

El sentimiento divino: la función epistémica del deseo erótico en la teoría de la reminiscencia de Platón

The Divine Feeling: the Epistemic Function of Erotic Desire in Plato's Theory of Recollection

Laura Candiotta

University of Pardubice, República Checa

laura.candiotta@upce.cz

 <https://orcid.org/0000-0001-5293-2836>

Resumen

En los "diálogos eróticos", especialmente el *Simposio* y el *Fedro*, Platón explicó por qué el deseo erótico puede desempeñar una función epistémica, estableciendo una fuerte conexión entre el deseo erótico y la belleza, "la más claramente visible y la más amada" (*Fedro* 250e1) entre las Ideas. Tomando los diálogos eróticos como trasfondo, esclareceré en este trabajo la explicación de Platón en otro contexto, el del *Fedón* (72e3-77a5), para discutir la función epistémica del deseo erótico en relación con el argumento de la deficiencia y el argumento de la afinidad. Mi propuesta es que el deseo erótico del filósofo se activa al reconocer vestigios de las Ideas, algo de lo que carece el mundo material, y con lo que, sin embargo, su alma está familiarizada. Este deseo de las Ideas desencadena el proceso de la reminiscencia, y así el deseo erótico adquiere un papel decisivo en la adquisición del conocimiento en el *Fedón*. En la sección final del trabajo, remarco la relevancia contemporánea de la epistemología platónica acerca del deseo erótico.

Palabras clave: Deseo erótico, Teoría de la reminiscencia, Argumento de la deficiencia, Argumento de la afinidad.

Abstract

In the "erotic dialogues", especially the *Symposium* and the *Phaedrus*, Plato explained why erotic desire can play an epistemic function, establishing a strong connection between erotic desire and beauty, "the most clearly visible and the most loved" (*Phaedr.* 250e1) among the Ideas. Taking the erotic dialogues as a background, in this paper I elucidate Plato's explanation in another context, the one of the *Phaedo* (72e3-77a5), for discussing the epistemic function of erotic desire in relation to the deficiency argument and the affinity argument. My claim is that the erotic desire of the philosopher is activated by the recognition of traces of the Ideas as something that the material world lacks and that, nevertheless, his soul is familiar with. This desire for the Ideas triggers the process of recollection, and thus erotic desire acquires a decisive role in the acquisition of knowledge in the *Phaedo*. In the final section of the paper, I highlight the contemporary relevance of Plato's epistemology of erotic desire.

Keywords: Plato's *Phaedo*, Erotic Desire, Theory of Recollection, Deficiency Argument, Affinity Argument.

Recepción: 07 Enero 2023 | Aceptación: 28 Febrero 2023 | Publicación: 01 Marzo 2023

Cita sugerida: Candiotta, L. (2023). El sentimiento divino: la función epistémica del deseo erótico en la teoría de la reminiscencia de Platón. *Synthesis*, 30(1), e131. <https://doi.org/10.24215/1851779Xe131>



Esta obra está bajo licencia Creative Commons Atribución-NonComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

1. Introducción

1.1. ¿Por qué el alma utiliza la percepción para (re)obtener conocimiento de las Ideas?

En los llamados "diálogos eróticos", especialmente en el *Simposio* y el *Fedro*, Platón proporcionó algunas respuestas a esta pregunta, la mayoría de ellas enraizadas en el valor epistémico de la belleza, "la más claramente visible y la más amada" (*Fedro* 250e1) entre las Ideas.¹ Tomando los diálogos eróticos como trasfondo, en este trabajo esclareceré y discutiré la respuesta de Platón en otro contexto, el del *Fedón* (72e3-77a5), para mostrar que incluso allí -el más dualista de los diálogos- el deseo erótico desempeña una función epistémica esencial, la de desencadenar el proceso de reminiscencia de las Ideas.² Mi propuesta es que el deseo erótico del filósofo se activa al reconocer vestigios de las Ideas como algo de lo que carece el mundo material y, por tanto, este deseo de las Ideas desencadena el proceso de reminiscencia. La percepción adquiere aquí un papel decisivo en la adquisición del conocimiento, ya que es a través de la percepción como el alma puede recordar las Ideas con las que está familiarizada.

Permítaseme presentar todo el argumento: en el *Fedón*, Platón sugiere que el alma desea las Ideas inmatrimales debido a su afinidad con ellas (78b-84b); y que el deseo del alma por las Ideas, causado por el reconocimiento de la deficiencia del mundo sensible, conduce a buscar su conocimiento (75a11-b2). De ahí que el alma, a través de la percepción visual, utilice instrumentalmente objetos externos como recordatorios para alcanzar la tarea cognitiva más crítica -la sabiduría como conocimiento de las Ideas-. Para Platón, este objetivo es desencadenado por la fuerza motivadora del deseo erótico, por el que el alma encarnada puede aspirar a lo que le falta. El deseo erótico provoca el proceso de memoria de la reminiscencia de las Ideas porque el alma reconoce huellas de las Ideas en el mundo visible, y el contenido erótico provoca el proceso de reconocimiento porque las huellas mnémicas de las Ideas se extienden en el mundo sensible. Las huellas mnémicas son la extensión de las Ideas en la fisicidad, y el alma del filósofo se ve empujada a reconocerlas por el deseo erótico. Los objetos, como recordatorios, son herramientas de memoria dentro de un sistema constitutivo de relaciones entre las Ideas, la fisicidad y el alma del filósofo.

Mi tesis es que el deseo erótico desempeña una función fundamental en esta empresa epistémica, la de motivar al filósofo a recordar las Ideas a través de percepciones visuales. Argumentaré esta propuesta a través de la interpretación de algunas líneas del *Fedón*. También corroboro esta interpretación a través de algunas referencias al *Fedro*, el *Simposio* y la *República*. En primer lugar, examino la epistemología de la percepción en Platón, (2) para responder a la pregunta sobre la función de la percepción en el (re)conocimiento de las Ideas. A continuación, ofrezco un análisis literario de los ejemplos empleados por Platón en el argumento de la reminiscencia para discutir el papel que parece desempeñar allí el deseo erótico (3). En particular, la mención del amante y del amado en el ejemplo de la lira (*Phd.* 73d5-74a1) apunta a una característica importante y pasada por alto de la reminiscencia, a saber, la importancia de lo erótico. Esto me autoriza a considerar el carácter epistémico del filósofo como amante y a responder a algunas objeciones en la sección 4. En la sección 5, analizo el argumento de la deficiencia, en conjunción con el argumento de la afinidad, para explicar mejor por qué la inferioridad de la fisicidad, tal como se representa en el *Fedón*, no contradice mi tesis, sino que, por el contrario, la apoya. Por último, en la sección 6, remarco la relevancia contemporánea de la epistemología platónica acerca del deseo erótico, especialmente en lo que concierne a la Cognición Extendida, la Teoría Motivacional de las Emociones y la Filosofía del Amor.

2. La epistemología de la percepción extraordinaria en Platón

En primer lugar, debo introducir un aspecto principal y general sobre la epistemología de la percepción en Platón. No hay un contraste entre la percepción y el conocimiento de las Ideas si por "percepción" entendemos la vista refinada del filósofo, que se ha liberado de las cadenas de las ilusiones y se ha habituado a usar el verdadero poder de la visión, el que deriva de la luz del Bien. Esta conceptualización de la

percepción extraordinaria del filósofo procede de la Alegoría de la caverna (*R. VII*, 514a2-517a7) que describe la conversión del alma del filósofo al objeto real del conocimiento (περιάγειν τὸν αὐχένα [...] καὶ πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν, 515c7). Lo que quiero destacar aquí es que mediante esta operación no solo el filósofo ha cambiado sus objetos epistémicos -de las sombras de los artefactos en la pared de la caverna a las Ideas-,³ sino que también ha entrenado su capacidad perceptiva, pasando de la percepción del hombre ordinario a la percepción extraordinaria de quienes han visto las Ideas en los reflejos (*R. VII*, 532b6-d1).

Podría objetarse a este relato que la "visión" no es más que una metáfora del conocimiento:⁴ yo pienso que, en efecto, es una metáfora del conocimiento, pero los ejemplos proporcionados por el *Fedón* que voy a analizar apuntan también a una interpretación literal de la percepción visual. En consecuencia, esta "visión" no es solo una metáfora de un conocimiento incorpóreo, sino que puede expresar la relevancia epistémica del conocimiento corpóreo, aquí entendido como percepción visual. Creo que tenemos buenas razones para pensar que, al menos en nuestro diálogo, lo que se llama "percepción visual" es la extraordinaria capacidad de la percepción del filósofo para reconocer las Ideas en el mundo sensible.⁵

2.1. ¿Pero cuál es el órgano que desempeña esta capacidad extraordinaria?

En la *República* y en el *Sofista* es el νοῦς, llamado también como los "ojos del alma" (τῆς ψυχῆς ὄψιν, *R. VII*, 519b3).⁶ En la teoría del conocimiento de Platón y, especialmente, en su recepción neoplatónica (Dillon, 2011), el νοῦς se entiende como este ojo espiritual que permite la contemplación de las Ideas como νοητά (Candiotta, 2016).⁷ Pero, de nuevo, es fácil tomar esta expresión solo metafóricamente, y muchas líneas sobre la naturaleza engañosa de la experiencia sensorial, en particular del *Fedón*, parecen apoyar esta lectura:

¿Y qué hay respecto de la adquisición misma de la sabiduría? ¿Es el cuerpo un impedimento o no, si uno lo toma en la investigación como compañero (πότερον ἐμπόδιον τὸ σῶμα ἢ οὐ, ἐάν τις αὐτὸ ἐν τῇ ζητήσει)? Quiero decir, por ejemplo, lo siguiente: ¿acaso garantizan alguna verdad la vista y el oído a los humanos (ἀρα ἔχει ἀλήθειάν τινα ὄψις τε καὶ ἀκοή τοῖς ἀνθρώποις)[...] ¿Cuándo, entonces, el alma aprehende la verdad? Porque cuando intenta examinar algo en compañía del cuerpo, está claro que entonces es engañada por él. (*Phd.* 65a9-65b11)⁸

Estas líneas pueden sugerir que la experiencia sensorial no tiene nada que ver con este asunto de la adquisición de la sabiduría, cuando no con el engaño. Sin embargo, en el mismo *Fedón*, encontramos algunas líneas -las que voy a considerar en la siguiente sección- que parecen preguntar por una función positiva atribuida a la experiencia sensorial, que es la de promover el proceso de reminiscencia. Así, un enigma parece haberse instaurado: ¿cómo podría la percepción sensorial ser, al mismo tiempo, engañosa y epistémica (en términos de la motivación para la búsqueda del conocimiento)?

Mi respuesta al enigma es que la percepción sensorial es engañosa para el hombre ordinario, para el que la vista y cualquier otro sentido no son fuentes de conocimiento real,⁹ pero, en manos del filósofo, su deficiencia es la ocasión para ir más allá de los sentidos y recordar las Ideas. Solo para el filósofo la percepción sensorial es epistémica, ya que desempeña la función fundamental de despertar el pensamiento. Por lo tanto, no hay contradicción entre la deficiencia del mundo y el valor epistémico de las percepciones, ya que el alma del filósofo puede recordar las Ideas percibiendo la deficiencia del mundo.

Como alegó Platón en el *Fedro*, el mundo sensible es un recordatorio para el filósofo:

[...] yendo de muchas sensaciones a aquello que se concentra en el pensamiento. Esto es, por cierto, la reminiscencia de lo que vio, en otro tiempo, nuestra alma, cuando iba de camino con la divinidad, mirando desde lo alto a lo que ahora decimos que es, y alzando la cabeza a lo que es en realidad. Por eso, es justo que solo la mente del filósofo sea alada, ya que, en su memoria y en la medida de lo posible, se encuentra aquello que siempre es y que hace que, por tenerlo delante, el dios sea divino. El varón, pues, que haga uso adecuado de tales recordatorios, iniciado en tales ceremonias perfectas, solo él será perfecto. (*Phdr.* 249c1-9)

Atribuir esta capacidad de recordar las Ideas al filósofo cuestiona la discusión entre los estudiosos que creen que Platón está desarrollando la visión elitista (solo los filósofos conocen la verdad a través del

recuerdo) y los otros que se esfuerzan por la interpretación corriente.¹⁰ Comparto con Williams (2002, p. 148) la idea de que lo que hace la distinción entre el filósofo y los hombres ordinarios es la presencia o no del deseo de las Ideas. Así lo confirma el *Fedro*, donde se dice que "Pero el acordarse de ellos, por los de aquí, no es asunto fácil para todo el mundo [...] Pocas hay, pues, que tengan suficiente memoria. Pero estas [las almas], cuando ven algo semejante a las de allí, se quedan como traspuestas" (*Phdr.* 250a).¹¹ Este tipo de deseo verdadero pertenece al filósofo que literalmente es un amante de la sabiduría, y que dedica su vida al bien epistémico más valioso, que es el conocimiento de las Ideas. Sin embargo, este punto de vista no implica que no haya oportunidades para que los hombres corrientes se conviertan en filósofos si existe el deseo de aprender cómo conocer (*Men.* 75e-76a).

Este último punto se refiere al argumento de la reminiscencia. En el *Fedón*, la reminiscencia es provocada por la percepción (no por la interrogación, como en el *Menón*),¹² y, a través de la percepción, el filósofo reconoce ejemplos de las Ideas en el mundo sensible.¹³ Obtenemos el conocimiento de la igualdad mirando maderos iguales en longitud (74a9-b3). Pero no podemos simplemente obtener el conocimiento *a partir de* los maderos -más bien, comparando los maderos con el Igual en sí mismo, y reconociendo en cuánto los maderos se alejan de ser como el Igual en sí mismo (74d4-75a4), sacan a la luz el conocimiento de las Ideas que ya estaba presente en nuestra alma, pero oculto-. Los maderos nos lo recuerdan. Esta capacidad epistémica solo tiene éxito porque el alma ya ha visto las Ideas -en nuestro caso, la Idea de lo Igual en sí mismo-. Por lo tanto, considero que la epistemología de Platón de la reminiscencia es elitista, pero con un añadido importante: no se excluye que los hombres ordinarios puedan llegar a ser filósofos, si están equipados con un alma buena y bien entrenados (incluso solo en el sentido de ser interrogados correctamente, como el caso del esclavo en *Menón* 82b-85d).

Se requiere una observación final antes de pasar a nuestras líneas. La percepción extraordinaria no es el poder de la vista de los empiristas, sino la capacidad de recordar lo imperceptible (Ideas) *a través de* la experiencia sensorial.¹⁴

[...] que el alma utiliza el cuerpo para observar algo, sea por medio de la vista o por medio del oído, o por medio de algún otro sentido, pues en eso consiste lo de por medio del cuerpo: en el observar algo por medio de un sentido. (*Phd.*79c4-5)

Si uno al ver algo determinado, o al oírlo o al captar alguna otra sensación, no solo conoce aquello, sino, además, intuye otra cosa de la que no informa el mismo conocimiento, sino otro, ¿no diremos justamente que la ha recordado, a esa de la que ha tenido una intuición? (*Phd.*73c7-d1)

La experiencia sensorial es, por tanto, un medio para acceder a lo segundo -la Idea- e iniciar así el asunto de la sabiduría, aunque sea de forma engañosa. Sin embargo, a diferencia de los hombres ordinarios, en el caso de los filósofos, el engaño es muy bienvenido, ya que la imperfección despierta el pensamiento de aquellos que anhelan las Ideas. Así, las famosas líneas sobre la filosofía como preparación para la muerte, donde Sócrates argumenta que los filósofos desean estar muertos porque el cuerpo les hace imposible tener un conocimiento puro al obstaculizar la investigación (65e-67b),¹⁵ no deben ser tomadas como una objeción a mi tesis, porque lo que hace la percepción en el *Fedón* es llevar la investigación desde el mundo sensible a las Ideas. A través de la percepción de las huellas de las Ideas en el mundo material, el alma del filósofo puede reconocer la deficiencia de este mundo y recordar lo Ideal.

Introduzco aquí la cuestión de por qué Platón podría pensar que la deficiencia del mundo tiene una relevancia epistémica, pero volveré sobre ello con más detalle en la sección 5. Si la experiencia sensorial satura el sentido, el alma no tendrá que hacer ningún esfuerzo. Sin embargo, esto también significa que el alma no sería despertada. Para que se produzca el despertar, debe ocurrir algo que necesite explicación, como cuando la sensación no aporta nada en lo que se pueda confiar (R. VII, 523b).¹⁶ Pero el alma debe despertarse porque el despertar implica recordar las Ideas, el objeto más valioso del conocimiento. Así, reconocer la deficiencia del mundo material es lo que nos permite ir más allá de él, y este reconocimiento es desencadenado por el deseo erótico, que anhela lo que le falta. Finalmente, es este entrelazamiento entre el

deseo erótico y la deficiencia lo que desencadena el proceso de reminiscencia como anhelo de las Ideas. Veamos, pues, cómo Platón conceptualiza la reminiscencia en relación con la percepción en el *Fedón*.

3. Recordatorios materiales de Ideas inmateriales: *Phd.* 73e5-10

En el *Menón* (81b ss.), se introduce la teoría de la reminiscencia para fundamentar la respuesta a la paradoja de la indagación para la cual el aprendizaje parece imposible.¹⁷ Presumiblemente, no hemos perdido por completo nuestro conocimiento original, y podemos recordarlo si se nos interroga -siguiendo el método del *elenchus* socrático (*Men.*, 81d-85b)-. Para Fine (1992), la teoría de la reminiscencia no es la respuesta directa a la paradoja -esta función se atribuye al *elenchus*, pero desempeña un fuerte poder explicativo en el diálogo-. De hecho, se dice que el esclavo encuentra las respuestas por sí mismo y, al mismo tiempo, el proceso de descubrimiento se representa como *elenchus*, es decir, el método socrático de repreguntar y refutar. Por tanto, el descubrimiento es el recuerdo, y el *elenchus* es el método para lograrlo.

Sin embargo, en el *Fedón* el recuerdo no es provocado por preguntas y refutaciones, sino por la percepción (*Phd.* 72e3-77a5). En el *Fedón*, esta capacidad perceptiva se dirige explícitamente a las Ideas. La percepción es el poder de reconocer instancias de las Ideas, no de dar cuenta articulada de ellas. Esta es la razón por la que la percepción inicia el proceso de conocimiento, pero no lo satura. El argumento dice que obtenemos el conocimiento de conceptos como la igualdad mirando maderos iguales en longitud, pero no podemos simplemente obtener el conocimiento de los maderos -más bien, traen a la luz un concepto ya presente en nuestras almas, pero oculto; nos lo hacen recordar (Mason 2014, p. 50)-.

Lo que quiero hacer aquí es analizar el primer ejemplo empírico utilizado por Platón para introducir el argumento de la reminiscencia (*Phd.* 73d5-74a1). La razón para analizar este y no el conocido ejemplo de los maderos y las piedras¹⁸ que ya he mencionado, es que este ejemplo parece describir un proceso que no está recalcado en el más famoso pero que, de todos modos, parece ser importante, esto es, la función del deseo erótico en el desencadenamiento del proceso epistémico de la reminiscencia

[...] los amantes (*οἱ ἐρασταί*), cuando ven una lira o un manto o cualquier otro objeto que acostumbra a utilizar su amado, tienen esa experiencia. Reconocen (*ἐγνωσάν*) la lira y, al tiempo, captan en su imaginación la figura del muchacho (*ἐν τῇ διανοίᾳ ἔλαβον τὸ εἶδος τοῦ παιδός*) al que pertenece la lira. (*Phd.*73d5-10)

Este ejemplo empírico se refiere a aquellas situaciones en las que recordamos *b* al ver *a*, puesto que *b* está asociado con *a*. Así, al ver una lira, recordamos al músico y al ver una capa recordamos a su dueño. Sin embargo, el ejemplo no se refiere al recuerdo como un proceso asociativo únicamente. El agente epistémico se representa como un amante, y los objetos que desencadenan el proceso asociativo son los objetos que pertenecen a su amado. El ejemplo, por tanto, apunta al carácter del agente epistémico y del objeto: el agente epistémico es un amante, y los objetos están cargados de contenido emocional.¹⁹ Además, se dice que no solo se recuerda al amado, sino también su forma (*τὸ εἶδος τοῦ παιδός*). Probablemente, *τὸ εἶδος* -traducido como "forma"- significa las imágenes mentales del amado en este contexto. Sin embargo, prestemos atención al desarrollo del diálogo y a cómo Sócrates conduce la discusión al conocimiento de las Ideas. No estoy proponiendo traducir aquí *τὸ εἶδος* como Idea/Forma -creo que es correcto traducir *τὸ εἶδος* como "forma" en este contexto, pero parece bastante razonable pensar que Platón puede haber empleado *τὸ εἶδος* para orientar la discusión en la dirección adecuada, aquella para la cual las Ideas son recordadas a través de la percepción-. Pero esto, por supuesto, no es una prueba concluyente para mi argumento, es solo una conjetura. Para argumentar mejor, debemos pasar a lo que viene a continuación. El diálogo prosigue añadiendo otros ejemplos, todos ellos relacionados con las percepciones visuales:

¿Es posible al ver (*ἰδόντα*) pintado un caballo o dibujada una lira recordar a una persona, o al ver dibujado a Simmias acordarse de Cebes? [...] ¿Por lo tanto, también viendo dibujado a Simmias acordarse del propio Simmias? (*Phd.* 73e5-10)

Aquí Platón está diciendo que no solo el objeto en sí (lira o caballo) sino también su pintura pueden desencadenar el proceso de reminiscencia. El caso de las pinturas tiene un peso epistemológico crucial: Platón está describiendo el proceso que avanza de los objetos sensibles a sus reflejos sensibles (pinturas, en este caso), y de ahí a las imágenes mentales -el contenido del recuerdo-. Este ejemplo termina aquí, pero creo que es bastante fácil ver cómo va a continuar Platón en el diálogo, pasando de las imágenes mentales a las Ideas, como en las imágenes de la línea dividida en la *República* (509e-511d), y mostrando así que el mundo sensible, como una imagen del mundo ideal, puede desencadenar el proceso del recuerdo.²⁰

Para Platón, tenemos que pasar de la percepción de las cosas iguales al concepto mental de lo igual y luego a lo Igual como Idea. El ejemplo de los maderos y la piedra que sigue al que comenté en la sección anterior seguía exactamente este desarrollo cuando Sócrates dijo:

¿De dónde, entonces, hemos obtenido ese conocimiento? ¿No, por descontado, de las cosas que ahora mismo mencionábamos, de haber visto maderos o piedras o algunos objetos iguales, o a partir de esas cosas lo hemos intuido, siendo diferentes a ellas? (*Phd.* 74b4-9)

¿A partir de esas cosas, las iguales, que son diferentes de lo igual en sí, has intuido y captado, sin embargo, el conocimiento de eso? (*Phd.* 74c7-9)

Conque es necesario que nosotros previamente hayamos visto lo igual antes de aquel momento en el que al ver por primera vez las cosas iguales pensamos que todas ellas tienden (*ὁρέγεται*) a ser como lo igual, pero que lo son insuficientemente. [...] Pero, además, reconocemos esto: que si lo hemos pensado no es posible pensarlo, sino a partir del hecho de ver (*ἐκ τοῦ ἰδεῖν*) o tocar (*ἅψασθαι*) o de alguna otra percepción de los sentidos (*ἐκ τινος ἄλλης τῶν αἰσθησέων*). (*Phd.* 74e9-75a7)

Los comentaristas han discutido ampliamente estas líneas.²¹ Lo que quiero hacer aquí es destacar un aspecto que parece haberse descuidado y que, sin embargo, parece importante para el argumento. Me refiero a la función del deseo erótico como detonante del alma en el ascenso desde los recordatorios materiales a lo recordado, las Ideas.

4. El filósofo es un amante

Volvamos primero al ejemplo empírico, el de la lira y el manto del amado. En este ejemplo, el agente epistémico es un amante y sus objetos intencionales están dotados de contenido emocional. Para comprender mejor el significado epistémico de este ejemplo, tenemos que fijarnos en los diálogos eróticos. En el *Simposio*, el filósofo es representado como un amante que, movido por el deseo erótico de la belleza, asciende por la escalera del amor desde lo bello que está en las formas visibles hasta el vasto mar de la belleza donde se refleja el mundo ideal (*Smp.* 210a-212b).²² En el *Fedro*, el filósofo sigue siendo un amante, y está dotado de sabiduría como el cuarto tipo de locura erótica (*Phdr.* 249d): en la Alegoría del Carro (246a-254e), el alma puede ver las Ideas en el mundo más allá del cielo, aunque no del todo como los dioses. Sin embargo, el alma tiene una visión de la realidad y así el filósofo, que dedica su vida al cuidado del alma y al amor de la sabiduría, puede reconocer las huellas de las Ideas en el mundo material. Ya las ha visto en el viaje celeste, y sus huellas mnémicas en el mundo sensible desencadenan el proceso de reminiscencia que se basa en ir “de muchas sensaciones a aquello que se concentra en el pensamiento” (*Phdr.* 249b10-c1). Como argumentó Casertano (2015b, 464-465), lo que se capta en la percepción es principalmente la Idea, ya que en el proceso de percepción visual hay algo más, un conocer.²³ Esto significa que las Ideas desempeñan un papel protagonista en el mismo proceso perceptivo: sin la Idea de lo Igual, no podemos reconocer que un madero es igual a otro madero.²⁴

Lo que quiero decir aquí es que este proceso necesita un deseo erótico para activarse, ya que el reconocimiento de las huellas de las Ideas depende del deseo de conseguir lo que el alma ha perdido y solo conoce parcialmente, esto es, el conocimiento de las Ideas. El deseo erótico desempeña así la función epistémica fundamental de desencadenar la indagación en las percepciones para encontrar las Ideas más allá

de ellas. En el Fedro, *éros* ha sido representado como una *rhóme*, una potencia (*Phdr.* 238e4), y un apetito, *epithymía* (237d4), que impacta a los sentidos (*Smp.* 211d) porque la Belleza llama (*Phdr.* 250b-c).²⁵ La Belleza llama, invita a superar un límite, a dar un salto. El deseo erótico es así el poder que permite saltar de la belleza física a la ideal. Se trata, pues, de un sentimiento divino (*θεῖον πάθος*, *Phdr.* 238 c7).

En el *Fedón* no encontramos una referencia literal al deseo erótico, pero, como he destacado en la sección anterior, los objetos están dotados de contenido erótico, y el agente epistémico es representado como un amante. Además, podemos encontrar el relato general del filósofo como amante de la sabiduría en algunos pasajes (*Phd.* 66b7, 66e2-3, 68a2-7). Creo que una buena explicación de esta elección puede encontrarse en los diálogos eróticos y, así, comprender que estos objetos funcionan como herramientas de memoria extendida para recordar las Ideas, porque el deseo erótico inicia el proceso de recuerdo a través de la percepción visual. La naturaleza extendida del deseo que anhela lo que se ha perdido es la razón por la que, en ausencia de las Ideas, el alma puede recordarlas a través del poder de las imágenes que las recuerdan. Si aceptamos que el deseo erótico desempeña esta función en el proceso de la reminiscencia, entonces debemos integrar, a la interpretación clásica del texto basada en el proceso asociativo entre el objeto perteneciente al amado y el amado, una función más epistémicamente significativa. Esta función epistémica más interesante es la de desencadenar el proceso del recuerdo a través de la percepción visual, y la realiza el deseo erótico como sentimiento divino. Los ejemplos aportados por el *Fedón* apuntan a las causas empíricas del acto cognitivo de la memoria, a saber, un tipo particular de "objeto erótico" que puede traer a la memoria al ser amado. Podría decirse que los ejemplos pueden proporcionar una de las claves para enmarcar adecuadamente el argumento de la reminiscencia. Pero estos ejemplos, como generalmente se ha señalado, no solo traen a discusión las disimilitudes entre las cosas iguales y lo igual, sino que muestran que la motivación para buscar lo igual a través de las cosas iguales debe encontrarse en el deseo erótico.

Una objeción a esta tesis es la que afirma que el deseo erótico no se menciona, ni siquiera implícitamente, en el ejemplo de los maderos y las piedras (74a9-b1) que sigue a los que describí. Creo que esta objeción es importante y tiene fuertes implicancias mucho más allá de la interpretación del *Fedón*. De hecho, también puede considerarse como una objeción a la necesidad de ser un amante para conocer las Ideas a través del recuerdo. Y esto puede implicar también que podemos suponer que al principio existe esta fuerza motivadora provocada por el deseo erótico, pero que después no es necesaria, como en el desarrollo desde los primeros ejemplos sobre las pertenencias y pinturas del amado hasta el de los maderos iguales.

Aunque sería posible aceptarlo haciendo hincapié en que incluso en el ejemplo más abstracto de los maderos y las piedras se dice que "todas ellas tienden (*ὀρέγεται*) a ser como lo igual" (*Phd.* 75 a5), me complace admitir que, en el contexto del *Fedón*, después de haber expuesto algunos ejemplos empíricos que muestran el deseo erótico, Platón trasladó la discusión a "lo igual en sí mismo" (74a9-b1). Pero esto no contradice mi tesis; solo subraya el hecho de que el recuerdo erótico, desencadenado por el deseo erótico de las Ideas, es todo sobre las Ideas y conduce a ellas. Así que creo que este desplazamiento es necesario para pasar del deseo erótico a las Ideas como el objeto propio de la investigación, exactamente igual que pasar de la percepción sensorial al pensamiento puro en la segunda navegación (*δευτερος πλοῦς*) (*Phd.* 99d1).²⁶ Por lo tanto, mi respuesta es que existe, por supuesto, como la interpretación clásica ha puesto de relieve, el empleo de la noción de semejanza como un proceso asociativo, pero este proceso debería combinarse con el más fundamental de la reminiscencia a través de la percepción. Sócrates habla de la semejanza después del ejemplo no solo para explicar que *x* es como *y* o que un pensamiento sobre *x* se capta viendo *y* que es semejante a *x*, sino porque hay una necesidad metafísica de plantear la Idea de lo Igual como la base de la percepción de cosas iguales.

Sin embargo, esta respuesta no responde a la implicación más radical de la objeción, la que pregunta si el deseo es necesario solo al principio del proceso. Para responder a esta pregunta tenemos que fijarnos primero en el contexto literario del *Fedón* y luego buscar una explicación en los diálogos eróticos, porque en el *Fedón* está explícita. Primero: el *Fedón* es un diálogo sobre la muerte de Sócrates en el que este intenta calmar a sus amigos argumentando a favor de la inmortalidad del alma. Este contexto es importante para entender por qué, a pesar de estar presente, no se subraya el valor epistémico del deseo erótico en la percepción visual. Sócrates quería persuadir a sus amigos de no tener miedo a la muerte, porque dejar el

cuerpo no nos impide alcanzar lo más crucial, la sabiduría. Sostenía que es todo lo contrario: abandonando el cuerpo, el alma vería libremente las Ideas.

Y [el alma] reflexiona, sin duda, de manera óptima, cuando no la perturba ninguna de esas cosas, ni el oído ni la vista, ni dolor ni placer alguno, sino que ella se encuentra al máximo en sí misma, mandando de paseo al cuerpo, y, sin comunicarse ni adherirse a él, tiende hacia lo existente. (*Phd.* 65c5-9)

Puesto que el contexto es el del filósofo que se dispone a morir (*Phd.* 64e8 -65a 2), es bastante obvio no mencionar el valor del deseo erótico y de las percepciones visuales. Sin embargo, esto no significa que se niegue su rol: de hecho, podemos encontrar su rol en los ejemplos que he mencionado y en el anhelo por las Ideas que desencadena la contemplación de las cosas inferiores, como argumentaré en la próxima sesión. Por lo tanto, para encontrar una respuesta directa a la objeción creo que tenemos que mirar al *Fedro* y al *Simposio*, pero también a la *República*, para mostrar que el filósofo es en sí mismo un amante, desde el principio hasta el final. Se podría objetar a esta estrategia que no podemos encontrar una respuesta a una pregunta en otros diálogos. Sin embargo, creo que tenemos buenas razones para hacerlo si los diálogos están estrictamente conectados como estos.

5. Lo que desean los objetos inferiores

La teoría del recuerdo no es "epistemologically pessimistic" (Scott, 1995), ya que los sentidos (ἐκ τοῦ ἰδεῖν, ἀψασθαι, ἐκ τινος ἄλλης τῶν αἰσθήσεων, *Phd.* 75a5), entendidos como la unidad de percibir y de sus objetos, son los catalizadores del proceso de reminiscencia de las Ideas. Por sí mismos son engañosos, pero su deseo de las Ideas transforma su inferioridad o, como prefiere decir Alexander Nehamas (1999), su incompletitud, en una oportunidad para que el alma aprenda y adquiera el conocimiento de las Ideas.

“¿Acaso experimentamos algo parecido con respecto a los maderos y las cosas iguales de que hablábamos ahora? ¿Es que no parece que son iguales como lo que es igual por sí, o carecen de algo para ser de igual clase que lo igual en sí, o nada?” “Carecen, y de mucho, para ello” -respondió. “Por tanto, ¿reconocemos que, cuando uno al ver algo piensa, lo que ahora veo pretende ser como algún otro de los objetos reales, pero carece de algo y no consigue ser tal como aquel, sino que resulta inferior, necesariamente el que piensa esto tuvo que haber logrado ver antes aquello a lo que dice que esto se asemeja, y que le resulta inferior?” “Necesariamente”. “¿Qué, pues! ¿Hemos experimentado también nosotros algo así, o no, con respecto a las cosas iguales y a lo igual en sí?” “Por completo”. “Conque es necesario que nosotros previamente hayamos visto lo igual antes de aquel momento en el que al ver por primera vez las cosas iguales pensamos que todas ellas tienden a ser como lo igual pero que lo son insuficientemente”. “Así es”. “Pero, además, reconocemos esto: que si lo hemos pensado no es posible pensarlo, sino a partir del hecho de ver o tocar de alguna otra percepción de los sentidos. Lo mismo digo de todos ellos”. (*Phd.* 74d4-75a8)

Este argumento a partir del engaño no solo establece la inferioridad del mundo sensible, sino que también sugiere que esta deficiencia, captada a través de la percepción, es lo que conduce al reconocimiento de las Ideas. Más adelante, también se subraya que esta capacidad de pasar del engaño a las Ideas pertenece a los amantes de conocer representados como aquellos cuya alma la filosofía ha tomado en sus manos (*Phd.* 82d9-e1).²⁷ El deseo de sabiduría de los filósofos, que subraya el proceso del recuerdo, está aquí motivado por el argumento de la afinidad entre el alma y las Ideas en 78b-81a. Sócrates utiliza este argumento como tercer argumento a favor de la inmortalidad del alma. El argumento dice que el alma tiene una semejanza con las Ideas ya que, como las Ideas, el alma es invisible. En este argumento, se dice que el alma, cuando utiliza el cuerpo, "se extravía, se perturba y se marea como si sufriera vértigos" (*Phd.* 79c7-8) en la medida en que ha entrado en contacto con las Ideas.²⁸ Este argumento es esencial para mi tesis, porque justifica el deseo de las Ideas: el deseo del alma es lo que activa el vagabundeo, y se satisface ("se ve libre de vagar", *Phd.* 79d5) al estar en comunión con ellas. En el ámbito epistemológico, esto significa que el deseo por las Ideas es lo que desencadena el proceso de reminiscencia y lo que el alma experimenta (τὸ πάθημα, *Phd.* 79d7) como satisfacción se llama sabiduría (φρόνησις, *Phd.* 79d7).

Conque es necesario que nosotros previamente hayamos visto lo igual antes de aquel momento en el que al ver por primera vez las cosas iguales pensamos que todas ellas tienden (*ὀρέγεται*) a ser como lo igual pero que lo son insuficientemente. (*Phd.* 75a11-b2)

La dinámica del deseo se entiende aquí como una nostalgia de lo Igual por sí mismo. Este anhelo ha sido atribuido primero figurativamente a las cosas sensibles (*Phd.* 75a2), pero luego, como en el pasaje citado, aparece como la actividad de los filósofos. La interpretación de Monique Dixsaut me ha parecido muy significativa para comprender mejor la función del deseo en el argumento de la deficiencia. El deseo es un poder del alma, y su característica principal es la de ser una *liaison*, una relación. En consecuencia, este poder crea una conexión con las Ideas, pero esta relación solo es perseguida por las almas de los filósofos que están movidas por el amor a las Ideas (Dixsaut, 1991, p. 4). Como ya he mencionado, en *Phd.* 74a5-7 el recuerdo a través de la semejanza conduce a la tesis de la deficiencia que dice que los objetos de los sentidos son inferiores a las Ideas. Para Dixsaut, es precisamente por la *liaison* con las cosas en sí que el deseo quiere superar la deficiencia del mundo material y reconectarse con las Ideas (Dixsaut, 1991, p. 493). La académica francesa entiende este *élan* como la liberación de la percepción (Dixsaut, 1991, p. 494).

Esta interpretación del deseo como relación con las Ideas también es importante en relación con la objeción que he abordado en la sección anterior. Subyace a la conexión fundamental entre fisicidad e idealidad y, al mismo tiempo, explica por qué necesitamos ir más allá de la percepción visual. Al mismo tiempo, creo que no tenemos que considerar la liberación de la percepción como una crítica radical contra el cuerpo. Como destaca Casertano (2015b, p. 314), la deficiencia de las cosas iguales no significa solo inferioridad, sino la intensa necesidad de que las Ideas sean comprendidas. Puedo decir que este tipo de deficiencia es muy bienvenida, porque es lo que permite captar lo que el filósofo anhela. La deficiencia permite al alma recordar el reino de las Ideas invisibles gracias a su semejanza, como sostiene el argumento de la afinidad. Sin embargo, semejanza no es identidad y, por tanto, como el deseo es anhelo de lo que no se posee y necesidad de lo que nos falta, aquí la deficiencia de los sentidos y sus objetos es lo que desencadena el impulso hacia el mundo Ideal.

El siguiente paso que exige mi argumento es el que hace entrar en escena el argumento de la afinidad. El argumento de la afinidad prescribe que lo que se adquiere a través del recuerdo es un "conocimiento familiar" (*οἰκειαν ἂν ἐπιστήμην*, 75e5-6), ya que el deseo erótico reúne al alma con su origen (Gordon, 2012), el mundo de las Ideas. Por lo tanto, es a partir de esta dimensión metafísica de la afinidad entre fisicidad e idealidad que la deficiencia gana su valor epistémico positivo, ya que empuja a esforzarse por (*ὀρέγεται*) las Ideas (75a11-b2), y así pasar por el proceso que lleva el alma del filósofo a ellas (como en la *scala amoris* del *Simposio*).²⁹ Lo que propongo aquí para comprender el anhelo del alma por las Ideas en la base del proceso epistémico del recuerdo es, pues, integrar el argumento de la afinidad y el argumento de la deficiencia. Creo que gracias a esta integración podemos comprender mejor el fundamental valor epistémico del deseo. No se trata solo del deseo erótico, como se muestra en los ejemplos que analizamos en la sección 3, sino del deseo más refinado y sublimado que pertenece a los filósofos.³⁰

Cabe añadir un último punto como observación final. Como ha señalado Gonzales (2007, pp. 300-301), lo que Sócrates presenta en el *Fedón* es una práctica. En esta práctica, que ha sido correctamente identificada como la preparación del filósofo para la muerte, debe integrarse el deseo de las Ideas desencadenado por la percepción visual. De este modo, esta práctica de preparación del alma para ir más allá del mundo material adquiere una dimensión encarnada que le proporciona el sabor de la filosofía como estilo de vida. Esta práctica de aprender a morir combina el deseo de las Ideas y el desapego del mundo material gracias al argumento de la carencia. El deseo del alma del filósofo es comprensible como aspiración a lo que le falta al mundo. Para Platón, la aspiración a las Ideas se fundamenta en aquellos deseos que están insertados en el alma del filósofo y que pueden ser despertados por su extraordinaria percepción. A través de este sofisticado sistema de rastreo de las Ideas en el reino físico, Platón encuentra un lugar para la trascendencia en la inmanencia.

6. La relevancia contemporánea de la epistemología del deseo erótico de Platón

En esta última sección quiero destacar la relevancia contemporánea del punto de vista de Platón sobre el valor epistémico del deseo erótico que he presentado aquí. Aunque está más allá del alcance de este trabajo discutir extensamente las implicaciones de la visión de Platón para el debate contemporáneo, voy a introducir tres campos en los que creo que es posible apreciar la relevancia contemporánea de la perspectiva de Platón tal y como se reconstruye en este trabajo. El primero es la cognición 4E, especialmente en lo que se refiere a los procesos de la memoria; el segundo es la teoría motivacional de las emociones; el tercero es la investigación filosófica contemporánea sobre el amor.

Primero. En mi opinión, el mundo material es un recordatorio. Al percibir la belleza de algunos objetos y al sentirse atraído por ellos (en la enredada dinámica del anhelo y la familiaridad), el alma del filósofo puede recordar la fuente de esta belleza, a saber, el mundo inmaterial de las Ideas. Existen importantes estudios contemporáneos sobre los artefactos afectivos y el andamiaje afectivo dentro del enfoque de la cognición 4E para el que los recursos externos pueden regular la experiencia afectiva (Colombetti y Krueger 2015; Piredda 2019) y, de forma más general, se integran dentro de los procesos mentales. El punto de vista de Platón se centra en un proceso epistémico específico, que es el de recordar. A este respecto, John Sutton ha analizado muchos estudios de casos sobre procesos de la memoria a través de las lentes de la hipótesis de la cognición extendida. De ella se desprende que recordar, en sus muchas formas distintivas, no ocurre dentro de cabezas individuales, sino que se extiende por el cerebro, el cuerpo y el mundo (Sutton, 2015). Este enfoque externalista a la mente y la cognición sugiere que la mente va más allá de los límites de la piel y la cabeza para lograr tareas epistémicas específicas y, de este modo, la cognición surge a través del entrelazamiento constitucional del organismo cerebro-cuerpo con el entorno -aquí entendido como artefactos afectivos y andamiaje-. Joerg Fingerhut ha defendido el papel fundamental que desempeñan las imágenes en esta maquinaria cognitiva extendida (Fingerhut, 2014). Creo que estos estudios son esenciales para iluminar algunos rasgos de la epistemología de Platón que corren el riesgo de permanecer oscuros. Por otra parte, un presupuesto internalismo expone, al punto de fracasar en el intento de conocer, una justificación fundamental para el argumento de la reminiscencia, que es la naturaleza extendida del alma y sus potencias (el deseo erótico entre ellas), y el papel epistémico de la percepción visual en el desencadenamiento del conocimiento. Al mismo tiempo, creo que es importante tener en cuenta que la teoría de Platón de la reminiscencia es una variedad totalmente original de la cognición extendida (por favor, véase Candiotta, 2019c para una discusión del *elenchus* como cognición extendida). La reminiscencia es un caso de cognición extendida porque el alma usa objetos externos como componentes del sistema cognitivo extendido. Es original porque para Platón, a través de esta orquestación extendida, el alma no conoce lo perceptible, sino lo imperceptible.

Segundo. Una de las teorías más consolidadas sobre las emociones en la actualidad es la Teoría de la Motivación de las Emociones (Fridja 1986; Fridja 1994), para la cual las emociones se entienden como disposición a actuar. Al describir la dinámica del deseo erótico, subrayé su papel activo en el proceso del recuerdo y, así, destacué su valor motivacional fundamental. La conexión que anticipo aquí no es solo la de encontrar en Platón un ejemplo literario para la Teoría de la Motivación o confirmar el punto de vista de Platón a través de los datos empíricos proporcionados por la Teoría de la Motivación. Sino también conceptualizar la disposición a actuar en el ámbito de las prácticas epistémicas y, de este modo, seguir desarrollando el campo de la epistemología de las emociones (Candiotta, 2019b) y el estudio de la conexión entre el componente motivacional y el conductual del deseo erótico en una perspectiva multidisciplinar (Ben-Ze'ev, 2017b). En este sentido, se pueden investigar diferentes áreas, como la familiaridad emocional, el amor y el tiempo (Ben-Ze'ev, 2017a), el deseo erótico en la creación participativa de sentido (De Jaegher y Di Paolo, 2007; Candiotta, 2019a) y en diferentes prácticas epistémicas.

Tercero. En la historia de la filosofía se pueden encontrar muchas referencias al amor platónico. Aquí quiero destacar la relevancia de esta herencia para conceptualizar las diferentes funciones mentales relacionadas con el amor. Para Spinoza, la función epistémica superior es el "amor intelectual por Dios" (véase, por ejemplo, Spinoza, 1677: IIP40s1, 2; IIP47; V5p33), que es una combinación de emoción e intelecto, y para Max Scheler el amor es un acto espiritual que permite percibir directamente los valores (Scheler, 1954). Pero también podemos pensar en el amor a primera vista, que es una percepción intuitiva

(Ben-Ze'ev y Krebs 2014). También se pueden establecer muchas conexiones con la filosofía contemporánea del amor, especialmente con aquellos enfoques que analizan la dimensión relacional del amor. En particular, me parece que el modelo dialógico de Krebs (Krebs, 2014), para el cual el amor es constitutivamente compartido y debe entenderse como interacciones dinámicas entre las parejas, está en resonancia con el papel del amor en la investigación dialógica de Platón. La peculiaridad del punto de vista de Platón es que la relación amorosa fundamental no es entre parejas, como en el amor romántico, sino el amor del filósofo por las Ideas. Entonces, centrándonos en la noción de familiaridad de la teoría de la reminiscencia y el consiguiente deseo de "volver a casa", también podemos encontrar vínculos con el modelo de fusión para el que el deseo fundamental es ser uno con el amado (Merino, 2004). Pero también con los estudios empíricos para los cuales el razonamiento intuitivo es un mecanismo disposicional que activa el conocimiento pasado, lo que implica respuestas espontáneas en función de evaluaciones más elementales (Ben-Ze'ev y Krebs, 2014). Por último, los estudios que se han dedicado al conocimiento experto en diferentes campos, desde la epistemología aplicada hasta la gestión y el liderazgo, pueden ser una referencia importante de lo que he llamado aquí la "percepción extraordinaria" del filósofo (véase de nuevo al respecto Ben-Ze'ev y Krebs, 2014).

7. Conclusión

En este trabajo he destacado el papel epistémico que desempeñan la percepción visual y el deseo erótico en la reminiscencia de las Ideas. Pero esto no me ha llevado a hacer de Platón un empirista: al contrario, he subrayado que el deseo erótico es lo que desencadena el proceso que pide ir más allá para encontrar las Ideas que son el fundamento del conocimiento y el objeto de nuestro deseo más puro. El conocimiento no se extrae *de* los objetos sensibles, sino que *a través de* los objetos sensibles el alma del filósofo puede ir más allá y alcanzar así el mundo de las Ideas. Pero el reconocimiento del rol del deseo erótico es esencial para evitar la afirmación contraria, según la cual Platón sería un dualista radical que negaría cualquier papel positivo a nuestra experiencia encarnada. Para Platón, el conocimiento encarnado es útil para el filósofo que sabe reconocer las huellas mnémicas de las Ideas en el mundo. Y este es precisamente el tipo de conocimiento apropiado para los filósofos. Solo el alma bien entrenada del filósofo, que tiene una fuerte afinidad con las Ideas y que desea "volver a casa" al reino de las Ideas, utilizará sistemáticamente el deseo erótico como herramienta para el recuerdo. Como he argumentado al discutir el ejemplo empírico, el proceso de recordar no se detiene en la imagen del amado, sino que prosigue hacia las Ideas. La memoria retiene mejor (y quizá solo retiene) lo que es emocionalmente significativo. Este es precisamente el poder metafísico del deseo erótico en la reminiscencia, que conduce hacia las Ideas como objeto real del deseo del alma. Las huellas de las Ideas están esparcidas en el mundo y hacen de la experiencia del mundo la ocasión para que el alma vuelva a casa. Volver a casa significa, para Platón, volver al mundo de las Ideas; y esto significa, como espero haber explicado suficientemente, un regreso al conocimiento olvidado, el que se recuerda a través de la percepción extraordinaria del filósofo, el amante de las Ideas.³¹

Referencias bibliográficas

- Ackrill, J. L. (1973). Anamnesis in the *Phaedo*: Remarks on 73c-75c. En E. N. Lee *et al.* (Eds.), *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy Presented to G. Vlastos* (pp. 177–195). Assen: Van Gorcum.
- Apolloni, D. (1996). Plato's Affinity Argument for the Immortality of the Soul. *Journal of the History of Philosophy*, 34, 5–32.
- Belfiore, E. S. (2012). *Socrates' Daimonic Art: Love for Wisdom in Four Platonic Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ben-Ze'ev, A. (2017a). Does Loving Longer Mean Loving More? On the Nature of Enduring Affective Attitudes. *Philosophia*, 45, 1541–1562. <https://doi.org/10.1007/s11406-017-9882-4>.
- Ben-Ze'ev, A. (2017b). The Thing Called Emotion: A Subtle Perspective. In A. Ben-Ze'ev & A. Krebs (Eds.), *Philosophy of emotions* (Vol. I, pp. 112–137). London: Routledge.
- Ben-Ze'ev, A., & Krebs, A. (2014). Do Only Dead Fish Swim with the Stream? The Role of Intuition, Emotion and Deliberation in Love and Work. En M. W. Fröse, S. Kaudela-Baum & E. P. F. Dievernich (Eds.), *Emotionen und Intuitionen in Führung und Management* (pp. 43–64). Wiesbaden: Springer Gabler Verlag.
- Blumenberg, H. (1993). Light as a Metaphor for Truth: At the Preliminary Stage of Philosophical Concept Formation. En D. M. Levin (Ed.), *Modernity and the Hegemony of Vision* (pp. 36–44). California: University of California Press.
- Brisson, L. (2008). Reminiscence in Plato. En J. Dillon & M. Zovko (Eds.), *Platonism and Forms of Intelligence* (pp. 179–190). Sankt Augustin: Akademie Verlag.
- Candiotto, L. (2016). *Nous e phren*: conoscenza intellettuale, razionalità discorsiva e saggezza erotica in Socrate e Platone. *Methodos*, 16, Special Issue “*The notion of Intelligence (nous-noein) in Ancient Greece*”, F. Stella (Ed.). <https://doi.org/10.4000/methodos.4343>
- Candiotto, L. (2019a). Emotions in-between. The Affective Dimension of Participatory Sense-making. En L. Candiotto (Ed.), *The Value of Emotions for Knowledge* (pp. 235-260). London: Palgrave Macmillan.
- Candiotto, L. (2019b). From Philosophy of Emotion to Epistemology: Some Questions About the Epistemic Relevance of Emotions. En L. Candiotto (Ed.), *The Value of Emotions for Knowledge* (pp. 3-24). London: Palgrave Macmillan.
- Candiotto, L. (2019c). Plato's Dialogically Extended Cognition. Cognitive Transformation as Elenctic Catharsis. En P. Meineck, W. M. Short & J. Devereux (Eds.), *The Routledge Handbook of Classics and Cognitive Theory* (pp. 202-215). London and New York: Routledge.
- Casertano, G. (1994). La causa della conoscenza: discorso logico ed esigenza etica nel *Fedone* di Platone. En C. Guetti & R. Pujia (Eds.), *Momenti di Storia della Logica e di Storia della Filosofia* (pp. 11–38). Roma: Aracne.
- Casertano, G. (2015a). Corpo e anima in Platone e Democrito. En L. Candiotto (Ed.), *Senza dualismo. Nuovi percorsi nella filosofia di Platone* (pp. 7–12). Milano-Udine: Mimesis.
- Casertano, G. (2015b). *Fedone, o dell'anima. Dramma etico in tre atti*. Napoli: Paolo Loffredo.
- Chappell, S. G. (2017). Plato. En S. Bernecker & K. Michaelian (Eds.), *The Routledge Handbook of Philosophy of Memory* (pp. 385–395). London & New York: Routledge.
- Colombetti, G. & Krueger, J. (2015). Scaffoldings of the Affective Mind. *Philosophical Psychology*, 28, 1157–1176.

- Cornelli, G. (2019). Separation of Body and Soul in Plato's *Phaedo*: An Unprecedented Ontological Operation in the Affinity Argument. En L. Pitteloud & E. Keeling (Eds.), *Psychology and Ontology in Plato* (pp. 23–31). Berlin: Springer.
- De Jaegher, H. & Di Paolo, E. A. (2007). Participatory Sense-making: An Enactive Approach to Social Cognition. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 6, 485–507.
- Destrée, P. & Giannopoulou, Z. (2017). *Plato's Symposium. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dillon, J. (2011). The Ideas as Thoughts of God. *Études Platoniciennes*, 8, 31–42.
- Dixsaut, M. (1991). «Ousia», «eidós» et «idea» dans le *Phédon*. *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 181(4), 479–500.
- Festugière, A. J. (1967). *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris: Vrin.
- Fine, G. (1992). Inquiry in the *Meno*. En R. Kraut (Ed.), *The Cambridge Companion to Plato* (pp. 200–226). Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- Fingerhut, J. (2014). Extended Imagery, Extended Access, or Something Else? Pictures and the Extended Mind Hypothesis. En S. Marienberg & J. Trabant (Eds.), *Bildakt at the Warburg Institute* (pp. 33–50). Berlin: De Gruyter.
- Fridja, N. H. (1986). *The Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fridja, N. H. (1994). Varieties of Affect: Emotions and Episodes, Moods, and Sentiments. En P. Ekman & R. J. Davidson (Eds.), *The Nature of Emotion: Fundamental Questions* (pp. 59–67). New York: Oxford University Press.
- Gonzales, F. J. (2007). How is the Truth of Being in the Soul? Interpreting Anamnesis in Plato. *Elenchos*, 28, 275–301.
- Gordon, G. (2012). *Plato's Erotic World. From Cosmic Origins to Human Death*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gulley, N. (1962). *Plato's Theory of Knowledge*. London: Methuen.
- Halperin, D. (2017). L'érôs platonicien et ce qu'on appelle «amour». En L. Brisson & O. Renaut (Eds.), *Érotique et Politique chez Platon: Erôs, genre et sexualité dans la cité platonicienne* (pp. 19–69). Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Kahn, C. (1987). Plato's Theory of Desire. *The Review of Metaphysics*, 41(1), 77–103.
- Krebs, A. (2014). Between I and Thou. On the Dialogical Nature of Love. En C. Maurer, T. Milligan, & T. Pacovská (Eds.), *Love and its Objects* (pp. 7–24). Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Macé, A. (2010). *L'Atelier de l'invisible, apprendre à philosopher avec Platon*. Paris: Ere.
- Macé, A. (2015). La presenza dell'intelligibile nel sensibile. Per un platonismo dell'immanenza. En L. Candiotti (Ed.), *Senza dualismo. Nuovi percorsi nella filosofia di Platone* (pp. 126–135).
- Mason, A. S. (2014). *Plato*. Oxon - New York: Routledge.
- McDowell, J. (1996). *Mind and World*. Cambridge: Harvard University Press.
- Merino, N. (2004). The Problem with 'We': Rethinking Joint Identity in Romantic Love. *Journal of Social Philosophy*, 35, 123–132.
- Napolitano Valditara, L. (1994). *Lo sguardo nel buio. Metafore visive e forme greco antiche della razionalità*. Roma-Bari: Laterza.
- Nehamas, A. (1999). The Imperfection of the Sensible World. En G. Fine (Ed.), *Plato I: Metaphysics and Epistemology* (pp. 171–191). Oxford: Oxford University Press.
- Piredda, G. (2019). What is an Affective Artifact? A Further Development in Situated Affectivity. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. *Philosophia* (2020), 48, 445–462.

- Renaut, O. (2017). Introduction. En L. Brisson & O. Renaut (Eds.), *Érotique et Politique chez Platon: Erôs, genre et sexualité dans la cité platonicienne* (pp. 7–16). Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Robin, L. (1908). *La théorie platonicienne de l'amour* (Vol. 1964). Paris: Alcan.
- Ross, D. (1951). *Plato's Theory of Ideas*. Oxford: Clarendon Press.
- Rowe, C. (1993). *Plato: Phaedo*. Original Greek Text with Introduction and Textual Commentary. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rowe, C. (2010). *Plato: The Last Days of Socrates. Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo*. London: Penguin Books.
- Scheler, M. (1954). *The Nature of Sympathy*. London: Routledge.
- Scott, D. (1995). *Recollection and Experience: Plato's Theory of Learning and its Successors*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sedley, D. (2006). Form-Particular Resemblance in Plato's Phaedo. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 106(3), 311–327.
- Sedley, D. (2007). Equal Sticks and Stones. En D. Scott (Ed.), *Maieusis: Essays in Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat* (pp. 68–86). Oxford-New York: Oxford University Press.
- Sedley, D. & Long, A. (2010). *Plato: Meno and Phaedo*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sheffield, F. C. C. (2009). *Plato's Symposium: The Ethics of Desire*. Oxford: Oxford University Press.
- Spinoza, B. (1677/1985). Ethics. En E. Curley (Ed.), *The Collected Works of Spinoza*. Princeton: Princeton University Press.
- Sutton, J. (2015). Remembering as Public Practice: Wittgenstein, Memory and Distributed Cognitive Ecologies. En D. Moyal-Sharrock, A. Coliva, & V. Munz (Eds.), *Mind, Language, and Action* (pp. 409–443). Berlin: de Gruyter.
- Taylor, A. E. (1926). Plato. *The Man and His Work*. London: Methuen and Co.
- Tulli, M. & Erler, M. (2016). *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Vlastos, G. (1973). The Individual as an Object of Love in Plato. En *Platonic Studies* (pp. 3–34). Princeton: Princeton University Press.
- Williams, T. (2002). Two Aspects of Platonic Recollection. *Apeiron*, 35, 131–152.

Traducciones castellanas

- Platón (1986). *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. Traducciones, introducciones y notas por C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Iñigo. Madrid: Gredos
- Platón (1986). *Diálogos IV. República*. Introducción, traducción y notas por Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos.

Notas

1 Sobre lo que se ha llamado "la filosofía erótica de Platón", véase el análisis de cuatro diálogos eróticos (el *Simposio*, el *Fedro*, el *Lisis* y *Alcibíades I*) en Belfiore (2012), pero también algunos de los nuevos libros dedicados en particular al *Simposio* en los últimos años, entre ellos Sheffield (2009); Tulli y Erler (2016); Destrée y Giannopoulou (2017).

2 Con "deseo erótico" me refiero explícitamente a *éros* (ἔρως). El significado de deseo erótico es diferente del significado general de deseo, *epithymía* (ἐπιθυμία), en el sentido de querer conseguir lo que a uno le falta, ya que se caracteriza como un deseo específico de la belleza (Platón, *Smp.* 200b-e). Sobre la especificidad del deseo erótico, véase Halperin (2017).

3 Conviene señalar que esta capacidad epistémica hunde sus raíces en la estructura ontológica de la realidad, para la cual las Ideas son el objeto propio de la visión correcta como conocimiento verdadero, y para la cual el conocimiento humano está estructurado racionalmente. Véase Taylor (1926); Ross (1951); Gulley (1962); McDowell (1996).

4 De hecho, la metáfora del conocimiento visual es un topos literario, al menos desde Heráclito, y puede encontrarse a lo largo de nuestra historia filosófica. Para un examen de la etapa preliminar de la formación del concepto filosófico, véase Blumenberg (1993).

5 Sigo la interpretación, que ya se ha convertido en clásica, según la cual el *theoreîn* -la forma superior de conocimiento como contemplación- es la visión de las Ideas de los ojos espirituales. "Qui dit *theoria* dit vue. Cette vue a pour objet l'Intelligible, le *noeton*. Elle exige donc un organe approprié qui appréhende cet objet. L'idée même de contemplation inclut en son essence un oeil spirituel, un *nous*" (Festugière, 1967, p. 105). Para el horizonte semántico de la cognición como vista, cf. Napolitano Valditara (1994).

6 Véase también *R.* 533d y *Sph.* 254a.

7 Para *noetón* como objeto propio del *nous*, véase la imagen de la línea en Platón, *R.* VI, 509e-511d.

8 Para el texto original griego griego, véase Rowe (1993). Véase también Sedley y Long (2010). N. del T.: se sigue la traducción de García Gual (Gredos, 1986).

9 "-¿Y, a su vez, algo bello y bueno? [...] ¿Es que ya has visto alguna de tales cosas con tus ojos nunca? -De ninguna manera.-¿Pero acaso los has percibido con algún otro de los sentidos del cuerpo? Me refiero a todo eso, como el tamaño, la salud, la fuerza, y, en una palabra, a la realidad de todas las cosas, de lo que cada una es, ¿acaso se contempla por medio del cuerpo lo más verdadero de estas, o sucede del modo siguiente: que el que de nosotros se prepara a pensar mejor y más exactamente cada cosa en sí de las que examina, este llegaría lo más cerca posible del conocer cada una? -Así es en efecto" (*Phd.* 65d8-65e5). N. del T.: seguimos la traducción española de Lledó (Gredos, 1986).

10 Véase Scott (1995) para la visión elitista y Ackrill (1973) para la interpretación común.

11 Podemos encontrar referencias a la buena memoria como atributo del filósofo en muchos otros diálogos. Véase Chappell (2017) para referencias y discusiones especialmente relativas a la teoría de la reminiscencia.

12 Aunque los dos diálogos están estrictamente conectados, no solo temáticamente sino también con una referencia intertextual (*Phd.* 73a-b).

13 "Si existen las cosas de que siempre hablamos, lo bello y lo bueno y toda la realidad de esa clase, y a ella referimos todos los datos de nuestros sentidos, y hallamos que es una realidad nuestra subsistente de antes, y estas cosas las imaginamos de acuerdo con ella, es necesario que, así como esas cosas existen, también exista nuestra alma antes de que nosotros estemos en vida. Pero si no existen, este razonamiento que hemos dicho sería en vano. ¿Acaso es así, y hay una idéntica necesidad de que existan esas cosas y nuestras almas antes de que nosotros hayamos nacido, y si no existen las unas, tampoco las otras?" (*Phd.* 76d8-e7).

14 "[...] es a través de los ojos que el alma ve" (*Phd.* 65b1-7). Sobre el papel instrumental atribuido a los sentidos, véase Casertano (1994), (2015a), (2015b).

15 Véase también 82d-83b, donde Sócrates describe cómo la filosofía persuade a los filósofos de que no indaguen utilizando los sentidos

16 Despertar, junto con la conversión, es el principal objetivo de la educación filosófica. Véase Platón, *R.* 532b6-d1.

17 La paradoja podría resumirse de la siguiente manera: 1. Para cualquier *x*, conozca uno o no conozca, *x*. 2. Si uno conoce *x*, uno no puede indagar sobre *x*. 3. Si uno no conoce *x*, no puede indagar sobre *x*. 4. Por tanto, se conozca o no *x*, no se puede indagar sobre *x*.

18 Para un análisis de este ejemplo, véase Sedley (2007).

19 Como ha subrayado Gordon (2012, p. 187), los objetos mencionados en el ejemplo no son neutrales, sino que los caracteriza un contenido emotivo común, el erótico: la lira y el manto del amado (73d5-9), y luego la pintura de un caballo (73e5-7) y de Simmias que hace recordar a su amigo Cebes (73e6-7). Gordon ha destacado que el caballo es un símbolo fálico en la comedia ática, y yo quiero añadir que la lira puede referirse a la poesía lírica, que es expresión de sentimientos de amor y anhelo.

20 "Y si es que después de haberlos adquirido antes de nacer, pienso, al nacer los perdimos, y luego al utilizar nuestros sentidos (*ταῖς αἰσθήσεσι*) respecto a estas mismas cosas recuperamos los conocimientos que en un tiempo anterior ya teníamos, ¿acaso lo que llamamos aprender (*μανθάνειν*) no sería recuperar un conocimiento (*ἐπιστήμην ἀναλαμβάνειν*) ya familiar? ¡Llamándolo recordar (*ἀναμνησκεισθαι*) lo llamaríamos correctamente!" (*Phd.* 75e2-7)

21 Véase Sedley (2006); (2007), para una visión general de las diferentes interpretaciones.

22 Para una interpretación del reflejo de las Ideas en el mundo sensible que subraya cómo esto pide que se revise la interpretación estándar del dualismo de Platón, véase Macé (2010); (2015).

23 Podría decirse que esta afirmación es adecuada para el *Fedón* y también para la caracterización previa del aprendizaje como anámnese en el *Menón* (81b-84b) y el *Fedro* (249b-d). Sin embargo, no lo es para el *Filebo* (34a-c), donde se afirma que la *anámnese* (que es diferente de la memoria, *mnéme*) ocurre en el alma por sí misma cuando el alma recuerda las sensaciones que sintió con el cuerpo en el pasado. Véase Brisson (2008). Creo que la tesis procedente del *Filebo* es muy conveniente para comprender que la teoría de la reminiscencia de Platón no se reduce a una teoría empirista, y no es incompatible con lo que estoy argumentando aquí. La compatibilidad ha sido construida por el propio Platón, conectando su versión epistemológica de la teoría de la reminiscencia con sus implicancias metafísicas.

24 Este rol funcional desempeñado por la Idea (destacado por la interpretación neokantiana de la epistemología de Platón) tiene su origen en la pretensión metafísica según la cual las Ideas existen antes de la percepción, en el reino de las almas separadas. Esta pretensión metafísica es el fundamento de la teoría de la reminiscencia, pero en el *Fedón* es concebida como una hipótesis que debe ser demostrada (92 d6-7).

25 En las etimologías del Crátilo (415 a-b ss.) *tò kalón*, “lo bello”, deriva de *kaleîn*, “llamar a”.

26 Se dice que las Ideas son captadas por el alma misma por sí misma cuando, separada del cuerpo (*Phd.* 64c), y “usando solo de la inteligencia pura por sí misma, intente atrapar cada objeto real puro” (*Phd.* 66 a1-3).

27 Sobre el *philomathés*, “amante del saber”, y el *philosophos*, “amante de la sabiduría”, véase *R.* IX, 581b9.

28 Para una discusión del argumento, véase Apolloni (1996) y Cornelli (2019).

29 La referencia clásica, dentro del último siglo de erudición, a lo que se ha llamado “la teoría platónica del amor” es Robin ([1908] 1964). Este relato, que encuentra en el discurso de Diotima su principal evidencia textual, también ha sido cuestionado por aquellas explicaciones que quieren entender el deseo erótico desde la perspectiva de la relación entre Sócrates y sus amantes (notablemente Vlastos, 1973). Véase Renaut (2017) para un convincente resumen de ambas explicaciones y una discusión de la dimensión sexual del amor para la comprensión del *éros* en Platón.

30 El significado de la sublimación en el relato de Platón sobre el deseo erótico ha suscitado un amplio debate, debido sobre todo a la crítica de Nietzsche y al desarrollo del psicoanálisis freudiano. Véase Kahn (1987) para una discusión de los pasajes platónicos clave sobre el deseo que pueden aportar a esta interpretación (que el autor sin embargo no respalda).

31 Este trabajo ha sido financiado por la UE, Marie Curie Individual Fellowship, Horizon 2020 under Grant 655143 - EMOTIONS FIRST en la Universidad de Edimburgo.