

La esclavitud sofística del alma al cuerpo en el Fedón

The Sophistic Bondage of the Soul to the Body in the Phaedo

Martín Sebastián Forciniti*

Resumen

En este trabajo analizo la metáfora del amo y el esclavo en el Fedón de Platón, utilizada para describir las relaciones entre el alma y el cuerpo. Mi objetivo es determinar el rol que el sofista desempeña en la esclavitud del alma al cuerpo, considerada perniciosa por los filósofos. En ese sentido, identifico los deseos propios del cuerpo y del alma, así como las opiniones (dóxai) acerca de lo bueno que surgen en el alma como consecuencia de perseguir deseos anímicos o corporales. Finalmente, desarrollo la manera en que el sofista alimenta la dóxa propiamente somática, que identifica lo bueno con lo placentero.

Palabras-claves: Amo; Esclavo; Alma; Cuerpo; Sofista.

Abstract

In this article I analyze the metaphor of the master and slave in Plato's Phaedo, as used to describe the relationship between soul and body. My goal is to determine the role that the sophist plays in the bondage of the soul to the body, considered harmful by the philosophers. In that sense, I identify body's and soul's own desires, and the opinions (dóxai) about the good that arise in the soul as a result of pursuing bodily desires. Finally, I develop the way the sophist feeds somatic dóxa itself, which identifies the good with the pleasant.

Keywords: Master; Slave; Soul; Body; Sophist.

Artigo recebido em 25 de maio de 2012 e aprovado em 10 de junho de 2012.

*Profesor en Filosofía especializado en Filosofía Clásica (Universidad de Buenos Aires/Argentina), Becario de Posgrado (CONICET). Contato: forci@hotmail.com

Introducción

Tal y como sucede en considerables secciones del corpus platónico, la dicotomía “amo-esclavo” resulta decisiva para el desarrollo del diálogo *Fedón*.¹ En su clásico artículo, Morrow (1939, p. 186-188) establece que el término “esclavo” (*doûlos*) se utiliza metafóricamente en tres sentidos en la obra de Platón, para referirse a: i) aquél que carece de derechos políticos (una persona, una ciudad, etc.); ii) aquél que posee ciertas características personales estimadas “inferiores”; iii) cualquier parte subordinada de un todo. Por contraposición, es llamado “amo” (*despótes*), y en consecuencia “libre” (*eleútheros*), quien posee derechos políticos, o exhibe cualidades “superiores”, o constituye la parte dominante de un todo. Por su parte, Vlastos (1941, p. 289-294), basándose fundamentalmente en las *Leyes*, identifica que la característica que comparten el esclavo metafórico y el no metafórico es el hecho de que, a diferencia del amo, el esclavo no puede brindar un *lógos* (en el sentido de una explicación justificada de sus opiniones y prácticas), quedando así relegado al ámbito de la mera opinión sin fundamento (*dóxa*). Tanto en este caso como en el segundo y tercer sentido identificados por Morrow, la relación de esclavitud es considerada por Platón como natural y beneficiosa para ambos términos, ya que siempre sería bueno que lo inferior se subordine a lo superior. Como señala Vlastos, las relaciones de esclavitud metafórica estructuran prácticamente toda la realidad desde la óptica platónica, extendiéndose desde la psicología hasta la política y la cosmología. Por mi parte, agrego que el uso de esta metáfora no es meramente descriptivo, sino también *normativo*; pues así como existen “esclavitudes naturales y beneficiosas”, también las hay “antinaturales y perniciosas”, es decir, aquellas en las que lo supuestamente inferior se impone por sobre lo pretendidamente superior.² Por su parte, esta decisión acerca de la legitimidad o ilegitimidad de un determinado caso de esclavitud siempre se establece a partir de un paradigma de esclavitud, que el filósofo postula como indiscutiblemente positivo.

¹ La metáfora del amo y el esclavo es utilizada por los personajes platónicos para referirse a un sinnúmero de relaciones binarias. Algunos ejemplos son: la del pedagogo con el niño (*Ly.* 208e-209a), la del general con los soldados (*Euthphr.* 13d-14b), la de los dioses con los hombres (*Euthd.* 302d), etc.

² La valoración de la democracia en los diálogos platónicos constituye un ejemplo evidente de este segundo caso. Así, en el *Gorgias* (510a-511a) entre otros, el pueblo (*dêmos*) es caracterizado por Sócrates como un tirano y un amo esclavista, evidentemente pernicioso para sus subordinados. .

Sobre esta base, analizaré a continuación el modo en que los interlocutores del *Fedón* apelan a la dicotomía metafórica amo-esclavo cuando discurren acerca de los diversos vínculos que pueden establecerse entre el cuerpo y el alma. Me aboco en primer lugar a aquellos pasajes del *Fedón* en los que se describen dos relaciones de esclavitud opuestas: la del cuerpo al alma y la del alma al cuerpo, determinando los deseos, el modo de conocimiento y la forma de vida que corresponden a cada caso. Mi objetivo es determinar el papel que el personaje del *sofista* desempeña en estas esclavitudes, contraponiéndolo a aquél que le corresponde al filósofo. Partiendo de la idea de que la esclavitud del alma al cuerpo constituye el modo de vida ordinario de los ciudadanos atenienses, signado por una búsqueda constante de objetos sensibles placenteros, intentaré probar que el sofista opera fomentando ese *status quo* mediante su *lógos* persuasivo, para así obtener un poder político superior al del resto. Dado que los textos que cito no nombran explícitamente a este personaje, llevaré a cabo mi análisis tomando como base todas las características del mismo que se identifican a lo largo del diálogo *Sofista*, las cuales serán reseñadas cuando resulte pertinente.

I. La esclavitud paradigmática de lo mortal a lo inmortal

Comencemos identificando la “esclavitud paradigmática” que se postula en el *Fedón*, la cual aparece explícitamente formulada en el siguiente pasaje:

1) Soc.: - Míralo también con el enfoque siguiente: siempre que estén en lo mismo el alma y el cuerpo, al uno le prescribe la naturaleza (*phýsis*) ser esclavo (*douleúein*) y ser gobernado, y a la otra gobernar (*árchein*) y ser amo (*despózein*). Y según esto, ¿cuál de ellos te parece que es semejante a lo divino y cuál a lo mortal? ¿O no te parece que lo divino es lo que está naturalmente (*pephykénai*) calificado para gobernar y guiar, mientras que lo mortal lo está para ser gobernado (*árchesthai*) y ser esclavo (*douleúein*)? (*Phd.* 79e8-80a5).³

Encontramos aquí una serie de elementos pertinentes para nuestra indagación. En primer lugar, *la esclavitud que se toma como paradigma es la de lo mortal en relación a lo divino*. Se manifiesta aquí la idea típicamente platónica de que el dios debe ser siempre

³ Todas las traducciones de las obras griegas corresponden a las ediciones en español publicadas por la editorial Gredos, con las modificaciones que considero relevantes en cada caso.

tomado como un modelo a imitar por parte de los seres humanos, ya que representa lo mejor a lo que éstos pueden aspirar.⁴ Aquí lo divino es llamado “naturalmente calificado para gobernar y guiar”, dado que es indiscutiblemente *superior* a lo mortal, en todos los aspectos. Según lo dicho, es justamente esa superioridad indiscutida con respecto a un otro lo que para Platón justifica que un sujeto asuma legítimamente el rol de amo esclavista. Como contrapartida, a lo mortal le toca el rol del esclavo, y así lo reafirma Sócrates al decir que 2) “Soc.: - (...) los dioses son los que cuidan de nosotros y nosotros, los humanos, somos una posesión (*ktēmáton*) de los dioses” (*Phd.* 62b7-8). En segundo lugar, resulta remarcable la asimilación que se plantea entre el poder que un amo tiene sobre su esclavo (*despoteía*) y el que un gobernante posee sobre sus gobernados (*arché*), como si se tratara de dos variedades del mismo tipo de autoridad y de legítima relación de sumisión (Vlastos, 1941, p. 293). Por último, esta sujeción de lo mortal a lo divino merece, literalmente, el calificativo de “natural”, puesto que se dice que es prescripta nada menos que por la propia *phýsis*.

El hecho de que lo divino gobierne y esclavice legítima y naturalmente a lo mortal justifica dos esclavitudes en el plano humano: i) la de los seres humanos “más divinos” sobre los menos divinos (esto se tornará evidente en la estratificación social de la *República*); ii) al interior de cada individuo, la de la parte más semejante a lo divino (el alma) por sobre la parte más semejante a lo mortal (el cuerpo). En ambos casos, la justificación de la esclavitud se lleva a cabo a partir de la *semejanza* con el paradigma identificado. La segunda de estas esclavitudes mortales concentrará nuestra atención en lo que sigue. Ésta, además de ser calificada de “natural”, es considerada igualmente como “racional” y “conveniente”:

3) Ceb.: - (...) Pues, sin duda, nadie cree que se cuidará (*epimelésthai*) mejor por sí mismo volviéndose libre (*eleútheros*). Sólo un individuo sin inteligencia (*anóetos*) se apresuraría a creer esto, que debe escapar de su amo (*despótou*), y no razonaría (*ouk logízōito*) que no conviene, por cierto, escapar de lo bueno (*agathōū*), sino permanecer junto a ello lo más posible, y por eso escaparía irracionalmente (*alogístōs*). Pero el que tenga inteligencia (*noûn*) deseará (*epithymōi*) siempre, sin duda, estar junto a lo que es mejor (*beltíōni*) que él mismo (*Phd.* 62d6-e4).

⁴ Sobre esta idea, véase *Smp.* 212a, *Phdr.* 253a-c, *Tht.* 176b, *Sph.* 233a, etc.

Renunciar a ser libre resulta más conveniente que emanciparse, pues el que se esclaviza a lo mejor que él se asegura un buen cuidado que por sí mismo no podría procurarse; en ese sentido, tanto la razón (*lógos*) como la inteligencia (*noûs*) recomiendan mantener esa condición. Se ve así matizada en cierto punto la afirmación de Vlastos de que el esclavo carece siempre de *lógos*. Según el pasaje citado, el esclavo puede estar en contacto con el *lógos* y con el *noûs*, pero *sólo en tanto mantiene su vínculo con el amo*; es la ruptura de este vínculo lo que lo convertiría en un ser irracional (*alógistos*) y sin inteligencia (*anógetos*).

Además de la naturaleza y la razón, sea agrega aquí un tercer elemento que refuerza el sometimiento: el deseo (*epithymía*). Pues aquél que se deja guiar por el *noûs* no permanece junto a lo que es mejor solamente por una decisión racional, sino que desarrolla paralelamente un deseo que fomenta esta convivencia beneficiosa. También es característica del pensamiento platónico la concepción de que el deseo es lo que sostiene cualquier posible modo de vida, incluido el racional y filosófico;⁵ no existiría entonces para Platón algo así como una racionalidad pura desprovista de deseo. Veamos a continuación cuáles son las consecuencias gnoseológicas para el hombre de esta esclavitud natural, racional y deseante:

4) Soc.: - ¿Pero acaso los has alcanzado con algún otro sentido (*aisthései*) del cuerpo? Me refiero a todo eso, como el tamaño, la salud, la fuerza y, en una palabra, la esencia (*ousías*) de todas las cosas, lo que cada una es (*ón*). ¿Acaso se contempla por medio del cuerpo lo más verdadero (*alēthéstaton*) de éstas, o sucede del modo siguiente: que el que de nosotros se prepara a pensar (*dianogethēnai*) mejor y más exactamente cada cosa en sí de las que examina, éste llegaría lo más cerca posible del conocer (*gnōnai*) cada una?

Sim.: - Así es, en efecto.

Soc.: - Entonces, ¿lo hará del modo más puro quien en rigor máximo vaya con su pensamiento (*dianoíai*) solo hacia cada cosa, sin servirse de ninguna visión al pensar (*dianoeísthai*), ni arrastrando ninguna otra sensación (*aisthēsin*) en su razonamiento (*logismoû*), sino que, valiéndose sólo del pensamiento (*dianoíai*) puro por sí mismo, intente atrapar lo puro de cada uno de los entes (*ónton*), prescindiendo todo lo posible de los ojos, los oídos y, en una palabra, del cuerpo entero, porque le confunde y no le deja al alma adquirir la verdad (*alētheian*) y el saber (*phrōnesin*) cuando se le asocia? ¿No es ése, Simmias, más que ningún otro, el que alcanzará lo que es (*óntos*)? (*Phd.* 65d11-66a8).

Si bien en este pasaje se habla de una separación del alma y el cuerpo, tomando en cuenta que según *Fedón* 64c la misma sólo puede efectivizarse luego de la muerte, debemos

⁵ Véase por ejemplo *Phdr.* 248a-249b, según el cual las almas encarnadas desarrollan aquél tipo de vida acorde a los deseos que han perseguido antes de su encarnación.

enfaticar que el alma prescinde del cuerpo “todo lo posible” en sus actividades racionales. Se trata entonces de poner al cuerpo *al servicio* del alma, para que éste funcione como “instrumento” en lugar de como “obstáculo”;⁶ en otras palabras, el cuerpo debe convertirse en una *posesión animada* del alma, tal y como Sócrates afirmaba de los mortales en relación a los dioses en 2).

Según 4), esta esclavitud del cuerpo propicia el despliegue del pensamiento (*diánoia*) que, apartándose de las sensaciones, se vuelve capaz de alcanzar el “saber” (*phrónesis*) y “lo más verdadero” de los entes: la esencia (*ousía*). Detengámonos a analizar ambos términos. En primer lugar, el vocablo “*phrónesis*” no se refiere a cualquier tipo de conocimiento, sino que posee en este y otros diálogos (*Protágoras*, *Menón*, *República*) un matiz práctico, vinculado al buen juicio, la prudencia, etc. (Gallop, 1975, p.102; Dixsaut, 2000, p. 93-99). Por su parte, “*ousía*” tiene el sentido de un modo de ser, el *ser sí mismo*, sin devenir (Dixsaut, 2000, p. 81). Este modo de ser corresponde evidentemente a las Formas, pero también puede ser propio del alma si se asemeja a ellas. ¿De qué manera puede efectuarse esta semejanza entre el alma y las Formas? En principio, debemos interpretar con Kahn (2010, p. 2-3) que las Formas no son objetos de un conocimiento meramente teórico, sino que poseen un fuerte contenido práctico, especialmente aquellas clásicas de los diálogos de madurez: la Belleza, el Bien y la Justicia, que el autor denomina “el trío normativo de Platón” y que también aparecen en nuestro diálogo (*Phd.* 76d-e, 78d, etc.). Se trata de realidades que brindan parámetros objetivos y universales para guiar la conducta del filósofo en el mundo cotidiano, de manera coherente, igual a sí misma.⁷ A su vez, son las que otorgan la verdad (*alétheia*) a los nombres que los seres humanos instituyen, ya que una acción será verdaderamente “buena” sólo si participa del Bien, “justa” si participa de la Justicia, etc. (*Phd.* 102b). De manera que *phrónesis* y *ousía* constituyen dos caras de la misma moneda, ya que sólo se dispone del “saber” práctico cuando se el alma se asemeja a la “esencia”, es decir, cuando alcanza el conocimiento de las Formas, las verdaderas realidades de los entes.

⁶ Tomo esta distinción de las dos posibles funciones del cuerpo de Fierro (2011).

⁷ Khan (2010, p. 9) no olvida a las Formas matemáticas, como la Igualdad mencionada en el *Fedón* 78d, o las nociones “pitagóricas” de límite, medida, simetría y proporción, presentes en el *Filebo* y el *Timeo*. Según el autor, estos conceptos también poseen una función práctico-normativa paralela a la de las Formas éticas y estéticas, en tanto constituyen criterios para la vida buena (*Filebo*) o para la buena creación demiúrgica (*Timeo*).

Aunque la participación de los entes en las Formas no puede percibirse a través de los sentidos del cuerpo, éstos constituyen el punto de partida necesario para cualquier indagación que quiera dar cuenta de la estructura profunda de la realidad (por ejemplo, para el proceso de reminiscencia). La *diánoia* filosófica no debe entonces rechazar los datos que le aporta la sensación, pero debe precaverse de tomarlos como realidades últimas y auto-referentes, para así proceder a trascenderlos en pos de sus principios explicativos inteligibles. En resumen, el ejercicio “lo más puro posible” de la *diánoia*, basado en la esclavización del cuerpo al alma, promete conducir al ser humano a un conocimiento simultáneamente metafísico y práctico del mundo circundante. Siendo éstos los efectos benéficos de la esclavitud del cuerpo, examinaremos a continuación lo que sucede en caso de que tal sometimiento no se produzca.

II. La esclavitud subversiva del alma al cuerpo

5) Soc.: - (...) el cuerpo nos procura mil pérdidas de tiempo (*ascholías*) por la necesaria alimentación; y, además, si nos afligen algunas enfermedades, nos impide la caza de los entes (*óntos*). Nos colma de amores (*eróton*) y deseos (*epithymiôn*), de miedos y de imágenes (*eidólou*) de todo tipo, y de una enorme trivialidad, de modo que ¡cuán verdadero es el dicho de que en realidad con él no nos es posible nunca saber (*phronêsai*) nada! Porque, en efecto, guerras, revueltas y batallas ningún otro las origina sino el cuerpo y los deseos (*epitymíai*) de éste. Pues, a causa de la adquisición de riquezas se originan todas las guerras, y nos vemos forzados a adquirirlas por el cuerpo, siendo esclavos (*douleúontes*) de sus cuidados (*Phd.* 66b7-d2).

He aquí presentada una esclavitud de signo contrario: la del alma al cuerpo. Se dice que en tal condición resulta imposible aprehender los entes y alcanzar la *phrónesis*, los dos logros a los que conducía la esclavitud contraria. La explicación que se brinda es que los deseos (*epithymíai*), que antes reforzaban la natural y racional esclavitud ante “lo mejor”, se hallan ahora volcados a fines “triviales”, como la alimentación, la adquisición de riquezas, los amores, los miedos y las imágenes, lo cual redundaba en la falta del tiempo libre (*scholé*), componente decisivo para quien desea dedicarse a la filosofía (*Phd.* 66d2-7). La diferencia entre la esclavitud del alma y la del cuerpo se debe entonces a la diversidad radical de sus deseos. De manera que alma y cuerpo, dos sustancias en principio distintas que se verán separadas tras la muerte, se revelan a su vez como dos fuentes de deseos opuestos y

difíciles de conciliar, cuyo respectivo triunfo establecerá una determinada esclavitud, la cual conducirá a un modo de vida específico. Esto significa que la identidad de cada ser humano no se encuentra solamente en su alma, sino que surge de la particular interrelación que se establece entre su alma, su cuerpo y los deseos de ambos. De la primera provienen los deseos que tienden hacia lo que le es más afín, lo inteligible, y si ellos se imponen darán lugar a una vida filosófica; por el contrario, el cuerpo es la fuente de deseos por lo que le es semejante, lo sensible, cuya persecución producirá una vida dedicada a la búsqueda de objetos de placer somático: desde la comida y la bebida a las riquezas, los honores y el poder político (*Phd.* 80b). Ahora bien, esta dualidad aparentemente esquemática es en realidad más compleja, ya que el triunfo de alguna de las dos fuentes de deseo inclina a *la totalidad del individuo* hacia un comportamiento y un modo vida. Esto significa que si los deseos del cuerpo se imponen, el alma también los hará suyos, volviéndose en consecuencia más “somática” y menos “anímica”; por el contrario, si el alma persigue aquello que le es auténticamente propio, volverá al cuerpo más “anímico”. La clave de los dos tipos de esclavitud que estamos analizando se encuentra entonces en la autonomía o heteronomía del alma - principio racional del ser humano - en relación a los deseos que elige fomentar y al modo de vida que de esa decisión se origina. Evidentemente se trata de una tipología extrema, que merecería ser ampliamente matizada para dar cuenta de la constitución de un individuo particular (por ejemplo, la esclavitud podría ser momentánea o duradera, resistible o irresistible, etc.).

Dejarse conducir por un tipo de deseo también implica sostener, implícita o explícitamente, la opinión (*dóxa*) de que el objeto de ese deseo es algo “bueno”; esta idea ya había aparecido en 3), en donde Cebes afirmaba que el esclavo racional siempre mantendrá su esclavitud ante lo que considera “bueno” (*agathós*) y “mejor” (*beltíon*) que él.⁸ Así como sostuvimos que para Platón no hay racionalidad sin deseo, debemos afirmar paralelamente que no hay deseo sin algún tipo de correlato racional; en este caso, una *dóxa* (fundamentada o no mediante un *lógos*) sobre lo que es bueno y por tanto deseable. El deseo sería el elemento originario, surgido de una de las dos fuentes, y la *dóxa*, en tanto afirmación de la deseabilidad de lo deseado, surgiría posteriormente. Entonces, el deseo por

⁸ En este sentido afirma Broadie (2001, p. 305-306) que el alma es un poder valorativo, que crea y mantiene para sí misma el modo de vida que realmente desea y considera bueno. Toda esta sección del artículo coincide ampliamente con sus análisis.

un determinado objeto anima un proceso de búsqueda del mismo – búsqueda que si es anímica y racional será llamada “*diánoia*” – y la *dóxa* es la afirmación de la bondad y conveniencia de la posesión de (o convivencia con) ese objeto de deseo. Esta *dóxa* es una afirmación que, por un lado, es el resultado del proceso deseante, pero que a la vez lo justifica y lo sostiene en una determinada dirección.⁹ Podemos afirmar entonces que *la dóxa fundamental que resulta de, pero a su vez justifica y sostiene, la esclavitud del alma al cuerpo es la que afirma que lo bueno es igual a lo somáticamente placentero.*

Otro pasaje profundiza en las consecuencias que posee para la vida del ser humano la imposibilidad de alcanzar el saber (*phrónesis*), producto de la decisión del alma de volcarse hacia los deseos surgidos del cuerpo:

6) Soc.: - Bienaventurado Simmias, quizá no sea ése el cambio correcto en cuanto a la virtud (*aretén*), que se truequen placeres por placeres (*hedonás prós hedonás*) y pesares por pesares y miedo por miedo, mayores por menores, como monedas, sino que sea sólo una la moneda válida, contra la cual se debe cambiar todo eso, el saber (*phrónesis*). Y, quizá, comprándose y vendiéndose todas las cosas por ella y con ella, existan en realidad (*tôî ónti*) la valentía, la moderación, la justicia y, en conjunto, la verdadera virtud (*alethés areté*), en compañía del saber (*phronéseos*), tanto si se añaden como si se restan placeres (*hedonôn*), temores y las demás cosas de tal clase. Y si se apartan del saber (*phronéseos*) y se truecan unas por otras, temo que tal virtud (*areté*) no sea sino un dibujo de sombras (*skiagraphía*), y esclava (*andrapodódes*) en realidad, y que no tenga nada sano y verdadero (*Phd.* 69a6-b9).

Aquí aparece en primer plano el carácter práctico del saber (*phrónesis*), ya que se dice que sólo a partir de él es posible que existan “modos” o “partes” de la virtud (*Prt.* 329c-330a, *Men.* 73e-74b) como la valentía, la moderación y la justicia. Evidentemente esto se debe a lo ya afirmado en 4): alcanzar la *phrónesis* y conocer las Formas, es decir, los paradigmas del buen juicio práctico y el comportamiento adecuado, son dos facetas de la misma actividad. En suma, no hay verdadera virtud (*areté*) sin *phrónesis*, porque no hay *phrónesis* sin conocimiento de la Formas, la *ousía* o “mismidad” de los entes. En ausencia de la *phrónesis*, desaparece el conocimiento del patrón de medida objetivo e inteligible, la moneda de cambio universal que permite al alma otorgar su verdadero valor a todo lo que

⁹ Es por eso que una de las estrategias de Platón para modificar determinados modos de vida que considera perniciosos consistirá en procurar modificar las *dóxai* en torno a lo que es bueno o malo, a fin de reorientar el deseo hacia objetos más adecuados.

sucede, incluso a las afecciones del cuerpo (placeres, pesares y miedos).¹⁰ Si el alma dispone de una *phrónesis* filosófica, los placeres, pesares y miedos no serán elegidos o rechazados en función de su cantidad, pues se tratará de un alma virtuosa, igual a sí misma, que no se deja arrastrar por el devenir sensible. Su relación con esas afecciones se establecerá siempre a partir de la valentía, la moderación y la justicia, es decir, las virtudes (*aretai*) entendidas filosóficamente a partir de la *phrónesis*.¹¹ Así, un filósofo que ha esclavizado su cuerpo a su alma puede juzgar necesario afrontar con valentía una gran cantidad de pesares o miedos, o rechazar con moderación una gran cantidad de placeres, dado que su criterio de buen juicio práctico es la *phrónesis*, no la identificación de lo bueno lo placentero y lo malo con lo displacentero.

Pero si un individuo carece de *phrónesis*, su alma no dispondrá de las Formas para guiar su conducta de manera segura y constante; se verá arrastrado por una indiscriminada circulación de mercancías corporales, alternativamente placenteras y dolorosas, y sólo podrá recurrir al cuerpo para otorgarles un valor. Y éste sólo sabe de cantidades, pues ante un estímulo se limita a sentir más o menos placer, más o menos dolor. Por lo tanto, su alma engendrará la *dóxa* fundamental ya referida, “lo bueno es igual a lo placentero”, de la cual se deriva la afirmación “cuanto más placer se obtenga y menos pesares y miedos se padezcan, más feliz se llegará a ser”. La vida de un individuo regido por tales creencias consistirá en un incesante intercambio de objetos somáticamente placenteros, en pos del aumento del goce y de la reducción de los pesares y los miedos.¹² Como consecuencia final de este proceso, la *areté* ya no consistirá en la forma de vida racional y filosófica, regida por las Formas; por el contrario, *será considerado más virtuoso aquél que pueda procurarse más placer*.

Esta concepción de la *areté* es también una *dóxa*, a la que se arriba a partir del desarrollo indiscriminado de los deseos somáticos. Pero a diferencia de aquella que

¹⁰ La *phrónesis* también aparece como fuente de valores para el alma en *Prt.* 352c, *Men.* 88c-d y *Euthd.* 281a-e.

¹¹ Esta reformulación filosófica de las virtudes será desarrollada ampliamente en *R.*, IV, 427e y ss.

¹² Nos hallaríamos así frente a lo que Cassin (2008, p. 151-154) denomina la “economía del flujo” propia de la sofística, basada en el derroche constante y opuesta a la acumulación ordenada, típica del capitalismo. El ejemplo paradigmático de esta economía en la obra platónica lo constituiría la figura del sofista Calicles en el *Gorgias*, quien se muestra orgulloso de ser comparado por Sócrates con un tonel agujereado, imposible de ser colmado en su búsqueda incesante de placeres (*Gorg.* 494a-c). Si bien el hecho de que en el *Fedón* se hable de “cambiar placeres por más placeres” parece indicar la tendencia hacia una acumulación progresiva, no debemos olvidar que el placer se caracteriza justamente por no ser acumulable dado que, más allá del tiempo que dure, siempre se agota en su mismo disfrute.

identificamos como la “*dóxa* fundamental” para este modo de vida, la *areté* constituye una “*dóxa* teleológica”, ya que funciona como un ideal regulativo, representando la excelencia o el máximo acabamiento al que puede aspirar quien decide esclavizar su alma a su cuerpo. Desde la perspectiva filosófica, esta *areté* hedonista no es más que un “dibujo de sombras” (*skiagraphía*), una imagen en blanco y negro, en suma, una copia degradada que se impone como sustituto de la que debería ser su modelo, la *areté* filosófica. En verdad, la única similitud de esta “*areté*” con respecto a ese modelo está en su nombre.¹³ Sócrates también afirma esta mala copia de la virtud es “esclava” (*andrapodódes*), sin lugar a dudas para expresar que es hija de la esclavitud no legítima y reprobable del alma al cuerpo. Sus últimas consecuencias de este sometimiento son descritas detalladamente en los siguientes pasajes:

7) Soc.: - Pero, en cambio, creo que si [el alma] se separa del cuerpo contaminada e impura, por su trato continuo con el cuerpo y por atenderlo y amarlo, estando incluso hechizada (*goeteuoméne*) por él, y por los deseos (*epitymiôn*) y placeres (*hedonôn*), hasta el punto de no parecerle (*dokein*) verdadera (*aléthés*) ninguna cosa sino lo corpóreo (*somatoeidés*), lo que uno puede tocar, ver, beber, comer y utilizar para los placeres del sexo, mientras que lo que para los ojos es oscuro e invisible, y sólo aprehensible por la inteligencia (*noetón*) y la filosofía, eso está acostumbrada a odiarlo, temerlo y rechazarlo (*Phd.* 81b1-8).

8) Soc.: - (...) su alma está sencillamente encadenada y apresada dentro del cuerpo, y obligada a examinar los entes (*ónta*) a través de éste como a través de una prisión, y no ella por sí misma, sino dando vueltas en una total incapacidad de aprender (*amathíai*), y advirtiéndole que lo terrible del aprisionamiento es a causa del deseo (*epithymías*), de tal modo que el propio encadenado puede ser colaborador de su estar aprisionado. Lo que digo es que entonces reconocen los amantes del aprendizaje (*philomatheís*) que, al hacerse cargo la filosofía de su alma, que está en esa condición, la exhorta suavemente e intenta liberarla, mostrándole que el examen a través de los ojos está lleno de engaño (*apátēs*), y de engaño (*apátēs*) también el de los oídos y el de todos los sentidos (*aisthéseon*), persuadiéndola a prescindir de ellos en cuanto no le sean de uso forzoso (*Phd.* 82e1-83a7).

9) Soc.: - Porque cada placer (*hedonē*) y dolor, como si tuviera un clavo, la clava en el cuerpo y la fija como un broche y la hace corpórea (*somatoeidē*), habiéndole hecho opinar (*doxázousan*) que son verdaderas (*aléthē*) las cosas que entonces el cuerpo afirma (*phēi*). Pues a partir del opinar en común (*homodoxeîn*) con el cuerpo y alegrarse con sus mismas cosas, se ve obligada, creo, a volverse semejante en carácter (*homótopos*) y semejante en crianza (*homótrofos*) (*Phd.* 83d4-8).

¹³ Recordemos que, según *Soph.* 234b, las imágenes siempre son “homónimos” de los entes a los que imitan y en eso radica, entre otras cosas, su particular poder de engaño

Varios elementos merecen ser desarrollados. En primer lugar, resulta sorprendente leer en 9) que el cuerpo “afirma” y “opina” conjuntamente con el alma acerca de la verdad de los entes. Propongo interpretar estas afirmaciones y opiniones del cuerpo como “afirmaciones deseantes” directas, no mediadas ni matizadas, sino constantes y urgentes. En otras palabras, el cuerpo *afirmaría y opinaría implícitamente*, mediante sus deseos, que los objetos a los que tiende son reales, verdaderos y buenos; y si el alma se encontrara esclavizada a él, se vería obligada a *opinar explícitamente lo mismo*. La *dóxa* fundamental de esta alma, que identifica lo bueno con lo placentero, tendría su origen en estas *dóxai* del cuerpo, es decir, en sus deseos y urgencias; y éstos, si fueran constantemente atendidos, disminuirían progresivamente la capacidad racionante del alma, llegando hasta el caso límite de convertirla en un mero principio animante del cuerpo (Broadie 2001, p. 303). Lo mismo se afirma en 7): los deseos y placeres corporales producen en el alma una especie de “hechizo”, el cual consiste en generar en ella el parecer u opinión (*dóxa*) de que lo verdadero de los entes es su corporeidad, en lugar de su esencia invisible e inteligible. Así, el alma es alejada de los objetos de deseo que le son connaturales, y toma lo ajeno por propio. Justamente este “ser conducido lejos de lo propio” constituye, según Verdenius (1981, p. 116), el significado original del término “*apáte*” (engaño), y sostengo que así debe ser interpretado el “engaño” de los sentidos mencionado en 8). Pues los sentidos no engañan al alma transmitiéndole mentiras acerca de la realidad; en el contexto de este diálogo, los sentidos “engañan” cuando su percepción se absolutiza como la verdad sin más, es decir, cuando dejan de funcionar como instrumentos o vehículos para que alma trascienda las apariencias de los entes hacia su ser y se convierten en obstáculos. Pero si esta absolutización de la realidad sensible ocurre, la responsabilidad no es de los sentidos en sí mismos, sino del alma que se ha dejado conducir por las afirmaciones y opiniones del cuerpo acerca de lo bueno y verdadero. Por último, según 9), la esclavitud del alma al cuerpo desata un proceso deseante creciente y progresivo, y si la tendencia a acrecentar los placeres es infinita, cada placer obtenido profundizará infinitamente este sometimiento. Así, el alma se tornará cada vez más “corpórea”, ya que adquirirá el mismo carácter deseante que el cuerpo (*homótopos*) y se alimentará de lo mismo que él (*homótophos*), los placeres somáticos.

Todos los pasajes citados identifican al filósofo como aquél que puede liberar al alma de esta esclavitud “anti-natural” y “anti-racional”, educando sus deseos y *dóxai* para que la relación de sumisión se invierta y lo mortal e inferior se someta a lo divino superior. Cabe preguntarse entonces si existe un sujeto en la *pólis* que, oponiéndose al filósofo, promueva la proliferación de tal esclavitud. Mi hipótesis es que es la praxis sofística la que fomenta que los ciudadanos atenienses rechacen la esclavitud “legítima” y opten por la “ilegítima”. Sostengo que, si bien el término “sofista” no aparece en ningún momento a lo largo del *Fedón*, existen una serie de marcas textuales en el diálogo que vinculan directamente la esclavitud del alma al cuerpo con la sofística y sus efectos políticos.

III. El secreto vínculo entre el sofista y la esclavitud del alma al cuerpo

Los primeros indicios terminológicos de la presencia del sofista detrás de esta relación de sujeción ilegítima los encontramos en el texto 7), al hablarse del dominio del cuerpo en términos de “hechizar” (*goeteúo*) al alma mediante deseos y placeres; en el mismo sentido podemos interpretar la referencia al “engaño” (*apáte*) del alma por parte de los sentidos en 8). Ambas nociones constituyen pilares del vocabulario sofístico para referirse a los efectos del *lógos*¹⁴; las encontramos inicialmente en el *Encomio de Helena* de Gorgias, y fueron reapropiadas por Platón para construir a sus personajes anti-filosóficos por excelencia. Examinemos al respecto un breve pasaje de la obra gorgiana:

10) Los encantamientos inspirados, gracias a las palabras (*lógon*), aportan placer (*hedonês*) y apartan el dolor. Efectivamente, al confundirse el poder del encantamiento con la opinión (*dóxai*) del alma, la seduce, persuade y transforma mediante el hechizo (*goeteíai*). Del hechizo (*goeteías*) y de la magia se han inventado dos artes, que inducen errores al alma y engaños (*apatémata*) a la opinión (*dóxes*) (Gorg., *EH* 59-64).

Vemos que el *lógos* puede generar placer (*hedonê*), aquello que el cuerpo desea eminentemente según el *Fedón*. También se afirma que este placer produce un hechizo (*goeteía*), que consiste en un engaño (*apáte*) de la *dóxa*. Entonces, el *lógos* sofístico de

¹⁴ Hasta este momento nos habíamos valido del término “lógos” en su acepción de “fundamento racional”; en el contexto del pensamiento sofístico será utilizado principalmente como “discurso” o “lenguaje”.

Gorgias y el cuerpo esclavista del *Fedón* producen exactamente los mismos efectos en la *dóxa* del alma: la hechizan y la engañan mediante el placer, modificándola para que opine como ellos quieren. Sostengo que este paralelismo no es una coincidencia y que da lugar a la siguiente disyuntiva: o el cuerpo es un sofista del alma, o la sofística es de algún modo “somática” en su actividad persuasiva. Preliminarmente, propongo que la palabra placentera que despliega el sofista es uno de los tantos objetos hacia los que pueden tender los deseos corporales, y hacia el cual el cuerpo puede conducir al alma cuando la ha esclavizado.

Otra de las marcas textuales sofísticas del *Fedón* la encontramos en 5), en donde se había dicho que a causa de la esclavitud al cuerpo, el alma se llena de imágenes (*eídola*). Según el *Sofista*, el personaje homónimo es justamente un “productor de imágenes” (*eidolopoiikén*) a través del *lógos* (*Soph.* 235b8-9). Estas *eídola* - que según el *Fedón* llenan el alma y que según el *Sofista* son producto de este personaje - no son otra cosa que opiniones (*dóxai*). Justificaremos esta equiparación de los dos conceptos en ambos diálogos. En lo que respecta al *Fedón*, ya vimos que según 6) una de las consecuencias de la esclavitud del alma al cuerpo era el surgimiento de un dibujo de sombras de la virtud, en suma, de la *imagen falsa* de un modelo inteligible desconocido. Y esta imagen (*eídolon*) consistía en la afirmación u opinión (*dóxa*) de que, si lo bueno es igual a lo placentero, el mejor o máximamente virtuoso es aquél que obtiene el máximo de placer. Por su parte, en el *Sofista* las “imágenes habladas” (*eídola legómena*) producidas por este personaje son justamente *opiniones falsas* acerca de la realidad de los entes (*Soph.* 234c-d). De modo que nuevamente se vuelve patente que el cuerpo en el *Fedón* produce los mismos efectos en el alma que el *lógos* sofístico. A su vez, el hecho de que el dibujo en sombras de la virtud se presente en el *Fedón* como una falsa copia que suplanta al modelo filosófico, establece un directo paralelismo con el texto del *Sofista*, según el cual las imágenes sofísticas son *phantásmata*, copias falsas que también se presentan engañosamente como realidades autónomas, suplantando a su modelo (*Soph.* 235e-236c).

Si a esto agregamos la famosa pretensión sofística de enseñar la virtud (*areté*) a los jóvenes (por ejemplo, *Ap.* 20b4-5, entre muchos otros), ¿podemos concluir entonces que la concepción hedonista de la *areté* es también la que sostiene la sofística? ¿Produce el sofista mediante su enseñanza la opinión-imagen-dibujo en sombras (*dóxa-eídolon-skiagraphía*)

de la virtud (*areté*) que está presente en las almas de los que guían su modo de vida por los deseos del cuerpo? Si así fuera, la actividad sofística merecería el calificativo de “somática”, en tanto fomentaría los deseos corporales, equiparando lo bueno a lo placentero y dando como resultado una forma de vida y una valoración de la verdad de los entes claramente anti-filosóficas; en suma, existiría un vínculo directo entre la esclavitud del alma al cuerpo y la praxis sofística. Al hablar de la “actividad” y la “praxis” sofísticas me refiero tanto la pedagogía explícita que el sofista imparte a sus discípulos privados, como también a sus participaciones en las instituciones democráticas de la *pólis* ateniense, que dan testimonio implícito de un determinado modo de vivir, y cuyo éxito o fracaso político genera en los ciudadanos una opinión acerca de la deseabilidad o no de imitar a estos personajes.

Los dos pasajes que siguen nos brindan un punto de apoyo conceptual para fundamentar esta sospecha acerca del secreto vínculo entre la sofística y la esclavitud del alma:

11) Soc.: - (...) cuando uno se confía en un discurso (*lógoi*) como verdadero (*alēthēi*), sin la técnica (*téchnēs*) en los discursos (*lógous*), también después opina (*dóxei*) que es falso (*pseudēs*), siéndolo unas veces y no siéndolo otras, y así le sucede con uno y con otro, repetidamente. Y sobre todo los que se dedican a los discursos contrapuestos (*antilogikóus lógous*), sabes que acaban por creerse sapientísimos (*sophótatoi*) y por sentenciar por sí solos que en las cosas (*pragmáton*) no hay ninguna sana ni firme, ni tampoco en los discursos (*lógon*) (*Phd.* 90b6-c4).

12) Soc.: - (...) yo corro el riesgo en el momento actual de no comportarme filosóficamente (*philosóphos*) en este tema, sino de obrar por amor a la victoria (*philoníkōs*), como los muy faltos de educación (*apaídeutoi*). Pues así ellos, cuando disputan (*amphisbetōsin*) acerca de algo, no se esfuerzan en meditar cuál es el fundamento (*lógous*) de lo que tratan, sino en que les parezca (*dóxei*) a los presentes que esas cosas son del mismo modo que como ellos las establecieron (*éthento*). Ahora, pues, me parece que yo en este momento me diferenciaré de ellos tan sólo en esto: no me empeñaré en que a los presentes les parezca (*dóxei*) ser verdad (*alēthē*) lo que yo digo, a no ser por añadidura, sino en que principalmente a mí mismo me parezca (*dóxei*) tal como es (*hoútōs échein*) (*Phd.* 91a1-b1).

No caben dudas de que tanto los “contradictores” (*antilogikoí*) de 11) como los “disputadores” (*amphisbetetikoí*) de 12) son los sofistas, que suelen recibir ambos apelativos en numerosos pasajes de la obra platónica (por ejemplo, *Soph.* 225b10 y b1 respectivamente), dado que su ocupación consiste en conducir a sus adversarios a una

contradicción en la disputa discursiva, ya sea privada o pública, en el marco de las instituciones democráticas. Vemos que también reciben el apelativo de “faltos de educación” (*apaideutoî*), calificación que resulta semejante a la de “incapaz de aprender” (*amathês*), que se había aplicado al alma esclavizada por el cuerpo en 8). ¿Comparte el sofista el mismo estado cognitivo que quienes llevan adelante una forma de vida que atiende constantemente a las demandas del cuerpo? Podemos responder afirmativamente esta pregunta remitiéndonos a las apariciones de los términos “*amathía*” y “*apaideusía*” en el contexto del sexto intento de definición del sofista en el diálogo homónimo. Allí, el Extranjero de Elea afirma que la *amathía* es:

13) Extr.: (...) una forma de ignorancia (*áгноia*) muy grande, difícil y temida, que es equivalente en importancia a todas las otras partes de la misma (...) Opinar conocer (*dokēin eidēnai*) cuando no se conoce. Es probable que todas las veces que tropezamos con nuestro pensamiento (*dianoíai*) se deban a ella (*Soph.* 229c1-6).

En el mismo sentido, en *República* 382bc, la *amathía* es propia de quienes alojan en su alma la “verdadera mentira” (*alethôs pseûdos*), es decir, quienes están engañados sobre los entes (*perí tá ónta pseúdesthai*) y lo ignoran, siendo por tanto “incapaces de aprender” (*amathê*). Según el *Sofista*, la parte de la enseñanza que se ocupa de purificar esta clase de ignorancia es la *paidéia*, y quien no la reciba y no vea refutada su “apariencia de sabiduría” (*doxosophía*) quedará *apaideutón*, “falta de educación” (*Soph.* 229d-230e). De manera que podemos afirmar que ambos términos, *amathía* y *apaideusía*, son prácticamente sinónimos, y en el marco del *Fedón* señalan a aquél que está convencido de que la naturaleza de todos los entes es corpórea, sosteniendo esta opinión como si se tratara de un conocimiento verdadero, sin advertir su ignorancia.

Hemos encontrado entonces una serie de paralelismos entre el sofista y quienes tienen su alma esclavizada a su cuerpo: i) el sofista engaña y hechiza la opinión (*dóxa*) del alma con discursos (*lógoi*) placenteros; el cuerpo hace lo mismo con sus “afirmaciones deseantes” (*dóxai*); ii) en ambos casos, el engaño (*apáte*) consiste en alejar al alma de la verdad y de sus deseos propios, ya que se le imponen un *dóxai* heterónomas, que se presentan como verdaderas pero no son más que una falsa imagen (*eídolon*) de la realidad; iii) entre estas falsas opiniones-imágenes es de destacar la concepción de la *areté*, una *dóxa*

que establece la máxima aspiración de un individuo; tanto el sofista como el hedonista parecen sostener que la *areté* consiste en la progresiva e ilimitada adquisición de placer somático; iv) el convencimiento de que sus *dóxai* son verdaderas hace que tanto el sofista como el adorador del cuerpo sean calificados de *amathés* y *apaideutós*.

Sin embargo, es importante notar que existen ciertas diferencias entre ambos sujetos, por lo que el sofista no se limita a ser uno más de los que rigen su vida respondiendo a las demandas corporales. *La primera diferencia radica en que el sofista es conciente de su ignorancia*. Es así que en *Sofista* 268a1-8 se lo diferencia del “imitador simple”, y es llamado “imitador irónico” (*eironikón mimetén*) puesto que, a causa de su constante “dar vueltas en los discursos” (*en toîs lógois kylíndesin*), posee la experiencia de que todo asunto puede ser presentado de una manera o de la contraria, según la ocasión lo requiera. Y esto le provoca miedo y desconfianza, ya que sabe que sus propios *lógoi* pueden ser contrariados y resultar derrotados frente a los de otro orador más hábil. Pero si esta conciencia de ignorancia lo aleja del común de los hedonistas, tampoco lo acerca a la filosofía. Pues el sofista está convencido de que no es posible alcanzar una sabiduría firme acerca de nada, sino que asume que la realidad es tal y como él la experimenta en los combates discursivos. No existen para él realidades inteligibles que funcionen como paradigmas estables del voluble mundo sensible cotidiano. Esta idea es la que subyace a las palabras del pasaje 11), según las cuales el hecho de que el mismo discurso (*lógos*) produzca a veces la opinión (*dóxa*) de que es verdadero y otras la de que es falso, con igual verosimilitud, conduce al sofista a declarar, creyéndose sapientísimo (*sophótatos*), que nada en el mundo es firme: ni los *lógoi*, ni los asuntos de la vida práctica (*prágmata*). Este personaje efectúa entonces una deducción desde su experiencia personal con el lenguaje hacia el ser de las cosas, decretando que así como las opiniones (*dóxai*) son fluctuantes, todos los entes lo son. En suma, el sofista cree que todos los ciudadanos de la *pólis* son igualmente ignorantes, pero que solo él se ha dado cuenta de esta precaria situación cognoscitiva en la que todos se hallan.

La experiencia del sofista en los combates discursivos no sólo le revela que todas las opiniones son fluctuantes, sino también y fundamentalmente que él puede controlar esa fluctuación. Aquí se encuentra entonces su *segunda diferencia con respecto a la masa hedonista: el sofista dispone de un discurso (lógos) persuasivo que, aprovechándose de la*

ignorancia de su público, es capaz de imponer en sus almas la opinión (dóxa) que más le conviene, como si se tratara de una verdad. Evidentemente, esta “verdad” no se postulará como absoluta (pues no hay nada estable en el mundo), sino que se presentará como válida para un asunto particular en un momento determinado; se trata pues una opinión (*dóxa*) práctica, coyuntural e inestable, acerca de un asunto (*prâgma*) igualmente inestable. Es en ese sentido que, según 12), los sofistas se preocupan principalmente por que las cosas referidas en sus *lógoi* les parezcan o generen la opinión (*dóxein*) a los presentes de que son tal y como ellos las han establecido (en ese momento). La autoproclamada sapiencia sofística no es teórica y absoluta, sino práctica y coyuntural; el sofista adquiere su reputación de sabio en situaciones concretas en las que su discurso y opiniones se imponen sobre las de otro. Ahora bien, si en esta lucha de *lógoi* hay vencedores es justamente porque existe un público que funciona como un jurado y corona a aquellos que lo han llevado a “compartir su opinión” (*homodoxeîn*). Este público del sofista está constituido por los individuos que asisten a sus exhibiciones privadas o por los ciudadanos que deliberan en las instituciones democráticas atenienses: la Asamblea, el Consejo y los tribunales. Y el *lógos* que logra el favor la audiencia es, como afirmaba Gorgias (10), aquél que genera mayor placer. Esta producción de placer conlleva el efecto denunciado por Sócrates, a saber, no permitirle a la audiencia meditar sobre el fundamento de lo dicho (12), produciendo el “hechizo” y la compulsión de aceptarlo tal y como ha sido formulado. El público centra así su atención en decidir cuál de los disputantes le procura más placer con su palabra - y merece por lo tanto triunfar en la disputa - en lugar de considerar si lo dicho ha sido racionalmente fundamentado. A esto se debe que tanto el sofista como su público sean llamados por Sócrates “*philónikoi*” antes que “*philósophoi*” (12), agregando que toda esta situación sólo se vuelve posible por la carencia de una técnica (*téchne*) acerca de los *lógoi*, que afectaría por igual al sofista y a su público (11).

Nos hallamos así frente a lo que Barbara Cassin denominó el “efecto sofístico”: la absolutización del lenguaje o *logología*, a causa de la cual el ser es un producto lingüístico en lugar de una realidad exterior y previa al *lógos* que lo señala y manifiesta. Pues sólo se puede decir que “es” lo que los ciudadanos de la *pólis* aceptan intersubjetivamente, luego de la confrontación de discursos. En otros términos, las cosas son como aparecen o parecen, es decir, como la opinión (*dóxa*) dice que son. Y dado que la opinión es modificada por el

discurso (*lógos*) persuasivo y placentero, es éste el que impone el ser a los entes. La verdad de estos entes (*ónta*) ya no radica en su *ousía*, sino en su carácter de “asuntos prácticos” (*prágmata*), e incluso de “objetos de uso y goce” (*khreímata*) (Cassin, 2008, p. 145-151). De manera que si bien podemos decir que el *lógos* sofístico “se refiere” a los *prágmata*, resulta más correcto afirmar que este *lógos* “es” en sí mismo una praxis que “modifica” y, en último término, “produce” los *prágmata*, pues un asunto no es más que la opinión que de él se tiene.

En función de los paralelismos y las diferencias que hemos señalado entre el sofista y la mayoría del pueblo ateniense, cabe preguntarse finalmente: ¿cuál es el vínculo entre la teoría y la práctica sofística, por un lado, y la esclavitud del alma al cuerpo y el modo de vida asociado a ella, por el otro? El sofista se comporta evidentemente alimentando ese modo de vida somático, el cual presumiblemente preexiste en el pueblo como un sentido u opinión común que identifica lo bueno con lo placentero. Esta “alimentación” sofística se efectúa de dos maneras. En primer término, *el sofista es uno de los tantos productores de objetos del placer corporal que pueblan la pólis ateniense*: poetas, pintores, escultores, cocineros y un sinnúmero de sujetos sociales.¹⁵ Su peculiar instrumento es el *lógos*, que despliega en privados y también en público, frente a la Asamblea, el Consejo, los tribunales, etc. Todas estas instancias funcionan como ámbitos a los que el pueblo asiste, en mayor o menor número, comportándose como una audiencia que espera obtener placer. Por eso la política, bajo la égida de la sofística, se convierte en un espectáculo y una competencia, en los que poco importa que lo decidido sea bueno, justo o conveniente.

El segundo tipo de alimentación sofística de la esclavitud del alma al cuerpo se lleva a cabo mediante la ya aludida *formulación teórica y práctica de la idea de que no existe nada permanente, ni en los discursos ni en las cosas*. La verdad no radica en las esencias, sino en las opiniones, dado que no es más que un efecto coyuntural del discurso placentero, sobre un asunto determinado en un contexto específico. Es evidente que este mensaje atenta directamente contra la búsqueda filosófica y dialéctica, ya que rechaza rotundamente la existencia de Formas inteligibles e inmutables que puedan funcionar como paradigma y verdadero ser de los entes y acontecimientos del mundo sensible. Quienes den crédito al

¹⁵ Es en ese sentido que en *Gorgias* 463a-c Sócrates define a la sofística como “adulación” dado que, al igual que prácticas como la culinaria, la cosmética y la retórica, sólo se preocupa por generar placer y no por lo que es verdaderamente bueno y conveniente.

sofista no considerarán, por ejemplo, que una acción es justa por participar de la Justicia, sino que sólo actúa justamente quien es capaz de persuadir a un tribunal de haberlo hecho (e injustamente quien ha fracasado en tal empresa persuasiva). Sin haber desarrollado puramente su pensamiento (*diánoia*), no alcanzarán la *phrónesis* como conocimiento *a priori* del criterio universal para juzgar el valor de los asuntos prácticos; todas sus opiniones al respecto surgirán *a posteriori* del combate discursivo, a partir de la identificación de lo bueno con lo placentero. De manera que la creencia de que todo asunto es inestable y su verdad reversible, dado que se decide por un consenso coyuntural mediante una disputa de *lógoi*, implica que los consensos coyunturales acerca de los asuntos más importantes y vinculantes para la vida de los ciudadanos, deben decidirse por el mismo criterio que rige el resto: lo más placentero es lo más bueno, conveniente y verdadero.

En este contexto, el sofista se aparecerá ante el pueblo como el individuo virtuoso por excelencia, puesto que su capacidad de producir placer somático en los ámbitos públicos a través de la palabra, le otorgará como contrapartida las mercancías placenteras más deseadas por el cuerpo: la fama, las riquezas y el poder político. Por lo tanto, se constituirá en el máximo representante del “dibujo de sombras de la virtud”: será considerado el más excelente de todos los ciudadanos dado que es el más capaz de procurarse objetos placenteros (a cambio de producirlos). Es en ese sentido que, a partir su éxito político, el sofista puede presentarse verosímilmente como un ser sumamente sabio y como un maestro de *areté*; en suma, como un modelo y un ejemplo a ser imitado por los jóvenes ciudadanos atenienses.

Conclusiones

El sofista resulta entonces políticamente peligroso para Platón no solamente porque brinda a los ciudadanos uno de los tantos placeres corporales que el mercado ateniense les puede ofrecer, sino sobretudo porque, para conseguir su encumbramiento individual, fomenta la esclavitud del alma al cuerpo en el resto de los ciudadanos, extendiendo su vigencia inclusive hasta los ámbitos políticos en los que se decide la suerte de la pólis toda. Reiteramos entonces que el sofista no instituye la esclavitud del alma al cuerpo, pues los deseos somáticos siempre existen y pueden imponerse a los anímicos en las más diversas

circunstancias socio-culturales. Pero a pesar de esto, podemos afirmar sin lugar a dudas que el sofista sostiene y fomenta esta esclavitud preexistente en el pueblo ateniense, incentivando en beneficio propio los deseos que alejan al alma de sus objetos propios.

Para finalizar, resumiré los resultados alcanzados, identificando los pasos que han guiado mi argumentación. i) El alma y el cuerpo constituyen dos fuentes de deseos, cuya respectiva persecución genera modos de vida diversos e incluso contradictorios. ii) La mayoría del pueblo ateniense se deja conducir por los deseos corporales, desarrollando la dóxa de que lo bueno, lo deseable y lo verdadero se identifican con lo somáticamente placentero (sentido común). iii) Esta opinión conduce a una concepción de la areté que la define como “la máxima capacidad para adquirir placeres” (skiagraphía de la areté). iv) Se instituye así la esclavitud del cuerpo al alma, en tanto las dóxai deseantes del cuerpo y sus respectivos objetos de deseo se imponen al alma como si fueran propios; el alma se aleja de aquello a lo que es afín, a saber, lo inteligible, y se vuelve somática. v) Estos deseos, opiniones y su modo de vida asociado se sostienen como si representaran una verdadera sabiduría acerca de las cosas (amathía). vi) El sofista comparte y conoce esta amathía generalizada, reforzándola de dos maneras: ofreciendo sus mercancías placenteras (lógoi) y sosteniendo que no hay nada estable en el mundo, sino que todo es tal y como el lógos placentero lo hace aparecer coyunturalmente (“hechizo” y “engaño” de las dóxai a los ciudadanos). Sin embargo, el sofista no combate ni presenta como inestable la dóxa fundamental del pueblo ateniense, que identifica lo bueno con lo placentero (ii). En verdad ni siquiera la tematiza (a diferencia del filósofo), ya que sólo puede desarrollar y legitimar su praxis productora de placer mientras esa dóxa se mantenga oculta, como un consenso tácito inmutable. vii) La producción de lógoi placenteros en los ámbitos políticos otorga al sofista la victoria sobre sus adversarios (sancionada por el pueblo agasajado); esta victoria demuestra la “verdad” de su doctrina acerca de la inestabilidad de todos los entes y de su autoproclamada “sabiduría”; finalmente, esta imagen de sabiduría le brinda, como contrapartida, acceso a los placeres somáticos más valorados (riquezas, honores, poder político). El lógos sofístico es entonces tanto una mercancía placentera como un medio privilegiado para acceder a tales mercancías. viii) La phrónesis pierde su rol de medida del valor y la verdad de las cosas y es sustituida por el cuerpo, que establece el criterio de que más placer es igual a más valor y a más verdad. ix) El sofista aparece como un maestro de areté cuyo uso del

lógicos debe ser imitado, dado que es a través de él que se accede a los máximos y más importantes placeres somáticos que pueden obtenerse en la pólis, los cuales son deseados por la mayoría de los ciudadanos. x) La esclavitud del cuerpo al alma se ve profundizada, ya que el modelo al que el mortal desea imitar ya no es la divinidad, sino el sofista, de manera que la esclavitud paradigmática, natural y racional de lo mortal a lo inmortal resulta completamente subvertida.

Referências

AAVV. **Platón. Diálogos**. v. 2-5. Madrid: Gredos, 1981-1988.

BROADIE, Sarah. Soul and Body in Plato and Descartes. **Proceedings of the Aristotelian Society**, New Series, v. 101, p. 295-308. 2001.

BURNET, J. (ed.). **Platonis opera**. v. 1, 3 y 4. Oxford: Clarendon Press, 1900-1903.

CASSIN, B. **El efecto sofístico**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.

CASSIN, B. (ed.). **Positions de la sophistique**. Paris: Vrin, 1986.

DIELS, H.; KRANZ, W. (ed.), **Fragmente der Vorsokratiker**, v. 2, Berlin: Weidmann, 1952.

DIXSAUT, M. Platon et la question de la pensée. **Études platoniciennes I**. Paris: Vrin, 2000.

EGGERS LAN, Conrado. Body and Soul in Plato's Anthropology. **Kernos**, n. 8, p. 107-112. 1995.

FIERRO, María Angélica. La relación cuerpo-alma en Platón: ¿consorcio o separación? Un análisis a partir de pasajes de *Fedón*. **Actas del XVI Congreso Internacional de Filosofía**, Asociación Filosófica de México, 24 al 28 de Octubre. 2011.

GALLOP, D. (ed.). **Plato. Phaedo**. Oxford: Clarendon Press, 1975.

KAHN, Charles. La motivación para la doctrina de las Formas de Platón. **Proceedings of the IX Symposium Platonicum**, Sociedad Platónica Internacional (IPS), Universidad de Keio, Tokyo, 2 al 7 de Agosto 2010, p. 7-13. 2010.

MELERO BELLIDO, A (ed.). **Sofistas. Testimonios y fragmentos**. Madrid: Gredos, 2002.

MORROW, Glenn. Plato and Greek Slavery. **Mind**, New Series, v. 48, n. 190, p. 186-201.1939.

NOTOMI, N. **The Unity of Plato's Sophist. Between the Sophist and the Philosopher.** Cambridge: University Press, 1999.

VERDENIUS, Willem. Gorgia's doctrine of deception. In: KERFERD, George (ed.). **The Sophist and their Legacy.** Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1981, p. 116-128.

VLASTOS, Gregory. Slavery in Plato's Thought. **The Philosophical Review**, v. 50, n. 3, p. 289-304. 1941.