

Lorena Rojas-Parna\*

**Entre «ensalmos» y «conjuros»:  
Sobre el temor y el conocimiento en el *Fedón*  
y el mito de la caverna**

**Resumen**

El artículo se propone destacar la importancia de lo que Sócrates llama «ensalmos» o «conjuros», fundamentalmente en el *Fedón*, aludiendo con ello al problema del «miedo» que aparece bajo la imagen de un «niño» atemorizado, que impide la aceptación plena de la verdad o del argumento demostrado.

*Palabras clave:* Ensalmos, Miedo, Verdad, Sócrates

**Abstract**

This paper intends to highlight the importance of what Socrates calls «incantations» or «spells», fundamentally in *Phaido*, hinting with it at the problem of «fear». The latter, appearing as a frightened «child», impedes full acceptance of truth or truthful argument.

*Keywords:* Incantation, Fear, Truth, Socrates

---

\* Universidad Católica Andrés Bello.

*Apuntes Filosóficos* 34 (2009): 165-180.

Es por todos conocido que la *episteme* platónica implica la solidez del fundamento racional, la posibilidad del dar cuenta y del dar razones de aquello que se afirma como verdadero.<sup>1</sup> Esto supone, por supuesto, un fuerte acento en lo racional sobre otras experiencias.<sup>2</sup> Con todo, no debemos omitir que llegar a este cenit de la sabiduría implica diversas travesías y entrenamientos que incorporan y superan vivencias que podemos reconocer como emotivas. En otro lugar he señalado,<sup>3</sup> respetando las diferencias del caso, que en el mito de la caverna, en el camino de Diotima en el *Banquete* o en la experiencia del amante en el *Fedro*, se incorporan de manera sustancial otros aspectos de la experiencia humana además del *logos*, en realidad más vinculados al *pathos*, en la ruta hacia el conocimiento o la contemplación. Porque «detrás el dominio de las pasiones, de la imagen del alma del justo siendo gobernada por la razón, del sabio sereno que gobierna y se gobierna, del iniciado amoroso que logra contemplar la ‘belleza en sí’, del amante que se aproxima temerosamente al amado, sólo por nombrar algunos conocidos episodios»<sup>4</sup>, hay una compleja vivencia emotiva que siempre es valioso repensar.

Podríamos retomarla, en este caso, con el fin de iniciar una aproximación a la manera cómo Platón logra lidiar con la compleja experiencia que padecen algunas almas de reconocer efectivamente como verdadero un argumento que se presenta a la razón, y por algún motivo, al mismo tiempo, resistirse a admitirlo plenamente y sin dudas. Así como sucede, por ejemplo, con los conocidos casos de Simmias y Cebes en el *Fedón* y los argumentos sobre la inmortalidad del alma.<sup>5</sup> En otras palabras, cómo puede ocurrir en algunas situaciones, entender un argumento y aceptarlo racionalmente, pero sin que desaparezca una cierta

---

<sup>1</sup> Sobre los usos platónicos de «dar cuenta» y «fundamentar», cfr. Eggers, C.: *El sol, la línea y la caverna*, Buenos Aires, Colihue, pp. 86-88, 2000; Nussbaum, M.: *La fragilidad de bien*, Cambridge, Visor, p. 259, 1995.

<sup>2</sup> A lo largo de la obra platónica encontramos diversas referencias para esta afirmación. Suelen ser muy comentadas, por ejemplo, *Ion*, 542a y ss; *Eutifrón*, 6e y ss; *Fedón*, 76b-c; *Rep.*, 476d-477a; 477a-c; 478a-d; 479e; 480a; 484a.

<sup>3</sup> Rojas-Parna, L.: «Sobre el dolor y la contemplación en el camino de Diotima de Mantinea», en *La lámpara de Diógenes*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, N° 14-15, vol. 8, 2007, pp. 26-43.

<sup>4</sup> Rojas-Parna, op. cit., p. 26.

<sup>5</sup> Cfr. *Fedón*, 77e; 91 c-d; 107b.

resistencia interna a admitirlo con toda seguridad, que sobrepasa los límites de lo racional.

A propósito de esta experiencia que vamos a explorar, de las diversas emociones que podrían estar involucradas en ella, y de las consecuencias que implica para el conocimiento, voy a centrarme en esta ocasión en el *temor*, en el *temer*, el *tener miedo (deido)*, en cómo esta emoción paraliza o hace dudar frente a la posibilidad de ascender o admitir la verdad; y, sobre todo, en cómo Sócrates se enfrenta a ella: no la objeta ni la desprecia ni la oprime en esas lamentables pasiones que detentan su lugar propio en el cuerpo, al menos en el *Fedón*, sino que se propone apaciguarla a través de «encantos», «ensalmos» o «conjuros» (*epodai*),<sup>6</sup> con el fin de lograr el estado de ánimo favorable que eventualmente permita la aceptación plena de los argumentos que se presentan a la razón como verdaderos.

Por otro lado, aunque en el mismo orden de ideas, es también muy conocida la situación de los encadenados de la caverna en *República* y, en especial, la reacción que muestran ante el regreso del «liberado» que los invita a desencadenarse y a vivir la experiencia del ascenso.<sup>7</sup> Sabemos que aquel que viene de regreso a la oscuridad llega encandilado y torpe a su antigua morada, lo que despierta desconfianza en los antiguos compañeros cuya única «verdad» conocida son las sombras que se proyectan en la pared de fondo de la caverna gracias a la fogata. Esas son, concedámoslo, las únicas «verdades» de las que tienen noticia, y sus destrezas en medio de su situación, igualmente las únicas conocidas y valiosas.

Es, por supuesto, el que ha ascendido y descendido de nuevo a la caverna el que sabe del encadenamiento, de las sombras y de la oscuridad. Y es en este punto donde quisiera enlazar con este *temor* a lo desconocido que abraza el alma de algunos y que les impide asumir que al menos *hay* otra posibilidad o, como ocurre con los pitagóricos antes mencionados del *Fedón*, aceptan racionalmente el argumento pero mantienen una suerte de resistencia a admitirlo con plena convicción o, más exactamente como veremos, con *todo* lo que implica su ser.

---

<sup>6</sup> Cfr. *Fedón*, 77e y ss. Cfr. Von Bergman: «La enfermedad humana en la patología contemporánea», en *Arbor*, Revista general de investigaciones y cultura, Madrid, 1948, p. 24.

<sup>7</sup> *Rep.* 517a.

En el caso del ex encadenado de la caverna, ya sabemos que su esfuerzo por liberar a sus compañeros fue infructuoso, y, como dicen muchos, es una suerte de retrato de lo sucedido con Sócrates en Atenas. Sin embargo, en el episodio aludido del *Fedón*, en las cercanías de la muerte del filósofo, sí podríamos explorar este *temor* que sienten sus principales interlocutores –nada menos que ante la muerte– y especialmente la actitud de Sócrates frente a esta «irracionalidad» que se manifiesta desde algún lugar del hombre que *entiende* pero que sin embargo *teme*, y por ello, quizá, inevitablemente duda. Es probable, según veremos, que el temor no apaciguado de los encadenados de la caverna los haya llevado incluso a preferir una amenaza de muerte contra el que los invitaba a la libertad de la salida.

En este sentido, es preciso aproximarse con brevedad al *Fedón*, donde estas manifestaciones expresadas de «temor» han sido advertidas oportunamente por Erler.<sup>8</sup> La intención del autor es, sin embargo, mostrar que previo a la aparición del argumento de *República* donde el alma consta de tres *dynameis*, ya en el *Fedón* hay un antecedente de la existencia de «algo» [*something*] en el hombre que es responsable de las emociones, deseos y temores que es *distinto* del cuerpo y del alma racional.<sup>9</sup> En términos generales, en el *Fedón* encontramos pasajes muy claros con respecto a la «ubicación» de todo lo que, *stricto sensu*, no es racional o no pertenece propiamente al alma –lo que veremos variar en el caso de *República*–. Así, por ejemplo:

En efecto, son un sin fin las preocupaciones que nos procura el cuerpo por culpa de su necesaria alimentación; y encima si nos ataca una enfermedad, nos impide la caza de la verdad. Nos llena de amores, de deseos, de *temores* [*phoboi*] de imágenes de todas las clases, de un montón de trivialidades, de tal manera que, como se dice, por culpa suya no nos es posible tener nunca un pensamiento sensato [...] nos queda verdaderamente demostrado que, si alguna vez hemos de saber algo en puridad, tenemos que desembarazarnos de él y contemplar tan sólo con el alma las cosas en sí mismas.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Erler, M.: 'Socrates in the cave. Platonic Epistemology and the Common Man' en *Journal of the International Platonic Society*, n° 4, 2004, pp. 1-7.

<sup>9</sup> Erler, op. cit., p. 3.

<sup>10</sup> *Fedón*, 66b-e.

Estos conocidos pasajes nos muestran que el aposento de los deseos y temores es el cuerpo, e imágenes, amores y temores son tratados peyorativamente frente a la posibilidad del alma de contemplar las cosas en sí mismas. El cuerpo nos perturba, nos alborota y nos distrae de nuestra búsqueda, afirma Sócrates. De manera que estos «temores» que ahora nos ocupan, no serían más que parte de esas naderías que soporta el cuerpo y que lamentablemente pueden oscurecer y obstruir la búsqueda del alma. Es cierto que Simmias y Cebes están familiarizados con estos argumentos, en su calidad de pitagóricos, y este es un dato que vuelve a ser muy relevante en esta discusión, aunque Sócrates en algún momento se sorprenda de que no hayan escuchado ciertas doctrinas de Filolao.<sup>11</sup> Pero no es menos cierto que ambos presentan dudas a lo largo del diálogo sobre la naturaleza inmortal del alma y que son las que nos hacen repensar este asunto del temor, sus consecuencias para el conocimiento y, sobre todo, cómo se apaciguan, cómo se alivian y permiten, si es el caso, la apertura y convicción necesarias hacia la verdad. Nos estamos preguntando por el temor y la desconfianza íntimos, los que a cada uno le consumen en el fondo, por lo profundamente humano de temer y dudar a pesar de entender, por el reconocimiento que Platón le otorga a ese espacio en el hombre, y por cuáles son sus consecuencias para el conocimiento.

El mito de la caverna tiene, por supuesto, un contexto muy distinto del contexto del *Fedón* y es un momento igualmente diferente del pensamiento de Platón. No está en mi ánimo convertir a los diálogos mencionados hasta ahora en parte de algún *cotinum* de pensamiento que tenga que coincidir. Se trata de retomar este argumento y de ver cómo en diversas ocasiones aparece como un valioso indicio que podría orientarnos en esta suerte de «trato terapéutico» que Sócrates otorga a quienes padecen estos temores. El inevitable enlace con *República* en este caso, pienso, y lo que exploraremos en el *Fedón*, viene dado por la reacción de los encadenados ante la invitación del liberado, y de cómo sus temores podrían ser, finalmente, motor de su profunda agresividad. Poniendo la mirada en la actitud de Sócrates como «conjurador» de esos males, veremos cuán importante es su estrategia para lograr lo que no logró el de la caverna: apaciguar esos temores y lograr el estado de ánimo conveniente para armonizar con la razón.

---

<sup>11</sup> *Fedón*, 61d.

Podríamos señalar, a propósito de la brevedad del espacio, tres ocasiones en las que Simmias y Cebes manifiestan sus dudas y temores mientras discuten con Sócrates sobre la inmortalidad del alma, aunque el filósofo a estas alturas afirma que ya «ha demostrado» que tal es su naturaleza. Así, por ejemplo, en 91c-d, Sócrates hace una suerte de recuento de las dudas de sus dos amigos:

[...] Simmias, por un lado, según creo, tiene sus dudas [desconfianza] y el *temor* [*apistei te kai phobeitai*] de que el alma, a pesar de ser algo más divino y más bello que el cuerpo, perezca antes que éste, por ser una especie de armonía. Por otra parte, Cebes me pareció que me hacía esta concesión a saber: que el alma es algo más duradero que el cuerpo, pero que hay algo que es incierto para todo el mundo. Helo aquí: tal vez el alma, tras haber desgastado muchos cuerpos y muchas veces, al abandonar el último cuerpo, quede entonces destruida, y precisamente en esto estribe la muerte, en la destrucción del alma, ya que el cuerpo está pereciendo incesantemente.

Conocemos bien los argumentos que continúan a estos cuestionamientos, y también que Sócrates sigue teniendo razón en lo que sostiene, si ambos aún aceptan que el aprender es un recuerdo y que nuestra alma tuvo existencia previa a su unión posterior con el cuerpo.<sup>12</sup> Sócrates, entonces, responde a Simmias:

[...] tienes que cambiar de opinión, si es que persiste la creencia de que la armonía es algo compuesto, y el alma una armonía constituida por los elementos que hay en tensión en el cuerpo. Pues, sin duda, no te consentirás a ti mismo decir que la armonía estaba constituida antes de que existieran los elementos con los que tenía que componerse. ¿Lo consentirás acaso? –*De ningún modo, Sócrates.*<sup>13</sup>

Sócrates reconoce el temor y el no creer, en el fondo, de Simmias en que el alma no perezca como la armonía: le hace ver sin embargo, que semejante postura contradice lo que ha afirmado previamente, los argumentos que

---

<sup>12</sup> *Fedón*, 91e-92a.

<sup>13</sup> *Fedón*, 92b. *Cursivas mías.*

ha admitido y a los que confiesa seguir aferrado.<sup>14</sup> Como si el temor, y consigo la duda, logran engeguerecer los argumentos que se presentan como verdaderos ante la razón o, al menos, han sido acordados y demostrados entre los interlocutores como tales. ¿Qué cosa es la que nos hace temer y dudar? ¿Dónde ubicamos ese *temor* que nos confunde y, por supuesto, nos previene y nos asusta ante la verdad? Aún en 107b, Simmias confiesa «sentir todavía *en mis adentros* desconfianza sobre lo dicho», aunque tan solo dos o tres líneas antes, en el mismo pasaje, haya afirmado: «Pues bien, tampoco yo tengo motivo para desconfiar después de las razones expuestas».<sup>15</sup>

Estas breves alusiones sólo tratan de mostrar prevenciones y dudas que dan pie a incoherencias y confusiones, fundadas todas en el temor. Para afirmarlo, debo referirme especialmente a los pasajes 77d-e, en los que Sócrates concluye que «queda demostrado», «que todo lo que vive nace de lo que ha muerto», y el alma no tendría por qué constituir una excepción. Sócrates, sin embargo, *se da cuenta* que sus amigos aún necesitan entrar con más detalle en el argumento, y entonces les dice:

«[...] y es que están *atemorizados* como los niños [*kai dedienai to ton paidon*] de que en realidad el viento, al salir ella del cuerpo, la disperse y la disuelva, sobre todo cuando en el momento de la muerte uno se encuentre no con la calma sino en medio de un fuerte ventarrón. Entonces Cebes, sonriendo, le contestó: –Como si estuviésemos *atemorizados* [*hos dedioton*] intenta persuadirnos [*anapeithein*]. O mejor, no es que estemos temerosos [*mallon de me hos hemon dedioton*], sino que *probablemente hay en nosotros un niño que se atemoriza ante esas cosas* [*all' isos eni tis kai en hemin pais hostis ta toiauta phobeitai*]. Intenta, pues, disuadirlo [*metapeithein*] para que no le tema a la muerte [*touton oun peiro metapeithein me dedienai ton thanaton*] como a un espanto [*hosper ta mormolukeia*]. –Entonces, es necesario, dijo Sócrates, entonar conjuros cada día, hasta que lo hayan conjurado [*alla chre, ephe ho Sokrates, epaidein autoi*]

---

<sup>14</sup> Fedón, 92a.

<sup>15</sup> Guardando las distancias con Calicles, estas confusiones y dudas recuerdan una célebre expresión suya: «No sé por qué me parece que tienes razón, Sócrates; pero me sucede lo que a la mayoría, no me convenzo del todo», *Gorgias*, 513c.

*hekastēs hemeras heos an exepaisete*].<sup>16</sup> ¿Y de dónde sacaremos, Sócrates, un buen conjurador de tales temores, [de tales males, de tales cosas] puesto que tú nos abandonas? [*pothen oun, ephe, o Sokrates, ton toiouton agathon epoidon lep-sometha, epeide su, ephe, hemas, apoleipseis;*]»

Sócrates abiertamente les confirma que están *atemorizados* como los niños; Cebes, con una sonrisa, contesta: «como si estuviésemos atemorizados, trata de persuadirnos». Mejor aún, y aquí está la imagen que es preciso retomar: «no es que nosotros estemos temerosos, es que es probable *que haya en nosotros un niño* que sí se atemoriza ante esas cosas, como la muerte». Sorpresivamente, en estos pasajes Sócrates no se refiere a esos temores como parte de aquello que pertenece al cuerpo y a sus lamentables desvaríos, como ha sostenido recién en 66b-e, donde el cuerpo podría ser «responsable» de estas confusiones en las que incurren sus interlocutores.<sup>17</sup> Curiosamente, ahora recurre al argumento del «conjuro» o del «ensalmo»: cada día hay que conjurarlo hasta que el temor haya sanado. En lugar de ofuscar el miedo que reconoce en sus amigos, de relegarlo al espacio de lo lamentable que confunde, decide exorcizarlo, y de alguna manera, si hablamos de ensalmos, llevar a cabo una curación rápida y desconocida: en efecto, Cebes se pregunta: «¿Y de dónde sacaremos un buen conjurador de tales temores, puesto que tú nos abandonas?», concediéndole a Sócrates, en medio de estos sentimientos confusos, ese poder de serenar lo que se atemoriza, y de calmar aquello que nos hace temer y dudar.<sup>18</sup>

Sócrates se enfrenta al temor –al temor *del otro*– como un *epoidon*, como un conjurador que debe cantar ensalmos para apaciguarlo y sosegarlo: no es la actitud intelectualista que podríamos esperar, en un primer vistazo, de Sócrates –juicio que no comparto sobre el filósofo, en realidad–; pero ante las fuertes sentencias que se pronuncian contra el cuerpo, ante la firmeza de la razón que

<sup>16</sup> Luis Gil traduce: «Pues bien –replicó Sócrates–, preciso es aplicarle ensalmos cada día, hasta que le hayáis curado por completo». Madrid, Alianza, 1995. “You must sing charms over him (*epodai*), said Socrates, every day, until you have charmed the fear out of him”, Erler, op. cit., p. 5; en la traducción de Jowett: “Let the voice of the charmer be applied daily until you have charmed away the fear”, Oxford University Press, 1990.

<sup>17</sup> ‘It is interesting that in this context, Plato’s Socrates does not locate Cebes’ and Simmias’ emotions in the body, as he does elsewhere in the *Phaedo*’, Erler, op. cit., p. 4.

<sup>18</sup> Cfr. Dorr, O.: *Espacio y tiempo vividos*, Bogotá, editorial universitaria, 1996, p. 91.



debe recibir los argumentos que fundamentan la inmortalidad del alma, uno podría esperar que la contundencia de lo acordado en estos términos fuese suficiente.<sup>19</sup> Sin embargo, como vemos, no es eso lo que ocurre, ni siquiera entre pitagóricos como Simmias y Cebes: precisamente entre ellos surgen las dudas, la desconfianza y finalmente el temor que Sócrates pone en evidencia y que Cebes confiesa.

Es por ello que ahora Sócrates se nos presenta, pienso, mucho más lúcido: ese estado temeroso e infantil del hombre puede impedirle el paso hacia la verdad, y por eso no se oculta ni se somete: se conjura, se tranquiliza, se cura. Es como si Sócrates estuviese consciente de que se trata de una profundidad de lo humano que debe ser tratada con la delicadeza con la que se trata a un niño, que en su inocencia puede extraviarnos de la verdad. *Es* la imagen de un niño: hay que cantarle hasta que se serene, hasta que su temor cese, y aquellos espantajos, *ta mormolukeia*, dejen de asustarlo con la muerte. Cebes ha sido muy claro: no es que *nosotros* estemos atemorizados, es que *en* nosotros hay probablemente un niño temeroso, y es a *ese* al que hay que persuadir y conjurar. Parece entonces que el adulto estuviese consciente de lo dicho y lo acordado, de las verdades convenidas en la conversación, pero ese niño se resistiera, con sus miedos, a abrazar de una vez y sin dudas la verdad. Es en ese caso cuando nuestro ser se desdobra, se traiciona y no se entrega en completitud a la verdad que se muestra ante la razón. El «niño temeroso» *también* nos constituye y, a las vistas, tiene una función importante en nosotros.

Esto nos muestra, al mismo tiempo, que ese delicado aposento de emociones que se revela con la imagen del niño, que no va a ser eliminado o dirigido estrictamente, debe estar en armonía con la razón para que ambos reciban a plenitud la contundencia del argumento verdadero sin desconfianza o resistencias. Con esta imagen, en una escena que además nos sitúa en las puertas de la muerte, Platón reconoce una fuente de miedo y duda que no se trata ni se consuela sólo con *logos*, sino que exige otras cosas, de otros modos de curación, que pasan

---

<sup>19</sup> Probablemente sea éste un argumento más a explorar en contra de las visiones que ven en Sócrates tan solo un intelectualista. «Para Platón los *epodai* o ensalmos no son meras palabras racionalizadoras que podría decir cualquiera; por el contrario, ellos deben tener un ‘poder demoníaco’ que es, en último término, lo que provoca la modificación curativa del paciente», Dorr, op. cit., p. 91. Cfr. Laín, P.: «La curación por la palabra», *Revista de Occidente*, 1959, p. 159.

por *aceptar* el temor y la fragilidad infantil que lo acompaña. De allí que se haga muy notorio ante nuestra sensibilidad, que el temor no sea finalmente sometido por la razón: que no sea ésta con sus argumentos la encargada de controlarlo por irracional y peligroso, sino que se recurra a conjuros y encantamientos para sanarlo, incluso día a día, si fuese necesario, como bien afirma Sócrates.

Esta práctica de Sócrates de los ensalmos y los conjuros no es, ciertamente, exclusiva del *Fedón*. Podemos encontrarla, y con ello ver su uso en el contexto socrático, que es el que ahora nos interesa, en diversos diálogos aludiendo de una u otra forma a esta manera de actuar del filósofo. Recordemos, por ejemplo, las célebres escenas de Sócrates en *Cármides*<sup>20</sup> cuando, junto a Critias, trata de atraer la atención y la compañía del bello joven. Critias le ha dicho que quiere «presentarle a un médico» por el dolor de cabeza que recién le había confesado que padecía. Y Sócrates no tiene ningún problema en decir que conoce un «remedio» [*pharmakon*] para esa dolencia.

Después de los ardores que confiesa padecer una vez que se enfrenta a la belleza de Cármides,<sup>21</sup> y éste le pregunta en qué consiste ese remedio, Sócrates contesta que se trata de «una especie de hierba [*phyllon ti*], a la que se añadía un cierto *ensalmo* [*epoide*] que, si en verdad, alguno *conjuraba* [*epaidoi*] cuando hacía uso de ella, le ponía completamente sano; pero que sin este *ensalmo*, [*aneu de tes epoides*] en nada aprovechaba la hierba».<sup>22</sup> Finalmente, dice nuestro filósofo: «el alma se trata [*therapeuei*], mi muy querido amigo, con ciertos *ensalmos* [*epoidais tisin*] que son los buenos discursos, y de tales buenos discursos, nace en ella la sensatez [*sophrosynen*]».<sup>23</sup> Sócrates afirma, sin más, en 157d, que tiene un «conjuro» [*ten epoiden*] para la *sophrosyne*. Como era de esperarse, Cármides termina muy necesitado de este consabido «ensalmo» o «encantamiento» de Sócrates.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> Cfr. 155b y ss. «La palabra como mensaje afectivo, ensalmo, hechizo, plegaria, tiene poderes curativos (logoterapia). Platón dice haber aprendido de Sócrates [aludiendo al *Cármides*] que las dolencias del cuerpo suelen no curar si no se tratan las dolencias del alma», Fierro, R.: *Deshumanización de la medicina y bioética*, Universidad de Texas, 2008, p. 85.

<sup>21</sup> Cfr. *Cárm.*, 155c-e.

<sup>22</sup> *Cárm.*, 155e.

<sup>23</sup> *Cárm.*, 157a. También, cfr. 157 b-d.

<sup>24</sup> *Cármides*, 176b. Guthrie, W.: *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1990, p. 158. A propósito de estos pasajes, Dorr afirma con acierto: «La *epodé* debe preceder a la prescripción

Esto, sin hacer mayores referencias a las veces que lo tildan de «brujo» o «hechicero» (*goes*) y se le atribuye una cualidad incluso narcótica.<sup>25</sup> Las palabras de Menón que en este caso le dan contexto a estas expresiones y que revelan parte del actuar socrático, son las siguientes:

Y ahora, según me parece, me estás hechizando, embrujando y hasta encantando por completo [...] Y si se me permite hacer una pequeña broma, diría que eres parecidísimo, por tu figura como por lo demás, a ese chato pez marino, el torpedero [o pez raya]. También él, en efecto, entorpece [*narkan*] al que se acerca y lo toca, y me parece que tú ahora has producido en mí un resultado semejante. Pues, en verdad, estoy entumecido de alma y de boca, y no sé qué responderte [...] en cualquier otra ciudad, siendo extranjero y haciendo semejantes cosas, te hubieran recluido por brujo [o «hechicero», *goes*].<sup>26</sup>

Sócrates *narcotiza* tanto al cuerpo como al alma, según confiesa Menón (*narko kai ten psichen kai to stoma*), es decir, *tranquiliza, calma, apacigua*. Esta suerte de apaciguar y calmar que se desprende del actuar de Sócrates, no puede menos que aludir a su práctica terapéutica con el alma del temeroso. A Menón lo confunde, como él mismo lo confiesa:<sup>27</sup> pero de su confesión ahora tomo esta capacidad de narcotizar y sosegar el alma que es, en última instancia, lo que trata de hacer con los miedos del niño que nos puede extraviar en sus temores. Aunque no debemos trazar un paralelismo exacto en las intenciones de Sócrates frente a Menón o a Cebes —en todo caso esa sería otra investigación— nos encontramos ante los «efectos» de los encantos y los embrujos que ciertamente alteran al alma, y en el caso de Sócrates, lo hacen para bien, pues

---

del fármaco. 'Sin la *epodé* la planta no tiene ningún efecto'. Aquí se subraya como en ninguna otra parte la importancia de la psicoterapia para la medicina, y más aún, su primacía frente a otras formas de tratamiento», op. cit., p. 91.

<sup>25</sup> Menón, 80a-b. Cfr. Guthrie, op. cit., p. 233.

<sup>26</sup> Menón, 80a-b. Trad. Antonio Ruiz de Elvira, Madrid, Centro de estudios constitucionales, 1986, con una leve modificación.

<sup>27</sup> Sobre el uso de *pharmattein* y los efectos de Sócrates, cfr. Rojas-Parma, L.: «De la divinidad de lo oculto. Pausanias en el *Banquete* de Platón» en *Areté*, Pontificia Universidad Católica del Perú, n° 2, 2004, p. 308.

lo hacen terapéuticamente. Sócrates no busca eliminar los temores, adormecerlos o paralizarlos, sino armonizarlos e invitarlos. De un «niño» nervioso e intranquilo a un «niño» dócil. Estos sentimientos que Platón nos revela ante el carácter inminente de la verdad, que surgen desde nosotros y nos alejan de la serenidad del sabio, tan llenos de inseguridad infantil que requiere protección y cantos, ya no son el limbo lamentable que recoge el cuerpo, son una parte muy delicada de nuestro interior que con la terapia socrática ha de ser apaciguada para que, gustosamente, se una a la razón y permita, como se ha señalado antes, el estado de ánimo conveniente para aceptar la verdad a plenitud. Es por ello que estas emociones, como los niños, deben ser «encantadas» o «hechizadas» y no sometidas u obligadas: pues en ese caso, y Sócrates lo sabe, la resistencia puede ser mayor y, con ello, la aproximación a la verdad prácticamente imposible.

Los ensalmos y conjuros son «bellos discursos», y podríamos apresurarnos a decir que la sensatez que debe nacer en el alma gracias a ellos, pasa por armonizar estos dos aspectos de lo humano. Los bellos discursos que aprendió Sócrates del rey de Tracia, como cuenta en *Cármides*, son para curar el alma. Pues del alma surgen todos los males y bienes para el hombre.<sup>28</sup> Platón sabe que las emociones pueden revertir la razón, por ello hay que «encantarlas», sanarlas terapéuticamente de este modo, bello por demás, para que alivianen el camino hacia la aceptación de la verdad racionalmente fundamentada. En opinión de Erler, «En el *Fedón*, Platón reconoce que la razón lógica por sí misma no es suficiente para moldear actitudes morales»,<sup>29</sup> más todavía: en el *Fedón*, Platón se dio cuenta de que la verdad por muy contundente que aparezca no puede por sí sola imponerse ante todo lo que nos constituye como seres humanos incluida la moral, otorgando con ello el valor y el vigor que poseen las emociones en la búsqueda de la contemplación de la verdad. No es una experiencia extraña para nadie, así lo quiero creer, el hecho de saber y entender la verdad de algo, y que al mismo tiempo nos embargue un temor que sea capaz de hacernos titubear o, en el fondo de nuestro sentimiento, desconfiar. Esa experiencia que ocurre algunas veces cuando *sabemos* que debemos aceptar algo, porque *es así* y racionalmente no podemos negarlo, pero que de alguna manera lo resistimos. Es

---

<sup>28</sup> *Cármides*, 157a. Cfr. Dorr, op. cit. p 90 y ss.

<sup>29</sup> Erler, op. cit., p. 6.

un reconocimiento a la limitación de nuestras fuerzas, pero también un aliciente a vencerlo si sabemos actuar, terapéuticamente, a la manera de Sócrates.

Con todo, es evidente que no estamos hablando de lo que le ocurre a Sócrates, he señalado que este es su actuar ante el temor *de los otros*: probablemente su propio miedo ya ha sido apaciguado, por sí mismo, haciendo cantos a Apolo o versos de Esopo; como haya sido, lo que sorprende a todos de Sócrates es precisamente que carece de ese temor ante la muerte, es decir, de ese niño asustadizo que ya ha sido ensalmado y conjurado y que armónicamente con la razón se abre al camino definitivo hacia la muerte.

En el *Critón* nos encontramos una expresión muy similar a la de Cebes y el temor: esta vez las pronuncia Sócrates, hablando con Critón y mientras se cuestiona si es preciso tomar en cuenta las opiniones de los muchos e ignorar los diálogos sobre lo justo que ellos han sostenido durante la vida:

Si no somos capaces de decir nada mejor en el momento presente, tienes que saber que no voy a estar de acuerdo contigo, ni aunque la fuerza de la *mayoría nos asuste como a niños con más espantajos* que los de ahora en que nos envía a prisiones, muertes y privaciones de bienes.<sup>30</sup>

Aunque ahora no me ocupe hacer una historia de la expresión, es evidente que guarda una cierta familiaridad en el uso. Lo que realmente me interesa es hacer énfasis, en este contexto, en el dominio de Sócrates: si no podemos decir algo mejor en el momento que nos ocupa que no hayamos acordado antes como verdadero –y de nuevo estamos en las cercanías de la muerte– ni siquiera las mayorías con su ímpetu podrán asustarnos como a los niños con sus espantajos, que ahora son cárcel y confiscación de bienes. Sócrates no se deja vencer por ese temor infantil, que probablemente aturda a Critón en su ánimo de hacerlo escapar de Atenas y de la condena a muerte. Critón, como Simmias y Cebes en su momento, también cae en profunda contradicción, tal y como Sócrates se lo deja ver en el diálogo.<sup>31</sup> Y, como los pitagóricos, al final, ya no manifiesta más dudas ante los argumentos del filósofo. En Sócrates se conjuga, sin más, esa fuente de

---

<sup>30</sup> *Critón*, 46 c-d.

<sup>31</sup> Cfr. *Critón*, 52a-c, entre otros pasajes.

emotividad serena y calmada y el argumento racional que ahora le impide, como deja en muy claro en el *Critón*, emprender la deshonrosa huida. Cuando Cebes le pregunta a Sócrates: «¿De dónde sacaremos un buen conjurador de esos temores, ya que tú nos abandonas?», Sócrates le responde «Grande es la Hélade» y también los pueblos bárbaros, y tendrán que buscar sin escatimar esfuerzos. Sin embargo, deben buscarlo entre ustedes mismos, pues es probable que no encuentren a quien sea capaz de hacerlo más que ustedes mismos.<sup>32</sup>

Sin Sócrates, ¿somos nosotros los que podremos calmar o apaciguar los temores y las dudas que nos agobian ante la verdad? ¿El filósofo quiere decirnos que debemos ser nuestros conjuradores y aprender a curarnos los temores? Parece que debemos fungir como nuestros médicos y tratar amorosamente al niño atemorizado que guardamos dentro, con cantos y conjuros, hasta que lo hayamos sanado de su miedo a la verdad. Esto implica, por supuesto, un profundo conocimiento de nosotros, como lo pregonaba el filósofo, y una no menos profunda conciencia de esa delicada fuente de emotividad que puede abrirnos o no el paso hacia la aceptación plena y vigorosa de la verdad. Y esto es una tarea, sin duda, sumamente difícil, y su grandiosa complejidad podría ilustrárnosla muchísimo mejor una relación médico-paciente, especialmente en psicoanálisis. Esto corroboraría ese saber de «conjuros» y «ensalmos» de Sócrates como una sabiduría que se antepone al fármaco o la «hierba», como lo afirma en el *Cármides*. La palabra sanadora encapsula la dimensión intelectual y de la experiencia, y es la experiencia la que nos remite a los temores que Sócrates, bellamente, trata de aliviar. Sea como fuere, con esto no quiero significar que el ensalmo o la curación de los temores sea la puerta franca hacia el conocimiento: el temor y la duda nos crean resistencia, es cierto, y ésta puede ser vencida con lo que Sócrates llama «conjuros». Pero de lo que se trata, en realidad, como se ha señalado antes, es de lograr *un estado de ánimo propicio para armonizar* la razón y este lugar no racional del alma con el fin de poder abrirse completamente, si es el caso, a la verdad hallada por medio de la razón. El ensalmo terapéutico de Sócrates al que nos estamos refiriendo está dirigido más, pienso, hacia la *preparación* para recibir el hallazgo que hacia el hallazgo mismo.

---

<sup>32</sup> *Fedón*, 78a.

Preguntémonos ahora, después de lo visto, por el ex liberado de la caverna que regresa a la búsqueda de sus antiguos compañeros. Sabemos que, tras su experiencia fuera de la oscuridad, regresa encandilado y se muestra muy torpe ante sus otrora amigos de cadena. A ellos, para quienes la torpeza que observan en el compañero no es más que maltrato por haber ascendido, por haber abandonado su lugar, su sitio, *lo conocido*, además de ignorancia y sombras, podríamos atribuirles este mismo temor sobre el que hemos estado disertando. Platón no lo menciona en este contexto: para los encadenados es evidente que el amigo se ha dañado los ojos y que preferirían darle muerte antes que permitirle desencadenarlos. Pero tras una reacción tan agresiva, tan extrema, tan apegada a lo ya sabido, tan conservadora frente a lo desconocido, ¿no se esconde siempre un halo de temor? En este caso, un temor que paraliza, niega y amenaza. En el caso de Simmias y Cebes estamos frente al temor que desconfía, que duda; ahora, estaríamos frente al que detiene y se niega absolutamente a abrirse a algún atisbo de verdad. Y es preciso señalar una diferencia: la violencia de este temor paralizante, no es necesariamente la del niño que puede ser calmado, que puede ser sanado de su nerviosismo y convertido en dócil.

Pero si el temor no se «conjura», como dice Sócrates, no se canta, no se hechiza, no se alivia, y todos estos términos de fascinación que le hacen gala al conjuro, *esto es precisamente* lo que podría ocurrir: que el alma se paralice, se cierre, y las sombras, el carácter obstinado o la ignorancia obstruyan el camino definitivamente hacia la verdad. Con la licencia debida, uno podría atreverse a decir que el liberado no conocía las terapias socráticas del «ensalmo», y que no supo calmar de ninguna manera el miedo infantil de sus amigos enredados en sus destrezas con las sombras. Sin omitir, por supuesto, que Platón busca acen- tuar con el mito otras cosas y que se dirige hacia otra dirección. No sabemos cómo les habló, pero es muy probable que aquellos «bellos discursos» que tratan terapéuticamente al alma, no fueran pronunciados por el liberado. Quizá por esto, los temores «del niño en nosotros» deban ser tratados tan finamente, como ha dicho Sócrates, y no sometidos solamente por la evidencia de lo racional. La metáfora del niño no deja de ser fructífera y tentadora: un niño se invita o se tranquiliza; estamos en los bordes de la razón. En rigor, no estamos lidiando con algo racional. Probablemente sea una prueba más de que, por lo menos algunas veces, la verdad por sí sola, no sea capaz de convencernos y de que necesitemos

de otros recursos como los «conjuros» o la retórica<sup>33</sup> para que todo nuestro ser, temores incluidos, nos dispongan el alma con el buen ánimo que necesita la razón para su feliz armonía con la verdad.

---

<sup>33</sup> Me refiero especialmente a *Fedro*, 271d-272b.