

# LOS AVATARES DE LA σωφροσύνη Y SU SUPERACIÓN EN LA ESCATOLOGÍA DEL *FEDRO*

## THE AVATARS OF σωφροσύνη AND THEIR OVERCOMING IN THE *PHAEDRUS*

LUIS ALBERTO FALLAS LÓPEZ\*

**Resumo:** A noção de *sophrosyne*, que em termos gerais sempre remete à de moderação encontra em Platão aspectos ligados à vida moral, às *aretai*. O amplo significado do termo que em Homero designa desde modo de vida a práticas comportamentais, passando pela obediência, práticas sociais, observância da lei, noções psíquicas de tranquilidade e quietude encontra nos diálogos platônicos uma coerência intelectual relacionada ao conhecimento, à virtude, à ordem político-social. O que é possível ver nos diálogos platônicos, e especialmente no *Fedro*, é um elemento unitário da noção de *sophrosyne*: o cosmos, o qual aparece como seu elemento ordenador. Assim, todos os aspectos da virtude relativos a *sophrosyne*, como necessária bondade, regulação de excessos, regulação da alma, prudência, modo de ordenamento e disposição (musical) aparecem unidas por um conceito determinante: o de cosmos.

**Palavras-chave:** moderação, cosmos, virtude, alma.

**Abstract:** The notion of *sophrosyne* refers in Plato to moderation in relation to moral life. It is possible to find in the dialogues, in particular in the *Phaedrus*, a unitary element in the notion of *sophrosyne*: the cosmos which appears as an ordering element. Thus all the aspects of virtue relative to *sophrosyne*, as goodness, regulation of excesses, regulation of the soul, prudence, mode of order and disposition (music) are brought into unity by the determining concept: the cosmos..

**Keywords:** modmoderation, cosmos, virtue, soul

Quando la nodriza de Odiseo, una anciana que todavía acompaña a Penélope en su palacio después de acabados la guerra y el largo periplo del héroe en busca de Ítaca, es enviada a despertar a su señora para que reciba al esposo que tantos años esperó; aquella, incrédula, resignada y contrariada por el dolor que ha tenido que pasar, le increpa, porque su llamado más parece una broma de mal gusto, una insensatez que no comprende ni responde dignamente a una tragedia: “Querida nodriza, los dioses te han vuelto loca

---

\* Luiz Alberto Fallas López é professor na Universidade de Costa Rica, CR. E-mail: luisfallas@gmail.com

(μάργην). Ellos pueden hacer insensato (ἄφρονα) incluso al que es realmente muy cuerdo (ἐπίφρονά περ μάλ' ἔόντα), y por otro lado al que es atolondrado (χαλιφρονέοντα) lo han hecho entrar en razón (σαοφροσύνης)” (*Odisea* XXIII 11-14). En efecto, Penélope no puede creer ni a esta mujer que habría de ser de su más entera confianza: tiene que estar disparatando, ha perdido la cordura, al punto de que actúa casi como una chiquilla enloquecida<sup>1</sup>. ¿Acaso los dioses son capaces de perturbar la sabiduría propia de una persona circunspecta y reflexiva, como lo era efectivamente Euriclea?

Este hermoso pasaje del poeta por excelencia de la cultura griega nos muestra uno de los rostros más significativos de la σωφροσύνη, esa virtud que en el *Fedro* Platón elevará hasta el último de los estadios de lo real y que llega a determinar lo mejor de todo lo posible. Se trata de la “moderación”<sup>2</sup> intelectual<sup>3</sup>, esa que comúnmente entendemos que dan los años, que permite suspender nuestras pasiones más desenfrenadas, que racionaliza, ordena, contiene y reprime, a sabiendas de que en esta vida todo exceso termina alejándonos del bien, cavando una tumba para nuestra moralidad. Es cierto que para todo parece haber épocas, como cuando puerilmente nos dejamos llevar por nuestras ansiedades, o nos entregamos al encanto del erotismo más sensual, tan fuertemente determinante en la juventud, y en algunas otras épocas febriles. Mas para una persona con un grado de madurez ello se puede trivializar, acaso incluso realmente superar, en la medida en que

<sup>1</sup> En dos lugares de la *Odisea* es especialmente evidente la relación entre χαλιφρων y el adjetivo νήπιος: IV 371 y XIX 530.

<sup>2</sup> En este trabajo hemos optado por traducir el término σωφροσύνη en los textos platónicos como moderación, aunque es evidente que en el sentido más estricto esta palabra en español corresponde más bien a la μετριότης. Por otra parte, hacer uso de una versión exclusiva es ciertamente muy aventurado, dada la diversidad de acepciones que presentan las obras —señala de Vries que Platón utiliza casi todas las acepciones conocidas en la literatura griega (excepto “intellectuel affaibli”, que parece estar en Sófocles) (p. 1943: 97)-; a modo de ejemplo, valga señalar versiones que aparecen de la palabra entre los traductores contemporáneos: E. Lledó, a modo de ejemplo, en el *Fedro* la traduce como sensatez, Araujo como templanza, Gil moderación, García Bacca propone tres variables, a saber, *templanza*, *sabiduría* y *sensatez*; Robin dice *tempérance* y *sagesse*; Susemihl (en el *Fedón*) dice *Besonnenheit*; Pucci prefiere *temperanza*; Fowler traduce variablemente *wisdom*, *prudence*, *self-restraint*, incluso en el mismo *Fedro*. La opción por *moderación* pretende básicamente suavizar la importancia de lo cognitivo para destacar lo prudencial en la cuestión, aunque de todas maneras resulta atrevida en la compleja trama de posibilidades de las obras platónicas. Sobre las distintas acepciones que se pueden encontrar en la literatura griega, bien vale traer a colación el trabajo de Vries.

<sup>3</sup> El texto nos hace ver la cordura mental como lo que logra quien tiene esta “moderación”. De Vries (1943: 84) precisamente señala que en Homero σῶφρων es una persona *sain d'esprit*, aunque esto entre el griego común parece concebirse como una suerte de dominio de sí e incluso como modestia.

es el fruto más bien de un momento de la vida, que pasa y solo en nuestra imaginación es capaz de reaparecer.

Con todo, esta “moderación” es solo una forma de expresar la complejidad que reúne la palabra *σωφροσύνη*. Habría que hacer casi un recorrido por las más importantes prácticas morales que propugnaban las legislaciones, los sabios, maestros, oradores y literatos helenos, para ver sus múltiples alcances. Así, es perfectamente comprobable cómo el término y sus cognados se llegó a usar para hablar de un numeroso conjunto de modos de vida y fórmulas de comportamiento<sup>4</sup>: expresa, para señalar los usos emblemáticos, el buen sentido que permite vivir con cordura, así como de aquello que es fundamento del autocuidado, condiciones que no solo suponen un estado de precaución, sino también de prudencia en el actuar. Al lado de ello pueden encontrarse versiones más bien relativas a lo concupiscible, tanto en lo relativo a las relaciones maritales –fidelidad–, cuanto a las prácticas sociales y personales –decencia y castidad–; a la vida política: buenas prácticas en las relaciones con vecinos, en la observancia de la ley, y en la adecuada aplicación de la misma; así como otras más bien de carácter psicológico: tranquilidad, quietud, vergüenza; o más estrictamente moral: obediencia, buen comportamiento, evitar la violencia; o religiosa: respeto a los dioses.

Para un filósofo como Platón la *σωφροσύνη* antes que un problema es un manjar, aunque primero tan exquisito que quizás no nos guste, luego tan fácilmente digerible que lo desdeñamos al punto de convertirlo en uno de nuestros comunes alimentos de diario, para finalmente convertirlo en uno de los más delicados goces del paladar, sobre todo porque se trata nada menos que de lo que alimenta a los propios dioses, y después de probarlo seguimos pidiendo más.

En este texto queremos mostrar, en consecuencia con esto, la complejidad de este concepto a lo largo de la obra platónica, empezando por el *Cármides*, un difícil escrito al que nos referiremos de manera sumaria, pues no es nuestro objetivo principal. Luego abordaremos los distintos usos de la palabra *σωφροσύνη* en otros diálogos, de manera especial en los que denominamos “de madurez”, donde pesa sobre todo una visión ético-política de esta virtud; aunque allí mismo entresacamos la versión que nos parece más importante del conjunto de los textos del filósofo, la cosmológica<sup>5</sup> o armo-

<sup>4</sup> En el listado que presentamos seguimos muy de cerca el cuidadoso trabajo de A. Rademaker 2004: 277-287. Sobre la importancia que tenía esta virtud para la tradición literaria, y en particular para la tradición ateniense, cf. North 1947: 2-3.

<sup>5</sup> En este trabajo no pretendemos abordar con cuidado la cuestión cosmológica, a lo sumo de pasada y solo para hacer señalamientos generales sobre la naturaleza y funciones que cum-

nista, concepción que aparece especialmente descrita en la *República*, mas, a nuestro modo de ver, tendrá en el *Fedro* su máxima expresión. Pretendemos demostrar que es precisamente en este diálogo donde la “moderación” se convierte en el ἡθος fundamental que acompaña el pensamiento filosófico, sobre todo en la medida en que es el que nos permite comprender qué somos, cuáles son nuestras debilidades y cómo podemos superarlas para alcanzar las metas que nos exige nuestra naturaleza.

En la compleja disputa de cuáles son las doctrinas definitivas de nuestro autor, quisiéramos atrevernos a sostener que en algunas cuestiones sí tenemos palabras definitivas, y que en el *Fedro* no son pocas las que aparecen. Valga la cuestión presente para tratar de demostrarlo.

#### LEMAS SOCRÁTICOS

En el *Cármides*, el diálogo platónico en el que la σωφροσύνη es asumida como problema enfáticamente, Sócrates da una muestra de la complejidad de las cuestiones que conlleva esta “virtud” y cómo el griego común, incluso el mejor iniciado en la vida política, no está en capacidad de comprender a qué se remite efectivamente cuando se dice bueno, inteligente, sensato o sencillamente temperante. Así, comienza por advertir que entre los beneficios que trae la moderación se debe incluir la salud de la cabeza<sup>6</sup> y el cuerpo (157a6-b1), y que en el alma es donde nace aquella, curiosamente producto de cantos y discursos (τὰς δ' ἐπωδὰς ταύτας τοὺς λόγους). Se habla, por ello, de algo que cualquiera calificaría como el centro mismo de la moralidad, pero también de la condición de nuestra propia dignidad, en la medida en que lo fundamental nuestro lo llega a definir. No obstante, el propio Sócrates envuelve al joven Cármides, por cierto un modelo que parece cumplir con las expectativas que se suponen para quien posee la virtud, en un conjunto

---

plen los dioses. Es probablemente complejo justificar que esta sea una cuestión estrictamente ética, aunque podemos encontrar muy buenas razones y sentidos en la obra de G. Carone (2008), quien sostiene que “os próprios seres humanos recebem um papel fundamental no aprimoramento da excelencia do universo, ainda que nos tornemos dolorosamente cientes de que possuem também a capacidade de tornar as coisas significativamente piores” (20); de ahí la necesidad de concebir un modelo ético en el individuo, así como en la comunidad en la que vive, que responda a la condiciones de la propia armonía del mundo. La autora estudia la cuestión en las últimas obras de Platón (*Timeo*, *Fílebo*, *Leyes*).

<sup>6</sup> En el contexto hay una clara relación entre la cabeza y el alma. Hablamos de aquello que contiene la racionalidad (*Timeo* 69d), aunque el texto podría interpretarse de otra manera, con lo cual se introduciría una cierta distinción entre las facultades psicológicas y la propia alma como núcleo de la personalidad, que no será necesariamente exitosa en textos como la *República* y el *Fedro*.

de inconsistencias y vacíos conceptuales que solo parece pretender mostrar la falta de rigor y sensatez en el uso común de un término al que, no obstante, se atribuyen toda clase de bondades y excelencias, prácticamente el patrón de vida para quien aspire a la felicidad.

Así, ante la interrogación del filósofo sobre la definición más oportuna de la virtud, el joven responde correctamente, pero de un modo insuficiente: con *σωφροσύνη* se llega a realizar todo con orden (*τὸ κοσμίως πάντα πράττειν*) y tranquilidad (*ἡσυχῇ*) (159b2-3). Esta es probablemente la más exitosa tesis en las obras platónicas; de hecho es la que nos interesa recuperar básicamente en este escrito; sin embargo, Sócrates con la habilidad propia de un sofista advierte que la *ἡσυχῇ* que acompaña el concepto genera más dudas que certezas: esta se puede relacionar con la lentitud y la falta de agilidad; y si efectivamente quien hace ciertas cosas las emprende con paciencia y parsimonia, es casi seguro que no logrará sus cometidos.

Ante tal objeción, que evidentemente no supone negar el valor del orden, Cármides introduce una formulación que sorprendentemente parece no tener relación con la anterior: aquella es *ἄπερ αἰδώς* (160e4), esto es, algo como la vergüenza, dignidad o pudor. Mas de nuevo con mucha facilidad su interrogador le muestra que esta resulta una versión insuficiente, sobre todo porque deja por fuera una de las condiciones fundamentales que se relacionan con la cuestión, que es su necesaria bondad (161b). El joven, entonces, opta por traer una interpretación que se apoya directamente en su amigo Critias: *τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν*; (161d2) Esta formulación podría hablar tanto de una perspectiva estrictamente egoísta de la acción moral, cuanto del autocuidado, que en general se considera fundamental en la moderación. Sócrates, que no desperdicia ocasión para aprovechar las ambigüedades, trae a colación la necesidad de que el tema sea visto en su dimensión social o política: una *σωφροσύνη* sin los demás no funciona. Esto por supuesto genera más inconveniencias.

La cuarta definición, que es traída casi a la fuerza por un Critias molesto por los juegos socráticos, termina introduciendo una formulación muy generalista pero aparentemente necesaria: se trata de *τὴν γὰρ τῶν ἀγαθῶν πρᾶξι* (163e10). Pero esto nos devuelve a un problema primario: qué es bueno. Sócrates, a este propósito, trae a colación la cuestión del conocimiento, tema que, como es en general reconocido, está en el centro de su propia filosofía moral, al menos en la versión platónica; mas eso no significa que las cosas se vean resueltas, ni mucho menos. De esta manera, se llegan a formular dos definiciones más: el autoconocimiento (*τὸ γιγνώσκειν αὐτὸν ἑαυτόν*), y una última variante que prepara esta, el saber sobre el bien y el mal. Estas precisiones

curiosamente son analizadas de forma muy negativa, especialmente porque por estas vías se puede perder una condición necesaria para todo individuo y toda comunidad: debería ser útil; y, sin embargo, no hay manera de poder determinar con claridad cómo lo es, sobre todo porque la *σωφροσύνη* se convierte en un saber por excelencia, el saber del saber, uno que tendría el problema fundamental de no saber discernir el no-saber, con lo cual queda reducido a una virtud que no se sabe para dónde va<sup>7</sup>.

Con estas consideraciones, y un declarado escepticismo sobre la cuestión, termina este diálogo que quizás es muy socrático, o muy inicial, como para poder definir lo que llega a pensar Platón sobre el tema; incluso habría que reconocer que los aportes positivos fundamentales propuestos y dichos casi de pasada son obviados, como si no interesaran: el bien, el orden, el conocimiento. Pero de todas maneras, con el texto queda claro que la virtud que nos compete resulta ser uno de los núcleos, sino el más importante, de la moralidad. Además, se nos da pie a exigirle más a la propia cuestión, pues ya no podríamos hablar de una simple moderación, que viene a calmar nuestros bajos instintos, sino de una suerte de sensatez, que asume, como diría Ricoeur (2008: 183-4), la dimensión prudencial, aquella que se aplica a las situaciones singulares, aunque con un arte bajo la manga y no con la mera deontología que suele servirnos de parangón. El *σωφρών* se convierte en un *σοφός*, y con ello da el paso definitivo a una ética que llega a los niveles intelectivos.

Mas este paso no conlleva una negación de los otros alcances de la palabra, no solo porque los debería incluir, sino además porque se trata de un modo de vivir constitutivo del griego, que probablemente no sería entendido si se obvia lo común. Los Diálogos en este sentido parecen evitar la postulación de una fórmula definitiva, a sabiendas de que el asunto que vendría a regular la “virtud” no es fácil de determinar y conviene ser cautos en estas cosas de la vida moral; aunque esto mismo debe ser discutido.

#### UNA DE LAS VIRTUDES

Casi de principio a fin, la obra platónica deja claro que esto que se denomina *σωφροσύνη* es parte del conjunto de excelencias que determinan el ideal de la vida moral, *αἱ ἀρεταί*. Esto, que lo podemos ver en un texto inicial como el *Laques* (cf. 198a), sigue aún invariable en el último gran diálogo,

<sup>7</sup> La fórmula de la “moderación” como una suerte de autoconocimiento, sin duda enlazado con el manejo de las pasiones, es lo suficientemente exitosa como para que aún encontremos propuestas que la replantean en el ideario moral contemporáneo, por supuesto con la mediación de la subjetividad moderna. Cf. Lynch, 2001.

*Las leyes* (cf., por ejemplo, 630a-b), como si no hubiese cambiado más que el estilo de escritura. Conforme con esta visión, tendemos a ver nuestra “moderación” como parte de un grupo complejo que reúne, junto a esta, al menos otros tres elementos primordiales: “siendo una cosa en la valentía, la moderación, la justicia y en la prudencia, decimos que la virtud se ha de denominar justamente con una única palabra” (*Leyes* 965d1-3). A este cuadro de virtudes se suma en diálogos socráticos la piedad, como se hace obvio en el *Eutifrón*, así como el *Laques* (cf. 190d8) y el *Protágoras* (329c8, 330b4-5, 331b6 y 349b2). Por otra parte, en el *Menón* (74a4-5) se añade la sabiduría (σοφία) y la magnanimidad (μεγαλοπρέπεια), dejando sí claro que hay muchas más; de la misma manera que lo señala la *República* (402c), sin dejar de añadir al menos un elemento: liberalidad (ἐλευθεριότης). Mas son aquellas primeras cuatro las que definen el patrón fundamental de la vida moral, como se hace especialmente evidente en el libro IV de la *República*, en la distribución de virtudes en las partes de la ciudad, así como del alma.

En este mapa moral, que es de sobra conocido, hay algunos detalles que vale la pena recalcar para nuestros efectos: en general es común que se vea la justicia acompañando la moderación<sup>8</sup> (cf. por ejemplo, *Banquete* 209d4-5, *Protágoras* 323a1-2, *Gorgias* 504d9-e2 y 507d8-e1, *Menón* 73b1-2, *Leyes* 632c7 y 906a7-b1), lo cual permite pensar que la σωφροσύνη tiene un peso político fundamental, en la medida en que le da sustento a la propia estructuración de la comunidad<sup>9</sup>; y si hablamos de nuestra microciudad,

<sup>8</sup> En la lectura de Demos (1957) la moderación es una virtud del conjunto y no solo de una parte, como podría ser la apetitiva. Su cometido sería una temperación de todo lo que le acontece a la ciudad o al ser humano. Esto podría suponer una suerte de dualidad de principios rectores, siendo que la justicia tendría condiciones muy parecidas. No obstante, se puede suponer que la primera tiene funciones específicas para cada parte, mientras que la segunda regula el conjunto; la una trataría de encausar cada parte hacia su armonización con el todo, la otra tendría una mirada desde el todo en dirección hacia las partes y su diferenciación. Esta solución es relativamente viable, pero la visión de Platón de la justicia como virtud fundamental, que se manifiesta como si pudiese suplantar las otras excelencias, hace que esta distinción sea insegura: “*In identifying justice with the health of the soul, Plato seems to go further and to make justice the equivalent of all virtue (Rep. 444d, e; 445b). Thus our attempt to represent justice and sophrosyne as two different sides of a coin fails. Justice is the whole coin inclusive of the two sides. My own lame answer to the question: what is the difference between justice and sophrosyne, is that I have no answer*” (p. 402)

<sup>9</sup> La *Orestíada* de Esquilo, como señala North (1947: 3), culmina con la proclamación de la justicia y la moderación como los ideales que se unen para la constitución de la ciudad-estado; de manera que los escritos de Platón no hacen otra cosa que replantear lo que la tradición ateniense tenía como su insignia moral. Aunque en ello vale recordar, como lo muestra la literatura (sobre todo Eurípides y Aristófanes) e la historia de la época (Tucídides), que las últimas

se comprende la cuestión de los deseos en términos de las posibilidades y necesidades del conjunto, con lo cual se sustenta más adecuadamente la regulación de nuestros “trabajadores”. Por otra parte, sabemos que la valentía estaría quizás más cerca, en la medida en que regularía cuestiones emotivas (temores, amores, odios, en particular) –atendemos a *Rep.* 329a y sigs., y quizás funcionalmente debería corresponder con aquello que nos “defiende” (cf. *Político* 306b3-4, *Filebo* 55b3-4, *Banquete* 219d4-5).

Mas si la cuestión central, antes que ver las posibles contrapartes que sustentan, promueven o necesitan de la moderación, es la virtud misma, esta bien puede pasar a signar una parte primordial de la ética, pero no a la manera en que popularmente se vería, esto es, como una suerte de panacea que logra curarnos de nuestros múltiples arrebatos (emocionales, intelectuales y sensibles) tanto a nivel personal y como colectivo, sino como aquella fórmula que norma o regula básicamente lo concupiscible.

No obstante, si hacemos justicia al propio concepto de virtud que se indaga de manera insistente en los Diálogos socráticos y de transición, habría que señalar que este bien puede colaborar en la comprensión de la naturaleza de las mejores prácticas morales y quizás de la suma de requisitos que se deben cumplir para alcanzar una bondad efectiva; mas la especificación de qué es moderado o no, no podría decirse desde ello. Sí deberíamos destacar que esta “idea” moral se concibe como una práctica continua de lo correcto, además que no puede prescindir de una visión integral de lo que se es, se tiene y se debe hacer; a propósito de lo cual sabemos que hay un horizonte claro y rotundo: el Bien, sea pensado como un sol (un dado que es difícil de ver y que no necesita de nosotros en absoluto) o como una razón de cada paso que se da.

Mas, siendo tan elemental, ¿sería suficiente la *σωφροσύνη* para articular lo que denominamos ética? Pareciera que no, como lo dejan entrever el propio *Cármides*<sup>10</sup>, los otros diálogos socráticos, así como aquellos en los que lo moral se pone en discusión. La virtud se deja ver allí como un asunto complejo: no es suficiente ni adecuado pasar por valiente, mesurado,

---

décadas del s. V. habían contribuido a desacreditar los viejos valores de la ciudad, sin duda movidos por la caída frente a los “comedidos” espartanos, y de manera especial la *σωφροσύνη* fue motivo de toda clase de abusos (cf. North 4-13). De manera que Platón realmente hace un notable esfuerzo por recuperar los ideales que estas generaciones innobles habían perdido.

<sup>10</sup> Conforme con Irwin (2000: 79), el *Cármides* deja entrever que Sócrates mantiene inicialmente que la *σωφροσύνη* habría de unificar un concepto de virtud, siendo que debería constituir la ciencia superior del bien y el mal, aunque el texto termina aporeticamente porque pareciera que el sentido común no podría reducir todo el problema a esta virtud.



prudente o justo; el bien que todos anhelamos exige reunir la mayor parte de estos elementos en los acontecimientos de nuestra vida, y no podemos decir en qué proporción aplicados.

De cualquier manera, es evidente que deberíamos ser capaces de definir los alcances particulares que tiene la *σωφροσύνη* como virtud, especialmente después de haber dado los rodeos que provoca el *Cármides*. Para no complicar en exceso esto, valga recordar las más evidentes elaboraciones teóricas que nos ofrecen diálogos posteriores, de momento sin considerar el *Fedro*, al que nos dedicaremos posteriormente.

1. Como ya se ha hecho evidente atrás, el problema fundamental que enfrenta la *σωφροσύνη* es el campo de los placeres y los deseos. Así lo dejan ver textos de muy diversas épocas de escritura de Platón<sup>11</sup>. La definición más clara que explica esto quizás está en la participación de Agatón en el *Banquete*, pese a que su discurso en general deje mucho que desear y parezca más una mezcla de elementos conceptuales impropia: *σωφροσύνη τὸ κρατεῖν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν* (196c3-4). Se trataría, según esto, de un dominio, no de una superación o supresión; aunque en el *Fedón* (68c8-10) se señala que el común de la gente entiende por esta virtud una forma de evitar la excitación (*μὴ ἐπτοῆσθαι*), en el entendido de que se puede mantener un orden estricto que permita desprenderse de ello, como si no nos preocupase (*ὀλιγώρως*). En este sentido se convierte en un autodominio (*ἐγκράτεια*) de lo que nos perturba, como dirá la *República* (430e6-7), o de esos excesos que los poetas tienden a representar con un escaso grado de responsabilidad (389ess), y que están íntimamente relacionados con lo corporal<sup>12</sup>.

De conformidad con esta visión, dos elementos parecen entrelazarse: una materia compleja, claramente relacionada con lo corporal y lo sensible en general, y una suerte de autoridad que ha de intervenir necesariamente. Esta última se justifica básicamente porque parece haber una tendencia a la insubordinación o a la suspensión de reglas elementales de conducta, acaso de manera consistente, por parte de los elementos “bajos” de la corporeidad,

<sup>11</sup> Es un probable fruto de esta visión tan extendida en los Diálogos la siguiente formulación en las pseudoplatónicas *Definiciones*: *Σωφροσύνη μετριότης τῆς ψυχῆς περὶ τὰς ἐν αὐτῇ κατὰ φύσιν γιγνομένης ἐπιθυμίας τε καὶ ἡδονάς· εὐαρμοστία καὶ εὐταξία ψυχῆς πρὸς τὰς κατὰ φύσιν ἡδονὰς καὶ λύπας· συμφωνία ψυχῆς πρὸς τὸ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι*. (411e6-9)

<sup>12</sup> Sabemos que la *σωφροσύνη* se aplica como una virtud anímica, pero hay consecuencias corporales de su acción, como se deja entrever en *Gorgias* 504a; al menos así lo interpreta Robinson (2007: 81), quien ve en tal pasaje incluso una equivalencia entre “temperancia” y “salud del cuerpo” –esto se hace más evidente en *Rep.* 404ass.

o de la ciudad, si pensamos la cuestión en el plano político. Precisamente en la *República* estas condiciones se hacen más que palpables ya no solo en la interioridad de un sujeto moral, sino además, y de manera primordial, en los esbozos de la ciudad ideal, al hablar de la formación de los guardianes de la misma. En este sentido se asume que, “para la mayoría, es propio de la moderación... el que se hagan sumisos a los gobernantes y que ellos mismos sean gobernantes de los placeres relativos a las bebidas, la sexualidad y las comidas” (389d9-e2). Por eso en la explicación más amplia de la cuestión en todo este diálogo (402e y sigs.) se asume básicamente que el placer tiende a volverse excesivo (402e3), de manera tal que con relativa facilidad los individuos pierden la capacidad de regulación, terminando embriagados –al borde de perder la noción de lugar (no saben dónde está la tierra –μη εἰδέναι ὅπου γῆς ἐστίν [403e5-6]-), comiendo en exceso –como los siracusanos (404d1-2)- y cayendo en actos de lujuria –la sexualidad llevada al extremo es lo más cercano a la locura (403a6)-; con todo lo cual la propia corporalidad acaba en franco deterioro, y además la misma alma resulta irremediabilmente derruida.

Las fórmulas de respuesta ante semejantes desórdenes son los puntales de la educación en la *σωφροσύνη*: la gimnasia y la música<sup>13</sup>. Estas disciplinas precisamente atemperan los deseos y pasiones, posibilitando, acrecentando y definiendo aquello que se concibe más adecuado a las condiciones de la ciudad. Baste, a este propósito, recordar cómo un buen deportista –no aquel que lo hace por alcanzar mayor fuerza (410b7-8)- con un esfuerzo ordenado y correcto, difícilmente lo asociamos a vicios intemperantes; además la clave en ello está en formar una corporeidad que en caso de enfermedad sea capaz de salir por sí misma de esta y solo en situaciones muy especiales tenga que recurrir a los médicos (cf. 407c-d) – es curioso cómo los hipocondríacos a fin de cuentas no son sino fruto de su intemperancia (cf. 405css) y cómo debemos evitar atender a lo que resulta prácticamente incurable: con dietas, purgas o infusiones no se llega a alcanzar el bien de un cuerpo en franco deterioro, con ello no se hace más que prolongar el mal en una persona (407d5-8)-. Por otra parte, un arte como la música, si se ve en su especificidad, es todavía más importante: “el ritmo y la armonía penetran en lo interior del alma, y (la música) se adueña de ella poderosamente, llevándola al decoro”

<sup>13</sup> Como señala Moutsopoulos (1959: 201), hay una clara correspondencia entre la música y la gimnasia, que responde los parámetros culturales atenienses, en donde se busca una correlación entre el “espíritu” y el cuerpo. Mas por la preponderancia del alma sobre el cuerpo habría que suponer la primacía de la primera en la educación e incluso asumir que los ejercicios gimnásticos son parte de la formación musical, la cual de todos modos incluye la propia danza; de modo que más parece una educación artística en general a la que se suma lo atlético.

(εὐσχημοσύνη) (401d6-8). Es precisamente gracias a la conjugación de estas cosas que se puede llegar a evitar extremos no queridos en la formación de los ciudadanos, más aún en los guardianes, como son una excesiva rigidez o rudeza, o la blandura (410d1). Esto, por supuesto, se habría de aplicar a todos por igual, aunque bien sabemos que en el pensamiento de Platón se ofrece una imagen negativa de aquellos grupos sociales que gozan de riquezas desmedidas, al punto de llegar a afirmar que quien vive pendiente de las ganancias (φιλοχρήματος) no podría ser considerado de ninguna manera moderado (485e3). Frente a ello deberemos, de cualquier modo, procurar el incentivo de los buenos deseos, a saber, “los simples y mesurados (μετρίας), que son guiados por razonamiento bajo la consigna del intelecto y una opinión correcta” (431c1-2).

Estas consideraciones sobre lo regulable desde la perspectiva de la σωφροσύνη se vuelven a encontrar en las *Leyes*. En este diálogo se plantean algunas estrategias para contener los excesos: de manera especial se discute el papel de la gimnasia y las comidas en común (συσσίτια), sobre todo aplicadas en la milicia, aunque no sin diversos reparos (cf. 636b); mas la clave sigue siendo la misma, a saber, “son dignas de alabanza todas aquellas cosas donde se encuentran algunos (tipos de) firmeza (καρτερήσεις); donde se ha perdido ello, se encuentran las más torpes (estúpidas – βλακικώτερα)” (637b7-c1). Esta firmeza es una suerte de autodomínio que habrá de incluir bebidas, comidas, sexualidad, en la medida en que estas se lleven a los excesos que hemos considerado atrás; y básicamente funciona bajo el principio de la autoridad, pero en la perspectiva de la sabiduría: (el sabio es) “quien procura placeres y dolores que armonizan (συμφώνους) y siguen correctas razones (λόγοις)” (696c8-10). Este diálogo ofrece múltiples detalles que especifican cómo se ha de formar la moralidad de la comunidad, especialmente en los libros II y VII, siempre poniendo todo el peso en la música y la gimnasia. Esto obviamente es significativo para nuestra indagación, de hecho confirma de manera significativa lo que queremos destacar en el *Fedro*, aunque no observamos gran diferencia respecto a los planteamientos básicos de la *República*, por lo que, en razón de la brevedad, preferimos obviar su consideración puntual.

Una variable importante de esta visión, presente en el discurso de Alcibiades en el *Banquete*, es la que propone a Sócrates como modelo del σώφρων (cf. 216d6-e2), pero que hace que esta virtud se vuelva casi inalcanzable para la persona común: el filósofo no se interesa por lo bello material, ni la riqueza, ni los honores o prestigios (τιμή); basta recordar el desprecio que el propio joven militar vivió cuando pasó de amado a amante frente a este personaje (217css). En efecto, Sócrates era un sujeto capaz de imponerse a

todas las adversidades pasionales y concupiscentes, pues su mundo era otro, porque estaba inmerso en una racionalidad autosuficiente. En ello Alcibíades tiene que reconocer que aquel era alguien único por su inteligencia y perseverancia (εἰς φρόνησιν καὶ εἰς καρτερίαν) (219d5-7), signos indisolubles del que sabe realmente dominarse a sí mismo. Mas Platón insistirá en proponer esta visión como la paradigmática de una persona virtuosa; así lo hace ver la *República*, cuando afirma: “la moderación es el dominio sobre algunos placeres y deseos, como cuando (algunos) hablan mostrándose como dominantes de sí mismos (κρείττω δὴ αὐτοῦ –estar por sobre sí)” (430e6-8).

2. Al pensar en la moderación como modo de regulación de excesos de la concupiscencia, no podemos obviar la analogía que propone la *República* (427ess), en la que las virtudes individuales se trasladan al plano político, y las tipificaciones de lo moral se plasman de manera especial en individuos e incluso clases sociales. Nos encontramos con un modelo de manejo de poder que más que preocuparse por pasiones y deseos, lo que procura es estructurar una comunidad bajo una concepción administrativa que no espera ser concesiva, sino que sabe que las clases, así como las estratificaciones al interno de los grupos familiares, han de mantener una moralidad que permita realmente alcanzar un bienestar, pues si nos vamos a la realidad, las cosas son más bien negativas: “muchos y variados deseos, placeres y dolores se encontrarán sobre todo en los niños, las mujeres y esclavos, e incluso en los muchos viles (inferiores) que se denominan libres” (431b9-c3). Los apetitos consumen a las mayorías sociales, al punto de perder con facilidad la perspectiva de bien que debería imperar; y es por ello que deberán seguirse las directrices de aquellos que logran ser moderados y simples – los que logran deseos ἀπλᾶς τε καὶ μετρίως –, que son “los mejores por naturaleza y mejores en su educación” (431c7).

En este sentido, la moderación es un modo de gobernar: “¿sería posible administrar bien una ciudad o una casa o cualquier otra cosa, sin que se lo haga moderada y justamente (μὴ σωφρόνως καὶ δικαίως διοικοῦντα)?- No.” (*Menón* 73a7-9). En ello, por supuesto, se hace obvia la necesidad de tener como coadyuvante moral a la justicia, un principio que permite equiparar lo posible y lo necesario, para entender el propio papel del gobierno, así como el de nuestra sabiduría prudencial: “por mucho, la mayor y más bella (forma) de la inteligencia (φρονήσεως) es el ordenamiento de las ciudades y las casas, el que efectivamente se denomina moderación y justicia” (*Banquete* 209a5-8).

Evidentemente esta forma de ver la “moderación” es análoga al primero que hemos destacado, pero se trata de una traducción en un plano que

identifica los problemas de otro modo, como si en cada individuo hubiese ya una naturaleza dada y solo en algunos esto pudiera superarse, sea a base de su propia fortaleza –filosófica sin duda- o su educación.

3. La versión “intelectualista” de la *σωφροσύνη* que se plantea vagamente en el *Cármides* y que se puede ver en el discurso de Alcibíades que acabamos de citar (219d7), tiene relativamente poco espacio en los otros diálogos platónicos, pero no podemos dejarla de lado, primero porque antes que una virtud corporal, la moderación se trataría más bien de una regulación anímica, que evidentemente debería estar propiciada por la racionalidad, y además porque su modo de actuación es decididamente calculador y directivo, es decir, no pretende hacer negociaciones o ser puramente persuasiva: lo concupiscible debe obedecer, sea bajo el látigo o no. Valgan cuatro textos particulares para ver el asunto.

En el *Protágoras* un Sócrates fiero pero divagante en sus planteamientos, termina haciendo una concesión fundamental: las virtudes, entre las que resalta la que nos interesa, son todas un asunto epistémico (361b1-3), es decir, resueltos nuestros dilemas cognitivos, no tendríamos razones para caer en un error moral. Esto, por supuesto, nos recuerda lo que parece haber impulsado el maestro de Alópece, un “ferviente” seguidor del oráculo delfico, como tantas veces se señala<sup>14</sup>.

Con todo, la formulación bien podría interpretarse en una vía curiosamente contraria, presentada en una definición del *Crátilo*: “la moderación es la preservación (*σωτηρία*) de la inteligencia (*φρονήσεως*)” (411e4-412a1). En otras palabras, no se trataría de un modo de regular las maldades corporales o las angustias que generan los deseos, sino de proteger, “salvar” en sentido estricto, lo que tenemos de “prudentes”, como si la intelección se tratase de una capacidad relativamente débil frente a los males que genera el devenir.

Pese a esta versión, resulta realmente más evidente lo que plantea la *República* en general sobre nuestras almas, en el sentido de que se exige una jerarquía en la que el *λογιστικόν* hace las veces de líder en su específica función y en el reparto de las acciones de los demás. Así, se considera como los mejores por naturaleza a los “simples y mesurados, los que son guiados por un razonamiento (*λογισμῶ*) en conjunción con el intelecto (*νοῦ*) y una

<sup>14</sup> Por supuesto partimos de *Apología* 21b y sigs. Sobre la particular filiación a Delfos no sobra recordar que Sócrates la presenta ante un jurado de atenienses, uno que habría de verlo como una afrenta, a la vista de que el Oráculo había favorecido a los espartanos y a los persas, sus enemigos (cf. Burnet 1990: 21-23).

correcta opinión” (431c5-7). Evidentemente cabe la posibilidad de que haya una trifulca en nuestro microestado, pero se haría contra lo mejor que tenemos, y, en consecuencia, lo que nos debe definir.

Por el estilo, en las *Leyes* se puede encontrar una visión claramente verticalista, en la que incluso se entiende que seguimos preceptos que vienen de lo alto y además se enfrentan problemas que han de ser superables de una u otra forma: “a nosotros nos matan la injusticia y la soberbia unidas a la insensatez, nos salvan (σώζει) la justicia y la moderación unidas a la inteligencia (μετὰ φρονήσεως), aquellas que habitan en las potencias de los dioses animados” (906a8-b2). Nótese la perspectiva salvífica que contiene este texto, en contraposición a la que destacaba el *Crátilo*; aunque hay un supuesto evidente: la virtud nos permite obtener bienes fundamentales y la propia inteligencia tiene que ser mirada como tal.

4. En una de las sensatas participaciones de Protágoras en el diálogo homónimo de este, el sofista presenta la visión que nos hemos propuesto destacar como la más importante y acaso más constante de los Diálogos, pese a que no habría de resultar una gran novedad entre los griegos<sup>15</sup>, como se hace evidente en el hecho de que la proponga este “maestro de la cultura”: la *σωφροσύνη* es una virtud “musical” que se aprende paulatinamente desde la niñez, con una formación memorística de los buenos poetas, una constante búsqueda de emulación de las mejores personas, aquellas que merecen toda clase de panegíricos y encomios; pero además en particular por el cuidado de los maestros de cítara, quienes son los principales encargados de formar en orden a la musicalidad a los niños y los jóvenes (325e-326a). A estos citaristas les toca enseñar primero a tocar el instrumento, así como la poesía que se le adapta, la lírica, todo con la finalidad de que “a las almas de los niños se les haga necesario familiarizarse con los ritmos y las consonancias (τοὺς ῥυθμούς τε καὶ τὰς ἀρμονίας), de manera que lleguen a ser más gentiles, más rítmicos (mejor ritmados εὐρυθμότεροι) y consonantes (euarmónicos εὐρυθμότεροι), y así ser más aventajados para hablar y practicar” (326b1-4). Es esto lo que se entendería como una formación en moderación, con lo cual se debería alcanzar una vida realmente equilibrada y rítmica (b5-6).

Por supuesto, Protágoras no constituye el prototipo de educador que postularía Platón; sin embargo en los diálogos posteriores la tesis de una

<sup>15</sup> Para valorar la importancia, naturaleza y alcances de la armonía en la cultura griega, hemos tenido especialmente presente para este escrito el trabajo de Lippman (1963), que brinda una muy concentrada síntesis de las variables conceptuales que presentan literatos, científicos y filósofos sobre la cuestión.

σωφροσύνη como un modo de ordenamiento por la vía musical será elemental. Así, en el *Gorgias* (504bss) Sócrates sostiene que lo que genera la justicia y la moderación en el alma es básicamente unos adecuados orden (*κόσμος*) y disposición (*τάξις*), lo cual para el cuerpo se traduce en una condición de salud idónea (504c) y lo mismo deberíamos decir del alma (505b). Incluso solo un poco más adelante se recuerda una sabia doctrina: “el cielo, la tierra, los dioses y los hombres los conjunta la comunidad (*κοινωνίαν*), así como la amistad, el ordenamiento (*κοσμιότητα*), la moderación, la justicia, y todo eso que por estas cosas se denomina “orden”, compañero, y no el desorden y la intemperancia” (507e6-508a4). Así, se traza un plano completo con estos elementos ético-políticos que terminan unificando lo que de otra manera llevarían al desastre a todos, es decir, a la pérdida de su naturaleza superior, que habrá de signarse con planteamientos musicales.

En esta línea, la propia *República* ofrece argumentos casi definitivos a propósito de lo que ha de ser la moderación como estrategia consonántica:

(la moderación) simplemente (*ἀτεχνῶς*) se despliega a través de toda (la ciudad) haciendo que en octavas (*διὰ πασῶν*) los más débiles, los más fuertes y los de en medio canten lo mismo, si quieres, por su inteligencia, su fuerza, su magnitud, su materia o cualquier otra (razón) semejante. De manera que de la forma más correcta afirmamos que la moderación es esa concordia (*ὁμόνοιαν*) y esa armonía (*συμφωνίαν*) de lo peor y lo mejor conforme con la naturaleza, por las que es necesario que gobierne en la ciudad y en cada individuo (432a2-9).

Así, “sin complicarse técnicamente” (*ἀτεχνῶς*) la moderación establece la fórmula de conformación de los planos político y ético, equiparando en lo posible, esto es, en lo musical, las diferencias de proporción: sean intelectivas, estrictamente materiales, o incluso valorativas.

La superación de las distancias exige alcanzar tonalidades que expliciten la identidad como principio, como la propia de las octavas, las que se logran por la aplicación de la media geométrica (cf. *Timeo* 31b-32c), de manera que no quede la menor duda sobre la perfecta disposición de los elementos, logrando la afinación más exacta posible. El canto casi unísono que logra esta armonía social e individual es una suerte de justicia (cf. 443c-e) que se asienta en la naturaleza, donde nada queda excluido ni desregulado.

Mas, en general, pese al respeto a las diferencias que supone esta formulación teórica, la moderación se presenta como una estructuración racional sumamente estricta, con una discriminación de puntos medios

casi excluyente<sup>16</sup>. La justificación de ello parece estar en un modelo de gobierno jerárquico fuerte y verticalista:

¿No sería moderado por la amistad y la armonía (συμφωνία) en estas mismas (partes –del alma y del estado), cuando el que gobierna y el gobernado son de la misma opinión a propósito de que es necesario que lo racional (λογιστικόν) gobierne y que (las otras partes) no generen disensión (στασιάζωσιν) (442c10-d3).

De manera que ya sea en las clases sociales o en las partes anímicas, la moderación termina siendo un mecanismo de poder, así como de sumisión, por el cual lo que podemos suponer malo, inapropiado, discordante, ha de ser suprimido o bien sustituido por las notas adecuadas: las que prescriben los intervalos de octava<sup>17</sup>.

Ciertamente solo un poco después se abre la posibilidad de pensar en otros intervalos, pero la fórmula es unificar a toda costa: “si se produjeran algunos otros entes intermedios, todos esos se han de enlazar y de manera completa llegarán a ser desde lo mucho una sola cosa moderada y consonántica (ἡρμισμένον)” (443d7-e2). Semejante identidad resulta casi una imposición tiránica que probablemente generaría rechazo e incomprensión. El *Fedro* precisamente recuperará la cuestión, pero con un talante retórico que vale destacar<sup>18</sup>; aunque para llegar a este diálogo debemos dar todavía un giro más.

<sup>16</sup> Esto se evidencia de manera especial por la omisión, por demás extraña, de los otros intervalos intermedios que el pitagorismo consideraba entre los más consonánticos, διὰ πέντε y διὰ τεσσάρων, los que generan las medias armónica y aritmética (cf. frag. 2 de Arquitas [DK 47B2]). En el *Timeo* esto sí encuentra lugar en la estructuración del alma del mundo (cf. 36a-b). A propósito de esta cuestión, es factible suponer que Platón tuviese por obvias las consonancias internas en la octava, si validamos el fragmento 6 de Filolao. Como bien explica Lippman (1963: 4), “the consonance of the octave itself was also known as harmonia, as we can see in the musical discussion of harmony by Philolaus; it was a harmony not only of two tones which are at once opposed and similar, but also of two consonances –the fourth and fifth– which are different rather than opposite, but which even more graphically ‘fit together’ to make an octave”.

<sup>17</sup> Lippman ofrece una versión menos negativa sobre lo que propone esta visión de la armonía: “like musical tones, which have their specific identities and functions in music, each element of man or of the state does its own work, not interfering or coalescing with the others, but cooperating to form the harmony of temperance and justice. Throughout the dialogue the conceptions of harmony are so numerous and so, important that they actually govern the argument and provide a basis for its organization and aesthetic form.” (p. 30) Por esta vía, más bien retórica, podemos ver la entrada en la cuestión del *Fedro*, en la medida en que replantea el papel de una “persuasión filosófica”.

<sup>18</sup> Frente a esta interpretación valga citar a Stannard (1959: 134), quien considera que allí más bien se llegan a mostrar las deficiencias de la práctica retórica frente a la dialéctica: “in the *Phaedrus*, Plato ruthlessly exposes the defects of rhetoric and eristic. Because such procedures



## DISTINGUIR σωφροσύνη

Las citadas cuatro perspectivas teóricas de la *σωφροσύνη* no nos pueden hacer olvidar que hay que incorporar criterios de discriminación de lo que en general se logra alcanzar en nuestro mundo, particularmente porque, como ya señalábamos atrás, esta virtud se concebía como parte de lo que cualquier griego educado debía incorporar en su vida. De modo que habría muchas fórmulas de aplicación en la cotidianidad, algunas de las cuales generarían notables dudas de su validación moral.

Platón, en este sentido, distingue la “moderación” que puede conseguir un simple ciudadano de aquella que habríamos de exigir a un filósofo, así como los gobernantes en general. Es obvio que el paso por el socratismo, por ejemplo, no podría dejar igual a quienes se formaban en las artes del bien.

Lo primero que habría que decir a este propósito es que los *Diálogos* hablan de una moderación claramente inadecuada, la propia de algunas personas necias o decididamente malas. Así, podríamos mencionar al menos dos casos en los que se refiere negativamente a virtudes aparentemente bien valoradas en la época: el ateniense común elogiaba la democracia de Pericles considerándola como el mejor de los gobiernos posibles, tanto desde el punto de vista estrictamente político como desde el moral – al menos así lo patentiza Calicles en el *Gorgias* –; pero aquella no hizo otra cosa que llenar

---

*–they cannot be called arts- are haphazard there is no assurance that the results obtained by either will be correct. In order to compensate for this initial disadvantage, rhetoric and eristic rely on an irrational mechanism, persuasion, by which they hope to accomplish their rather dubious goal, probability. Dialectic, on the other hand, since it aims at the truth, has no need for any such mechanism as eloquence or persuasion.”* Todavía un poco más radical en este sentido, McAdon (2004) sostiene que ni siquiera se podría hablar de una dialéctica retórica, pues el diálogo es claramente una respuesta a las escuelas retóricas de la época –en especial la de Isócrates–, que bien sabemos que no le merecían ningún aprecio a nuestro pensador. En consecuencia, aquellos que acercan al filósofo a la técnica de los discursos no atienden a lo que los propios griegos llegaron a delimitar en estos campos, atribuyéndole a Platón una concepción de la retórica que es nuestra y no suya.

A nuestro modo de ver, sin embargo, el rechazo de determinadas formas de elaboración discursiva no obsta para que Platón pueda ser considerado como un creador de retórica filosófica, o quizás una literatura filosófica, por muy lejana que la veamos de una *dialéctica estricta*. A este propósito es importante recordar cómo en 266b3-5 él se declara amante de las divisiones y las composiciones, es decir, la dialéctica (si atendemos a la interpretación de Dixsaut [2004: 15]), cuestión que en efecto desarrolla en los Diálogos –*Sofista* y *Político* paradigmáticamente–, pero no a la manera de tratados de aplicación rigurosa y minuciosa de las técnicas; aunque la propia Dixsaut (2004: 26- 30 y 35-36) muestra que en el *Fedro* hay ejemplos claros de una dialéctica como la que se postula, de forma paradigmática en la definición del amor en el primer discurso socrático. De cualquier manera, un texto como el *Fedro* no parece un mero juego para reducir al absurdo a los amigos de la retórica de la época.

“de puertos, muros, tributos y frivolidades semejantes a la ciudad” (*Gorg.* 519a2-4), mostrando con ello que la verdadera justicia y moderación no importaba más que para complacer los excesos propios de una sociedad sin medida. Ello podría bien corresponder con la simplona moderación (εὐήθης σωφροσύνη) que censura Sócrates en el *Fedón* (68e-69a), la cual consiste en una contención parcial de los placeres pero con el fin de no perderse de otros que gustan más<sup>19</sup>, de los cuales por supuesto no tienen la más mínima intención de abstenerse: “cambiándose entre sí (los placeres), separados de la inteligencia (φρονήσεως<sup>20</sup>), la tal virtud no sería sino una ilusión pictórica (σκιαγραφία) y en realidad algo propio de esclavos, nada sano ni verdadero” (69b5-8).

Relativamente cerca de estas variables, pero valorada de manera más bien positiva, está la moderación que se reconoce en los mejores gobernantes, como la que se menciona en el discurso de Diotima: ἡ περὶ τὰ τῶν πόλεων τε καὶ οἰκίσεων διακόσμησις (209a5-6), un tipo de ordenamiento que supone además la presencia de una justicia correctamente aplicada. Esta virtud se puede reconocer desde fuera o por parte de los miembros de la comunidad (cf. *Menexeno* 243a5-7), pero supone siempre un beneficio efectivo en las situaciones concretas que se viven. La más clara definición de esta σωφροσύνη, que se aplica de manera especial en la administración pública, la encontramos en el *Fedón*, cuando se distinguen las encarnaciones anímicas y se reconoce la ventaja que tiene el género político y civilizado (πολιτικὸν καὶ ἡμερον γένος) (82b6). Aunque con una ironía muy particular, Platón la análoga a lo que en algunas especies de insectos –se traen a colación las abejas, las avispas y las hormigas– resulta particularmente admirable: “la virtud popular (útil al pueblo – δημοτικὴν ) y política (cívica – πολιτικὴν), la que llaman moderación y justicia, que surge de la costumbre (ἔθους) y la práctica pero sin (participación de) la filosofía ni el intelecto” (82a11-b3). Con todo, esta versión “popular” de moralidad permite la generación de las más adecuadas condiciones comunitarias, por lo que se destaca que su lugar en las clases humanas será notablemente mejor, al punto de que los que la logran serán considerados

<sup>19</sup> Es probable que un pensador como Demócrito sea el blanco de esta crítica, si es que es efectivamente suyo este fragmento: σωφροσύνη τὰ τερπνὰ ἀέξει καὶ ἡδονὴν ἐπιμειζίονα ποιεῖ (DK 68B 211).

<sup>20</sup> Para Aubenque (1999: 34-5) estos pasajes dejan ver una φρόνησις que podría estar cerca de la visión de la cuestión en Aristóteles, en la medida en que se aplica a realidades muy concretas, casi como si se tratara de una ciencia del cálculo moral. No obstante para Platón esta disciplina tendría un rango inferior respecto del saber en estricto sentido (ἐπιστήμη), en la medida en que correspondería a una suerte de versión popular de la inteligencia práctica.

los más felices entre los humanos (a10-11). Aunque en las *Leges* (710a) se insiste en señalar que se trataría de algo que surge en los animales, así como en los niños, sin que haya una gran inversión moral, pues de hecho podría presentarse en un tirano eficiente (709e-710a).

Finalmente, por lo señalado tendríamos también una “moderación” superior, aquella que se compaginaría con la inteligencia (*φρόνησις*), según se dice en los pasajes citados de las *Leyes* (710a6); aunque propiamente la denominaríamos “filosófica”, e incluso podríamos atribuírsela principalmente al linaje de los dioses, sobre todo porque se acompaña de una condición de pureza plena (*παντελῶς καθαρῶ* [*Fedón* 82b10-c1]). Esta virtud máxima curiosamente es tan radical que supone una abstención sistemática de los deseos: “los que filosofan correctamente se mantienen lejos de todos los deseos del cuerpo, los soportan y no se les entregan, no temiendo ni dilapidación de lo propio ni la miseria, como las mayorías y los amantes del dinero” (82c2-6). A este propósito es obvio que lo divino parecería no tener las mismas debilidades que nosotros, y que en consecuencia al filósofo terreno le tocan condiciones más difíciles; pero de todas maneras la idea es que la virtud está en este ayuno o negación de aquello que la mayor parte de nosotros tenemos como posibilidad.

Con estos elementos presentes, volvamos ahora sí nuestra mirada hacia el *Fedro*, un diálogo que en este tema se cita más de pasada que con especial atención, razón que nos ha movido a escribir estas páginas.

#### A LA EXPECTATIVA DE LO SUPERIOR

Los “amigos de la pasión”, especialmente de lo erótico, en el pensamiento de Platón, concordarán en señalar que los pasajes hasta ahora reseñados no ayudan a entender las extraordinarias posibilidades que se pierde quien toma la bandera de una moderación que cercena deseos y reniega de la vida que más nos conmueve, incluso cuando hablamos de la propia filosofía, convertida en una recalcitrante estructura de poder racional que pone coto a todo intento de insubordinación o desorden. Bien sabemos que por muy cerca que queramos ver el *Fedro* de la *República* y el *Fedón*<sup>21</sup>, en este sentido más bien se presenta una fuerte distancia, en particular cuando se análoga

<sup>21</sup> La lectura de Nussbaum (1999: 275ss) del diálogo impulsa nuestra interpretación, aunque no en todos sus extremos, particularmente por el lugar que tienen las propias pasiones en la *República*—en 490a8-b7 queda claro, por ejemplo, que lo erótico es una imagen perfectamente viable para explicitar la búsqueda de conocimiento—. Cf. Irwin 2000: 495-502, así como Fierro 2008.

la filosofía con ritos místéricos (cf. 228b-c)<sup>22</sup> o sencillamente se la concibe como una locura de altos vuelos (249ds).

El *Fedro*, en efecto, estimula a pensar en otro modelo filosófico, más aún en otra ética, acaso que pueda rescatar pasiones y deseos<sup>23</sup>. Pero habría que ver hasta dónde se puede plantear esto a la luz de una cuestión tan delicada moralmente como la *σωφροσύνη*: ¿Será posible dar rienda suelta a nuestras tendencias más vergonzosas desde la perspectiva de la sensualidad y la sexualidad? ¿No terminaríamos acaso dejando sin efecto esta virtud que tanto nos cuesta encausar? La respuesta a estas cuestiones no es fácil, pues puede dar más de una alternativa.

A este propósito, valga considerar un detalle especialmente curioso: para hablar de la “moderación” tenemos que recurrir primeramente a secciones del diálogo que luego en el propio texto se valorarán como inferiores, erradas e incluso sacrílegas, señal clara de las dificultades que conlleva la lectura de nuestro autor. Así, valga considerar un pasaje del supuesto escrito de Lisias que lee Fedro, en el que se nos recuerda cómo los enamorados “están enfermos (*νοσεῖν*) antes que ser moderados (*σωφρονεῖν*), y se sabe que juzgan mal (*φρονοῦσιν*) y no son capaces de dirigirse a sí mismos” (231d2-4). Básicamente el orador no hace otra cosa que resumir algunas de las tesis que hemos descrito atrás: una persona con *σωφροσύνη* tiene que participar de la inteligencia, pues con ello logrará el ideal de vida en libertad, en la medida en que alcance la capacidad de autodeterminación. El problema de si esto lo logra un enamorado o no es un asunto aparte, que como bien sabemos se objetará al menos respecto de los individuos privilegiados por una vida erótico-filosófica.

Otra referencia a la cuestión probablemente correcta pero situada en un lugar quizás inadecuado, la encontramos al inicio del primer discurso

<sup>22</sup> Esto podría llevarnos a acercar este diálogo al *Banquete*, específicamente en lo que respecta al discurso de Diotima (cf. 209e-210a).

<sup>23</sup> No podemos obviar el que el diálogo parece concebirse como un juego de discursos –como señala Cook a partir de 278b7, “Socrates treats not just this speech playfully; playfulness pervades the dialogue” (1985: 427); cómo no recordar además 265c8-9: Ἐμοὶ μὲν φαίνεται τὰ μὲν ἄλλα τῶ ὄντι παιδιᾷ πεπαῖσθαι, por lo que acaso deberíamos evitarlo como lugar para establecimiento de doctrinas significativas. Mas el juego, mostrado en muchos sentidos con una profunda ironía y evidentemente con una sonrisa de fondo, es un modo, a veces cruel a veces generoso para el lector, de expresar lo que quizás conviene no decir con toda seriedad. De cualquier manera, el modo de escritura que se impone en este diálogo es más que notable, en palabras de Cook (439), “Socrates’ own discourse pretends to this higher form of writing, as against Lysias’, though it is a kind of prose that in dialogue form carries some of the character of theatrical discourse as well as of the divine inspiration he repeatedly invokes.”

socrático, un texto con una notable pulcritud en la escritura, pero que sabemos que luego el propio filósofo lo considerará una respuesta irrespetuosa del dios Eros y además poco menos que sincera. Allí se nos presenta una definición de la virtud que podría considerarse válida, aunque introduce elementos que merecen atención: “: la moderación es el nombre de la opinión que lleva a lo mejor por medio del razonamiento y que domina con poder”<sup>24</sup> (237e2-3). Hemos señalado de alguna manera atrás cómo en general se supone que hay una verticalidad muy clara en la moralidad que sostendría Platón, por lo que el *κράτος* que se destaca en este texto no tendría por qué generarnos mayores incomodidades, lo mismo que la relación bastante insistente entre las capacidades racionales de mayor complejidad y nivel, como podría ser el razonamiento –*λόγος*–, la inteligencia –*φρόνησις*– y el intelecto –*νοῦς*– y la moderación, incluso es casi obvio que lo mejor (*τὸ ἄριστον*) ha de ser la perspectiva por excelencia de un postulador del teleologismo como es nuestro filósofo; sin embargo, sostener que una virtud tan esencial para alcanzar la vida plena sea tan solo una opinión resulta realmente extraño. Con todo, no se puede olvidar que las opiniones, como se puede suponer en el *Teeteto* (202c2-3), son de alguna manera lo que tenemos a mano y además constituyen aquello con lo que usualmente pensamos, por lo cual en general sostenemos su verdad, aunque no sin desprendernos de la duda; y, por otra parte, hay que reconocer que la verosimilitud, como dirá el *Timeo* (29c2-3), a la que podemos acceder en nuestras condiciones cognitivas, al menos en lo que respecta a lo que tenemos a la vista en nuestro mundo, es una imagen y no la verdad misma, por muy cercana o certera que quiera ser. Así las cosas, el que la *σωφροσύνη* sea una opinión poderosa y eficiente para alcanzar los mejores objetivos es positivo, mas no podría erradicar una duda sostenible: se parece a lo mejor, incluso nos funciona, pero tenemos que aspirar siempre un poco más allá para alcanzar una seguridad cognitiva y, por ende, ontológica, que fundamente nuestra moralidad.

Evidentemente, se nos puede objetar de inmediato que estamos especulando a partir de un texto del que se desdice Sócrates, pero sabemos que la tesis que se rechazará posteriormente es la relativa a la locura, no la que corresponde al modo de comprender el conocimiento de nuestro mundo.

<sup>24</sup> El texto griego, que cuenta con un juego de participios en genitivo digno de elogio desde el punto de vista estilístico, aunque curiosamente utiliza seguidas y relacionadas dos palabras con una misma raíz y sentido; al traducir el pasaje evitamos la redundancia, pero todo indica que Platón no lo habría hecho igual. Las líneas dicen: *δόξης μὲν οὖν ἐπὶ τὸ ἄριστον λόγῳ ἀγούσης καὶ κρατούσης τῷ κράτει σωφροσύνη ὄνομα*.

En el juego de este primer discurso, al que se ve llevado Sócrates como parte de un arrebató de celos, el filósofo incurre en un exceso: se plantea la necesaria intervención de una racionalidad rigurosa y firme, que venga a tranquilizar nuestros arrebatos, de manera especial aquellos que tienen relación con la sexualidad. Así, frente al estado del que se enamora y que promete toda clase de bienes al que se apasiona, por cierto sin verdaderas posibilidades de cumplir, se propone recuperar aquellas “inteligencia” (νοῦς) y “moderación” que contrarían el amor y la locura (241a3-4), lo cual se logra una vez que se despierta del idilio y se entienden las consecuencias de lo que se prometió. De ahí que se puede decir que una persona llevada de sí por el amor, no merezca confianza alguna –es infiel, malhumorada, celosa, desagradable, nociva con el presupuesto, lo mismo que para la buena disposición del cuerpo, y mucho más aún para la formación del alma (241c2-5)- y lo lógico sería que abrazáramos una vida que nos permita tomar el rumbo de la verdad, la razón, la bondad, la cordura y la sensatez.

Mas semejantes consideraciones, como bien sabemos, se pondrán de alguna manera en duda casi inmediatamente, una vez que Sócrates toma conciencia – νοῦς – por la intervención de su “demonio” personal, que le hace ver su pecado e incluso su error fundamental desde el punto de vista estilístico: pronunciar palabras épicas y no ditirambos, perdiendo el rumbo que debe mantener quien presume de entender de amores.

No hace falta recordar los alcances del cambio inmediato en la revaloración de la locura y la pasión eróticas, aunque sí ver qué lugar termina dejando a la moralidad, sobre todo la que corresponde a los planos corporales, puesto bien podríamos dar rienda suelta a los excesos que atrás temíamos siquiera enumerar, con tal de reconocer las bondades divinas del amor. En una lectura presurosa, y apasionada, se presume que se enarbola la bandera de lo erótico, mostrándolo como lo más deseable de la vida filosófica; mas sabemos que ello puede ser más una forma de seducción para atender a la trascendencia, y no tendría por qué equivaler a la pérdida de todos los límites racionales – esta quizás sea la clave del texto, aunque será mejor ir paso a paso en su indagación.

En este sentido, se propone reemprender el camino, con la mirada puesta en lo alto, poniendo en duda aquellas cosas que en nuestra torpeza hemos supuesto malas con una ligereza imperdonable: lo primero será reconocer que la pasión, si es divina, está por encima de la razón mortal; además que los actos propios de un loco enamorado, en la medida en que correspondan en efecto al resultado de un donativo de los dioses, nos llevan a lo mejor, por absurdos o lascivos que parezcan.

De esta manera, se puede entender la distinción y subordinación que se establece entre la moderación y la locura que presenta el inicio de la Palinodia socrática: la primera procede de nuestro designio y entendimiento, en tanto que la manía, de las divinidades. Por esta vía la *σωφροσύνη* se convierte en una obcecada negación de lo que en realidad somos y tenemos, una que no hace más que corroer y destruir finalmente el horizonte de bien que todos poseemos:

la intimidad con el no enamorado, que se mezcla con una moderación (*σωφροσύνη*) mortal, que dispensa mortalidades y mezquindades, y que produce en el alma amiga (*φίλη*) un servilismo (*ἀνελευθερίαν*) aplaudido por las masas como virtud, le garantizará a ella nueve mil años sin entendimiento, rodando en torno a la tierra y bajo esta (Fedro 256e4-257a2).

Atrás hablábamos de una moderación popular, aquí habla sin duda de esta, aunque se llame mortal, una “virtud” que constituye un prototipo de avaricia que, negando el ser, convierte en esclavos a sus cultivadores. Se trata sí de una *ἀρετή*, pero de la que defiende la masa vulgar de las gentes. Mas, ¿a qué nos referimos exactamente? Es difícil poder determinarlo, lo que sí queda claro es que administra cosas mortales (*θνητά*) y miramientos (*φειδωλά*) respecto de lo que nos identifica en lo más profundo, en lo anímico.

Ciertamente ello no podría significar que debamos dejar que lo mortal gobierne, sino más bien que evitemos ser mezquinos con el amor que nos conmueve. Para el caso, en el osado discurso socrático se priorizan los goces eróticos, las bellas artes que donan las Musas, la mántica, las iniciaciones y purificaciones religiosas, y, por supuesto, la locura de la filosofía: aquella con poderes de evocación que irrumpen contra nuestra cordura, esa que haciéndonos contenidos retiene nuestras más altas posibilidades.

En efecto, la clave está en lo trascendente, no en la pasión por sí misma. Por ello no queda otra opción que levantar la vista.

El lugar que está por sobre el cielo, la meta de todo cognoscente superior, resulta un “objeto” aparentemente demasiado difícil para nuestras posibilidades epistémicas: no posee color, ni forma (o configuración – *ἀσχημάτιστος*) ni es palpable, pese a ser una *οὐσία ὄντως οὐσα*; y, no obstante, ello resulta ser la fuente de la Verdad, el alimento y goce (*εὐπαθεῖν*) del pensamiento (*διάνοια*) divino, siendo que el *νοῦς* y la *ἐπιστήμη* lo nutren; así como lo es de las almas que aspiran a lo propio suyo (247e6-d2). Y es precisamente allí donde se puede llegar a captar la plenitud de la virtud que nos hemos propuesto como problema: “en su recorrido se contempla (*καθορᾶ*) la justicia, la moderación, la

ciencia<sup>25</sup>, no aquella para la que hay generación, ni la que al estar en otro se hace de alguna manera (como esas) otras cosas, de esas que nosotros ahora llamamos entes” (247d5-e1). Esto evidentemente antes que aclarar la cuestión la complica, porque el intelecto y la ciencia puros (*ἀκχρητος*) no habrían de ser complejos sino simples, de modo que la justicia y la moderación no podrían estar explicitadas en su expresión o concreción en los seres superiores, sino que deberían ser a la manera de conceptos o formas sin aplicación ninguna; además entre ellos no habría ligámenes claros: cada uno se va contemplando en el recorrido como momentos distintos o manifestaciones completamente singulares. Sabemos que estas realidades no se corresponden con lo divino, porque es la inteligencia de los dioses la que las mira; tampoco serían una perfecta regulación de otros contenidos puros, pues ellas mismas serían tales elementos y no tiene sentido que terminen regulándose entre sí, como si la justicia necesitara de la moderación para ser tal. De manera que para explicar nuestra cuestión fundamental será mejor no lanzarnos tan alocadamente al vacío: habrá que buscar algún lugar intermedio.

Recordemos, a este propósito, la imagen que construye Platón: el cielo completo está estructurado de tal manera que hay una suerte de órdenes divinos, es decir, de expresiones de “lo bello, lo sabio, lo bueno y todo lo similar” – podemos incluir, por evidente obviedad, la moderación- (246e1). Los dioses, que están claramente jerarquizados, pues tienen a Zeus como su líder supremo (e4 – él “ordena y cuida de todo” [e5-6]), siguen recorridos constantes llevando tras suyo sendos coros – entiéndase, grupos de canto y baile-, que según el número de dioses corresponden a doce grupos, conformando entre todos el gran coro divino<sup>26</sup>. Esto permite a los que contemplan el cielo alcanzar visiones bienaventuradas (*μακάριαι*) (247a4-5), expresión de recorridos adecuadamente atribuibles a cada entidad divina según su disposición y posibilidad (a6-7), logrando sin duda un orden perfecto, sin envidias, en la virtud y capacidad que a cada uno compete. Mas en este nivel cosmológico no hay una continuidad de lo mismo, pues en determi-

<sup>25</sup> ἐν δὲ τῇ περιόδῳ καθορᾷ μὲν αὐτὴν δικαιοσύνην, καθορᾷ δὲ σωφροσύνην, καθορᾷ δὲ ἐπιστήμην. No hemos traducido literalmente el texto, que repite aparentemente sin necesidad el verbo para cada complemento directo. La razón que podría justificar esta particular reiteración sería el que se supongan distintos momentos de contemplación, además la clara independencia entre los elementos a observar. Platón evita poner adverbios que puedan sugerir prioridad o superioridad.

<sup>26</sup> El número doce tiene una singular importancia en las *Leyes*, donde será el que define la cantidad de partes de la ciudad. No se puede obviar que hay una posible relación con cuestiones musicales, si pensamos en la conocida imagen de la *Rep.* 617b-c de las sirenas que cantan en los círculos del cielo, y la posible correspondencia con los tonos y semitonos que caben en la octava musical, que se puede ver descrita en Filolao (cf. frag. 6).



nados momentos los coros se enrumban a sobrepasar los límites del propio cielo, para tratar de alcanzar aquello supremo que hemos mencionado; esto en razón de poder alimentar su pensar, pero además de hacerse eco de lo pleno. Los individuos que son capaces de acometer estos recorridos tienen una curiosa constitución: no son seres simples, pues cual competidores de carros en un estadio se les conoce por ser aurigas, que se acompañan por corceles alados que son los que permiten realizar los grandes trayectos. Un conductor como Zeus, y así en paralelo los otros once dioses, tiene la enorme ventaja no solo de ser superior en el manejo, sino además poseer los mejores caballos (246a8). Los que se les siguen en cambio tienen el dilema de que cuentan con un caballo bueno (*καλός τε και αγαθός*) y a su vez uno de naturaleza contraria; pese a lo cual son muchos los que son capaces de seguir a las deidades. Sabemos que los corceles de los dioses son ambos buenos, y podemos suponer –el texto no es completamente explícito en su descripción– que serán como los mejores de las otras almas: caballos que están bien predispuestos, porque aman el honor, para la moderación y el pudor (*σωφροσύνης τε και αιδούς* [253d6]), condiciones que corresponden a quien se suma a un objetivo verdadero y gustoso, una *δόξα* (d7) que es plenitud, pese a que para ellos mismos no se manifiesta en todos sus extremos, habida cuenta de que son compañeros en el impulso y no en la comprensión de lo contemplado (247c7-8). De su constitución sabemos que serían de correcta y distinguida conformación (*εἶδος ὀρθός και διηρθρωμένος*), de cuello erguido, nariz corva, blancos de color y de ojos negros (253d4-6).

Así, a la vista de estos insumos que juegan entre lo mítico y lo simbólico, ya tenemos de donde asirnos para hablar de la moderación. En primer lugar y en línea con lo que hemos visto en la *República* a propósito de la armonía, es evidente que los dioses poseen diversidad, que además se mueven entre dos lugares muy distintos, que siguen trayectos exigentes en lo físico y en lo mental. En segundo lugar, que los caballos tienen una constitución basada en lo mejor en los planos de la belleza y el bien, en la medida en que cumplen con los patrones de perfección estética y moral, pero que se distinguen de su auriga muy claramente en funciones y destrezas. En tercer lugar, que en los “períodos” que se cumplen, se adquiere un alimento, ya moral o cognitivo, que se aprovecha de la mejor manera –los caballos son alimentados con ambrosía (el elixir de la vida) y néctar, y el pensamiento divino de intelecto y ciencia, aunque en la imagen se habla de una suerte de pasto (*νομή*) en un prado (*λειμών*) en lugar supremo (248b7-c1)–. Así, “moderar” en un dios significa básicamente lograr medir las fuerzas para alcanzar sus objetivos, mostrar que la plenitud es claramente articulable con el universo,

por supuesto en los niveles superiores, y además de alguna manera trazar los más adecuados senderos para alcanzar el “hiperurano”.

Estos dioses por su número y su perfección se adecuan a la más consonántica de las obras musicales. Ellos conforman grupos corales particulares y además un conjunto que sin duda armoniza el cielo completo. Podríamos suponer, en efecto, que su *σωφροσύνη* es realmente esa maravillosa sinfonía que, pese a no estar en el “más allá”, alcanza una excelencia, continuidad y grandeza que resultan “casi” insuperables.

Cuando se piensa en los problemas de devenir, normalmente caemos en la consideración de nuestros nacimientos, debilidades, contingencias y muertes; pero no atendemos a lo celeste, como si ello no fuera también parte de lo que cambia, lo cual debería ser posible, aunque sea tan seguro y pleno. De hecho al hablar de la música celestial, habría que suponer una constancia tonal que solo se pausa para tomar aliento, una suerte de alimento que ha de reforzar la vida de gozo en el saber, la verdad y la propia magnificencia del transitar. En esos “acordes”, consonancias, ritmos y sentidos, es donde se puede apreciar la naturaleza de una verdadera moderación.

Con todo, ya sabemos que los dioses son una cosa y los demás seres inteligentes o anímicos, otra; además que ellos pueden estar al tanto de que todo vaya lo mejor posible, pero no como para devolverse a auxiliar a aquellos que les siguen. Sería inaceptable la involución de un gran sistema cuyos “períodos” son lo más bello y perfecto posible y básicamente tienden hacia lo pleno e inefable.

No obstante, los problemas no se pueden ocultar, aunque se dejen atrás: aurigas con buena voluntad pero escasa capacidad de manejo, caballos blancos que se perturban por la cólera que les generan sus compañeros de tiro, caballos negros que se lanzan a una aventura sin tomar en cuenta los objetivos del conjunto; y al final un tumulto que probablemente todos nosotros vivimos en carne propia y terminó por traernos aquí. En términos del *Timeo*, lo Mismo soporta los avatares de lo Otro, y esa otredad, pese a la armonía que la “naturaliza”, subsiste en cuanto tal en la desventura de su necesidad.

Mas es precisamente por esta vía negativa que quizás empezamos a comprender las fortalezas de la “moderación”: si el auriga, como el dios, tuviera esa inteligencia, fortaleza y continencia, para tirar de las riendas, animar y censurar, en el tiempo y lugar justos, de y a sus corceles, las cosas serían distintas. Igual si el caballo blanco no perdiera en momento alguno sus estribos, es decir, su pudor y moderación, obedeciendo sí, como siempre, pero sin dejar que el propio auriga se desespere ni su congénere se desboque, quizás algo se lograría. Y sin duda, si el caballo indómito pudiese ser contenido, o

se formara adecuadamente para aprovechar su fuerza y poder, seguro que realmente todo iría mejor, incluso para él mismo, pues alcanzaría los goces que quiere y que no le son posibles por su incontinencia.

Es cierto que los modelos que podemos seguir para un mejoramiento real no tienen debilidades, ni menos aún diferencias en su constitución, pero su transitar de alguna manera se puede copiar, si no simular. Además algunos seres lo han logrando, y se esfuerzan momento a momento en seguir los cantos y danzas de sus deidades, así como llegar con ellas a los prados de la plenitud. ¿Por qué no lo habríamos de alcanzar también nosotros, más aún cuando ya hemos pasado al menos un período por allá y ahora somos conscientes de lo que se debe trabajar para mejorar?

Con todo, un problema evidente tenemos en nuestras condiciones actuales: pensamos que nos basta una *σωφροσύνη* de mortal estirpe, e ignoramos que más bien resulta contraproducente, en la medida en que nos ata a lo que nos es inmediato –o nos conforma a quedarnos con ello-. Aunque valga señalar que ella probablemente es una imagen (*ὁμοίωμα* –250b2-3) de aquello que en los otros estratos se encuentra, lógicamente sin el lustre que se adecua a lo superior. Mas, de cualquier manera, no es seguro que sea de esas cosas que permiten evocar efectivamente (generen memoria [*μνήμη*] 250a5) lo trascendente, y en el mejor de los casos tal vez se llegaría a captar características genéricas de esas imágenes (*τὸ τοῦ εἰκασθέντος γένος* –250b4-5).

No obstante, tenemos alternativa. Para ello debemos traer a colación el objetivo mismo del diálogo, la situación del que mira un sujeto bello que desea y ama: esta relación nos abre a lo sublime, pero ello quiere decir que no está sujeta en todos sus alcances por las reglas de la razón, ni menos de la contención o moderación, sino que se da de lleno, con la locura de quien no sabe qué puede acontecer ni dedica tiempo a medir consecuencias o utilidades. ¿Será ello lo que esperábamos de la moderación más alta que nos es posible? Esta sería una visión demasiado aventurada. Es necesario traer a colación que hay dos órdenes e intensidades distintas en ello: uno que es propio del que no se contiene del todo, que se mueve por un torrente de pasión (*ἔμερον*) que le enceguece y perturba al máximo. El otro es notablemente más contenido, pues juzga lo que se ama como un amigo (255e1-2), de manera tal que tiene deseos similares pero más débiles (*ἀσθνεστέρως*). Esta segunda “tensión” nos permite ver a un auriga y su caballo bueno en capacidad de resistir los embates del corcel indómito con reverencia (*αἰδώς*) y racionalidad (*λόγος*) (256a5-6), y es precisamente así como parece lograrse la *σωφροσύνη* que nos puede elevar:

en efecto, cuando las mejores (partes) líderes del pensamiento (διανοίας ἀγανόντα) conquistan el modo de vida ordenado (τεταγμένην τε δίαιταν) y el amor a la sabiduría, (los conjuntos) pasan aquí una vida feliz (μακάριον) y en concordia intelectual (ὁμονοητικόν<sup>27</sup>), dominándose a sí mismos y siendo ordenados, esclavizando aquello por lo que nace el mal en el alma, liberando aquello por lo que nace la virtud (256a7-b3).

Conforme con esto, lo que entendemos por una “moderación” como virtud válida y que permite añorar la que en otros estratos ontológicos conocimos en algún momento, es aquello que atrás hemos descrito como un modo armónico de vivir; aunque quizás con rasgos bastante jerarquizados, en la medida en que se nos habla de una *τεταγμένη δίαιτα*: el participio nos remite a un lenguaje militar, el que explicita los estrictos órdenes de una batalla. Pero ello sorprendentemente se reúne con la filosofía, entendida aquí quizás como esa actitud de sujeción al conocimiento superior, aunque sin suponer esto una renuncia a la libertad, entendida eso sí en ese mismo orden. Las metas que nos son posibles en este mundo resultan ser una bienaventuranza y una armonización producto del pensamiento, pero más de esa capacidad de gozar contenidamente.

La *σωφροσύνη* es precisamente esa recuperación de nuestro poder evocador de la vida divina, de aquellos seres que son capaces siempre de alcanzar las metas supremas, porque no pierden la razón cósmica, el feliz orden de coros que cantan y bailan al son que les impulsa una voluntad de bien, belleza y plenitud.

En esto valga recordar por dónde empieza el camino de la máxima evocación en nuestra vida: “al verlo (al amado) el cochero, su memoria es conducida a la naturaleza de lo bello, y de nuevo la ve situada en un pedestal sagrado junto con la moderación” (254b5-7). Esa belleza que se manifiesta en aquel que es amado, ya no simplemente deseado con locura, es un orden estético que provoca reverencia, pues es como ese maravilloso cosmos que, si fuésemos capaces de seguirlo, nos llevaría hasta donde ni siquiera imaginamos.

La *σωφροσύνη* que tantas dudas nos genera en los planos ético-sociales, así como en los políticos, por sus imposiciones y las negaciones que le son propias, en el *Fedro* se convierte en la compañía indispensable para entender la belleza, en la medida en que permite asumir la compleja tarea de la

<sup>27</sup> Resulta oportuno establecer una fuerte relación entre este término y el verbo *ὁμονοέω*, que habla de una cercanía mental antes que una mera consonancia o similitud armónica, como podría sugerir la palabra *ὁμόνοια*.

consonancia cósmica que nos ha de liberar de las ataduras del mal, entendido no necesariamente como aquello que está relacionado con los goces de la inmediatez, sino sobre todo con lo que niega nuestro ser más propio y las metas que intentamos perseguir, básicamente porque nuestro orgullo y autosuficiencia falsa nos lo impiden.

Sí, la locura cabe y ayuda, incluso en ese amor que nos perturba y hace temblar, pero ahí es necesario detenerse también un poco. Se trata de contenerse para permitirnos ver realmente que aquello es grandioso, que baila y canta como los dioses. Desde esa pequeña distancia que nos permite el pensamiento – la filosofía – todo parece aclararse y vivirse con intensidad, porque está a nuestra mano pero no al punto de obviar su diferencia. Más podemos seguir y alcanzar, pero si todavía en efecto nos contenemos, nos afinamos y armonizamos. A la larga terminaremos quizás a la vista de mejores pastos. Ese es un horizonte que no deberíamos perder por dar gustos a la tentación.

Al inicio de esta disertación, al referirnos a la nodriza de Odiseo, quedó planteada una pregunta que Platón ya nos ha respondido, pero merece una brevísima resonancia en este momento: los dioses, el cosmos y su correlato en una persona buena y sabia, no pueden perturbarla ni enloquecerla. Ellos miran hacia otra parte, como quizás ella misma, aunque con la delicada certeza de mantenerse atentos a lo mejor que se tiene. Moderados, y moderada ella, sí, porque la consonancia es posible y se hace necesaria, aunque con ese grado de locura que no deja de atenta contra nuestra aparente tranquilidad.

¿Cómo se puede traducir en términos de vida cotidiana esta visión de la “moderación”? El *Fedro* felizmente nos presenta casi al terminar el diálogo una pequeña oración de Sócrates a uno de esos semidioses que son cercanos a quienes caminan entre senderos naturales, dando quizás alguna luz al respecto:

Oh querido Pan, y todas las otras deidades de aquí, concededme llegar a ser bello por dentro, y que cuantas cosas tengo por fuera sean amigas en mí con las de dentro. Que yo considere rico lo sabio. Que la cantidad de oro para mí no sea más que la que pueda llevar y cargar el moderado (σώφρων) (279b8-c3).

Hemos hablado con alguna insistencia de la armonía como la fórmula por excelencia en la comprensión de nuestra vida moral. Sócrates pide para sí esa consonancia, reconociendo que se manifiesta básicamente por dentro, anímicamente, pero sin dejar de aflorar en su exterioridad, su cuerpo. Se trata de una coherencia en el pensar, sentir, ser y vivir, que se basa en una

correlación análoga a la propia de los amigos: una pasión contenida que no quiere ni debe dar el paso a la relación erótica. Este modo de ser tiene manifestaciones incluso en lo que nos llega completamente de fuera: eso que tantas veces nos define, pese a ser un mero tener. Y curiosamente es allí donde de manera más clara se puede medir nuestra *σωφροσύνη*, en ese oro del que no se necesita sino bajo la égida de una verdadera sabiduría, con la cual es más seguro enfrentar los desafíos de una contingencia que, por suerte, en no pocas ocasiones deja oír los dulces sonidos de una flautilla, una siringa, que hala de nosotros, porque trina una melodía sideral.

[Recebido em maio 2011; Aceito em maio 2011]

#### BIBLIOGRAFÍA

- DIELS, H. *Die Fragmente der Vorsokratiker; griechisch und deutsch*, Herausgegeben von W. Kranz, Zürich: Weidmann, 1967-9. (Citado como D-K).
- HOMERI. *Odyssea*. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1962 (ed. Von der Mühl).
- PLATONIS. *Opera*. Clarendon, Oxford, 1967 (1902) [ed. Burnet]. Del *Fedro* se han tenido presentes las traducciones de E. Lledó (Madrid: Gredos, 1986), L. Gil (Barcelona: Labor, 1994), M. Araujo (Madrid: Aguilar, 1966), García Bacca (México: UNAM, 1945), L. Robin (Paris: Les Belles Lettres, 1935), Pucci (Roma: Laterza, 1998) y Fowler (London: Heinemann, 1925).
- AUBENQUE, Pierre. *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Crítica, 1999.
- BURNET, John. "Doctrina socrática del alma". En Burnet, J. y A. E. TAYLOR, *Varia Socrática*. México: UNAM, 1990. [el artículo es originalmente de 1916].
- CARONE, Gabriela R. *A cosmologia de Platão e suas dimensões éticas*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- COOK, Albert, "Dialectic, Irony, and Myth in Plato's *Phaedrus*". *The American Journal of Philology*, 1985, Vol. 106, No. 4 (Winter), 427-441.
- DEMOS, Raphael, "A Note on Σωφροσύνη in Plato's *Republic*". *Philosophy and Phenomenological Research*, 1957, Vol. 17, No. 3 (March), 399-403.
- DIXSAUT, Monique, "Metamorfosis de la dialéctica: el método expuesto en *Fedro* 265c-266c". *Universitas Philosophica*, 2004, nº 42, junio, 11-37.
- FIERRO, María A., La teoría platónica del eros en la *República*. *Dianoia* LIII, 2008, nº 60, mayo, 21-52.
- GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*. Madrid: Editorial Gredos, 1990 (vol.IV), 1992 (vol. V).
- IRWIN, Terence. *La ética de Platón*. México: UNAM, 2000.
- LIPPMAN, Edward A., "Hellenic Conceptions of Harmony". *Journal of the American Musicological Society*, 1963, Vol. 16, No. 1 (Spring), 3-35.

- LYNCH, Tony, "Temperance, Temptation, and Silence". *Philosophy*, 2001, Vol. 76, No. 296 (April), 251-269.
- MOUTSOPOULOS, Evaghélos. *La musique dans l'œuvre de Platon*. Paris: Presses Universitaires de France, 1959.
- NORTH, Hellen F., "A Period of Opposition to Sophrosyne in Greek Thought". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 1947, Vol. 78, 1-17.
- NUSSBAUM, Martha C. *La fragilidad del bien*. Madrid: Visor, 1995.
- RADEMAKER, Adriaan. *Sophrosyne and the Rhetoric of Self-Restraint: Polysemy and Persuasive Use of an Ancient Greek Value Term*. Leiden: Brill Academic Publishers, 2004.
- ROBINSON, T. M. *A psicologia de Platão*, São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- STANNARD, Jerry, "Socratic Eros and Platonic Dialectic". *Phronesis*, 1959, Vol. 4, nº 2, 120-134.
- VRIES, G. J. de, "Σωφροσύνη en grec classique". *Mnemosyne*, Third Series, 1943, Vol.11, 81-101.