y la virtud. De ahí su confirmación de la no temeridad frente a la muerte y la división tajante de los hombres amantes del cuerpo y no del alma, y de los que aman el alma más que el cuerpo.

La alusión a que con el paso de la muerte a la vida futura está en juego la adquisición de un conocimiento verdadero o sabiduría plena y una vida feliz plena en los valores, está referenciado en la siguiente cita: “Por ella y con ella (la sabiduría) quizá se compre y se venda de verdad todo, la valentía, la moderación, la justicia, y, en una palabra la verdadera virtud; con la sabiduría tan sólo, se añadan o no los placeres y los

16 *Ibidem*. 66 b – 67 b

17 Es de anotar que este asunto no se resuelve simplemente en el plano del conocimiento (*Episteme*), sino también en el plano moral (*Areté*).

18 Cfr. Platón. El Fedón. 67 e – 68 b

19 Cfr. Max Müller. *Mitología Egipcia*. Barcelona: Edicomunicación, 1996.

temores y todas las demás cosas de ese tipo...”²⁰ Es lo que los griegos llamaron *Phrónesis*, la cual no puede entenderse simplemente como prudencia en el sentido cristiano sino como conocimiento de sí mismo en el sentido más prístino, en otras palabras, sabiduría práctica.²¹

Por último, la preocupación de Cebes por el alma que puede llegar a morir junto con el cuerpo, al salir como un soplo, desaparecer y perecer es la cuestión que da comienzo a la siguiente parte.

4. La conversación sobre la existencia de los contrarios

La conversación sobre la procedencia de los vivos generados por los muertos es la que abre esta parte del diálogo donde Sócrates ilustra a Cebes sobre el modo cómo una cosa es generada por su contrario. Afirma:

“Pues bien, si quieres comprender mejor la cuestión, no debes considerarla sólo en el caso de los hombres, sino también en el de todos los animales y plantas; en una palabra, tenemos que ver con respecto a todo lo que tiene un origen, si éste no es otro que su contrario, en todos los seres que tienen algo que está con ellos en oposición análoga a aquella en lo que está bello con respecto a lo feo, lo justo con lo injusto, y otras innumerables cosas que están en la misma relación. Esto es, pues, lo que tenemos que considerar, si es necesario que todos los seres que tienen un contrario, no tengan en absoluto otro origen que su contrario.”²²

De este texto se pueden extraer varias ideas que son importantes para el tema en cuestión:

1. El problema de la generación por la existencia de los contrarios no es un asunto que atañe únicamente al hombre también debe ser referido a los animales y a las plantas, incluso, en un sentido más integral, hoy, podría considerarse, además, a los minerales.²³
2. El origen de todo está en la existencia de los contrarios. Aquí está reafirmando la posición de Heráclito: “Conexiones, totalidades-no totalidades: convergente-divergente, consonante-disonante..., de todas las cosas, una sola, y de una sola, todas.”²⁴
3. Este mismo origen tiene, sin embargo, una unidad. Allí está la afirmación de Parménides: “Pues lo que cabe concebir y lo que cabe que sea, son una misma cosa. Mira pues lo ausente, aun así, firmemente presente al entender, pues nunca podrías cortar de modo que el ser no se siga con el ser, ni dispersándolo en un orden del todo por doquier, ni reuniéndolo.”²⁵

De esta existencia de los contrarios, nace de todos modos un deseo de unidad. Esto solo es posible para un pensador como Platón, quien trató por todos los medios de conciliar entre la posición parmenídea y heraclíteas; entre el ser y el devenir.

El origen de todas las cosas, hemos dicho, tiene su razón de ser en los contrarios. En el caso de lo estético y lo ético también es necesario entender la diversidad en la unidad. Lo feo y lo bello tienen recíprocamente su origen, lo justo con lo injusto, etc. Para efectos de nuestro proyecto investigativo, se encuentran los elementos necesarios que nos permiten entender la relación

20 *Ibidem*. 69 b

21 A propósito, puede leerse a William Botero. *Phrónesis*. En: Cuadernos de Humanidades 2. Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid. Facultad de Ciencias Básicas, Sociales y Humanas. Mayo 2010. pp. 97-110

22 Platón. 70 e.

23 Cfr. La posición de teóricos como P. Teilhard de Chardin es importante para conocer todo este proceso de la integralidad. Esto de la mano de las teorías evolucionistas.

24 De Tales a Demócrito. *Filósofos presocráticos*. Barcelona: Altaya, 1994. p. 136

25 *Ibidem*. p. 161

La estética como doctrina de lo bello puede ser abordada si existe su contrario.

cuerpo, estética y educación desde los referentes propuestos de unidad y diversidad. La estética como doctrina de lo bello puede ser abordada si existe su contrario. De ahí que un pensador como Nietzsche, en el siglo XIX, puede afirmar en sus obras de estética que no se puede entender lo bello sin lo feo ni lo apolíneo sin lo dionisiaco.²⁶

El diálogo de Sócrates con sus interlocutores avanza hasta el punto de que todo lo referido acerca del origen desde los contrarios termina con la pregunta acerca de si todo lo que se produce por su contrario llegase a desaparecer. Esto para efectos de establecer que la vida viene de la muerte y, por ende, la vida del alma proviene de su existencia eterna, que puede pasar por el hades o puede llegar al reino de las ideas.

Este camino recorrido es amplio y complejo. Las alusiones a los contrarios que percibimos por nuestros sentidos y por nuestro intelecto; lo fuerte y lo débil, lo justo y lo injusto,²⁷ nos parecen que son insuficientes cuando hablamos de la verdad plena a la que se debe llegar para que todo no termine en la confusión (Kaos) sino que por el contrario devenga en el orden, (Kosmos). La alusión al dormir y al estar despierto que se aborda en el Fedón 71 c y que lleva al

encuentro definitivo con la vida del alma más allá de la muerte del cuerpo (Fedón 72 e), es significativa en cuanto se observa el paso de lo que podría llevar de lo equívoco, falso y sombrío a lo inequívoco, verdadero y luminoso. “En efecto, Cebes, nada hay a mi entender más cierto; y que nosotros, al reconocerlo así no nos engañamos, sino que tan realidad es el revivir como el que los vivos proceden de los muertos, y el que las almas de éstos existen [y a las que son buenas les va mejor y a las que son malas peor]”²⁸

26 A propósito puede rastrearse este texto significativo de su obra fundante sobre la temática expuesta. “Mucho es lo que habremos ganado para la ciencia estética cuando hayamos llegado no sólo a la intención lógica, sino a la seguridad inmediata de la intuición que el desarrollo del arte está ligado a la duplicidad de lo apolíneo y lo dionisiaco: de modo similar a como la generación depende de la dualidad de sexos, entre los cuales la lucha es constante y la reconciliación se efectúa sólo periódicamente...” F. Nietzsche. *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Madrid: Alianza, 2000.

27 Cf. Platón. 71 a – b.

28 *Ibidem*. 72 e.

Epílogo

Esto es un itinerario inicial y no final del tema. De hecho, los capítulos posteriores del Fedón (no estudiados en este texto) son los que realmente nos dan la firmeza de encontrar esa verdad, no obstante, para efectos de delimitar nuestro trabajo investigativo, llegamos hasta este punto pero recapitulamos todo lo abordado con un texto significativo de la parte final del Fedón:

“Si os cuidáis de vosotros mismos, cualquier cosa que hagáis no sólo será de mi agrado, sino también del agrado de los míos y del propio vuestro, aunque ahora no lo reconozcáis. En cambio, si os descuidáis de vosotros mismos y no queréis vivir siguiendo, por decirlo así, las huellas de lo que ahora y en el pasado se ha dicho, por más que ahora hagáis muchas vehementes promesas, no conseguiréis nada.”²⁹

29 *Ibidem.* 115 b.

“Si os cuidáis de vosotros mismos, cualquier cosa que hagáis no sólo será de mi agrado, sino también del agrado de los míos y del propio vuestro, aunque ahora no lo reconozcáis. En cambio, si os descuidáis de vosotros mismos y no queréis vivir siguiendo, por decirlo así, las huellas de lo que ahora y en el pasado se ha dicho, por más que ahora hagáis muchas vehementes promesas, no conseguiréis nada.”

Fedón

Referencias bibliográficas

Primarias

- » Abelardo, Pedro. *Historia Calamitatum*. En: Cartas de Abelardo y Eloísa. Madrid: Alianza, 1993.
- » De Tales a Demócrito. *Filósofos presocráticos*. Barcelona: Altaya, 1994.
- » Nietzsche, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Madrid: Alianza, 2000.
- » Platón. *Obras completas*. Madrid: Aguilar, 1990.
- » San Agustín. *Las confesiones*. Barcelona: Altaya, 1993.

Secundarias

- » Botero, William. *Phrónesis*. En: Cuadernos de Humanidades 2. Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid. Facultad de Ciencias Básicas, Sociales y Humanas. Mayo 2010.
- » Herrera Ospina, José de Jesús. *La influencia Agustiniiana en Pedro Abelardo*. En: Revista Temas. V. III No. 4 Bucaramanga: Universidad Santo Tomás, 2010.
- » Jaeger, Werner. *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- » Müller, Max. *Mitología Egipcia*. Barcelona: Edicomunicación, 1996.
- » Soto Posada, Gonzalo. *El cuerpo como experimento espiritual*. Conferencia dictada en el Ciclo Genealogía de la locura. Medellín: Museo de Arte Moderno. Marzo de 2009.
- » Soto Posada, Gonzalo. *Filosofía Medieval*. Bogotá: San Pablo, 2007.
- » Soto Posada, Gonzalo. *La concepción antropológica de San Agustín*. En: Diez Aproximaciones al Medioevo. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2002.
- » Reale, Giovanni y Antiseri, Darío. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Tomo 1. Barcelona: Herder, 1988.