

La ciencia en sí misma y la ciencia en nosotros: en torno al rol de la *epistēmē* en el *Fedro**

Gabriel García

Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú

gabriel.garcía@pucp.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0002-1935-6811>

Resumen: La visión del *τόπος ὑπερουράνιος* en el *Fedro* se describe a partir de tres contenidos: la justicia (*δικαιοσύνη*), la sensatez (*σωφροσύνη*) y la ciencia (*ἐπιστήμη*). Solamente de esta última se brinda una mayor precisión (247d6-e2). En “Der Geistcharakter des Überhimmlischen Raumes’. Zur Korrektur der herrschenden Auffassung von *Phaidros* 247c-e”, W. Schwabe mostró que este pasaje distingue necesariamente la ciencia “en lo que es” de la ciencia “en lo que ahora denominamos seres”, y que esta última remite a la ciencia como práctica humana de adquisición y transmisión de conocimiento. Luego de revisar sus principales argumentos, examinaré esta distinción en el diálogo completo, especialmente respecto de la ciencia “en lo que ahora denominamos seres”, en dos momentos: 1) el resultado de la visión de la ciencia como memoria, *μνήμη*, cuando el alma regresa al ámbito sensible, así como su recuperación en la relación erótica (ambos temas de la palinodia) y 2) la forma como se relacionan memoria y ciencia en la transmisión del conocimiento, en la crítica de la escritura. La identificación de la ciencia con la “semilla inmortal” contenida en los discursos del dialéctico (276e5-277a4) se vinculará al análisis de la procreación en la belleza en el *Banquete* y se mostrará que la *ἐπιστήμη*, en tanto contenido de los *λόγοι*, expresa la relación dinámica entre las ideas. La diferencia entre la “ciencia en sí” y la “ciencia en nosotros” exige, por tanto, concebirla como un “rasgo estructural” del ámbito eidético, del mismo modo que la justicia en la *República* (500c3-4) y, cabe suponer, la sensatez. **Palabras clave:** ciencia; memoria; sensatez; *epistēmē*; *Fedro*; *Banquete*; *República*

* El presente artículo profundiza algunos temas expuestos en mi tesis doctoral, García, G., *Die Erkenntnis als Selbsterkenntnis in Platons Phaidros*, 176h., Tesis, Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, 2020.

Abstract: “Science in itself and science in us: on the role of the *epistēmē* in the *Phaedrus*”. The view of the τόπος ὑπερουράνιος in the *Phaedrus* is described according to three contents: justice (δικαιοσύνη), soundness (σωφροσύνη) and science (ἐπιστήμη). Only the latter is specified (247d6-e2). In „Der Geistcharakter des Überhimmlischen Raumes“. Zur Korrektur der herrschenden Auffassung von Phaidros 247c-e”, W. Schwabe argued that this passage necessarily distinguishes the science “in what is” from the science “in what we now call beings”, and that the latter refers to science as a human practice of acquiring and transmitting knowledge. After reviewing his main arguments, I will examine this distinction in the whole dialogue, especially regarding the science “in what we now call beings”, in two moments: 1) the accurate description of the vision of science as memory, μνήμη, when the soul returns to the sensible realm, as well as its recovery in the erotic relation (both themes of the palinode) and 2) the relation between memory and science in the transmission of knowledge, in the critique of writing. The identification of science with the “immortal seed” contained in the dialectician’s speeches (276 e5-277 a4) will be linked to the analysis of procreation in beauty in the *Symposion*, showing that the ἐπιστήμη as content of the λόγοι expresses the dynamic relation between ideas. Therefore, the difference between “science in itself” and “science in us” must be conceived as a “structural feature” of the eidetic realm, in the same way as justice in the *Republic* (500c3-4) and, presumably, soundness.

Keywords: science; memory; soundness; *epistēmē*; *Phaedrus*; *Symposium*; *Republic*

La narración del viaje del alma al ámbito supraceleste en la palinodia del *Fedro* llega a su momento más importante con la descripción del τόπος *hyperouránios*. Pese a la brevedad del pasaje (247c3-e6), el texto resalta de manera clara su radical importancia. Que los poetas sean en general incapaces de formular un himno acorde con la dignidad de dicho ámbito (c3-4) revela el carácter divino de su contenido, así como la necesidad de establecer un discurso adecuado sobre el mismo. La dificultad respecto de esto último es señalada por Sócrates inmediatamente después: es necesario atreverse a expresar la verdad (c4-5). No es pues, una descripción entre otras la que ofrecerá Sócrates, sino que, en la tradición de los himnos dedicados a las divinidades, el filósofo está en la obligación de hablar de manera grata a los dioses y, a su vez, de expresar adecuadamente su naturaleza. Pero lo que resulta grato a los dioses termina siendo difícil de comprender para el oído humano. En apretadas líneas se expresan varios aspectos de la naturaleza de las ideas y del modo en que el alma entra en contacto con ellas, con un laconismo que termina siendo por momentos enigmático. Solamente tres ideas se mencionan, a saber, justicia (δικαιοσύνη), sensatez (σωφροσύνη) y ciencia (ἐπιστήμη). Dado que el pasaje clave solamente ofrece una descripción de esta última, motivo por el cual adquiere el rol de

explicación central (247d5-e2), mis esfuerzos se concentrarán en delimitar el sentido de la ciencia o *epistēmē* en el ámbito supracelste y su diferencia con la práctica humana que recibe el mismo nombre.

Hace ya varios años, Wilhelm Schwabe planteó una interpretación exhaustiva de este pasaje en “Der Geistcharakter des Überhimmlischen Raumes’. Zur Korrektur der herrschenden Auffassung von Phaidros 247c-e”¹. Allí mostró que es necesario distinguir la ciencia propia del *tópos hyperouránios* de su homónima “en la génesis”, vale decir, en las almas que adquieren el conocimiento de las ideas. Schwabe buscó además establecer las consecuencias que la existencia de una ciencia en el ámbito eidético tiene para la interpretación general de la filosofía platónica, cercana ahora a una filosofía del espíritu. Desarrolló por ello una interpretación exhaustiva del pasaje del *Fedro* y estableció una relación sistemática con otros pasajes de la obra platónica que apuntan al carácter animado de lo inteligible. Pero examinar todas las consecuencias que plantea Schwabe excede con mucho las pretensiones de esta contribución. Pretendo aquí establecer una observación más detallada de su exégesis del pasaje, siguiendo sus implicancias para el resto del diálogo y recurriendo eventualmente a algunos pocos puntos de apoyo más allá de esta obra, extraídos principalmente de la *República*, el *Simposio* y el *Cármides*, de modo que las referencias a la ciencia expuestas en cada una de estas obras permitan esclarecer los vínculos entre *epistēmē*, memoria y génesis que, me parece, se hallan implícitos en las tesis planteadas en el *Fedro*.

Dividiré mi argumentación en tres partes. Primero examinaré brevemente los aspectos principales de la interpretación del pasaje clave (247 d5-e2) en la propuesta de Schwabe y plantearé algunas precisiones a favor de su exégesis, recurriendo a algunos pasajes del *corpus* que me parecen particularmente relevantes. Con ello, buscaré delimitar el sentido de la expresión “ciencia en nosotros”. De particular utilidad resultará la descripción de la ciencia en el ámbito de la génesis propuesta en el *Simposio* (207e5-208 a7) porque permitirá identificar la ciencia humana con la memoria, μνήμη. La segunda parte establecerá los vínculos entre *epistēmē* y memoria al interior del *Fedro*, planteados luego de la descripción del *tópos hyperouránios*, tanto dentro de la palinodia como en la crítica de la escritura. Finalmente, la última parte estará

¹ Schwabe, W., “Der Geistcharakter des ‘Überhimmlischen Raumes’. Zur Korrektur der herrschenden Auffassung von Phaidros 247 c-e”, en: Szlezák, Th. A. y Stanzel, K.-H (eds.), *Platonisches Philosophieren. Zehn Vorträge zu Ehren von H. J. Krämer*, Hildesheim: Georg Olms, 2001, pp. 181-331.

dedicada a establecer algunas consecuencias preliminares de la concepción de la ciencia humana como memoria para una interpretación de la ciencia en el ámbito eidético.

I.

El pasaje clave (247d5-e2) es preparado cuidadosamente en la palinodia del *Fedro* a través de referencias ambiguas al carácter divino del ámbito eidético y a la existencia de una ciencia propia del mismo. En primer lugar, la necesidad de cantar adecuadamente el *tópos hyperouránios*, ya mencionada en la introducción (247c3-6), insinúa de antemano el carácter divino del mismo. Ello no obliga, empero, a entender las ideas directamente como una entidad divina en el sentido clásico y, por lo mismo, no basta para sostener su carácter animado², pues el ámbito eidético puede tomar aquí el rol de lo piadoso, τὸ ὄσιον, entendido como objeto del amor de los dioses. Esta diferencia entre los dioses y lo divino se plantea, por ejemplo, en *Eutifrón* 10 d6-7: διότι ἄρα ὄσιόν ἐστιν φιλεῖται, ἀλλ' οὐχ ὅτι φιλεῖται, διὰ τοῦτο ὄσιόν ἐστιν;. El pasaje puede entonces comprenderse desde una lectura tradicional de las ideas como entidades no animadas.

Un segundo momento preparatorio presenta una primera descripción de los contenidos del *tópos hyperouránios* y su relación con el νοῦς como piloto del alma (247c6-9). A las características esenciales del ámbito eidético (carente de color, de figura e intangible) se añade su relación con la ciencia (περὶ ἢν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος, c8). Nuevamente, el pasaje presenta una ambigüedad. Como bien indica Schwabe, Platón puede referir aquí a una ciencia que, por extenderse en el ámbito eidético y ser verdadera, es ya intrínseca a dicho ámbito y, añade, no consiste por ello en una mera idea, vale decir, en una determinación más entre otras, sino que posee el rango de un rasgo estructural³. Sin embargo, el lector que ha llegado a este punto en el diálogo debe tender más bien a encontrar aquí una referencia a la ciencia verdadera como identidad de género de todo conocimiento que se extienda sobre las ideas. En efecto, hombres y dioses en la palinodia alcanzan verdadero conocimiento cuando entran en contacto con el *tópos hyperouránios*, sin que ello implique necesariamente que allí exista una ciencia verdadera.

182

² A diferencia de lo sostenido por Schwabe, W., “Der Geistcharakter des ‘Überhimmlischen Raumes’. Zur Korrektur der herrschenden Auffassung von Phaidros 247 c-e”, 2001, p. 195.

³ *Ibid.*, pp. 205-206.

Si contáramos solamente con los dos pasajes mencionados, nada podría inclinar la balanza a favor de la presencia de una *epistēmē* en el cosmos eidético; aunque, ciertamente, dicha lectura constituiría una posibilidad innegable. Es en el último pasaje preparatorio que se produce una progresiva desambiguación al respecto. Schwabe plantea aquí un punto claro y contundente⁴. Sócrates indica que el alma del dios es alimentada $\nu\bar{\omega}$ τε και ἐπιστήμη ἀκηράτω, con intelecto y ciencia puros (247d1-2). De modo correcto identifica $\nu\bar{\omega}\varsigma$ y ἐπιστήμη con el alimento del alma, que será llamado inmediatamente después τᾶληθῆ, lo verdadero (d4), pues la misma fórmula, τρέφομαι con dativo, aparece un poco más adelante en el mismo sentido: ἦ τε δὴ προσήκουσα ψυχῆς τῷ ἀρίστῳ νομῆ (pasto = alimento), ἐκ τοῦ ἐκεῖ λειμῶνος τυγχάνει οὔσα (prado de la verdad = ámbito eidético), ἦ τε τοῦ πτεροῦ φύσις, ᾧ ψυχῆ κουφίζεται, τούτῳ τρέφεται (248b7-c2). Este pasaje presupone la presencia de una *epistēmē* como elemento constitutivo del ámbito eidético, aunque no lo señala explícitamente. El momento decisivo lo constituye el pasaje clave que examinaré a continuación.

El pasaje clave

Para lo que sigue será necesario citar *in extenso* el pasaje clave de la caracterización del *tópos hyperouránios* (247d5-e2): “ἐν δὲ τῇ περιόδῳ καθορᾶ μὲν αὐτὴν δικαιοσύνην, καθορᾶ δὲ σωφροσύνην, καθορᾶ δὲ ἐπιστήμην, οὐχ ἢ γένεσις πρόσσεστιν, οὐδ’ ἢ ἐστὶν που ἑτέρα ἐν ἑτέρῳ οὔσα ᾧν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν, ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὄ ἐστὶν ὄν ὄντως ἐπιστήμην οὔσαν”.

Luego de mencionar los tres objetos principales de la visión del alma (justicia, sensatez y ciencia), Sócrates se detiene exclusivamente en el último de ellos para precisar su naturaleza, para lo cual se vale de una diferenciación entre dos tipos de *epistēmē*. Opera a través de dos contraposiciones. En primer lugar, se distingue una ciencia a la que se le añade (πρόσσεστιν) la génesis de otra que es verdaderamente ciencia (ὄντως ἐπιστήμην οὔσαν, donde el participio οὔσα se refiere a la ἐπιστήμη objeto de visión en el *tópos hyperouránios*). En segundo lugar, la ciencia fuera del ámbito eidético se caracteriza, en formulación de Emilio Lledó⁵, como siendo “otra al ser en otro”, a saber, en otro dentro de lo que ahora llamamos seres (ἐν ἑτέρῳ οὔσα ᾧν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν implica ἐν ἑτέρῳ τούτων, ᾧ ἡμεῖς καλοῦμεν), en contraste con la ciencia que es

⁴ *Ibid.*, p. 210.

⁵ Lledó, E. (trad.), “Fedro”, en: *Diálogos III*, Madrid: Gredos, 1988, p. 349.

“en lo que es ser” (ἐν τῷ ὃ ἐστιν ὄν ... οὐσαν), distinguiendo “lo que es” de “lo que decimos que es”.

La traducción que ofrezco supone los resultados de la interpretación de Schwabe, la cual critica las versiones modernas del *Fedro* en este pasaje. El problema central está en la adecuada comprensión de la expresión ἐν ἑτέρῳ τινί (εἶναι)⁶. Las traducciones usuales, incluyendo la de Lledó, entienden erróneamente esta expresión como referida a una ciencia cuyos objetos pertenecen al ámbito de lo sensible, por contraste con el objeto inteligible de la ciencia verdadera. Ello implicaría que la preposición ἐν se utilice para establecer la relación con un objeto, en lugar de su uso común para indicar una localización. Schwabe muestra que no hay testimonios de un uso semejante de la preposición ἐν para expresiones del conocimiento y que Platón utiliza frecuentemente el genitivo objetivo o la expresión πρὸς τι para referirse a la relación entre un conocimiento y su objeto, pero el ejemplo que Schwabe plantea para ello no resulta convincente. Se trata de la última aporía de la primera parte del *Parménides*, particularmente los pasajes 133c8 s. y 134a ss. Si bien es cierto que allí la relación entre la ciencia y su objeto se plantea a través de un genitivo objetivo, en este pasaje no se discute directamente la naturaleza de la ciencia, sino las consecuencias que la falta de κοινωνία entre lo sensible y lo inteligible trae para el conocimiento. Más conveniente resulta remitir a dos pasajes que sí se detienen en la naturaleza de la ἐπιστήμη, a saber, *Cármides* 167c8-168a8 (que examina la posibilidad de una ciencia de sí misma y de las otras ciencias) y *República* IV 437b7-438e8 (dentro de la delimitación del referente de la ἐπιθυμία). En efecto, en ambos pasajes se incluye a la ciencia dentro de una categoría mayor de realidades πρὸς τι.

En el primero, Sócrates pasa revista a varias actividades anímicas y establece el carácter relacional de la ἐπιστήμη con la ayuda de un genitivo: ἔστι μὲν αὕτη ἡ ἐπιστήμη [sc. la hipotética ciencia que se refiera a sí misma] τινὸς ἐπιστήμη, καὶ ἔχει τινὰ τοιαύτην δύναμιν ὥστε τινὸς εἶναι (168b2-3). La discusión ulterior incluye una referencia a las relaciones comparativas, formuladas en genitivo de comparación, y, al final del pasaje, a través de la expresión πρὸς τι (168b10-d4). En la *República*, se parte nuevamente de algunas actividades anímicas (ἐπιθυμία, ἐθέλειν, τὸ βούλεσθαι, 437b6-7) y se vuelve a establecer el carácter relacional de las mismas a través del genitivo (c8-e6). La naturaleza relacional pura se obtiene de la determinación general de relaciones

⁶ Cf. para esto y lo que sigue Schwabe, W., “Der Geistcharakter des ‘Überhimmlischen Raumes’. Zur Korrektur der herrschenden Auffassung von Phaidros 247 c-e”, 2001, pp. 265-267.

comparativas de carácter matemático, para lo cual se recurre nuevamente al genitivo y a la construcción *πρός τι* (438b4-c4, donde finalmente se incluye la relación entre lo caliente y lo frío). Concluye el pasaje con una referencia a la *ἐπιστήμη*: con ella sucede del mismo modo (ὁ αὐτὸς τρόπος, 438c6): *ἐπιστήμη δέ τις καὶ ποιὰ τις ποιῶν τινος καὶ τινός* (c7-d1); οὐκ αὐτοῦ οὐπερ ἐπιστήμη ἐστὶν ἐγένετο ἐπιστήμη, ἀλλὰ ποιῶν τινος (438e4-5). Ambos ejemplos muestran que la relación entre la *ἐπιστήμη* y su objeto no puede expresarse satisfactoriamente con la preposición “ἐν”.

La *epistēmē* que se encuentra fuera del *tópos hyperouránios* se da por tanto “en algo distinto de ella y que pertenece a las cosas de las que ahora decimos que son”. Es adecuado remitir aquí, con Schwabe⁷, a *Simposio* 211a, donde se aplica la expresión ἐν ἑτέρῳ τινί a la presencia de lo bello ἐν ζῳῳ ἢ ἐν οὐρανῳ ἢ ἐν τῷ ἄλλῳ. Resulta por ello razonable entender que esta *epistēmē* consiste en una manifestación en los seres animados capaces de conocimiento. Pero el camino que elige Schwabe para explicar las relaciones de inherencia, apelando a Aristóteles (*Física* IV 3, 210a14-24, donde se establece que el “ser en otro” se dice en muchos sentidos, ποσαχῶς ἄλλο ἐν ἄλλῳ λέγεται), me parece inadecuado porque presupone un grado de continuidad entre Platón y Aristóteles que requiere de mayor justificación. Para justificar la necesidad de asociar la sabiduría con el alma o el intelecto, en cambio, procede de manera más directa cuando remite a *Timeo* 30b (νοῦν δ’ αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῷ) y *Filebo* 33c9 s. (σοφία μὴν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἂν ποτε ενοίσθην).

Existe, sin embargo, otra posibilidad para examinar la relación de inherencia de la ciencia en el ámbito sensible. Ya en el *Eutidemo* (301a8-9) había planteado Dionisodoro el problema que implica explicar en qué sentido algo puede estar presente en otra cosa. La sugerencia socrática es que el vínculo entre lo bello y algo bello requiere de una cierta belleza, κάλλος τις en el fenómeno. Si seguimos este camino y buscamos diferenciar la ciencia supraceléstica de una ciencia que es “en cierto sentido ciencia” y, por ello, en tanto fenómeno, se encuentra en el ámbito del devenir, podemos recurrir al examen de la génesis ofrecido en el *Simposio* (207e5-208a7). Ciertamente, Schwabe toca este pasaje al final de su texto, pero de manera tangencial⁸. Si bien reconoce que lo expresado allí complementa el pasaje clave del *Fedro*, no establece adecuadamente las consecuencias que se siguen del *Simposio* para la delimitación del carácter fenoménico de la *epistēmē* para el resto del *Fedro*

⁷ *Ibid.*, pp. 268-275.

⁸ *Ibid.*, pp. 306-308.

y que se refieren a los problemas de su manifestación en el ámbito humano. La inclusión de la *epistémē* en el ámbito de lo que ahora llamamos seres no plantea directamente el problema de una dimensión transitoria del alma humana⁹, sino que remite a la transitoriedad misma de la *epistémē* “aquí”, en tanto no constituye un ser en sentido propio. A la ciencia en la vida humana le corresponde un carácter “cuasi unitario”, debido a su sometimiento a la regla general del devenir, a saber, que nada es en sentido estricto. La ciencia, en tanto fenómeno humano, constituye una sucesión de memorias, cada una numéricamente distinta de la anterior y, por ello, carente de la auténtica unidad de la ciencia del ámbito eidético. El tema se desarrollará en lo que sigue.

El pasaje del *Simposio* se encuentra dentro de la definición de ἔθως como deseo de inmortalidad. Este deseo no debe entenderse como la tendencia hacia una meta inalcanzable para el ser mortal; más bien, la inmortalidad se busca “hasta donde es posible” (κατὰ δύνατον, 207d1-2), lo cual solamente puede consistir en “perdurar”, vale decir, en evitar que la felicidad desaparezca. Pero solamente se puede perdurar en la génesis a través del reemplazo de lo viejo por lo nuevo (205d3). En ese sentido, la delimitación κατὰ δύνατον resulta fundamental: lo mortal no busca una felicidad eterna, pues es imposible para él, sino más bien la conservación de la felicidad “aquí”. La única forma posible de alcanzar la perduración de la felicidad es a través del reemplazo de lo viejo por lo nuevo, vale decir a través de una sucesión de manifestaciones iguales en contenido, pero numéricamente distintas. Por ello no debe confundirse perduración con eternidad¹⁰. Con ello, sin embargo, se produce una identidad meramente nominal de objeto, pues el proceso de sustitución implica que, en el ámbito de los fenómenos, lo mismo nunca se mantiene realmente, sino que se produce una identidad únicamente de nombre (οὐδέποτε τὰ αὐτὰ ἔχων ἐν αὐτῷ ὁμοῦς ὁ αὐτὸς καλεῖται, 207d6-7, cursivas mías). En la formulación del *Fedro*, la identidad de la génesis es una característica constitutiva de las cosas “que ahora llamamos seres” (ὧν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν, 247e1, cursivas mías). En el *Simposio* se especifica la diferencia entre el ser real y el ser nominal, pues este último mantiene algo semejante a la identidad (οἶον αὐτό, 208b2). El propósito de Diotima no es, sin embargo, descalificar la génesis como ámbito de la mera apariencia, sino delimitar el sentido de la identidad de los seres mortales: mantienen el mismo nombre, aunque alberguen en sí mismos fenómenos

⁹ Cf. Szlezák, T. A., *Platon*, Munich: Beck, 2021, p. 475, 693, n. 797.

¹⁰ Cf. Sheffield, F. C. C. *Plato's Symposium. The Ethics of Desire*, Nueva York: Oxford University Press, 2006, p. 81.

que se generan y se destruyen. Frente al constante proceso de surgimiento y destrucción, que elimina toda forma de identidad, y la identidad verdadera de lo divino, se distingue la identidad de lo mortal como identidad no numérica, sino nominal. Pero ello implica que el reemplazo de lo viejo por lo nuevo permite identificar los diversos momentos del ser mortal como perteneciendo al mismo fenómeno, lo cual implica, a su vez, que lo viejo y lo nuevo también deben ser identificados con el mismo nombre: no solamente el hombre mantiene su identidad, sino que las partes del cuerpo y del alma que nacen y perecen también son “lo mismo”.

Ahora bien, este rasgo constitutivo se extiende no solamente a los seres, sino también explícitamente a cada una de las ἐπιστήμαι, cuya identidad en la génesis es aparente (τὴν αὐτὴν δοκεῖ εἶναι, 208a6-7). Diotima distingue explícitamente el caso de la *epistémē* del problema de la identidad del hombre, producto del devenir de sus elementos físicos y psíquicos. En efecto, el carácter nominal de la identidad de los hombres (οἷον ἐκ παιδαρίου ὁ αὐτὸς λέγεται ἕως ἂν προσβύτης γένηται, 207d5) radica en que no poseen en sí mismos algo idéntico (οὐδέποτε τὰ αὐτὰ ἔχων ἐν αὐτῷ ὁμοῦς ὁ αὐτὸς καλεῖται, e6-7), pues tanto los elementos del cuerpo en su conjunto (σύμπαν τὸ σῶμα, e1) como los estados anímicos (enumerados en e2-3) surgen y perecen. Sin embargo, Diotima no incluye en estos últimos a la *epistémē*, pues, al margen de que su surgimiento y destrucción provoca cambios en la identidad del individuo, ella misma está afectada por la identidad nominal (καὶ αἱ ἐπιστήμαι μὴ ὅτι αἱ μὲν γίνονται, αἱ δὲ ἀπόλλυνται ἡμῖν, καὶ οὐδέποτε οἱ αὐτοὶ ἔσμεν οὐδὲ κατὰ τὰς ἐπιστήμας, ἀλλὰ καὶ μία ἑκάστη τῶν ἐπιστημῶν ταυτὸν πάσχει, 207e5-208a3). Contrariamente a lo que sostiene Frede¹¹, Diotima no atribuye una identidad nominal a los fenómenos corporales y psíquicos, sino al hombre afectado por ellos. Únicamente para la *epistémē* se admite una identidad nominal y se plantea explícitamente como un caso “todavía más sorprendente” (ἀτοπώτερον ἔτι, 207e5) que el planteado respecto del hombre. El conocimiento se pierde por el olvido, mientras que el ejercicio, μελέτη, mantiene la identidad nominal de la *epistémē* en la génesis. Lo que se retira y debe ser reemplazado por algo nuevo es la memoria, μνήμη (208a4-7). Esta identidad aparente de la ciencia contrasta con lo divino, que es siempre lo mismo (τὸ αὐτὸ αἰεὶ εἶναι, a8). La formulación, como puede notarse, es paralela a la planteada en el *Fedro*, y permite comprender mejor la diferencia entre ambas ciencias: mientras que la ἐπιστήμη del *tópos hyperouránios* es

¹¹ Frede, D., “Die Rede des Sokrates: Eros als Verlangen nach Unsterblichkeit (204 c7-209 e4)”, en: Horn, C. (ed.), *Platon: Symposion*, Berlín: Academia, 2011, p. 148.

numéricamente una sola realidad, idéntica a sí misma, la ἐπιστήμη en el ámbito humano consiste en la secuencia de sucesivas memorias. Pero la identidad de la *epistēmē* humana presupone la identidad nominal de las diversas memorias que la constituyen. Por tanto, la manifestación de la ciencia divina en la humana se produce en la memoria, μνήμη, que otorga a la ciencia “sensible” su fundamento. A continuación, examinaré la forma en que la caracterización de la *epistēmē* como memoria se desarrolla en el *Fedro*. Para ello me referiré tanto a su aparición en la palinodia como a su papel central en la crítica de la escritura.

II.

El rol fundamental que tiene la memoria para la ciencia humana también se encuentra en el *Fedro*. En la descripción del descenso del alma al ámbito terreno, la memoria aparece en primer lugar en contraste con la ἀνάμνησις (249c1-6). Esta última se entiende como la actividad de remontarse a partir de la multiplicidad sensible hacia una unidad (b6-c1), mientras que la memoria es aquello con lo cual el alma filosófica se mantiene junto a las ideas, de acuerdo con sus posibilidades (πρὸς γὰρ ἐκείνοις αἰεὶ ἔστιν μνήμη κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὧν θεῖός ἐστιν, c5-6). El proceso de recordar, la ἀνάμνησις, se distingue de este modo de la memoria, μνήμη, que consiste en el fin de ese proceso: la presencia en el *tópos hyperouránios*¹².

En la narración de la experiencia erótica, Sócrates distingue tres ejemplos de cómo la memoria otorga sentido a la experiencia de lo bello. Primero, como recuerdo del amado que es capaz de suspender los dolores del amante y provocar regocijo en él (μνήμην δ' αὖ ἔχουσα τοῦ καλοῦ γέγηθεν, 251d6-7). Esta primera forma de memoria se distingue, empero, de la presencia efectiva ante el amado. En contraste con ella, la segunda forma de memoria, que se remite al dios que condujo al alma en su viaje al ámbito supraceleste, ya no se presenta como algo diferente de la experiencia directa de la divinidad, sino que el auténtico contacto del alma encarnada con la correspondiente divinidad se produce exclusivamente

¹² A continuación, Platón introduce una nueva diferenciación que no podrá ser analizada aquí, pero que puede resultar relevante para una discusión detallada del papel de la escritura en el *Fedro*. Sócrates precisa que la iniciación filosófica se puede conseguir únicamente a través del uso correcto de “recuerdos” de este tipo (τοῖς δὲ τοιοῦτοις ἀνήρ ὑπομνήμασιν ὀρθῶς χρώμενος, τελέους αἰεὶ τελετὰς τελοῦμενος, τέλος ὄντως μόνος γίγνεται, 249 c6-8). El uso del término ὑπόμνημα, que tiene el significado de “recuerdo” y “ayudamemoria”, prefigura la relación problemática entre μνήμη y ὑπόμνημα en el pasaje referido a la crítica de la escritura.

por la memoria (ἡναγκάσθαι πρὸς τὸν θεὸν βλέπειν, καὶ ἐφαπτόμενοι αὐτοῦ [sc. τοῦ θεοῦ] τῇ μνήμῃ, 253a2-3). Como producto de este contacto con el dios, el alma obtiene formas de ser que se toman de la divinidad misma (ἐξ ἐκείνου λαμβάνουσι τὰ ἔθη καὶ ἐπιτηδεύματα, a3-4). Finalmente, se produce otra forma de memoria durante la visión de las ideas (254b5-7). Cuando el νοῦς observa al amado, la memoria es transportada hacia la naturaleza de lo bello. Esta vez se mencionan únicamente lo bello y la sensatez, σωφροσύνη, como objetos de la visión. El contacto produce aquí el surgimiento del autodomínio, ἐγκράτεια, al tirar de las riendas de los deseos, y de la vergüenza, αἰσχύνη, ambas formas tradicionales de σωφροσύνη. Examinaremos este pasaje con algo más de detalle al final de esta contribución. Aquí me interesa resaltar no solo que la memoria implica, como en el caso anterior, un contacto directo con el ámbito correspondiente (ιδόντος δὲ τοῦ ἡνιόχου ἡ μνήμη πρὸς τὴν τοῦ κάλλος φύσιν ἠνέχθη, b5-6), sino que, producto de esta experiencia, el alma adquiere formas de sensatez. Si la descripción del *tópos hyperouránios* pretende ser adecuada, algo semejante debería suceder con la experiencia de la justicia y la *epistémē*.

El segundo momento importante para una explicación de la ciencia humana en el *Fedro* y su relación con la memoria se encuentra en la parte final del diálogo, en el pasaje conocido como la crítica de la escritura (274b6-277a4). Para no sumergirnos ahora en los problemas de una interpretación general de este pasaje, porque una polémica de este tipo excedería los límites de esta contribución, me centraré únicamente en los aspectos relevantes para la caracterización de la *epistémē* y su relación con la memoria en los tres constituyentes de la crítica de la escritura (mito de Theuth, analogía con la pintura y la analogía con el Labrador sensato). Supondré para ello que los contenidos de la palinodia siguen siendo válidos para el resto del diálogo¹³.

¹³ En líneas generales asumo aquí una interpretación unitaria del *Fedro*. Para una defensa de esta, véase en particular Szlezák, T. A., *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie: Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin/Nueva York: De Gruyter, 1985 y Szlezák, T. A., *Platon*, Munich: Beck, 2021, Krämer, H. J., *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg: Carl Winter, 1959 y Krämer, H. J., *Gesammelte Aufsätze zu Platon. Herausgegeben von Dagmar Mirbach*, Berlin/Boston: De Gruyter, 2014, Thiel, D., “Das Ende des Phaidros? Ein Buch von Wilfried Kühn und die Diskussion um die esoterische Platonauslegung”, en: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, v. XXXI, 1, 2006, pp. 31-54. Para una interpretación de la crítica de la escritura referida exclusivamente a la segunda parte del diálogo, cf. Heitsch, E., “Phaidros 277 a6-b4: Gedankenführung und Thematik in ‘Phaidros’”, en: *Hermes*, v. CXX, 2 (1992), pp. 169-180, Kühn, W., “Welche Kritik an wessen Schriften? Der Schluß von Platons Phaidros, nichtesoterisch interpretiert”, en: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, v. LII, 1, (1998), pp. 23-39, Kühn, W., *La fin du Phèdre de Platon. Critique de la rhétorique de l'écriture*, Florencia: L.S. Olschki, 2000, Kühn, W., “Dialektik, Schrift, Rhetorik. Antwort auf den Beitrag von Detlef Thiel”, en: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, v. XXXI, 1 (2006), pp. 55-59;

El mito de origen

En tanto mito de origen, la historia de Theuth plantea la naturaleza y potencia fundamental de la escritura. El aspecto central en el que se enfoca es su relación con el conocimiento: mientras que su padre la presenta directamente como un remedio para la memoria y la sabiduría (μνήμης τε... καὶ σοφίας φάρμακον ἠρόεθθι, e6-7), el rechazo de Thamus implica que su lugar está más bien entre los juegos (ciencias y juegos son inventos de Theuth). El contexto preciso de la crítica de Theuth es el de la enseñanza, pues el olvido causado por la escritura se produce en los aprendices (τοῦτο γὰρ τῶν μαθόντων λήθην μὲν ἐν ψυχᾷς παρέξει μνήμης ἀμελετησίᾳ, 275a2-3). Lo cual no implica que la crítica se refiera únicamente a un grupo particular de textos¹⁴, pues Sócrates se

Isnardi-Parente, M., "Phdr. 274 css., o il discorso orale come autoelenchos", en: Rossetti, L. (ed.), *Understanding the Phaedrus: Proceedings of the II Symposium Platonicum*, Sankt Augustin: Academia, 1992, pp. 108-121 y Trabattoni, F., *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, Florencia: Università degli Studi di Milano, 1994.

¹⁴ El debate al respecto se ha centrado en la validez de la crítica para los textos filosóficos, en particular los diálogos de Platón. Heitsch interpreta la crítica como una suerte de hermenéutica de la tradición que, por lo mismo, no incluye los diálogos platónicos (Heitsch, E., "πλημμελούμενος καὶ οὐκ ἐν δίκῃ λοιδορηθεὶς. Zu Platon, Phaidros 275 e", en: *Würzburger Jahrbücher für Altertumswissenschaft*, 17, 1991, pp. 149-150; Heitsch, E., "Phaidros 277 a6-b4: Gedankenführung und Thematik in 'Phaidros'", 1992, pp. 178-179). Pero una referencia histórica elimina el sentido de uno de los criterios para la evaluación de los escritos, a saber, que su autor pueda plantear oralmente contenidos más valiosos (cf. Szlezák, T. A., "Zum Kontext der platonischen τιμώτερα. Bemerkungen zu Phaidros 278 b-e", en: *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, NF, 16 (1990), p. 83). En tanto mito de origen, la crítica parece referirse más bien a la totalidad de los escritos (cf. Fedro 278 c1, εἶ τις ἄλλος συντίθησι λόγους, resaltado por Szlezák, T. A., *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie: Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin/Nueva York: De Gruyter, 1985, pp. 17-18, Szlezák, T.A. "Gilt Platons Schriftkritik auch für die eigenen Dialoge? Zu einer neuen Deutung von Phaidros 278 b8-e4", 1999, pp. 264-265). Kühn limita la validez de la crítica a los tres géneros que implícitamente representan sus destinatarios (Lisias, Homero y Solón, 278b7-c4) y acepta únicamente una ampliación a quienes, como Lisias, redactan textos políticos en el futuro. Cf. Kühn, W., "Welche Kritik an wessen Schriften? Der Schluß von Platons Phaidros, nichtesoterisch interpretiert", en: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, v. LII, 1, (1998), pp. 24-26, Kühn, W., *La fin du Phèdre de Platon. Critique de la rhétorique de l'écriture*, Florencia: L.S. Olschki, 2000, Kühn, W., "Dialektik, Schrift, Rhetorik. Antwort auf den Beitrag von Detlef Thiel", en: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, v. XXXI, 1 (2006), pp. 55-59. También Isnardi-Parente limita la crítica a los discursos políticos. Cf. Isnardi-Parente, M., "Phdr. 274 css., o il discorso orale come autoelenchos", 1992, pp. 110-111. Ciertamente, la crítica de la escritura es motivada por la acusación que políticos honorables han planteado contra Lisias, denominándolo λογόγραφος (257c4-5); sin embargo, el discurso de Lisias expuesto en la primera parte del Fedro no puede considerarse político en sentido estricto. La λογογραφία de Lisias no se refiere a un género literario ya establecido, de lo contrario no se entendería por qué los políticos tradicionales la evitan para no ser considerados sofistas (257d4-8). Para una interpretación de la λογογραφία en el sentido general de "autor de λόγοι escritos", cf. Heitsch, E., "Phaidros 277 a6-b4: Gedankenführung und Thematik in 'Phaidros'", 1992, p. 171, 175; Szlezák, T. A., "Zum Kontext der platonischen τιμώτερα. Bemerkungen zu Phaidros 278 b-e", 1990, p. 78.

encarga de indicar, al inicio de ella, que la meta del examen no es únicamente establecer los límites del uso adecuado de la escritura (τὸ... εὐπρεπείας... γραφῆς περί και ἀπρεπείας, 274b6), sino que esa adecuación debe responder también a la necesidad de practicar la escritura de manera grata a los dioses (ὅπη μάλιστα θεῶ χαρηῆ λόγων περί πράττων ἢ λέγων, b9-10)¹⁵.

Aunque esta parte de la crítica de la escritura parece muy clara y directa, esconde problemas importantes de interpretación. Cualquiera podría estar de acuerdo con que la confianza en los escritos puede conducir a malinterpretar u olvidar sus contenidos, para lo cual sería conveniente recurrir al autor en caso de requerir aclaraciones¹⁶. Pero el motivo de esta desconfianza, tal como podemos entenderla en la actualidad, no necesariamente debe coincidir con la intención de Platón. El mito se centra en la distinción entre memoria, μνήμη, y recordatorio, ὑπόμνημα (ὑπομνήσαι, 275d1) y la tesis de que el escrito solamente puede constituir un recordatorio para quien ya cuenta con conocimiento. El problema no radica únicamente en que confiemos en el escrito como depositario del saber y, por ello, ya no lo consultemos más, sino en el hecho de que no es capaz, por sí mismo, de ofrecer memoria del saber. Por tal motivo, la memoria no puede consistir, en ningún caso, en un mero recuerdo de palabras. En esto, el pasaje contrasta con la pretensión de Fedro al inicio de la obra, quien quiere memorizar el discurso de Lisias (228b5, ἐξεπιστάμενος) y busca por ello ejercitarse en su estudio (228b5-6, ἐπορεύετο δ' ἐκτὸς τείχους ἵνα μελετῶη). En la crítica de la escritura, este tipo de ejercicio se considera descuido de la memoria, ἀμελετησία. De ahí que el problema del escrito no se reduzca a su incapacidad para explicitar el punto de vista del maestro, pues ello se solucionaría con ulteriores aclaraciones que, no hay ningún impedimento para ello, podrían a su vez ponerse también por escrito. Esto implica que la crítica de la escritura no se refiere primariamente a un saber en un sentido pragmático, como la suma de procedimientos que pueden sistematizarse en un conjunto de pasos. Los saberes implicados deben referir por ello a una comprensión del sentido de lo que en cada caso se ha de conocer¹⁷.

¹⁵ Resaltado por Szlezák, T. A., *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie: Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, 1985, p. 7.

¹⁶ Así interpreta Kühn la necesidad de recurrir a una ayuda oral para poder comprender el escrito. Véase Kühn, W., *La fin du Phèdre de Platon. Critique de la rhétorique de l'écriture*, 2000, p. 30.

¹⁷ Este es el motivo principal por el que debe distinguirse el sentido del saber, resguardado en la μνήμη, del sentido inmediato de las palabras del escrito. De lo contrario, la distinción entre recordatorio y memoria debe recurrir a una diferencia entre el signo gráfico y su sentido (cf. Kühn, W., "Welche Kritik an wessen Schriften? Der Schluß von Platons Phaidros, nichtesoterisch

La clave para comprender la deficiencia de la escritura se encuentra en la relación entre memoria y reminiscencia. En efecto, Sócrates contrasta la confianza que el escrito produce en caracteres ajenos con el proceso de reminiscencia emprendido por el individuo mismo (οὐκ ἔνδοθεν αὐτοῦς ὑφ' αὐτῶν ἀναμνησκομένους, a4-5), proceso que, como vimos en la palinodia, culmina, en el caso del conocimiento filosófico o *epistēmē*, con la adquisición de una nueva μνήμη. Si aplicamos las distinciones aquí planteadas al caso de la filosofía, podemos entender que, en el sentido preciso del *Simposio*, la escritura no permite la transición de una μνήμη a otra, vale decir, interrumpe el proceso de continuidad de la ἐπιστήμη. Finalmente, la diferencia entre memoria y recordatorio muestra la incapacidad del escrito para producir nada claro ni duradero (σαφέες γ βέβαιοι, 275c6): nada claro, porque la única visión clara de las ideas ha sido ya conceptualizada como μνήμη, es decir, como presencia en el ámbito eidético; nada duradero, porque no permite la continuidad en la génesis del conocimiento, vale decir, no propicia la identidad nominal de la *epistēmē* en el ámbito de la experiencia humana. De ahí que el escrito, en tanto ὑπόμνησις, sea únicamente un recordatorio para quien ya posee el conocimiento (275c8-d2). El escrito no permite la adquisición de la memoria, sino la conservación de un recordatorio. *Epistēmē* y recordatorio no deben, por tanto, confundirse¹⁸.

Esta distinción implica que la enseñanza, orientada a la adquisición de una memoria del ámbito eidético, no consiste en una colección específica de argumentos, formulados de una manera única y definitiva. La memoria se distingue de planteamientos argumentativos fijados de una vez y para siempre. Ello no significa, empero, que no pueda expresarse a través de ellos. Para examinar de manera más precisa la relación entre la memoria, entendida aquí como *epistēmē*, y los discursos en general, será necesario examinar el siguiente paso de la crítica de la escritura.

La analogía con la pintura

192 El sentido de la memoria y su relación con los discursos en general alcanza una precisión mayor en el segundo momento de la crítica de la escritura, donde

interpretiert”, p. 30; Kühn, W., *La fin du Phèdre de Platon. Critique de la rhétorique de l'écriture*, 2000, p. 30, donde la distinción entre el escrito mismo y su sentido implica en última instancia distinguir las letras escritas de su contenido; también Isnardi-Parente, M., “Phdr. 274 css., o il discorso orale come autoelenchos”, 1992, p. 111 interpreta el escrito como signo).

¹⁸ El escrito no se distingue del discurso oral porque no brinda ningún tipo de contenido (cf. Kühn, W., *La fin du Phèdre de Platon. Critique de la rhétorique de l'écriture*, 2000, pp. 30-31), sino más bien porque indica siempre lo mismo, como veremos a continuación.

se plantea la comparación del λόγος escrito con la pintura (275d4-276a9). Ambos se caracterizan por ser apariencias: de un ser animado en un caso (ὡς ζῶντα, d6), y de alguien que posee conocimiento en el otro (ὡς τι φρονοῦντας, d7-8). Fundamental para el argumento es que el escrito se presenta como un maestro en apariencia, pues, como se indicó ya en el mito de origen, tiene utilidad únicamente para quien ya posee *epistēmē*. El carácter aparente se refuerza en el resumen de esta sección: el escrito consiste en una imagen del λόγος del hombre que sabe (οὗ [sc. τοῦ εἰδότος λόγου] ὁ γεγραμμένος εἶδωλον ἄν τι λέγοιτο δικαίως, 276a9).

La delimitación del escrito como εἶδωλον rompe con el sentido común, pues tendemos a considerar que tanto el λόγος γεγραμμένος como el λόγος τοῦ εἰδότος se encuentran en el mismo nivel ontológico. Varios intérpretes han tratado por ello de relativizar la diferencia entre ambos tipos de discurso¹⁹. El sentido de la imagen, empero, apunta a deficiencias estructurales del discurso escrito. En efecto, el escrito se ofrece de manera ilimitada (275e1-2), no es capaz de establecer ante quién debe plantearse y ante quién callar (e2-3) y no puede acudir en su propia ayuda (e4-5). El λόγος del hombre que sabe, en cambio, no es un discurso en el sentido usual del término. En tanto discurso vivo, está orientado a una situación específica, es capaz de establecer sus límites de acuerdo con las circunstancias y puede incorporar temas que sobrepasan lo expuesto inicialmente. Ninguna de estas capacidades puede ser atribuida a un discurso en el sentido de una argumentación concreta, lo que muestra que este λόγος no puede entenderse directamente ni en el sentido de un argumento ni como una línea de argumentación particular.

¿De qué manera debe entenderse entonces este λόγος que no se identifica con ningún discurso concreto, vale decir, con ningún argumento específicamente delimitado? No debe olvidarse que el discurso escrito y la pintura comparten el

¹⁹ Cf. Isnardi-Parente, M., “Phdr. 274 css., o il discorso orale come autoelenchos”, 1992, p. 115, que propone considerar en general el λόγος como εἶδωλον a partir de la *Carta VII* y el *Político*. Pero la primera define al λόγος como imagen de la realidad, mientras que el diálogo mencionado remite a la utilidad de las leyes ante la ausencia del filósofo (300e5). Ninguno de estos casos remite, por tanto, al uso de los λόγοι para la enseñanza, contexto preciso de la crítica de la escritura (cf. Szlezák, T. A., *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie: Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, 1985, p. 5). Kühn entiende el escrito como una imagen de su sentido profundo (Kühn, W., *La fin du Phèdre de Platon. Critique de la rhétorique de l'écriture*, 2000, p. 30, 34-35), con lo cual no queda claro en qué sentido el escrito sigue siendo un λόγος que siempre dice lo mismo (275d8-9). Además, el sentido profundo, entendido como ὑπόνοια, sí se encuentra presente en el escrito, si bien es accesible únicamente al hombre que sabe. Para una crítica de esta interpretación, cf. Szlezák, T. A., *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie: Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, 1985, pp. 10-11.

hecho de ser vástagos (ἔκγονα, 275d5) y que dicha caracterización incluye al λόγος τοῦ εἰδότος, que es hermano del escrito (276a1). Solamente el discurso vivo es capaz de generar a su vez otros vástagos que surgen y se desarrollan en el alma de los aprendices (a2-3). Dado que los λόγοι así generados comparten las características de su progenitor, el sentido del término λόγος queda así definido como la potencia de establecer vínculos en una red de significaciones que en cada caso sirven de base para la formulación de un argumento. Fundamental para esta delimitación es la posibilidad que tiene el discurso vivo de guardar silencio, pues ello lo distingue de cualquier reducción de su significado a una forma específica de argumentación²⁰. Finalmente, esta potencia del λόγος vivo está vinculada a la memoria, cuya transmisión fue definida en el mito de origen como aquello que garantiza una auténtica enseñanza.

La analogía con la pintura permite esclarecer el sentido dinámico del discurso en la filosofía platónica. No queda claro, empero, si es necesario distinguir la memoria del discurso. La parte final de la analogía mantiene al respecto una ambigüedad. Por un lado, memoria y λόγος parecen identificarse, ya que lo que se transmite en el proceso de enseñanza es el discurso vivo, que se planta μετ' ἐπιστήμης en el alma del aprendiz (276a5) y lo convierte así en ἐπιστήμων δὲ λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ (6-7). Así definido, lo transmitido parecen ser discursos. Esto se ve reforzado por el recurso a la metáfora de la escritura: el discurso vivo es escrito en otra alma (a6). La ambigüedad de la relación entre *lógos* y *epistémē* se aclarará en el último elemento de la crítica de la escritura, la comparación con el labrador sensato.

El labrador sensato

Pasemos ahora al último momento de la crítica (276b1-277a4). Aquí se introduce el tema de las expectativas razonables con las que un maestro debe emprender la producción de *lógoi* escritos y orales, entendidos estos últimos como *lógoi* aplicados a la enseñanza directa. Interesante para nuestro tema es la relación que se establece entre los *lógoi* orales y la *epistémē*, particularmente al final del pasaje. El labrador sensato posee un saber sobre lo justo, lo bello

²⁰ Szlezák subraya la importancia del “saber callar” como una diferencia esencial con el discurso escrito. Véase Szlezák, T.A. “Gilt Platons Schriftkritik auch für die eigenen Dialoge? Zu einer neuen Deutung von Phaidros 278 b8-e4”, 1999, p. 267. La objeción de Kühn, que establece una analogía entre la obligación médica de curar a todo ser humano y la obligación del sabio de exponer sus conocimientos ante todos no se aplica a Platón, para quien los buenos médicos no tienen la obligación de curar todas las enfermedades (*República* 406c-e). Cf. Kühn, W., *La fin du Phèdre de Platon. Critique de la rhétorique de l'écriture*, pp. 78-79.

y lo bueno (276c3-4), lo cual significa, en el marco del presente análisis, que este saber consiste en la *ἐπιστήμη* como conocimiento del *tópos hyperouránios*. Respecto de qué es lo que siembra, el texto plantea una ambigüedad: al inicio se trata, como en la imagen anterior, de discursos, pero luego (276c7-9) estos son considerados únicamente instrumentos para la transmisión de semillas (c7-8, αὐτά ... σπείρων ... μετὰ λόγων, donde αὐτά se refiere a las semillas). Más adelante, lo sembrado son nuevamente los discursos y la *epistémē* aquello que los acompaña (276e7, μετ' ἐπιστήμης λόγους). La ambigua relación entre *lógoi* y *ἐπιστήμη* encuentra un punto culminante en 276e6-277a4: “φυτεὺν τε καὶ σπείρην μετ' ἐπιστήμης λόγους, οἱ ἑαυτοῖς τῷ τε φυτεύσαντι βοθηεῖν ἱκανοὶ καὶ οὐχὶ ἄκαρποι ἀλλὰ ἔχοντες σπέρμα, ὅθεν ἄλλοι ἐν ἄλλοις ἤθεσι φυόμενοι τοῦτ' ἀεὶ ἀθάνατον παρέχειν ἱκανοί, καὶ τὸν ἔχοντα εὐδαιμονεῖν ποιοῦντες εἰς ὅσον ἀνθρώπων δυνατόν μάλιστα”.

Los frutos que el labrador sensato espera producir (ἔγκαρπα, 276b2) se convierten aquí en las semillas (σπέρμα) que poseen los *lógoi* orientados a la educación y con ello se distinguen de los discursos mismos. Como resalta Rowe en su comentario al pasaje, “the teacher’s *logoi* are no longer themselves seeds, but possess one”²¹. Se trata de los contenidos que en la analogía con la pintura permitían caracterizar el *lógos* del hombre que sabe como un ser vivo (ζῶντα καὶ ἔμψυχον, 276a8). La *epistémē* implicada en el proceso de “sembrar” los discursos debe, por tanto, identificarse con la ciencia en tanto posibilita el proceso de enseñanza, si bien resulta ambiguo si se trata de otra *epistémē* o de un aspecto de la ciencia en sentido estricto²².

Particularmente difícil resulta la traducción el pasaje ἄλλοι ἐν ἄλλοις ἤθεσι φυόμενοι [sc. *lógoi*] τοῦτ' ἀεὶ ἀθάνατον παρέχειν ἱκανοί (277a2-3). Algunas traducciones interpretan ἀθάνατον en sentido adverbial, de modo que los *lógoi* orales son capaces de hacer que las semillas sean siempre inmortales²³. Pero la expresión “siempre inmortal” puede ser evitada si se remite ἀθάνατον a la semilla misma (τοῦτο). Así la entiende, por ejemplo, Lledó²⁴: “[sc. palabras que] son canales por donde se transmite, en todo tiempo, esa semilla inmortal”,

²¹ Rowe, C. J. (trad.), *Phaedrus*, 2da ed., Liverpool: Aris & Phillips, 1988, p. 212.

²² La ciencia empleada permite distinguir los *lógoi* conformes a la verdad de los *lógoi* que transmiten la verdad. Los discursos escritos pertenecen al primer grupo y, por ello, no poseen el poder de enseñar (en contra de lo establecido por Kühn, W., *La fin du Phèdre de Platon. Critique de la rhétorique de l'écriture*, 2000, p. 71).

²³ Cf. Para el pasaje Rowe, C. J. (trad.), *Phaedrus*, 1988: “[sc. words] capable of rendering it for ever immortal”; también Schleiermacher: “[sc. Reden, die] eben dieses unsterblich zu erhalten vermögen”.

²⁴ Lledó, E. (trad.), “Fedro”, 1988, pp. 408-409.

aunque con los añadidos interpretativos que se puede apreciar. Se produce de este modo un contraste más claro entre la génesis de la *epistémē*, que brota como algo distinto en los distintos ἦθη, y el carácter inmortal de la simiente, la cual es siempre nuevamente brindada por los λόγοι. La identificación de las semillas con la memoria se afianza, además, por la referencia a la felicidad. En efecto, si aquí la posesión de estos λόγοι hace felices a los hombres hasta donde les es posible, quienes participan del feliz coro de los dioses contemplan las visiones dichosas del *tópos hyperouránios* ([sc. θεῶνται] σὺν εὐδαίμονι χορῶ μακάριαν ὄψιν τε καὶ θέαν, 250b6-7). La mayor felicidad posible consiste en la memoria de dicha visión. De este modo, el *Fedro* plantea una descripción de la continuidad del conocimiento en el ámbito humano que resulta compatible con el análisis de la relación entre *epistémē*, memoria y génesis presentada en el *Simposio*.

Hasta aquí he intentado plantear una identificación de la ciencia en la génesis con la memoria. En la última sección intentaré establecer algunas consecuencias generales que se desprenden de esta lectura para la concepción de la ciencia en el *tópos hyperouránios*.

III.

Sintetizando los resultados de la sección anterior, podemos decir que la ciencia humana se caracteriza por el vínculo que el ejercicio o μελέτη establece entre sucesivas memorias, las cuales deben concebirse a su vez como conocimientos directos del ámbito eidético. La memoria es lo que se encuentra “como algo distinto en algo distinto”, ya sea para el propio filósofo, cuyos escritos son recordatorios de su relación con las ideas, como en almas distintas a través de la enseñanza. La memoria se constituye así como la manifestación de la ciencia en la génesis. Además, esta memoria se manifiesta primariamente en el λόγος τοῦ εἰδότος, que se caracteriza por ser un discurso vivo, vale decir, la potencia de establecer los vínculos que en cada contexto de enseñanza son necesarios para la transmisión de la ciencia. Resta analizar algunas consecuencias que se siguen para la concepción de la ἐπιστήμη en el *tópos hyperouránios*.

El análisis presentado exige admitir la presencia de una *epistémē* en el ámbito eidético, la cual guarda con la memoria una relación de original y copia. Se trata, en líneas generales, de la *epistémē* en sí misma. Si bien las implicancias precisas de esta forma de ciencia no son examinadas en el *Fedro*, su carácter de rasgo estructural, compartido con la justicia y la sensatez, permite establecer

algunos alcances provisionales para su comprensión. Hemos descartado que la selección de estas tres características sea arbitraria, debido al contexto extremadamente sintético de la descripción del *tópos hyperouránios*. Retomaré aquí algunas reflexiones de Schwabe como punto de partida para la discusión.

Para explicar su rol central, Schwabe²⁵ contrapone las ideas entendidas como determinaciones individuales a las tres virtudes escogidas aquí, entendiéndolas como una descripción de la dimensión espiritual de todo el cosmos inteligible. En realidad, el contraste no es del todo necesario si atendemos a la descripción de la justicia en el ámbito eidético tal como se plantea en *República* 500c4s.: las ideas no comenten ni padecen injusticias entre sí (οὐτ' ἀδικοῦντα οὐτ' ἀδικούμενα ὑπ' ἀλλήλων, κόσμῳ δὲ πάντα καὶ κατὰ λόγον ἔχοντα). No existe ningún impedimento para entender la justicia aquí como un único εἶδος que, si bien tiene una determinación *per se*, puede comprenderse a través de la *κοινωνία* de las formas (anunciada ya en ese diálogo, en 476a5-7). La interrelación de las formas debe producirse en todo el ámbito eidético, pues es propio de todas las ideas el manifestarse, φαίνεσθαι, de diversas maneras según las relaciones que guardan entre sí. Lo que distingue a la justicia es que, por decirlo de algún modo, aparece en todo el ámbito eidético, en la delimitación de unas ideas respecto de las otras. De ello se desprende el carácter dinámico del ámbito eidético, vale decir, la naturaleza activa del *tópos hyperouránios*.

¿Por qué es necesario, entonces, añadir la sensatez y la *epistēmē* a la descripción planteada en el *Fedro*? Respecto de la sensatez (σωφροσύνη), Schwabe resalta su definición como *συμφωνία* (*República* IV 432a7-9). Sin embargo, asumir dicha caracterización como la principal plantea una problemática cercanía a la noción de justicia (admitida por Schwabe²⁶). Ciertamente, el uso que se hace de ella en la experiencia erótica dentro del *Fedro* resalta su importancia para permitir que el alma se sofrene y controle las pasiones (254b73), pero esta forma de sensatez no es atribuible al ámbito eidético. La delimitación del sentido estructural de esta virtud debe recurrir a lo planteado en el *Cármides*, donde el examen de esta virtud se asocia, ya en la introducción de la obra, con los problemas que implica la noción de autorreferencialidad. En efecto, ya la pregunta inicial, que exige a Cármides indicar si posee o no la σωφροσύνη (158c2-4), plantea el problema de la posibilidad de un discurso autorreferencial. Los interlocutores pueden dejar el

²⁵ Schwabe, W., "Der Geistcharakter des 'Überhimmlischen Raumes'. Zur Korrektur der herrschenden Auffassung von Phaidros 247 c-e", 2001, p. 225.

²⁶ *Ibid.*, p. 317.

tema provisionalmente de lado gracias a una sugerencia de Sócrates: Cármides puede examinarse a sí mismo para buscar un contenido específico en él, a partir del cual pueda juzgarse que posee la virtud examinada (158e6-159a4). Pero el problema de la autorreferencialidad vuelve a aparecer con la introducción de una *epistémē* referida a sí misma (166e5-169c2). El gran hombre que puede resolver las aporías implicadas en un saber autorreferencial debe ser capaz de examinar, en la totalidad de los seres, si existe alguno cuya potencia esté por naturaleza orientada a sí misma (πότερον οὐδὲν τῶν ὄντων τὴν αὐτοῦ δύναμιν αὐτὸ πρὸς ἑαυτὸ πέφυκεν ἔχειν, 169a3-4) y si la *epistémē* llamada sensatez se encuentra entre ellos (a5-7). Si, como ha resultado del análisis del *Fedro*, es posible una ἐπιστήμη en el ámbito eidético, la autorreferencialidad planteada en el *Cármides* debe ser nuevamente discutida. Ello implicaría aceptar las observaciones que en dicho diálogo plantea Sócrates respecto de la visión. En efecto, para que la visión sea capaz de mirarse a sí misma, tiene que poseer un color (168d9-10). Esto, que parece imposible, implica la existencia de una δύναμις que, en tanto referida a sí misma, posee ella misma sus propios contenidos. En tanto carácter estructural del ámbito eidético, la σωφροσύνη podría apelar a su carácter autorreferencial.

La sensatez está íntimamente ligada a la naturaleza de la ἐπιστήμη. Sobre esta última hemos visto que la μνήμη se ha caracterizado por ser su núcleo vivificante en el ámbito de la génesis. Su carácter de conocimiento activo sí permite, por ello, asociarla con aquellos otros pasajes de la obra de Platón que plantean el ámbito eidético como un ser vivo: la atribución, entre otras cosas, de vida al ser verdadero, si entendemos de este modo el παντελῶς ὄν del *Sofista* (248e6-249b1); la caracterización del modelo inteligible como ser vivo perfecto e inteligible en *Timeo* (30c7-31a1); el comportamiento idéntico de los seres más divinos en el *Político* (269d), por mencionar los casos más saltantes. Solamente en el horizonte de la autorreferencialidad de una *epistémē* divina cobra pleno sentido la aporía más grande planteada al final de la primera parte del *Parménides* (133b4-134e6), según la cual la separación del ámbito eidético implicaría que la *epistémē* divina no conocería lo que conoce la humana, ni seríamos capaces de conocer lo divino con nuestra *epistémē* (134d10-e3). Pero ello deberá ser objeto de una investigación ulterior.

Bibliografía

- Burnet, J. (ed.), *Platonis Opera*, v. I, II, III, IV y V, Oxford: Oxford University Press.
- Frede, D., “Die Rede des Sokrates: Eros als Verlangen nach Unsterblichkeit (204 c7-209 e4)”, en: Horn, C. (ed.), *Platon: Symposion*, Berlin: Academia, 2011, pp. 141-157.
- García, G., *Die Erkenntnis als Selbsterkenntnis in Platons Phaidros*, 176h., Tesis, Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, 2020.
- Heitsch, E., “πλημμελούμενος και οὐκ ἐν δίκῃ λοιδορηθεῖς. Zu Platon, Phaidros 275 e”, en: *Würzburger Jahrbücher für Altertumswissenschaft*, 17, 1991, pp. 143-151.
- Heitsch, E., “Phaidros 277 a6-b4: Gedankenführung und Thematik in ‘Phaidros’”, en: *Hermes*, v. CXX, 2 (1992), pp. 169-180.
- Isnardi-Parente, M., “Phdr. 274 css., o il discourse orale come autoelenchos”, en: Rossetti, L. (ed.), *Understanding the Phaedrus: Proceedings of the II Symposium Platonicum*, Sankt Augustin: Academia, 1992, pp. 108-121.
- Krämer, H. J., *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg: Carl Winter, 1959.
- Krämer, H. J., *Gesammelte Aufsätze zu Platon. Herausgegeben von Dagmar Mirbach*, Berlin/Boston: De Gruyter, 2014.
- Kühn, W., “Welche Kritik an wessen Schriften? Der Schluß von Platons Phaidros, nichtesoterisch interpretiert”, en: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, v. LII, 1, (1998), pp. 23-39.
- Kühn, W., *La fin du Phèdre de Platon. Critique de la rhétorique de l'écriture*, Florencia: L.S. Olschki, 2000.
- Kühn, W., “Dialektik, Schrift, Rhetorik. Antwort auf den Beitrag von Detlef Thiel”, en: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, v. XXXI, 1 (2006), pp. 55-59.
- Lledó, E. (trad.), “Fedro”, en: *Diálogos III*, Madrid: Gredos, 1988.
- Platon, *Phaidros*. Bearbeitet von Dietrich Kurz. Griechischer Text von Robin, L., Diés, A. und Souilhé, J., Deutsche Übersetzung von F. Schleiermacher und D. Kurz, Darmstadt: WBG, 1981.
- Rowe, C. J. (trad.), *Phaedrus*, 2da ed., Liverpool: Aris & Phillips, 1988.
- Schwabe, W., “Der Geistcharakter des ‘Überhimmlischen Raumes’. Zur Korrektur der herrschenden Auffassung von Phaidros 247 c-e”, en: Slezák, Th. A. y Stanzel, K.-H (eds.), *Platonisches Philosophieren. Zehn Vorträge zu Ehren von H. J. Krämer*, Hildesheim: Georg Olms, 2001, pp. 181-331.
- Sheffield, F. C. C. *Plato's Symposium. The Ethics of Desire*, Nueva York: Oxford University Press, 2006.
- Slezák, T. A., *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie: Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin/Nueva York: De Gruyter, 1985.
- Slezák, T. A., “Zum Kontext der platonischen τιμώτερα. Bemerkungen zu Phaidros 278 b-e”, en: *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, NF, 16 (1990), pp. 75-85.

- Szlezák, T.A. "Gilt Platons Schriftkritik auch für die eigenen Dialoge? Zu einer neuen Deutung von Phaidros 278 b8-e4", en: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, v. LIII, 2 (1999), pp. 259-267.
- Szlezák, T. A., *Platon*, Munich: Beck, 2021.
- Thiel, D., "Das Ende des Phaidros? Ein Buch von Wilfried Kühn und die Diskussion um die esoterische Platonauslegung", en: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, v. XXXI, 1, 2006, pp. 31-54.
- Trabattoni, F., *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, Florencia: Università degli Studi di Milano, 1994.