

**EL ALMA INMORTAL COMO FUENTE DE
MOVIMIENTO**

**UNA INVESTIGACIÓN DE *FEDRO* 245C5-246A2,
FEDÓN 69E-72E Y *LEYES* 893B1-896C4**

**THE INMORTAL SOUL AS SOURCE OF MOVE-
MENT**

**A RESEARCH BY
FEDRO 245C5-246A2, *FEDÓN* 69E-72E AND *LEYES*
893B1-896C4**

MARCUS NABIELEK

Bismarckstr.3a, 79183 Waldkirch, Alemania
marcusnabielek@yahoo.de

Sumario

- I. Introducción
- II. Concepciones del alma y del movimiento
- III. Alcmeón de Crotona y la inmortalidad del alma
- IV. La prueba del *Fedro*, 245c-5-246a2
- V. El argumento cíclico del *Fedón*, 69e-72e
- VI. La prueba de *Las Leyes*, 891b-896c
- VII. Conclusión

Resumen: La monografía ‘El alma inmortal como fuente de movimiento’ ofrece análisis detallados de tres argumentos platónicos a fa-

vor de la inmortalidad del alma, *Fedro* 245c5-246 a2, *Fedón* 69e-72e y *Leyes* 893b1-896c4. En los tres pasajes se encuentra una argumentación básica que funda la inmortalidad del alma en su papel de causa principal de movimiento en el cosmos. Los tipos de razonamientos constituyentes, llamados ‘cosmológico’ y ‘preventivo’, son atribuidos a Alcmeón de Crotona. En los argumentos se propone además la identificación de la esencia del alma con la vida y con el auto-movimiento. En el caso del *Fedón* la argumentación básica y esta identificación quedan más implícitas. Se indica por fin el carácter noético de la actividad del alma. Estos resultados se integran en vistas religiosas y científicas particulares de Platón introducidas al inicio del trabajo.

Palabras claves: alma, inmortalidad, auto-movimiento, cosmología, Alcmeón, Platón

Abstract: The monograph ‘The immortal soul as a source of motion in Plato’ offers detailed analyses of three Platonic arguments in favour of the soul’s immortality, *Phaedrus* 245c5-246a2, *Phaedo* 69e-72e and *Laws* 893b1-896c4. In the three passages a basic argumentation is distinguished, according to which the soul’s immortality is based on its fundamental causal role as a source of motion in the cosmos. The constituent types of reasoning, called ‘cosmological’ and ‘preventive’, are attributed to Alcmaeon of Crotona. The arguments, in addition, are shown to set forth the identification of the soul’s essence with life and self-motion. In the case of the *Phaedo* the basic argumentation and this identification remain implicit. Finally, the noetic character of the soul’s activity is indicated. These results conform to Plato’s distinct religious and scientific views, introduced at the beginning of this work.

Key words: soul, immortality, self-motion, cosmology, Alcmaeon, Plato

I. Introducción

La inmortalidad del alma es una de las afirmaciones más características de Platón, que la considera también demostrable.¹ Queremos concentrarnos en tres pasajes, dónde Platón

1 V. Wagner 2001(1), 13-15.

argumenta a favor de la inmortalidad del alma apoyándose en la noción del movimiento y de su causación, Fedr. 245c-246a, Fed. 69e-72e, Leyes 893b1-896c3. Los comentaristas reconocen como fuente principal de la prueba del *Fedro* el pensamiento de Alcmeón de Crotona,² que vamos a indagar en primer lugar. Sin entrar en una discusión detallada de pasajes relevantes del *Timeo*, vamos a servirnos en nuestras interpretaciones de las pruebas de consideraciones de índole física-metafísica en cierto modo proléptico respecto de este diálogo tardío.³

El trabajo tiene cinco partes principales. En 2) presentamos algunas reflexiones preparativas sobre las concepciones del alma, de su inmortalidad y del movimiento en Platón y su ambiente cultural. En 3) introducimos el pensamiento de Alcmeón de Crotona. En 4) discutimos la prueba del *Fedro*, 245c-246a. En 5) investigamos el argumento llamado ‘cíclico’ del *Fedón*, 69e-72e. A pesar del hecho de que se considera el *Fedro* un diálogo tardío aun,⁴ invertimos en la discusión la secuencia cronológica,⁵ porque la prueba del *Fedro* muestra más claramente el influjo de Alcmeón. Terminamos en 6) con el argumento de *Las Leyes*, 893b1-896c4.

II. Concepciones del alma inmortal y del movimiento

Dividimos este capítulo en cuatro partes. En la primera tratamos el concepto de la *ψυχή* en la cultura y religión griegas hasta los tiempos de Sócrates y Platón, 2.1). En 2.2) indicamos el significado que tiene *ψυχή* para Platón. En la tercera parte comentamos la concepción griega del movimiento, 2.3), y en la cuarta parte, la de Platón, 2.4).

II.I. Alma y inmortalidad en la cultura y religión griegas

2 V. p.e. Skemp 1942, 36, Barnes 1979, 117-120, Kirk et al. 1983, 345, Guthrie 1988, 359.

3 Para una justificación v. Kahn 1998, 36-42, 63-65, Kahn 2013, xii-xv, 157-159.

4 V. Rowe 1988, Rowe 2003.

5 Para la secuencia cronológica relativa v.p.e. Dixsaut 1991, 25-28, Rowe 2003.

Los conceptos del alma y de su inmortalidad pertenecen hoy al campo de la religión y teología, quizá más que a el de la metafísica filosófica.⁶ En tiempos de Platón la situación no estaba diferente. Sócrates y Platón fueron filósofos religiosos,⁷ hecho poco especial en una cultura profundamente religiosa, en que no existía una separación entre lo sagrado y lo profano.⁸ Actitudes frente a la muerte varían a través de culturas y épocas.⁹ Los griegos tenían creencias teístas muy complejas y tradiciones de sepultura muy desarrolladas.¹⁰ Respecto a la muerte misma tenían una actitud general de inseguridad.¹¹ Más, según creencias tradicionales la supervivencia ofrecía pocas perspectivas agradables.¹² La muerte fue concebida por los griegos como una transformación, (*μεταβολή*).¹³ Los griegos no aceptaban ni creación *ex nihilo* ni aniquilación *in nihilum*.¹⁴ No dudaban de que algo, generalmente llamada *ψυχή*, superviviera a la muerte,¹⁵ algo de base material, una sombra o soplo, hechos de humo.¹⁶ Creían también en una diferencia fundamental entre los seres humanos, los mortales, y los dioses, los inmortales; ‘inmortal’ era sinónimo de ‘divino’.¹⁷ Demostrar a través de un argumento que el alma es inmortal significará demostrar que el alma es divina. Supervivir a la muerte, por otro lado, no implicaba necesariamente la inmortalidad. No era una evidencia para los griegos que la gran diferencia entre seres humanos y dioses sería allanada después de la muerte.¹⁸ Las creencias pitagóricas y órficas sostenían una serie posiblemente indefinida

6 Scruton 1996, 209, Castro 2012,62.

7 Crombie 1962, 362-371, Guthrie 1986, 163.

8 Parker 2011, 311-313, Lefèvre 2007, 213-215, Bremmer 2012, 15,16.

9 Vernant 1989(2), 103-115, Bowker 1996, 18-27.

10 Vermeule 1981, 9, Richardson 1987, 52,53, Vernant 1989(2), 115, Robert 1997, 125, Osborne 2005, 95.

11 Dover 1995, 267, Parker 2001, 321,322.

12 Bowker 1996, 30-32, Vermeule 1981, 1,8,9.

13 V. Baltes 1988, 99-102.

14 Hankinson 1998, 93,94, 459,460.

15 Dodds 1971, 137, Rohde 1961, 3.

16 Vermeule 1981, 7,8, Baltes 1988, 107, Vernant 1989(1), 9, Onians 2000, 116.

17 Guthrie 1961, 113-115, Vernant 1989(1), 14,26.

18 Vermeule 1981, 8, Guthrie 1986, 156, Baltes 1988, 101.

de re-encarnaciones de la *ψυχή* en cuerpos diversos, luego una serie de tales *μετάβολαι* fundamentales.¹⁹ Había opiniones diferentes y por consiguiente inseguridad en cuanto a la naturaleza de la *ψυχή* y de su destino *post mortem*.²⁰ Una concepción de la muerte que implica una aniquiliación de la *ψυχή* sin ser una aniquilación *in nihilum* es la de Demócrito, por ejemplo: la muerte es el deshacer del alma en sus partes componentes, con el alma concebida como conjunto organizado de partículas materiales.²¹ Esta concepción no era ni popular ni siquiera fue aceptado por Sócrates y Platón.²² Entre las concepciones populares de supervivencia sin aniquilación *in nihilum* destacan en tiempos platónicos dos tendencias generales, una supervivencia personal en la casa de Hades homérica-hesíodica²³ y una supervivencia no-personal en el sentido de una re-unión del alma con lo divino, basada en procesos materiales implicando fuego, aire o *αἶθήρ*, que remonta a la filosofía jonia.²⁴ Las tradiciones dionisiacas-órficas y los cultos de iniciación mística como el de Eleusis, prestaban elementos de ambas tendencias.²⁵ Enfatizaban también la inmortalidad personal debida al alma divina del ser humano en general;²⁶ para quitar finalmente la ‘rueda de re-encarnaciones’ se recomendaba a los órficos la transformación en una estrella.²⁷

Miremos un poco más la historia. El griego de la edad homérica percibía la muerte en primer lugar como una pérdida de vida todavía a vivir.²⁸ Las sepulturas en general tanto como los cultos de los dioses tenían una función en alto grado social-

19 V. Baltes 1988, 99-108, Huffmann 2009.

20 Dover 1995, 267, Baltes 1988, 108.

21 Taylor 2003, 78,85,86.

22 Fed. 96a-100a, Kahn 1997, 248,249.

23 Darcus 1979, 33,36, Dihle 1982, 14-20.

24 Guthrie 1988, 151-154, Baltes 1988, 100-104.

25 Richardson 1987, 57-59, Baltes 1988, 104, Robert 1997, 117,118.

26 Guthrie 1961, 155-157, Richardson 1987, 62, Baltes 1988, 107, Robert 1997, 49,50, Bremmer 2012, 131. Las ideas pitagóricas no formaban parte de las creencias communes, (Robert 1997, 117, Parker 2001, 323).

27 Guthrie 1961, 466,480, Sorabji 1983, 181-185, Guthrie 1986, 157, Baltes 1988, 99, 104, 105.

28 V. Snell 1946(1),(3).

política.²⁹ Representaciones del más allá mostraron en general un mundo de horror.³⁰ El alma del difunto fue representada a menudo como una versión reducida del difunto, probablemente reducida también en cuanto a sus capacidades intelectuales.³¹ Cincuenta años antes de la muerte de Sócrates el poeta lírico Píndaro, sin embargo, concibe algunos de sus poemas como monumentos fúnebres vivos.³² El poema imita el vuelo del alma inmortal que como un pájaro quita al cuerpo del difunto para dirigirse hacia un más- allá caracterizado de modo paradisiaco.³³

La historia evolutiva del concepto de la *ψυχή* a menudo se acepta es la siguiente:³⁴ una ‘psicología’ homérica en el sentido propio no hay, porque la *ψυχή* justamente es meramente un órgano, parte o facultad del ser humano, junto con *νόος*, *μένος* o *θύμος*. No hay ni distinción clara entre esas partes y órganos puramente corpóreos, ni una teoría propia cómo esas ‘partes’ podrían estar relacionadas para formar un sujeto psíquico.³⁵ La *ψυχή* es considerada principalmente como una fuerza vital, animadora del cuerpo, de base material, que cuando ocurre la muerte, quita al cuerpo en forma de humo o soplo.³⁶ Durante la edad de los poetas líricos, empieza una identificación de la *ψυχή* con el sujeto, el ‘yo’ y la personalidad individual de un ser humano en contraste con su cuerpo, de modo de que la *ψυχή* llegue a ser el núcleo o punto focal de las otras facultades u órganos, finalmente clasificables de ‘psíquicos’.³⁷ Los cultos dionisíacos-órficos y los cultos iniciáticos-místicos en general, como el de Eleusis, junto con el movimiento pitagórico corroboran esa identificación y la unen con creencias escatológicas de las re-encarnaciones de almas y de su re-unión con lo divino,

29 Richardson 1987, 52-56, Robert 1997, 125 -s, Osborne 2005, 95 -s, Doralice 2013.

30 V. Vermeule 1981, 5-10.

31 Ibid.

32 Duchemin 1954, Steiner 1986, 122 -s.

33 Ibid.

34 V. p.e. Snell 1946(1), (3), Nussbaum 1972, Robb 1986, Schofield 1991.

35 Ibid.

36 Ibid.

37 V. p.e. Snell 1946(3).

ambas basadas en la inmortalidad del alma.³⁸

Esta historia es, por supuesto, muy simplificadora. En primer lugar, ya en los poemas homéricos hay indicación al menos de que la *ψυχή* ya representa al sujeto humano, y de que, aunque sea predominantemente de manera sufriente, sobrevive así a la muerte.³⁹ En segundo lugar, la percepción generalmente negativa de la muerte en la edad homérica que sugiere la evidencia arqueológica y que no apoya creencias definitivas en la supervivencia perdura en la época siguiente, que es también la época de los poetas líricos: es la gloria del difunto, la buena reputación, sobre todo como guerrero, que sobrevive entre los vivos, (Arquíloco, fr.133(Gerber)), Tirteo, fr.12(Gerber), Solon, fr.21 (Gerber).⁴⁰ Aunque Safo imagina los ríos del Aqueronte cubiertos de flores de loto, (fr.95 (Ferrari)), considera la casa de Hades como un mundo de desolación extrema, (fr.55 (Ferrari)). Teognis opina que muriente llegará a ser tierra negra, *ἔγω δε θανῶν γαῖα μελαιν' ἔσομαι*, (877, 8, (Gerber)). Entonces no es enteramente legítimo atribuirles a los poetas líricos la asociación de la *ψυχή* con el difunto mismo, su personalidad individual.⁴¹ Es al menos tan plausible suponer que se mantenía la opinión de que la *ψυχή* es nada más que un soplo o humo homérico y que la *μεταβολή* de la muerte implica cambios radicales que no necesariamente sostienen la continuidad de la personalidad individual tras la muerte.⁴²

Desde el lado antropológico se acumulan más dudas:⁴³ sea consecuencia de un animismo o chamanismo no hay indicación que para los griegos la *ψυχή* misma del muerto sea distinta de la *ψυχή* del ser vivo.⁴⁴ Al influjo mismo del chamanismo se atribuye la introducción de los cultos de iniciación, los cultos dionisiacos-órficos y los cultos de misterio como el de Eleusis, a través de los cuales se difundió la creencia en la inmortalidad

38 V. también Richardson 1987, 57-59, Robert 1997, 117,118.

39 V. Dihle 1982.

40 V. también Jaeger 1960, Jarcho 1968, Darcus 1979.

41 V.Darcus 1979.

42 V. Baltes 1988, 107.

43 Dodds 1971, 135 -s, Onians 2006, 168 -s, Bremmer 2002, cap.2.

44 Bremmer 2002, caps. 2,3.

dad del alma y su identificación con el sujeto.⁴⁵ Tenemos que cuidarnos, sin embargo, de esta identificación con el sujeto. La tradición chamanista y los cultos de iniciación, tanto como el pitagorismo religioso, con su perspectiva escatológica de la salvación de la *ψυχή*, sostienen una identificación del ser humano con su *ψυχή* inmortal más bien que la identificación de la *ψυχή* con la personalidad individual del sujeto humano de que está consciente cuando está vivo.⁴⁶ La vida y la identidad de la *ψυχή* no es necesariamente la que se puede sospechar que sea desde la perspectiva de la persona individual viva. Si pensamos en Sócrates, con su contacto especial con lo divino, a menudo entrado en un estado de trance, encontramos un *θεῖος ἀνὴρ*, casi tradicional griego, *ἑκοῦστικος* respecto de su *ψυχή*.⁴⁷ Píndaro y Eurípides llaman la atención sobre la creencia de que la vida propia del alma es la que se realiza tras la muerte.⁴⁸ Por fin debemos darnos cuenta de que un aspecto esencial del comportamiento religioso griego es el de deshacerse de una impureza.⁴⁹ Los cultos iniciáticos y la tradición pitagórica sobre todo enfatizaron el aspecto de la purificación.⁵⁰ Hay que preparar la *ψυχή* para su existencia propia, por así decirlo, reduciendo los impactos en ella de un pecado original para los dionisiacos-órficos, por ejemplo.⁵¹ Eso es efectivamente el sentido de ‘iniciación’ o de hacerse listo, *τελετή*.⁵² Las prácticas, por supuesto, difieren mucho, entre ejercicios matemáticos de los pitagóricos y los bailes frenéticos de los dionisiacos.⁵³

El hecho de que no podemos aislar una psicología propia, en nuestra opinión, tiene que ver con el carácter particular de la religiosidad griega. La religión griega es fundamentalmente una

45 V. Richardson 1987, 60 -s, Robert 1997, 117 -s, Parker 2001, 223 -s.

46 Ibid.

47 V. Belfiore 1980.

48 V. Jaeger 1960, 291 -s., Guthrie 1961, 260 -s, Guthrie 2003, 228 -s, Bremmer 2002, 19,20.

49 V. Most 1991, Parker 2001.

50 V. Robert 1997, 117 -s, Parker 2001.

51 Ibid.

52 Ibid.

53 Ibid.

religión no-doctrinal y politeísta.⁵⁴ El carácter sintético de la religiosidad griega acepta aun incoherencias.⁵⁵ La falta de distinción entre lo sagrado y lo profano, y el énfasis en el ritual implica una religiosidad profunda, puesto que cada aspecto de la vida cotidiana potencialmente tiene aspecto religioso.⁵⁶ Resulta una relación ambivalente con lo divino: lo divino, concebido de modo antropomorfizado homérico-hesíodico o no, está a la vez muy cercano a la esfera terrenal humana y a la vez alejada de ella, porque se concibe en el fondo a través de una gradación respecto de capacidades aprestadas del mundo de los asuntos humanos.⁵⁷ En este sentido, los dioses son, en primer lugar, seres vivos ‘humanos’ inmortales, que son capaces, también por razones de su constitución física, de vivir una vida alegre, sin estar sujeto a envejecer y a enfermedades.⁵⁸ Puesto que para los griegos tener una *ψυχή* implica ‘estar vivo’ y ‘estar vivo’ implica tener una *ψυχή*, los dioses tienen una *ψυχή* inmortal.⁵⁹ Inmortalizaciones propias de seres humanos mortales son eventos raros según la evidencia literaria y artística.⁶⁰ Aun la unión del alma con una estrella durará en tanto que viva el cosmos.⁶¹ El cosmos ya en Hesíodo y Homero y las primeras especulaciones cosmogónicas, generaciones antes de los pitagóricos, fue considerado como un ser vivo mismo con su tiempo de vida propia.⁶² Si los griegos hablaban de algo *ἀθάνατος* no tenían en mente, entonces, una inmortalidad en el sentido de una eternidad absoluta, sino más bien de una duración de vida mucho más extensa que la vida de un ser humano mortal.⁶³ Los dioses griegos no disfrutaban de un poder y de un conocimiento abso-

54 V. Robert 1997, cap.4, Bremmer 2012, cap.1.

55 V. Robert 1997, caps. 1,4, Grimal 1999, cap.6.

56 V. Robert 1997, cap.1, Bremmer 2012, cap.1.

57 V.Strauss-Clay 1982, Vernant 1989(1), Henrichs 2011.

58 Ibid.

59 V. Guthrie 1961, 280 -s, Guthrie 1988, 306 -s., Brisson 2006(1), Fronterotta 2006.

60 V. O’Brien 1984, Sedley 2009(1).

61 V. Solmsen 1975, O’Brien 1984, Fronterotta 2006.

62 Nilsson 1940, Bluck 1958(1),(2), Hölscher 1965, Couderc 1966, 37 -s..

63 V. Strauss-Clay 1982, Bels 1985, Vernant 1989(1).

luto, sino que están sujetos a limitaciones.⁶⁴ Esos límites están vinculados con fuerzas del destino que carecen de inteligibilidad, como las *μοῖρα*, *αἴσα*, *τύχη* y *ἀνάγκη*.⁶⁵ En los términos de *μοῖρα*, *αἴσα* y aun el del *δαίμων* se puede notar la raíz del ‘asignar un trozo o una parte’, en este caso de vida o de destino para los seres humanos, asignaciones a las cuales deben obedecer también los dioses.⁶⁶

Nos parece importante subrayar el hecho de que Sócrates y Platón no son psicólogos o teólogos desde el punto de vista moderno. Además, debemos abstenernos de la tentativa de hacer de Platón o de Sócrates un pitagórico o un órfico, por ejemplo, aunque se refieran a y posiblemente se apoyen en creencias sostenidas por tales movimientos.⁶⁷ Aunque eso sea muy difícil comprender para nosotros, tanto para Platón y Sócrates como para la mayoría de los griegos, era normal tomar en cuenta y aun aceptar tales influjos sin quitar otras creencias religiosas más tradicionales.⁶⁸ Platón inventa, sin embargo, la palabra ‘teología’, Rep.2.379.⁶⁹ Más, en el caso de Sócrates y Platón se puede hablar de una reforma de la religiosidad griega en general.⁷⁰ Según su crítica de la religión griega tradicional con sus dioses antropomorfizados los dioses aun dotados de capacidades físicas e intelectuales superiores son tan moralmente corrompidos o corrompibles como los seres humanos.⁷¹ Puesto que los dioses, según Sócrates, son esencialmente buenos,⁷² y luego no conocen la envidia, podemos ver inmediatamente un problema: en vista del hecho de la injusticia presente en el mundo de los asuntos humanos y de la proclividad al mal moral y a la *ὑβρις* de los seres humanos ¿cómo se puede realizar una

64 V. Onians 2000, part.3, Vernant 2001, cap.1, Cornford 2004, cap.4.

65 Ibid.

66 V. Bettini 2013.

67 V. Morgan 1992, Vlastos 2000.

68 Mueller 1936, Kahn 1997, Robert 1997, 132 -s., Henrichs 2011.

69 V. también Bordt 2006, cap.2.

70 V. Morgan 1992, Vlastos 2000.

71 Ibid.

72 Ibid.

justicia?⁷³ El axioma socrático aislaría la actividad divina de la esfera moral de los seres humanos.⁷⁴ ¡De los seres humanos ‘vivos’ tenemos que adjuntar! Hay la exigencia, entonces, de que una justicia que se debe a los dioses se realice fuera de la vida propia de los seres humanos, luego respecto de un componente o parte de los seres humanos, la *ψυχή*, que trasciende la vida de los seres humanos y que es capaz de relacionarse con lo divino.⁷⁵ Las concepciones órficas-pitagóricas se aprestan, por supuesto, al desarrollo de esa nueva concepción de la relación hombre-dioses.⁷⁶ Es una concepción más racional que exige, en cuanto a las investigaciones socráticas, la posibilidad de una pauta absoluta del bien vinculada con la de la racionalidad, también una metafísica y cosmología más racional a cuyo desarrollo se aprestan los descubrimientos de la filosofía natural.⁷⁷ Sin embargo, Platón no abandona enteramente a las divinidades tradicionales.⁷⁸ Muy probablemente debido a la re-concepción racional de lo divino las divinidades astrales tienen un papel muy importante en sus concepciones de lo divino.⁷⁹ La ambigüedad se muestra en la presencia de Zeus y la del *δημιουργός* del *Timeo* como divinidades supremas.⁸⁰

Alrededor del *δημιουργός* suelen producirse muchas de las disputas de los comentaristas.⁸¹ Hay duda de que la actividad del *δημιουργός*, aunque su actividad sea descrita metafóricamente así, sea un Dios creador del mundo.⁸² En segundo lugar, el *δημιουργός* no es omnipotente sino que realiza su actividad de imponer un orden cósmico respecto de un caos o sustrato indefinido causalmente y ontológicamente independiente en

73 V. Patzig 1983, 61-67, Dihle 1985, cap.1., Richardson 1987, 59 -s.

74 Ibid.

75 Ibid.

76 V. Morgan 1992.

77 Ibid.

78 V. Mueller 1936, Morgan 1992, Herrmann 2007, Lefka 2013, 419 -s.

79 V. Morgan 1992.

80 V. Dyson 1982, Eggers Lan 1992, Carone 2005, cap.1.

81 V. p.e. Doherty 1954, Rich 1954, Hackforth 1965, Menn 1992, Carone 1994, 2005, Bordt, caps. 1,2.

82 V. Baltes 1996.

cierto grado de su influjo.⁸³ Por fin, la omnisciencia y la bondad esencial del *δημιουργός* depende, en cierto modo, de las formas y de la forma del Bien.⁸⁴ El modo de dependencia es tema de grandes especulaciones para los intérpretes.⁸⁵ Si el *δημιουργός* es una divinidad, tiene un alma.⁸⁶ Su racionalidad suprema que transmite al mundo sensible precisa un *νοῦς* supremo que parece ser distinto, aun ontológicamente independiente del alma.⁸⁷ Los elementos principales de la metafísica propiamente platónica son: la forma del Bien, las formas, el *δημιουργός*, y el alma del *δημιουργός*. Si se supone que una divinidad tiene además un cuerpo muy especial, se puede tomar en consideración el alma del mundo, más bien la del *οὐρανός*, y su cuerpo, el *οὐρανός*, la esfera celeste, y así el mundo sub-celeste que depende causalmente de sus movimientos manifestando un ordenamiento cíclico-cronológico.⁸⁸ No podemos entrar en una discusión de las disputas sobre cómo estos elementos están relacionados entre ellos. La posición teológica que generalmente le atribuimos a Platón es la siguiente: hay una distinción fundamental entre las formas ordenadas por el Bien y el *δημιουργός*. El *δημιουργός* es una divinidad dotada de un alma que es supremamente racional y buena o ‘noética’ porque se orienta optimalmente en su actividad según las formas ordenadas por el Bien. El *δημιουργός* tiene el papel central en la trasmisión del orden cósmico según las formas y el Bien al mundo sensible de modo que resulta un cosmos que se puede concebir como un ser vivo dotado de un alma, el alma del *οὐρανός*.⁸⁹ Según los mitos que introduce Platón para describir su actividad, sobre todo en el *Timeo*, en el *Politicus* y en las *Leyes*, esa actividad se realiza eternamente y cronológicamente de modo cíclico conforme con los períodos de vida del cosmos, concebibles como ‘años grandes’ que pos-

83 V. Clegg 1976, Young 1978, Vallejos Campos 1996.

84 V. Gerson 1994, 75 -s, Carone 2005, 45 -s, 74 -s.

85 V. Doherty 1954, Rich 1954, Carone 1994.

86 V. Vernant 1989(1), Brisson 2003.

87 V. Menn 1992.

88 V. Waerden 1952, Waerden 1954, Hackforth 1965, Hölscher 1965, Morgan 1992, Brisson 2006(1).

89 Ibid.

tula la astronomía griega.⁹⁰

II.II. Las concepciones del alma en Platón

Antes de entrar en la psicología platónica, algunos comentarios sobre Platón mismo en cuanto a la filosofía de la naturaleza. El influjo principal en Platón fue Sócrates. Sócrates mismo, si pensamos en el retrato de las *Nubes* de Aristófanes,⁹¹ es un pensador *φυσικός* poco respetuoso hacia los dioses tradicionales de la *πόλις*.⁹² No se puede negar, como vimos en 2.1) que Sócrates y Platón sostenían cierta reforma de la religiosidad tradicional. Tampoco se puede negar enteramente el influjo profundo en Sócrates de los filósofos ‘pre-socráticos’ conocidos como *φυσικοί*.⁹³ Sócrates fue discípulo principal de Arquelaos, que fue discípulo principal de Anaxágoras.⁹⁴ Luego tampoco se puede negar cierto papel que tenga tal influjo en la reforma teológica. Por otro lado, es un interés predominantemente moral-práctico que le animó a Sócrates a distanciarse de los *φυσικοί*.⁹⁵ Tal interés le transmitió a Platón que así motivó sus teorías metafísicas.⁹⁶ En 2.1) observamos que Platón, tanto como Sócrates, se adhirió a creencias religiosas muy tradicionales. Buscó defenderlas contra concepciones relativistas y ateístas que se difundieron a través de los sofistas.⁹⁷ Esa defensa precisó enfrentarse con las teorías filosóficas de que se servían los sofistas, y provocó una reforma hacia una concepción racional científica de los dioses que tenía poco en común con las creencias populares.⁹⁸ En todo caso Platón tuvo que enfrentarse con las teorías de los filósofos pre-socráticos, y sobre todo las de los *φυσικοί* que apoyaban a las teorías de los sofistas.⁹⁹

90 V. Waerden 1954, Hölscher 1965, Casadio 1995.

91 V. Irwin 1992, Morgan 1992.

92 Ibid.

93 V. Irwin 1992, Morgan 1992.

94 V. Brisson, Pradeau 2006.

95 V. Irwin 1992.

96 Ibid.

97 V. Kahn 1997.

98 V. Irwin 1992, Morgan 1992, Kahn 1997, Vlastos 2000.

99 Ibid.

Platón, antes del encuentro con Sócrates, fue muy probablemente discípulo de Crátilo, que propagó las teorías de Heráclito.¹⁰⁰ Es el ‘movilismo’ heraclíteo que Platón percibió como fuente principal del relativismo ontológico, epistémico y moral de los sofistas.¹⁰¹ El movilismo heraclíteo es una reacción extrema contra las teorías de Parménides y de los Eleáticos de que la realidad compleja y cambiante observada, ‘fenomenal’, es ilusoria respecto de una realidad monolítica, estable y simple del Ser.¹⁰² Platón defiende la complejidad de la realidad observada, del *κόσμος* griego, a través de una visión metafísica teológica-teleológica.¹⁰³ Platón, en suma, intenta rechazar toda teoría metafísica que niega estabilidad y orden racional, simbolizada por el *μέτρον*, la medida, y que atribuye la fuente del orden como en el relativismo de Protágoras, o al hombre, o a las cosas mismas, como lo hacen los ateístas, herederos de los *φυσικοί*, o los atomistas.¹⁰⁴ Platón defiende la realidad del orden en el mundo percibido y atribuye la fuente del orden a causas últimas, las ‘formas’ y a divinidades.¹⁰⁵

Después de la muerte de Sócrates en 399 Platón se refugió en Megara donde la escuela de Euclides continuó la tradición eleática.¹⁰⁶ Se discutieron también problemas de la lógica de la identidad y de la modalidad, tanto como sistemas metafísicos como el de Antístenes, que negaron la realidad del mundo ‘fenoménico’ cambiante.¹⁰⁷ La teoría del atomismo lógico de Antístenes de que existentes no comparten propiedades, luego que no hay ‘hechos’ como los que representa una frase, puesto que habrá sólo un nombre individual para cada existente, es en cierto sentido el equivalente lógico de un heraclitismo extremo, según el cual hay sólo existentes momentarios.¹⁰⁸ En ambos

100 V. Irwin 1992.

101 V.Kerferd 1986, Irwin 1992, Politis 2004, caps.5,6.

102 Ibid.

103 Ibid.

104 Ibid

105 Ibid.

106 V. Hamlyn 1955, Kapp 1965, Frede 1972, Moline 1975.

107 V. Hamlyn 1955, Bolton 1975.

108 V. Irwin 1992, Brisson Pradeau 2006.

casos se niegan relaciones, propiedades y el cambio ‘racional’. Debido a Sócrates, Platón se enfrentó también muy profundamente con las teorías de Anaxágoras que se aprestan a una metafísica irracional, porque permiten lo indefinido y la mezcla de todo con todo, en el peor de los casos en un estado de caos.¹⁰⁹ Probablemente Platón haya viajado por el sur de Italia y se haya familiarizado con el pitagorismo y orfismo tanto como con los avances matemáticos de Arquitas.¹¹⁰ El interés en las matemáticas como ejemplo de un orden estable y racional siguió siendo un influjo principal en Platón. El influjo entre él y Eudoxo es clasificable de recíproco.¹¹¹ Por fin se nota en las obras de Platón el influjo de Empédocles y de los atomistas, sobre todo de Demócrito.¹¹² Tanto como Anaxágoras esos dos son herederos de la tradición de los *φυσικοί* milesios con su énfasis en explicaciones por causas materiales.¹¹³ La teoría cosmológica que apoya la transmigración de almas debe al menos tanto al campo pitagórico que a la versión de esta teoría pitagórica ofrecida por Empédocles.¹¹⁴ Tampoco hay que olvidar que la palabra *εἶδος* es también utilizada por Demócrito para describir los átomos.¹¹⁵ La teoría de las formas, sobre todo como la entendió Eudoxo, probablemente se deba más a Demócrito de lo que admite Platón.¹¹⁶ En suma, se llega, en cuanto a la formación filosófica de Platón, a un enfrentamiento principal con la filosofía de la naturaleza pre-socrática griega.¹¹⁷ Utilizar las reflexiones de un representante, Alcmeón, para apoyar argumentos en favor de la inmortalidad del alma basados en la noción de movimiento es un ejemplo importante de este enfrentamiento.

La psicología platónica nace como toda la filosofía platónica de las reflexiones filosóficas de Sócrates, al menos como las

109 V. Dicks 1970, 76 -s, Brisson, Pradeau 2006.

110 V. Lloyd 1968, Mueller 1992.

111 Ibid.

112 V. Irwin 1992, Brisson, Pradeau 2006.

113 V. Fritz 1927, Mugler 1958, Lloyd 1968, Seide 1981, Graham 1999.

114 V. Riedweg 1995, Brun 1996, 23 -s, 81 -s, Kahn 2001, cap.3.

115 V. Fritz 1927, Mugler 1958, Seide 1981.

116 Ibid.

117 V. también Lloyd 1968.

comprende Platón.¹¹⁸ Esas reflexiones generalmente tienen su justificación en una misión divina relacionada con el oráculo de Delfos y su refrán del *γνώθι σεαυτόν*, Ap.20e-21a, Carm.165a, 164c.¹¹⁹ La reforma teológica que enfocan Sócrates y Platón tiene por consecuencia por lado del ser humano la *ὁμοίωσις* con lo divino, que ya presupone una re-interpretación del mensaje oracular:¹²⁰ antes el *γνώθι σεαυτόν* exhortó a los griegos a la humildad y a evitar la *ὑβρις* para no provocar la envidia y la punición por parte de los dioses.¹²¹ Parece que haya ninguna *ὑβρις* más evidente que la de un ser humano que se hace semejante a los dioses. Si los dioses, sin embargo, son esencialmente buenos, no conocen la envidia y no realizan puniciones vengativas. Entonces, la *ὁμοίωσις* con ellos presupone cambios de concepciones fundamentales respecto de la constitución psíquica-moral del ser humano.

Platón y Sócrates propusieron una concepción de los dioses como esencialmente buenos y como guardianes del orden cósmico, asociados con los astros.¹²² Además, adoptaron creencias y principios de los cultos órficos y pitagóricos.¹²³ Destacó la creencia de que los seres humanos tienen en sí mismos una parte inmortal y divina y que debido a ella pueden esperar reunirse con los dioses después de la muerte.¹²⁴ Cuando Sócrates se refiere al oráculo de Delfos y su consejo del *γνώθι σεαυτόν* considerando al auto-conocimiento como fundamento de su misión filosófica, Ap.22a-23e, quiere decir que un comportamiento moralmente y filosóficamente motivado puede purificar esta parte divina y conducir a un mejor conocimiento de lo divino en sí mismo y así a un acercamiento ya durante la vida a lo divino, Carm 164c, Alc.133e.¹²⁵ En este sentido podemos entender la vinculación de la actividad filosófica con el consejo famoso

118 V. Irwin 1992.

119 V. Solmsen 1983, Vigo 2011.

120 Ibid.

121 Ibid

122 Ibid

123 Ibid

124 Ibid

125 Ibid.

socrático de la *επιμέλεια* o *θεραπεία* del alma, Alc.127e-130d, Apol.30a, b. Platón y Sócrates además mostraban cierta simpatía por la filosofía de la naturaleza de los primeros físicos milesios, sobre todo por su hilozoísmo: explicaciones de los fenómenos naturales remitían últimamente a un material móvil y dotado de cualidades vitales-psíquicas que se asociaba con lo divino mismo.¹²⁶ Podemos divisar así el origen de la tendencia platónica de concebir un estado moral de la posesión de virtudes del alma como un estado cognitivo, la posesión de conocimiento, y el último en términos físicos de ‘armonioso’, ‘ordenado’, o ‘equilibrado’, Lach. 185c5-9, Hi min 375c -s, Carm. 156b -s., G.504c1 -s., Eutid. 295b2-5, Prot. 356d4.¹²⁷

La psicología platónica se distingue generalmente de la concepción contemporánea de lo mental y de cómo estudiarlo en tres puntos principales. En primer lugar, la psicología platónica reduce y aun anula la importancia de la subjetividad. En el *Cármides* Sócrates pone en duda la posibilidad del auto-conocimiento como conocimiento de algo ontológicamente subjetivo, 156b -s.¹²⁸ En el *Alcibiades I* Sócrates detalla que conocerse a sí mismo implica conocerse a través de la interacción con otra persona lo divino dentro de sí, es decir algo ontológicamente y epistémicamente objetivo, 133a -s.¹²⁹ La segunda gran diferencia es que la psicología platónica asigna la prioridad causal-explicativa a lo mental respecto de lo físico-cerebral, Euth.295b, Hi.min 375b1 -s.¹³⁰ Por ejemplo, en Rep.X Platón explora los efectos patológicos físicos que puede tener en el alma un comportamiento moralmente incorrecto.¹³¹ En el *Timeo*, como es bien conocido, encontramos la proposición de que los pensamientos racionales realizan movimientos físicos circulares, 90 a -s.¹³² Así el hombre practicando la astronomía teórica imita los

126 V. Irwin 1992, Morgan 1992, Brisson 2006(1).

127 V. Long 2009(1).

128 V. Gill 1996,1-18, Woolf 2008, Vigo 2011.

129 Ibid.

130 Robinson 1970, cap.1, 158 -s., Ingenkamp 1975.

131 V. Johansen 2000.

132 V. Lee 1978, Johansen 2000.

movimientos racionales de los cuerpos celestes divinos.¹³³ El tercer punto está vinculado con el segundo y acentuado por el problema de la supervivencia del alma a la muerte que tratan las pruebas a favor de la inmortalidad. Si la muerte es la separación de la *ψυχή* del cuerpo ¿qué consecuencias tiene respecto del carácter de la vida psíquica que lleva y en qué sentido es relevante o no la asociación de la *ψυχή* con un cuerpo para determinar una individualidad personal psíquica? ¿Se determina efectivamente una individualidad personal? Si la muerte significa una vida psíquica *post mortem* muy similar a la vida psíquica *ante mortem* ‘muerte’ pierde su sentido, y si es radicalmente diferente ‘supervivencia a la muerte’ pierde su sentido.¹³⁴ ¿Cómo concibe Platón la identidad personal? Platón no acuerda mucha importancia al problema metafísico general de la individualidad.¹³⁵ Esa preferencia por lo universal, las cualidades y tipos, también se nota cuando se entra en el campo psicológico. No es el caso de que Platón no sea consciente del problema. En primer lugar, ha visitado Megara y la escuela neo-eleática de Euclides que se ocupó de los problemas lógicos de la identidad.¹³⁶ En el *Crátilo* considera la posibilidad de una copia perfecta de Crátilo, que no sería copia sino idéntico a Crátilo, 432a-c.¹³⁷ En el *Timeo* argumenta en favor de la individualidad singular del *ζῶον* que es el cosmos, 31, a, b.¹³⁸ Sin embargo, Epicarmo, autor de una paradoja famosa respecto del problema de la especificación de un criterio de identidad diacrónica, le menciona sin discutir la paradoja, Teet. 152e4.¹³⁹ Cuando se refiere a una estabilidad aun temporaria de un *τι* concreto e individual tiene en vista siempre cualidades y últimamente las formas.¹⁴⁰ Eso parece ser la razón por la que en Platón en el *Banquete* considera ilusorio un pun-

133 V. Sedley 1997.

134 V. Clarke 1971, 169.

135 V. López-Doriga 1969, Gill 1996, cap.4, Long 2005.

136 V. Moline 1975, Frede 1972, Sedley 1996, Sorensen 2003, 137-143.

137 Böhme 1996, 34, 35.

138 Böhme 1996, 20,21.

139 V. Sedley 1996, Sorensen 2003, 137-143.

140 V. Turnbull 1958, 131,2, Bolton 1975, 93-95, Stough 1976, 7, 24, 25, Vigo 1999.

to fijo y estable de sujeto de estados mentales, Symp.297c1-298c5.¹⁴¹ Si Sócrates en el *Alcibiades I* explica que conocerse a sí mismo significa reconocer en otra persona lo divino dentro de sí mismo parece indicar que lo que es esencialmente un sujeto psíquico se funda en algo no sólo ontológicamente sino también epistémicamente objetivo.¹⁴² Es el ‘cuidado’, la famosa *θεραπεία*, de esa parte divina y racional que se recomienda a Sócrates a través del *γνώθι σεαυτόν* del oráculo de Delfos en la *Apología* y también en el *Fedro*.¹⁴³ Hay que acostumbrarse, entonces, a la posibilidad que conocerse a sí mismo propiamente significa aprender a vivir sin subjetividad, es decir, también a aceptar cambios radicales en la vida psíquica que entregará la muerte.¹⁴⁴ Hay que añadir, sin embargo, que con esa disminución de la individualidad personal y del sujeto Platón y Sócrates no ofrecían una concepción nueva de lo psíquico:¹⁴⁵ los griegos, en general, no tenían el concepto cartesiano de un sujeto como centro de la actividad mental y autoridad epistémica. *Νοῦς*, por ejemplo, que caracteriza la actividad racional tenía el estado de *δαίμων*, es decir, algo objetivo-externo que entra en un sujeto,¹⁴⁶ y de una virtud, representando un valor moral objetivo y universal.¹⁴⁷

Resumimos para terminar brevemente la concepción del alma que destaca en los diálogos tempranos y en los que no tematizan todavía la tripartición. Justamente en la ajenación de la imagen homérica y en la asociación del alma con lo divino encontramos una base teórica psicológica que destaca en la obra entera de Platón. La *ψυχή*, que, al menos en Homero generalmente, tiene como ‘animador’ de un cuerpo un estado independiente de otras facultades psíquicas-mentales, está efectivamente presupuesta en Platón como el ‘sitio’, centro, o punto focal

141 V. también Lowe 1991, 84.

142 V. Woolf 2008.

143 V. Sorabji 2008, 28-30, Gill 1996, 1-18, cap.4, Vigo 2011.

144 Remes, Sihvola 2008, 7.

145 Sorabji 2008, 16-20.

146 V. Gill 1996, 1-18, cap.4, Clark 2001, 198-200.

147 Menn 1995, 14-19.

de las otras facultades o actividades.¹⁴⁸ Es a la vez, en los diálogos tempranos, el centro de la vida moral de un ser vivo humano, y el órgano del conocimiento, *Hi.min* 292e5, 372e375c, *Lach.*185c5-9, *Eutid.*295b.¹⁴⁹ No vemos una incoherencia porque la virtud y el estado moral de un sujeto están estrechamente vinculados, según Platón, con el conocimiento.¹⁵⁰ Si la virtud es conocimiento, la *ψυχή* que conoce es a la vez el punto de encuentro del sujeto humano con la virtud. El segundo aspecto principal que revelan los diálogos tempranos es la superioridad en primer lugar causal, y posiblemente óptica, del alma respecto del cuerpo o de lo corpóreo en general.¹⁵¹ Con la famosa imagen del *σῶμα –σῆμα* del *Gorgias*, 493a -s., de fuentes probablemente pitagóricas-órficas,¹⁵² lo corpóreo tiende a ser asociado con un influjo negativo.¹⁵³ Con la remisión a una cita de Eurípides, 492e9, 10, que asocia la vida propia del ser humano respecto de su alma a la vida *post mortem* el *Gorgias* también presenta el alma como tema principal moral-cognitivo de un mito escatológico, 523a - s. Sobre todo el *Cármides* y el *Alcibiades I* subrayan el hecho de que lo que determina lo que es el hombre, lo que es el hombre esencialmente, es su alma.¹⁵⁴ La búsqueda del *γνώθι σεαυτόν* se dirige además hacia lo divino, *Alc.I.*133c -s, que comparten, se puede sospechar, todas las almas de los seres vivos humanos. Resulta, entonces, la identificación del alma con lo divino o su dependencia ontológica de lo divino, luego la dependencia del hombre a través de lo que es realmente, de lo divino, de algo que le trasciende. Se sigue luego una desvalorización de la personalidad individual humana que más bien se puede concebir como producto de la asociación del alma con un cuerpo.¹⁵⁵

Podemos ver en seguida que se presenta un problema res-

148 V. Robinson 1970, cap.1, Lovibond 1991.

149 Ibid.

150 V. Gaiser 2004(1), Gaiser 2004(2), Long 2009(1).

151 V. Ingenkamp 1975, Everson 1991(1), Hankinson 1991, Lovibond 1991.

152 V. Guthrie 1961, cap.11, Guthrie 2003, 228 -s..

153 Ibid.

154 V. Guthrie 1955, Sorabji 2008, Vigo 2011.

155 V. López-Doríga 1967, Eggers Lan 1989.

pecto del hecho de que hay que buscar a conocerse a sí mismo en este sentido: por experiencia de la personalidad subjetiva la vida personal cognitiva-moral del ser humano generalmente no revela el alma como es, luego no revela lo que es realmente el ser humano, siendo realmente un alma. Por consiguiente, se presenta ya el problema si hay una división o al menos diferenciación del alma, un alma como es realmente, y un alma asociada con lo corpóreo y con influjos moralmente y cognitivamente malos - una división en cierto modo distinta de la división que se sugiere a través de la distinción en funciones o facultades diversas que seguramente revela la experiencia de la personalidad subjetiva y de la vida moral y cognitiva del ser humano.

Ambos problemas de la partición del alma Platón los introduce, como es bien conocido, en la *República*, libros IV y X. Junto con la teoría de las formas la teoría del alma tripartita sigue siendo posiblemente el tema más controvertido entre los comentaristas de Platón.¹⁵⁶ Alrededor de la justificación de la tripartición se presenta el problema general de si hay una bipartición más bien que una tripartición, problema que se presenta en otros diálogos también que presuponen la división del alma.¹⁵⁷ La justificación misma de la tripartición se apoya en una aplicación del principio de la no-contradicción, cuya plausibilidad sigue siendo un asunto muy controvertido,¹⁵⁸ tanto como el carácter de las partes y la relación de la unidad presupuesta que es *el alma* con esas partes.¹⁵⁹ El problema de la tripartición del alma es acentuado por la prueba de su inmortalidad en libro X. En este libro Platón parece retraer la partición. Indica que la inmortalidad difícilmente sea sostenida por la constitución por partes, y a la vez señala la composición especial del alma como *καλλιστη σύνθεσις*.¹⁶⁰ La descripción de la inmortalización de Glauco que se libera de su alma encarnada y la evidencia de la experiencia del más allá que proporciona Er el Pámfilo parecen señalar que el alma realiza tras la muerte un cambio radical tan-

156 V. Wagner 2001(1).

157 V. Rees 1957.

158 V. Stalley 1975, Miller 1999, Bobonich 2001.

159 V. Hall 1963, Johansen 2000, Shields 2001.

160 V. Slezak 1976, Papadis 1984.

to como que el alma en sí no es lo que parece ser en estado de asociación con un cuerpo.¹⁶¹ Luego se presenta el problema de si las partes identificadas antes siguen existiendo y manteniendo su identidad tras la muerte. El énfasis socrático en la parte racional, el *λογιστικόν*, y la actividad ‘dianoética’ del alma, énfasis que se encuentra en todos los diálogos con la vinculación socrática de la virtud con la actividad cognitiva,¹⁶² podría sostener la posibilidad de la ‘muerte’ de las partes no-rationales. En el *Timeo* que no solo ofrece una descripción compleja de la composición material del alma, con distinciones principales entre las almas de las divinidades y de los seres vivos mortales,¹⁶³ Platón parece sostener esa posibilidad, y la suposición de que sólo la parte racional del alma superviva a la muerte, una suposición que parece estar en contradicción evidente con la supervivencia del alma tripartita entera en el *Fedro*, tanto como generalmente con la afirmación de la concepción del alma como unidad y aun de ser *μονοειδής*, hecha sobre todo en el *Fedón*.¹⁶⁴

A pesar de la complejidad evidente de las reflexiones platónicas sobre la naturaleza del alma, queremos al menos articular nuestra reserva hacia las tentativas de diagnosticar incoherencias profundas y cambios radicales de concepciones en la psicología platónica. Llamamos la atención sobre los seis puntos siguientes. Primero, en la *República* Platón introduce la tripartición con cierto cuidado.¹⁶⁵ Los ejemplos, como el de la peonza en movimiento, indican una división que no compromete la unidad fundamental del alma.¹⁶⁶ Segundo, no se entra en el más allá sin modificaciones considerables del alma respecto de su asociación anterior con lo corpóreo y los impactos de ello en ella.¹⁶⁷ Si pensamos en el proceso de la inmortalización de Glauco y el énfasis en la purificación del alma que Sócrates

161 Ibid.

162 V. Robinson 1970, 158 -s., Lovibond 1991.

163 V. Brisson 2006(1).

164 V. Robinson 1967(1), Robinson J.V. 1990, Mason 1994, Johansen 2000, Büttner 2006.

165 V. Johansen 2000.

166 Ibid.

167 V. Eggers Lan 1995, Cornford 2004, 249 -s..

asocia con la actividad filosófica racional¹⁶⁸ se puede al menos preguntar si las partes del alma que mueren en el *Timeo* son las mismas que las que superviven en el *Fedro*.¹⁶⁹ Además, se puede preguntar, al menos, si el hecho de que Platón concibe la vida *post mortem* de almas como si fuesen asociadas con un cuerpo, no es concesión literaria debido a la falta de verificabilidad del estado des-encarnado. Tercero, hay que darse cuenta que los objetivos de los diálogos, que impactarán en la teoretización psicológica, son diferentes en los dos diálogos. En la *República* Platón trata la educación y la política, luego busca explicar *explananda* en esos campos, mientras que en el *Timeo* con el asunto de la exposición de una física y cosmología teleológica Platón quiere mostrar cómo la encarnación del alma puede ser concebida de modo teleológico.¹⁷⁰ Por fin, Platón no ofrece una teoría explícita, y por consiguiente dogmática, de la naturaleza de las partes.¹⁷¹ Entonces, no se puede suponer simplemente que las partes sean partes componentes propias más bien que partes funcionales o ‘conceptuales’, compatibles con la unidad del alma.¹⁷²

En los grandes mitos escatológicos del *Gorgias*, de la *República*, del *Fedón*, y del *Fedro*, tanto como en el *Timeo* y en *Leyes X*, se une esa concepción socrática no-personal del alma en sí con la teoría metafísica de las formas que es desarrollo platónico propio.¹⁷³ Hay indicación de que la felicidad suprema de la que puede disfrutar el alma resulta de la *κοινωνία* con las divinidades o formas, sin que se pueda divisar una indicación de que esa *ὁμοίωσις* con lo divino cumplida sea para siempre.¹⁷⁴ Pues no hay indicación de que las almas de los seres vivos mortales puedan salir de los ciclos de (re)-encarnaciones descritos en esos diálogos, que según el *Timeo-Critias* y el mito del

168 V. Eggers Lan 1989, 1995.

169 V. Robinson J.V. 1990, Mason 1994.

170 V. Johansen 2000.

171 V. Shields 2001.

172 V. Hall 1963, Shields 2001.

173 V. Alt 1983, Brun 1999, Inwood 2009.

174 V. Bluck 1958(1), Robinson J.V. 1990, Inwood 2009.

Politicus se acuerdan con grandes ciclos cósmicos.¹⁷⁵ El alma en sí y su vida propia se muestra, entonces, en este gran esquema de re-encarnaciones sólo en ciertos períodos. Ellos mismos son partes de períodos de disociación de los cuerpos, mientras que el tiempo de asociación con los cuerpos y posiblemente el tiempo pasado en estado de disociación de un cuerpo y sin embargo de estar alejada todavía de la *κοινωνία* con lo divino, señalarán el manifestar de una vida psíquica personal. Si tomamos en cuenta el hecho de la base material de la constitución del alma que ofrece el *Timeo* podemos constatar que, en cuanto al alma de un ser vivo mortal, el alma corresponde a un trozo de material ‘psíquica’¹⁷⁶ o de ‘ectoplasma’,¹⁷⁷ que está sujeto a cambios importantes respecto de su asociación e interacción con lo corpóreo-material a través de su carrera eterna, al menos durante un αἰών cósmico. Desde el punto de vista de un ser vivo humano, por ejemplo, podemos decir que nosotros llevamos con nosotros este trozo, nuestra ψυχή, que es lo que somos ‘en realidad’ o de profundis, y que, en contraste con nosotros y nuestra vida individual-personal, tiene una carrera eterna, al menos durante un αἰών, influible sin embargo por esa vida individual-personal y no-eterna.

Si se puede hablar de la psicología platónica propia como desarrollo distinto de la psicología socrática desde los diálogos platónicos, en su mayor parte tempranos, encontramos la unión de varias fuentes importantes que ya hemos anotado, la materialidad de los milesios, el influjo pitagórico-órfico con la teoría de la re-encarnación y de la ὁμοίωσις con lo divino, y la reforma ética teológica de Sócrates y la psicología que subyace a ella con su θεραπεία o ἐπιμέλεια del alma. En cuanto a esa reforma que corresponde a una racionalización de lo divino y de la naturaleza del ser vivo humano en tanto que está involucrado con lo divino queremos llamar la atención sobre un hecho importante que remite a la religiosidad particular de Platón que presentamos en II.I. En la religión popular el destino es conse-

175 V. Robinson 1967(2).

176 V. Inwood 2009.

177 V. Robinson 1970, 120, 121.

cuencia de la μοῖρα, αἴσα o del δαίμων que indica, si no indica ya la operación de fuerzas fuera del control divino, como la de la ἀνάγκη, y τύχη, una arbitrariedad divina, inexplicable por parte de los seres humanos.¹⁷⁸ En la división de ψυχή en trozos de ‘ectoplasma’ con historias eternas re-encontramos la raíz arcaica religiosa de la μοῖρα - la asignación de partes. Los hechos de que haya una división y de que haya historias eternas no son explicados explícitamente y carecen en cierto modo, según Platón, de una explicación satisfactoria.¹⁷⁹ Sin embargo, en la visión escatológica-cósmica platónica de los destinos de las almas se presenta una racionalización de este concepto religioso arcaico. Las carreras eternas de las almas de seres vivos mortales se realizan de manera relativamente ordenada dentro de un cosmos estructurado por las formas y últimamente por el Bien, y mantenido por divinidades esencialmente buenas.¹⁸⁰

II.III. Concepciones griegas del movimiento

Toda la reflexión griega sobre la naturaleza del movimiento tanto como la filosofía natural misma parte para los griegos del problema del cambio.¹⁸¹ Observación del mundo que les rodeaba a los griegos les reveló un mundo caracterizado por una caducidad y cambiabilidad general.¹⁸² El problema general griego es cómo es posible que haya estabilidad a pesar de la universalidad del cambio.¹⁸³ Por observación, el cambio en general, a menudo significado por μεταβολή, en este sentido es, por supuesto, un cambio cualitativo, que tiene el nombre ἀλλοίωσις.¹⁸⁴ Sin embargo, el papel crucial causal del movimiento espacial en el sentido de κίνησις era bien conocido.¹⁸⁵ La condensación del aire en Anaxímenes y la mezcla de los elementos, aire, fuego,

178 Ibid.

179 V. Dihle 1985, cap.1, Baltes 1996.

180 Ibid.

181 V. Lloyd 1970, caps.1,9, Kahn 1994, cap.1., Brisson 2006(2).

182 Ibid.

183 Ibid.

184 V. Baltes 1988, Brisson 2006(2).

185 V. Brisson, Macé 2006, Lafrance 2006.

agua y tierra en Anaxágoras precisa los movimientos espaciales.¹⁸⁶ Anaxágoras atribuye al *νοῦς* la *ἀρχή* de todo movimiento, y luego de cambios cualitativos que causalmente dependen de él.¹⁸⁷ El uso de los tres términos, sin embargo, no es fijo. También *κίνησις* puede señalar un cambio general, y *μεταβολή* puede significar los cambios fundamentales, las generaciones y destrucciones.¹⁸⁸

Del problema general del cambio derivan para los griegos los problemas metafísicos propios.¹⁸⁹ Cambio presupone la realidad de una diferenciación respecto de cualidades en general, aun que sean cualidades temporales y espaciales.¹⁹⁰ Presupone, entonces, la identidad de las propiedades y de lo que las tiene. Sin embargo, diferencia respecto de propiedades a través del tiempo de algo implica la falta de identidad. ¿Cómo puede ser y no ser idéntico a sí mismo a través del tiempo? Luego se presenta el problema del sustrato del cambio, de la plausibilidad de la presuposición de que algo preserve su identidad a través del cambio.¹⁹¹ Existencia segura o aun propia se asociaba con la presencia de algo que está sujeto a cambios, con la estabilidad y el reposo.¹⁹² Entrevemos la preocupación de los griegos con este problema en las posiciones extremas de Heráclito y de Parménides. Heráclito parece haber abandonado el principio de la estabilidad residual del sustrato exigida por el concepto del cambio mismo de que algo tiene y no tiene la misma característica en tiempos distintos.¹⁹³ Parménides, por otro lado, negó la realidad del dinamismo y de la variabilidad respecto al sustrato, afirmando la presencia de una cosa sólo, monolítica y eternamente estable.¹⁹⁴

186 V. Lloyd 1970, 22-55, Barnes 1979, 44 -s.

187 Graham 2009, Sedley 2007, 20 -s.

188 V. Brisson 2006(2), Brisson, Macé 2006.

189 V. Lloyd 1970, cap.4, Hinchliff 1996, Sorensen 2003, 18 -s, Politis 2004, cap.8.

190 V. Sorensen 2003, 18 -s, Brisson, Macé 2006, LaFrance 2006.

191 Ibid.

192 Ibid.

193 V. Bolton 1975.

194 V. Lloyd 1970, cap.4, Sedley 2009(2).

La preferencia existencial por lo estable y el reposo se muestra en la estructura lingüística del griego que enfatiza el aspecto del verbo más que los tiempos y modos.¹⁹⁵ Aristóteles todavía concibe el cambio generalmente en términos de los estados iniciales y finales del sujeto del cambio, luego en términos de una entidad que ha obtenido o ha perdido una propiedad 'estable', como 'azul' o 'alto', Fís.3.1, 2.¹⁹⁶ En vista del influjo importante de la filosofía griega platónica y aristotélica en el desarrollo de las ciencias occidentales no es sorprendente el hecho de que se retrasase la difusión del principio curiosamente llamado 'de inercia' que funda la concepción moderna del movimiento.¹⁹⁷ La observación cotidiana parece falsificar ampliamente el principio: si no hay un impulso o una fuerza que mantenga el movimiento de la cosa la cosa finalmente llegará a un estado de reposo.¹⁹⁸ El estado 'natural', entonces, no es el del movimiento sino el del reposo.¹⁹⁹ Un ejemplo estandar de Aristóteles para analizar el movimiento es el de un grupo de hombres que empuja una nave.²⁰⁰ En Demócrito el movimiento de un átomo se concibe también como empujado o movido; luego desde el estado de reposo y por otro átomo.²⁰¹ Hay entonces un influjo fuerte en la concepción griega del movimiento de principios y concepciones causales dinámicos.²⁰²

Notamos otro hecho también revelado por la observación cotidiana que parece estar en conflicto con la preferencia existencial griega por el reposo. Los cuerpos celestes, a pesar de estar en movimiento continuo, manifiestan un movimiento uniforme de forma circular y no parecen ser susceptibles a destrucciones

195 V. Snell 1946(4), Carteron 1979, 3-7, 21-25, 76 -s., Sorabji 1988, 227-238.

196 Ibid.

197 V. Couderc 1966, 71-75, Carteron 1979, 3-7, 21-25, 76 -s., Sorabji 1988, 227-238, Menn 1990, Blay 1998.

198 Ibid.

199 Ibid.

200 V. Snell 1945(5), Couderc 1966, 71-75, Sorabji 1988, 229-238.

201 V. Snell 1946(5), Rechenauer 2009.

202 V. Carteron 1979, 21-25, 76 -s., Menn 1992, Blay 1998.

y generaciones.²⁰³ Parecen ejemplificar, entonces, una estabilidad suprema que, sin embargo, no tiene que ver con el reposo.²⁰⁴ Además, a través de esos movimientos regulares parecen determinar la estructura cronológica-cíclica de lo que pasa en la tierra o generalmente en la parte del mundo cuyos componentes son susceptibles a destrucciones y generaciones.²⁰⁵ La asociación del movimiento circular con el mundo celeste y una causa especial de este movimiento que lo mantiene, por extrapolación de observaciones, eternamente y continuamente, son elementos de creencias casi doctrinales a las que se adhirió hasta la época de Cartesio.²⁰⁶ Para explicar los fenómenos de movimientos irregulares de los planetas ya en tiempos de Platón fueron propuestos modelos matemáticos muy complejos para conservar la esfericidad del cielo y la circularidad de los caminos planetarios y estelares, sobre todo por Arquitas y la escuela pitagórica, y por Eudoxo.²⁰⁷ Se podría sospechar que esos modelos matemáticos y otros que trata (pseudo-) Aristóteles, por ejemplo, en sus *questiones mechanicae*, evidenciasen un concepto puramente kinemático del movimiento en el sentido moderno.²⁰⁸ Sin embargo, en su *Física* Aristóteles asocia nociones kinemáticas como la velocidad, razones entre duraciones temporales y distancias, con fuerzas, Fís.8.5, 6.²⁰⁹ Para los griegos la presencia de un movimiento permanecía estrechamente vinculada con la presencia de una fuerza.²¹⁰ No hay que olvidar por fin que Aristóteles toma en serio las paradojas de Zenón.²¹¹ La concepción moderna de una velocidad momentánea, una concepción que correspondería a una concepción carente de 'reposo' o de 'estabilidad' es una concepción cuya irracionalidad quiere mos-

203 V. Brisson 2006(2), Böhme 1996, cap.1, Politis 2004, cap.8.

204 V. Makin 1988, Politis 2004, cap.8.

205 V. Nilsson 1940, Waerden 1952, Hölscher 1965, Politis 2004, cap.8.

206 V. Couderc 1996, 71-75, Menn 1990.

207 V. Dicks 1970, 159-189, Mourelatos 1981, Menn 1990, Hankinson 1998, 120-124.

208 V. Mourelatos 1981.

209 Ibid.

210 Ibid.

211 V. Lloyd 1970, 39 -s.

trar Zenón, una consecuencia que acepta Aristóteles, sin aceptar, por supuesto, la irrealidad del movimiento o del cambio en general.²¹² ¿Qué es entonces la concepción del movimiento de los griegos? Si excluimos el desarrollo aristotélico de la concepción en cuanto a potenciales y su actualización, ellos mismos dependientes de una concepción ‘estable’ de propiedad,²¹³ argüimos que es justamente una concepción del movimiento como una propiedad ‘estable’ como ‘azul’ o ‘alto’.

Terminamos con una nota sobre el tiempo: para los griegos, no eran aceptables un vacío espacial y temporal en el sentido de un contenedor sin contenidos y un *plenum* de entidades abstractas fuera de ubicaciones espacio-temporales.²¹⁴ Los griegos preferían entidades que permitían cualificaciones espacio-temporales o que tenían determinaciones espacio-temporales, es decir, entidades u objetos concretos respectivamente.²¹⁵ El espacio y el tiempo fueron considerados aspectos de entidades concretas - en el caso del tiempo del cambio periódico de objetos concretos, sobre todo de los cuerpos celestes.²¹⁶ Para los griegos, en general, el tiempo, *χρόνος*, es un cambio propio, un movimiento regular, típicamente el de un cuerpo celeste o el del flujo del agua en una *κλεψύδρα*, o una medida del cambio, de manera que un cambio dura un cierto número de la duración del cambio que sirve como medida.²¹⁷ Por ejemplo, el sofista habla 3 y 1/2 flujos del agua de la *κλεψύδρα*. Respecto de la eternidad hay otra manera de concebir el tiempo, fuertemente arraigada en el pensamiento griego. Mientras que el tiempo como cambio o medida del cambio de cosas espacialmente localizables es evi-

212 V. Snell 1946(5), Carteron 1979, 76 -s, Sorabji 1988, 228 -s.

213 Ibid.

214 V. Sorabji 1983, 183-185, Kahn 1994, 233,4, Kalogerakos 1996, 39, Sorensen 2006, 12,13.

215 Aristóteles, *Fís.* 8.265a1-10, Kalogerakos 1996, 37-40, Politis 2004, 267. Notamos que no es estrictamente preciso que que una entidad sea objeto en el sentido de tener una identidad determinada y tampoco es preciso, si falta la identidad determinada, que sea abstracta, (Lowe 1995, 511-514).

216 V. Sorabji 1983, 185,185, Kalogerakos 1996, 34,39, Politis 2004, 266,267.

217 V. Sorabji 1983, 181-183, Sorabji 1988, 370 -s, Eggers Lan 1984, 34 -s.

dentemente concebido de manera dinámica, moviendo del pasado hacia el futuro con las cosas que cambian, existe también la tradición de una concepción estática:²¹⁸ ubicar pasado, presente y futuro sin distinción clara entre espacio y tiempo literalmente fuera del mundo sensible de cosas cambiables y asociarlos con el mundo divino, asequible desde el lado humano sólo para profetas y videntes. Es una creencia que se mantiene también en la época romana. Nos acordamos del Proteo de las *Geórgicas* de Virgilio. Proteo es capaz de subir a cualquier cambio elemental del mundo sensible, G4.440, 1, y es un vidente que conoce todo el pasado, el presente y el futuro.4.392,3.

II.IV. La concepción del movimiento en Platón

Aunque Platón, por supuesto, reconoce que el movimiento implica diferencias espaciales y temporales,²¹⁹ es al menos problemático, en nuestra opinión, asignarle la concepción moderna por tres razones. Primero, mientras que la atribución de posiciones espaciales procede respecto de la *χώρα*,²²⁰ la atribución de posiciones temporales, por otro lado, depende, según la concepción platónica, del *χρόνος*, luego esencialmente de movimiento.²²¹ Si el pasaje de *a* de $(x1/t1)$ a $(x2/t2)$, su movimiento, depende por su identidad del movimiento de algo *b* de $(y1/t3)$ a $(y1/t4)$ o aun de $(y1/t1)$ a $(y2/t2)$ resulta un regreso infinito o una circularidad. Más bien el movimiento - recordemos la preferencia por lo estable, que, por supuesto, se expresa en Platón de manera sobresaliente a través de las formas - es concebido como una propiedad, como 'azul' o 'alto'. El problema zenoniano, sin embargo, se presenta también respecto de esa concepción 'estable' del movimiento, Parm. 141a8-12, 155c, d. Si un *τι* *a* está en reposo en cierto tiempo y adquiere la propiedad *M* en cierto tiempo después resulta un cambio, 'adquirir *M*' durante el tiempo intermedio que se puede concebir como

218 V. Eggers Lan 1984, 53-s, 102 -s., Cornford 2004, 172 -s, Mason 2006, Gemelli Marciano 2010, 457,458.

219 V. Lafrance 2006.

220 V. Driscoll 1979.

221 V. Böhme 1996, Salles 2005(1), Salles 2006, 45 -s.

movimiento ‘asociar a con M’. Se introduce un regreso infinito. No queremos argüir que Platón tanto como Aristóteles soluciona este problema que más bien constata en el *Parménides*.²²² Seguramente no lo soluciona a través de la solución moderna kinemática de un movimiento ‘de momento’. La razón que es también la razón principal porque adhiere a esta concepción ‘estable’ de movimiento tiene que ver con la inteligibilidad del mundo sensible que defiende Platón a través de un rechazo del movilismo heracliteo.²²³ Brevemente, aceptar la tesis de que toda realidad es movimiento, que por así decirlo todos $\tau\alpha$ que hay son movimientos, implica la imposibilidad de conocimientos y de la ciencia.²²⁴ Dicho de otra manera es preciso que si son posibles la ciencia y los conocimientos, no es el caso de que no haya $\tau\alpha$ estables.²²⁵ Este argumento de índole trascendental en términos modernos constatado sumariamente al final del *Crátilo*, 440c -s, guía el enfrentamiento principal con el heraclitismo, luego la reflexión sobre la naturaleza del cambio en general de Platón en el *Teéteto*.²²⁶ Fuera de señalar la incoherencia en sí del movilismo extremo, 181c-182e, desarrolla de modo detallado este argumento, 153e-159c, con la conclusión de que o hay una ciencia, luego causas de movimientos, hay $\tau\alpha$ (y causas) estables, o no hay ciencia, 158e, 159b, c. Se sigue respecto de la concepción del movimiento mismo que si hay una ciencia del movimiento, una física, sus objetos, los movimientos mismos y sus causas, son $\tau\alpha$ estables.

Inmediatamente se presenta, sin embargo, un segundo grupo de problemas para Platón que trata sobre todo en el *Sofista* alrededor de una serie de *\acute{\alpha}\pi\omicron\rho\iota\alpha\iota* o problemas dialécticos.²²⁷ Por ejemplo, 249b4-250a3, si hay realmente movimiento y, siendo cognoscible, el movimiento debe ser propiedad esta-

222 V. Kutschera 1995, 55 -s.

223 V. Politis 2004, caps.5,9, Brisson 2006(2), Brisson, Macé 2006, Lafrance 2006.

224 Ibid.

225 Ibid.

226 V. Bolton 1975, 70-76, 80-90, Politis 2004, caps.5,6, Brisson 2006(2), Lafrance 2006.

227 V. Reeve 1985.

ble, y ‘estable’ implica ‘reposo’, ¿cómo el movimiento puede estar en reposo o el reposo estar en movimiento? La solución que ofrece Platón involucra la famosa deducción de los cinco géneros principales, 250b -s, movimiento, reposo, ser, identidad, y alteridad, tanto como una distinción entre ser *καθ’αὐτα* y *προς τ’ἄλλα*.²²⁸ Por falta de espacio no podemos discutir la solución. Señalamos más bien otro aspecto de la problemática. La explicabilidad de fenómenos en el mundo sensible, también de sus movimientos, presupone para Platón causas últimas, las formas, que disfrutaran de un grado de realidad superior y que son excluidas de cualquier cambio.²²⁹ Si son objetos de ciencia y cognoscibles, y la actividad del conocer implica un cambio, sin embargo, parecen ser implicadas en un cambio, Sof.255e -s, Parm. 138c -s.²³⁰ Además, si propiedad M es lo que es, un movimiento, y debe últimamente su identidad a una forma de movimiento ¿cómo puede deber su identidad a la forma de movimiento que está, como todas las formas, esencialmente excluida de la cambiabilidad?²³¹ Ambos problemas señalan el problema principal del modo de la interacción entre formas y mundo sensible, mientras que el segundo problema remite al famoso problema de la ‘auto-predicación’ de las formas.²³² La ‘auto-predicación’, en nuestra opinión, es un problema más para los comentaristas que para Platón, porque las formas le sirven a Platón como causas o principios explicativos últimos.²³³ Entonces perderían esa función si re-introdujesen el mismo *explanandum*.²³⁴ Por ejemplo, si hubiera una forma de ‘rojo’ esa forma no sería algo rojo sensible, sino que determinaría características más ‘generales’ o ‘abstractas’ como las propiedades geométricas de triángulos elementales respecto de las cuales sería explicable, según la teoría del *Timeo*, cualquier apariencia

228 Ibid.

229 V. Kutschera 1995, 40 -s., Rickless 1998.

230 V. Keyt 1969.

231 V. Kutschera 1995, 69 -s, 73-100, Shields 2011.

232 V. Wieland 1999, 95, 119-320.

233 V. Wieland 1999, 95 -s, Rickless 1998, Politis 2004, cap.9, Shields 2011.

234 Ibid.

sensible de 'rojo'.²³⁵ Analógicamente, la forma de movimiento no transmite 'movilidad', siendo ella misma móvil, sino que determina características que permiten la apariencia de tipos de movimientos clasificables y matemáticamente describibles en el mundo sensible. Esa observación se mostrará relevante más abajo respecto del dicho 'auto-movimiento' del alma, con su estado metafísico emparentado con las formas, que no es ni movimiento físico ni meramente un orden estable, sino más bien un dinamismo intelectual a través del cual se transmite el orden de las formas al mundo sensible.²³⁶

Fuera de las reflexiones en el *Teéteto* y *Sofista* que tratan los problemas filosóficos de la realidad y cognoscibilidad del movimiento y la coherencia de una concepción del movimiento, encontramos las reflexiones detalladas sobre la naturaleza del movimiento mismo justamente en el *Timeo*.²³⁷ Encontramos, generalmente, la división entre el mundo sub-celeste y el mundo celeste que impacta en la tipología de movimientos, con el movimiento circular, (ocho especies de movimientos circulares, del *οὐρανός* y de los planetas), asociado con el mundo celeste, y el movimiento lineal, (seis tipos, arriba-abajo, derecha-izquierda, delante-detrás), asociado con el mundo sub-celeste, con efectos generalmente estorbantes respecto al movimiento circular, 34a,36d,42e-43a,68c6-69a4,89a -s. La jerarquía de almas desde el alma del mundo hasta la alma de los seres vivos mortales es componente de la actividad ordenadora del *δημιουργός* en la causación de movimientos.²³⁸ Se les atribuye el auto-movimiento que se manifiesta en movimientos circulares, 89a -s.²³⁹ Por ejemplo, la rotación del *οὐρανός* que produce el alma del mundo produce en la *χώρα* una *πίλησις*, causa de una *ἀνομοιότης* entre los cuerpos elementales que es causa de la *κίνησις*, y así eternamente impide que la *ὁμᾶλότης* entre

235 V. Mugler 1941, Hankinson 1998, 108 -s.

236 V. 5.3.2), 5.4), 6.2.5).

237 V. Skemp 1942, caps.5, 6, Johansen 2000, Karfik 2004, 149 -s., Brisson, Macé 2006, Lafrance 2006.

238 Ibid.

239 V. Lee 1976, Mason 1998, Johansen 2000.

los cuerpos conduce a una *στάσις*, 57d8-58b.²⁴⁰ Así el alma del mundo tiene prioridad causal respecto de la causación del movimiento.²⁴¹ Un problema principal de la interpretación de la teoría de los movimientos es el de la presencia de movimientos en la *χώρα* pre-cósmica, cuando están por formarse por actividad del *δημιουργός* los cuerpos elementales y su dinamismo, 30a5 -s.²⁴² Parece presentar un conflicto con la afirmación en el *Fedro* y *Leyes X* de que el alma es *ἀρχή* de todo movimiento, un conflicto generalmente involucrado con el problema de una interpretación literal de la creación del cosmos.²⁴³ También, en vista de la historia cíclica eterna del cosmos que está presente en el *Timeo*, sobre todo en su continuación, el *Critias*, y en el mito del *Politicus*, tenemos dudas respecto de una interpretación literal.²⁴⁴ Opinamos que el dinamismo que está presente en un estado caótico no es justamente un dinamismo cognoscible de modo científico.²⁴⁵ El dinamismo ordenado que permite la cognoscibilidad, luego la posibilidad de hablar de movimientos como *τὰ* de una teoría de física resulta, en nuestra opinión, de la imposición de la *τάξις* en el estado caótico.²⁴⁶ Por fin, no debemos olvidar que Platón también acepta el principio del *ex nihilo nihil*.²⁴⁷ Luego los movimientos no vienen de la nada en cierto punto del tiempo. Más bien son el resultado de la imposición de una estructura en el dinamismo caótico - pre-cósmico. Las causas, por supuesto, de esa imposición tampoco pueden salir de la nada en cierto punto del tiempo. Es más plausible suponer que tanto como el caos mismo ya están, y sincrónicamente y eternamente en fases cíclicas realizan la imposición. Esas causas son principalmente las formas y las almas, y es a través de las almas que se re-organiza y así se ‘crea’ eternamente el

240 V. Karfik 2004, 152-173.

241 Ibid.

242 V. Vlastos 1939, Young 1978, Karfik 2004, 152 -s.

243 Ibid.

244 V. Baltes 1996, Karfik 2004, 108 -s, Sedley 2007, 107 -s.

245 Ibid.

246 Ibid.

247 V. Hankinson 1998, 98 -s, 108 -s., 449.

cosmos según el orden formal.²⁴⁸ Este orden formal se traduce, entonces, en un cosmos con estructura dinámica-cronológica, en que la eternidad del cosmos mismo se relativiza eternamente de modo cíclico en *αἰῶνες* cósmicos.²⁴⁹

Terminamos esta sección también con una nota sobre el tiempo. Constatamos en 2.3) la concepción griega del *χρόνος* como un cambio propio, un movimiento regular. También encontramos una concepción de la eternidad estática. En el *Timeo*, 37d -s, se encuentra en la fórmula famosa del *χρόνος* como imagen móvil de la eternidad (*αἰών*) muy probablemente una síntesis de las dos tradiciones. No vamos a entrar en una investigación de la concepción del tiempo en Platón, asunto demasiado vasto. Muy generalmente, suponemos que las formas, residuo del aspecto eterno de la concepción griega del tiempo, imponen a través del *δημιουργός* un orden dinámico en el cosmos que justamente permite a distinguir esos movimientos regulares que de índole temporal o cronológica. En el apartado anterior ya describimos este modelo de la imposición del orden.²⁵⁰ En la discusión del argumento cíclico del *Fedón* vamos a proponer algunas aclaraciones más, de acuerdo con las presuposiciones metafísicas que antepondremos a la discusión de la obra de Alcmeón y de la prueba del *Fedro*.

II.IV. Resumen y conclusión

Hemos dedicado un espacio considerable a la introducción de concepciones del alma y del movimiento que hubieran impactado en la obra de Platón, así como la complejidad de sus concepciones propias a través del corpus, porque concentrarse en tres pasajes aparentemente aislados entre ellos puede conducir al perder de vista el significado que tienen en el corpus y justamente en la vista de las cosas que desarrolla Platón. Notamos que las preocupaciones morales y religiosos de Platón efectivamente le mandan a enfrentarse con la filosofía de la naturaleza

248 V. 3.1.2), 4.2), 5.2).

249 Ibid.

250 Para los detalles llamamos la atención sobre todo a las obras de Böhme, (Böhme 1996), y de Karfik. (Karfik 2004).

pre-socrática, y que la concepción del alma juega un papel clave en este enfrentamiento, punto de contacto entre el mundo de la física y el mundo de la moral y religión. Pudimos entrever también el hecho de que Platón en su re-conceptualización del cosmos puede destacar este papel fundamental del alma en primer lugar respecto de su relación causal con el movimiento, concebido de manera tradicional. Podemos entrever, en suma, el hecho de que es a través de un papel causal físico-cósmico que Platón puede establecer la inmortalidad del alma y así establecer el alma como punto focal de sus especulaciones morales y religiosas, en muchos aspectos también re-interpretaciones de creencias tradicionales griegas.

III. Alcmeón de Crotona y la inmortalidad del alma

Se reconoce el pensamiento de Alcmeón de Crotona como fuente principal de la prueba del *Fedro*.²⁵¹ No vamos a discutir de modo detallado la obra transmitida muy fragmentaria de Alcmeón. Tampoco vamos a ofrecer una reconstrucción detallada de su prueba de la inmortalidad del alma. Indicamos en 3.2) sólo la reflexión principal que representa la base de la prueba. Introducimos en 3.1) algunas características del pensamiento pre-socrático que también le hubieran servido a Platón como trasfondo de la prueba del *Fedro*.

III.I. Fuentes y presuposiciones

Después de ponerla muy brevemente en perspectiva histórica, tratamos la concepción general del mundo que subyace a las especulaciones y investigaciones pre-socráticas, 3.1.1). Pues tratamos, también de modo general, cómo los pre-socráticos hubieran considerado la *ψυχή* como principio o causa de movimiento, 3.1.2).

III.I.I. El mundo pre-socrático

Alcmeón produjo sus obras en la primera mitad del siglo

251 V.p.e. Kirk et al 1983,345, Guthrie 1988, 359.

V²⁵² en Crotona en el sur de Italia, colonizado por los griegos, donde hubo una famosa escuela de medicina tanto como una comunidad pitagórica.²⁵³ Su pertenencia a ambas no es comprobada enteramente.²⁵⁴ Alcmeón fue o médico con fuertes intereses filosóficos o filósofo con fuertes intereses en la medicina. Podía recurrir a la tradición milesia de la filosofía de la naturaleza establecida por Tales, Anaximandro y Anaxímenes en el siglo VI, y sobre todo a su hilozoísmo.²⁵⁵ Se puede suponer que ya debe enfrentarse a la problemática de la realidad de la pluralidad de las cosas del mundo perceptible y de sus cambios acentuada por los argumentos de Parménides, tanto como a visiones metafísicas alternativas al monismo milesio que admiten una pluralidad de *ἀρχαί*, de *ἐναντία* o de *δύναμεις* como las favorecían los pitagóricos, Heráclito y Empédocles.²⁵⁶ A través del culto órfico y de las enseñanzas pitagóricas se difundían también ideas metafísicas como la inmortalidad y divinidad del alma, su re-encarnación y la semejanza de todos los seres vivos, incluso el *κόσμος* mismo.²⁵⁷ Con Jenofánes y la naciente tradición hipocrática se desarrollaban el escepticismo²⁵⁸ y metodologías rudimentarias de la investigación empírica.²⁵⁹

No se puede negar la tendencia entre los *φυσικοί* de favorecer explicaciones causales que no citaban a divinidades en el sentido de divinidades antropomorfizadas de la tradición popular griega casi fijada por las obras de Homero y de Hesíodo.²⁶⁰ Esta tendencia no implica un rechazo total de la visión del

252 V.p.e. Lloyd 1970, xii, xiii; problemas de cronología permanecen. (Brun 1996, 7, 8).

253 Hankinson 1991, 195.

254 Skemp 1942, 36, 37; Mansfield 1975; Kirk et al 1983, 347.

255 V. Guthrie 1988, 348, 9.

256 V. Kahn 1994, 119-156, Kalogerakos 1996, 39, 40, Graham 2009.

257 V. Skemp 1942, 52-55, Guthrie 1988, 342-344, Kalogerakos 1996, 40-42, Cornford 2004, 208.

258 V. Brun 1996, 63-65.

259 Hankinson 1998, 82, 83. Alcmeón mismo, a diferencia de Hipócrates un personaje histórico, es asociado con la fundación de la neurología, (v. Phillips 1973, 22)- una asociación controvertida. (v. Mansfield 1975).

260 V. Vlastos 1952, Jaeger 1964.

mundo de Hesíodo y de Homero. La idea de que el cosmos nace por una imposición de orden en un estado caótico, tratada poéticamente por Hesíodo y simbolizada por la victoria de los dioses olímpicos guía a todas teoretizaciones cosmológicas griegas.²⁶¹ El concepto de la ψυχή como algo material de soplo o humo sigue siendo la base de la reflexión pre-socrática sobre la naturaleza del alma, tanto como su papel causal de hacer vivo un cuerpo.²⁶²

Esbozamos ahora algunas características generales²⁶³ del pensamiento de los φυσικοί. El concepto de la nada era contradictorio y representó una imposibilidad.²⁶⁴ Si la nada es imposible se sigue que necesariamente hay algo. El candidato más plausible para los griegos era el mundo perceptible, un mundo llenado de entidades, que tenían determinaciones espacio-temporales, es decir, entidades concretas.²⁶⁵ Estas entidades son sujetos a cambios. El espacio y el tiempo fueron considerados aspectos de entidades concretas. El tiempo fue considerado, como ya hemos dicho, un aspecto del cambio periódico de objetos concretos, sobre todo de los cuerpos celestes, aun en el sentido de ser identificado con un movimiento regular.²⁶⁶ Los griegos concebían este mundo como un mundo de generaciones y destrucciones.²⁶⁷ No se sorprendían del hecho de que había algo sino del hecho de que lo que había era un κόσμος, un mundo dinámico ordenado. Los φυσικοί querían entender cómo y porqué el κόσμος y sus componentes cambiaban de manera ordenada.²⁶⁸ No suponían que el κόσμος dinámico perceptible se presente para siempre de manera que se presenta durante un cierto tiempo finito de observación. Podría en el peor de los

261 V. Gladigow 1967, Furley 1981, Nieto 2000, Algra 2009.

262 V. Guthrie 1988, 62 -s., Kalogerakos 1996, 36 -s., Hankinson 1998, 99 -s..

263 Aceptamos el riesgo de repetirnos en cuanto a las secciones 2.1) y 2.4).

264 V. Guthrie 1988, 125, Baltés 1988, 125, Sorensen 2006, 5, 6.

265 Aristóteles Fís.8.265a1-10; v. Kalogerakos 1996, 37-40, Politis 2004, 267.

266 V. Sorabji 1983, 184, 5, Kalogerakos 1996, 34, 39, Politis 2000, 266, 7.

267 V. Kahn 1994, 152-4.

268 V. Kahn 1994, 229, 2390, Kalogerakos 1996, 34.

casos llegar a ser un *χάος*.²⁶⁹ Se daban cuenta también del hecho de que el *κόσμος* no estaba enteramente caracterizado por generaciones y destrucciones. Hubo unas entidades que durante los tiempos finitos de observación no perecían sino que seguían cambiando de manera uniforme sin ganar o perder jamás algunas características: los cuerpos celestes.²⁷⁰ Los griegos extrapolaron que los cuerpos celestes eran eternamente existentes teniendo características eternamente estables.²⁷¹ Existencias y características eternamente estables implicarían independencia de la caducidad a la que también estaba sometido el mundo sub-celeste, consideraciones que se acordaban bien con creencias religiosas populares respecto de un mundo divino.²⁷² El *κόσμος* en la concepción griega se dividía en dos partes principales,²⁷³ un mundo terrenal o sub-celeste de estabilidad no permanente cuyos componentes tenían tiempos finitos de existencia y un mundo divino de estabilidad eterna.

Los pre-socráticos se servían de cuatro conceptos fundamentales, *φύσις*, *πέρας*, *αἴτιον* y *ἀρχή*. Descubrir la *φύσις* de una entidad significaba descubrir la constitución, la parte o el proceso que explicaba el porqué una entidad es lo que es.²⁷⁴ *Φύσις*, por consiguiente, es el antepasado de *οὐσία* en el sentido de esencia o característica esencial.²⁷⁵ Resulta de esta descripción básica un modelo de cambio. Respecto del cambio accidental la ganancia o pérdida de una característica F por entidad a implica que a sigue siendo lo que es, debido a su esencia, mientras que si F es o es parte de su esencia no sigue siendo lo que es, el caso de un cambio esencial. El concepto *πέρας* tiene el sentido de un límite, vinculado con el concepto de *κόσμος*.²⁷⁶ Traduce la preferencia por lo concreto de un objeto, lo finito o limitado de un

269 V. Guthrie 1988, 140-142, Kahn 1994, 185.

270 V. Dicks 1970, 12, Guthrie 1986, 170, Politis 2004, 266, 7.

271 V. Dicks 1970, 11, 12.

272 V. Makin 1988, 87.

273 V. Guthrie 1988, 113-115, Vernant 1989(1), 14, 26, Politis 2004, 266, 7.

274 Kahn 1994, 200-202, Vigo 2010.

275 Guthrie 1988, 142.

276 Kahn 1994, 231, 220-230.

número, serie o proceso, en contraste con *ἄπειρος*.²⁷⁷ El *κόσμος* mismo para los griegos es espacialmente finito.²⁷⁸ Identificar el tiempo con un movimiento cíclico de los cuerpos celestes permitía hacer *κόσμιος* el tiempo de extensión indefinida o eterno cerrándolo, por así decirlo, en la estructura geométrica circular.²⁷⁹

Como ya hemos dicho, identificar una *φύσις* es actividad explicativa. Explicar significaba indicar causas.²⁸⁰ Una causa, *αἴτιον*, fue concebida en analogía jurídica como el culpable de un delito, es decir, como entidad diferente del efecto que produce el efecto de manera que es responsable de ello.²⁸¹ Los pre-socráticos se interesaban por explicaciones profundas, universales, aun últimas.²⁸² Esta búsqueda de explicaciones tenía el carácter de una búsqueda por una *ἀρχή*, el origen, en el sentido principal de un punto de partido temporal o histórico, tanto como en el sentido de un principio causal-explicativo.²⁸³ Una *ἀρχή* generalmente tenía una *φύσις* y esta *φύσις* se fundaba en un sustrato material.²⁸⁴ Para los griegos ‘existencia’ era co-extensa con ‘existencia material’.²⁸⁵ Mientras que ‘ser corpóreo’ implicaba ‘ser material’, ‘ser material’ no implicaba ‘ser corpóreo’.²⁸⁶ Tener un cuerpo significaba tener *πέρατα*, dimensiones determinadas espaciales y cualidades como ‘visible’ o ‘tocable’.²⁸⁷ La falta de características corpóreas no implicaba la pérdida de la materialidad.²⁸⁸

Ahora introducimos dos principios que guiaban a las investigaciones de los *φυσικοί*. Creían, en primer lugar, que había

277 Kahn 1994, 231-233.

278 Jürss 1974, 186; Politis 2004, 267.

279 V.p.e. Dicks 1970,12, Kahn 1994,235,234,Politis 2004, 267.

280 V. Ross Hernandez 2007, 64, 5.

281 Sedley 1998, 115, Ross Hernandez 2007, 64, 5.

282 Gomperz 1932, Booth 1958, Renchan 1980, Kalogerakos 1996, 34-41.

283 Lumpe 1955, 107, Kahn 1994, 203, 236.

284 Kalogerakos 1996, 38-40.

285 Ibid.

286 Ibid

287 Ibid

288 Ibid

un *αἴτιον* para cualquier acontecimiento en el *κόσμος*, a saber presuponían ya en cierto modo un principio de razón suficiente, que abreviamos con PRS.²⁸⁹ En segundo lugar, como ya indicamos, no aceptaban ni la creación *ex nihilo* ni la aniquiliación *in nihilum*.²⁹⁰ Finalmente, consideraban plausible la reflexión de que en un cambio, manifestado por algo *a* que obtiene característica *F* el *αἴτιον* del cambio *b* debía tener característica *F*, que le proporciona a *a*. Este principio, llamado principio de causalidad sinónima, abreviamos de PCS.²⁹¹ Es una versión más acentuada del principio generalmente aceptado de que una causa debe asemejarse a su efecto.²⁹² Se suponía además que la actividad causal se realiza a través de un contacto físico entre el agente causal y el paciente.²⁹³

III.I.II. La *ἀρχή* del movimiento

Estamos preparados ahora para dirigir la búsqueda por *ἄρχαι* de los *φυσικοί* al movimiento mismo. ¿Qué es la *ἀρχή* del movimiento? En primer lugar, no es necesario suponer que haya sólo una única *ἀρχή* del movimiento.²⁹⁴ Ya hemos visto una división del *κόσμος* en una parte celeste y divina y una parte sub-celeste caracterizada por generaciones y destrucciones.²⁹⁵ Se puede suponer que al menos hay dos tipos de *ἄρχαι*, *ἄρχαι* respecto del mundo celeste y *ἄρχαι* respecto del mundo sub-celeste. Según la exposición de Aristóteles en *De anima*.1.2 los *φυσικοί* se habrán apoyado en observaciones.²⁹⁶ Observaban cuerpos en reposo puestos en movimiento por impacto por otros cuerpos ya en movimiento. Entre ellos destacaban algunos que no parecían depender del impacto exterior de otros cuerpos sino eran capaces de producir sus movimientos propios desde su interior,

289 Gladigow 1967, 13, 14, 20, Kahn 1994, 77, Hankinson 1998, 459.

290 Hankinson 1998, 93, 459, 460; v. Ar. Fís. 4.4-8, los argumentos contra la existencia del vacío.

291 Barnes 1979, 119, Hankinson 1998, 459, Aristóteles *De an.* 403b30-401a1.

292 Lloyd 1976, Makin 1990.

293 Brown 1966, 522-524, Barnes 1979, 117-119, Sedley 1998.

294 Vlastos 1947, 156, Kahn 1994, 155, Vernant 2009, 111-113.

295 Guthrie 1988, 112-115, Vernant 1989, 14, 26.

296 V. también Aristóteles *Fís.* 8.265a1-10.

los seres vivos - candidatos, en general, para servir de origen o *ἀρχή* del movimiento.²⁹⁷ Notamos esta fuerte vinculación entre vida y movimiento así: si algo tiene una causa interior de sus movimientos está vivo y si algo está vivo tiene una causa interior de sus movimientos.²⁹⁸ Como ya hemos visto en II.I. ‘estar vivo’ para los griegos significaba tener una *ψυχή* y tener una *ψυχή* significaba estar vivo. De esas fuertes vinculaciones resulta fácilmente la identificación de la *ψυχή* con una causa interior de movimientos propios de algo. Este algo es un cuerpo que, cuando se une con una *ψυχή*, llega a ser *ἔμψυχον*, es decir, llega a estar vivo.²⁹⁹

Ahora se puede preguntar si la *ψυχή* puede servir también de *ἀρχή*. Una *ἀρχή* debe ser capaz de ser el miembro último de una serie causal, en este caso de una serie de movimientos. Por PCS debe estar en movimiento ella misma. Sin embargo, este movimiento no debería ser causado por una causa diferente de la *ψυχή* misma porque en este caso ya no sería *ἀρχή* de los movimientos en la serie causal. Por otro lado, ser auto-causa de un cambio, que es el movimiento, es una concepción que lleva el peligro de la contradicción: **a** no tiene característica **F**, y siendo causa de su obtener **F**, por PCS, ya tiene **F**, luego tiene y no tiene **F**. Para Platón, aun para Aristóteles, la auto-causación sigó siendo un concepto problemático.³⁰⁰ Habrá de diferenciar a en

297 Aristóteles, De an. I.2.405b10-30.

298 V. también Kalogerakos 1996, 36 -s, Hankinson 1998, 98 -s.

299 No distinguimos entre *ψυχή* en el sentido colectivo y en el sentido distributivo-individual porque *ψυχή* es identificada indirectamente a través de la investigación causal de movimientos como *αἴτιον* que produce ciertos efectos observables. La noción de *αἴτιον* es ontológicamente neutra. (Sedley 1998,115).

300 Platón todavía, Carm. I68e8 -s, percibió una violación del principio de no-contradicción, (Demos 1968,135), lo que condujo a Aristóteles a rechazar un auto-motor en estado de movimiento y careciente de parte no-movido, Fís. 256a6-257b31. Creemos, sin embargo, que la automotricidad aun idea clave de su hilozoísmo no ha sido propuesto por los milesios sin entrever esta problemática. No estamos de acuerdo enteramente con Guthrie de que no tuvieron conceptos metafísicos como □sustancia□ o □predicado□, (Guthrie 1988, 56), para entender una violación del principio de no-contradicción. Hablar un idioma que distingue entre sustantivos

una parte de que tiene **F** y una parte que no tiene **F**, y se invita de nuevo un regreso infinito interior respecto del origen causal de **F** que tiene la parte. Cómo puede evitarse el problema de que, en este caso, la *ψυχή* como *ἀρχή* de movimiento tiene y no tiene movimiento, o está y no está en estado de movimiento? La *ἀρχή*, como hemos dicho, tiene una *φύσις*. Luego, la *ψυχή* tiene una *φύσις*. Si el movimiento es parte de o constituye la *φύσις*, la *ψυχή* cesaría de existir si ya no tenía movimiento. Luego, en tanto que exista tiene movimiento. En terminos modernos, la *ψυχή* tiene movimiento esencialmente, o es movimiento. Es decir identificamos la *ψυχή* con su esencia de modo de que ya no haya manera de decir que tiene movimiento que pueda perder o ganar, en el sentido de que es a la vez *αἴτιον* de movimiento y sujeto de movimiento. Ya no puede perder o ganar el movimiento como un atributo accidental continuando a existir como *ψυχή*, luego como *ἀρχή* de movimiento. Teniendo en cuenta la materialidad de cualquier *φύσις*, se sigue que la *ψυχή* se funda en una base material estrechamente vinculada con el movimiento.³⁰¹ ¿Qué material? Un material que no permitiría la diferenciación en un *αἴτιον* y un sujeto de movimiento para cumplir la exigencia problemática de la *ψυχή* de ser auto-causa de su movimiento propio: un material homogéneo entonces que incorporaría este movimiento. En esos casos el movimiento no es característica del material sino más bien, puesto que el movimiento mismo es sujeto, el material es característica del movimiento. Dicho de otra manera, el material sería material del movimiento, un material móvil por así decirlo.

En el caso de los cuerpos celestes se puede llegar con facilidad relativa a través de argumentaciones que hoy se llamarían ‘cosmológicas’, a la identificación de una *ψυχή* como *ἀρχή* divina del movimiento. Primero, los cuerpos celestes están en movimiento continuo y uniforme y, por extrapolación de observaciones, eterno. Por PRS hay una causa del movimiento, un *αἴτιον* que es una entidad diferente de los cuerpos celestes. Los cuerpos celestes realizan un movimiento uniforme y continuo

y adjetivos basta para entenderlo.

301 Guthrie 1988, 64, 5.

los seres vivos - candidatos, en general, para servir de origen o ἀρχή del movimiento.²⁹⁷ Notamos esta fuerte vinculación entre vida y movimiento así: si algo tiene una causa interior de sus movimientos está vivo y si algo está vivo tiene una causa interior de sus movimientos.²⁹⁸ Como ya hemos visto en II.I. 'estar vivo' para los griegos significaba tener una ψυχή y tener una ψυχή significaba estar vivo. De esas fuertes vinculaciones resulta fácilmente la identificación de la ψυχή con una causa interior de movimientos propios de algo. Este algo es un cuerpo que, cuando se une con una ψυχή, llega a ser ἐμψυχον, es decir, llega a estar vivo.²⁹⁹

Ahora se puede preguntar si la ψυχή puede servir también de ἀρχή. Una ἀρχή debe ser capaz de ser el miembro último de una serie causal, en este caso de una serie de movimientos. Por PCS debe estar en movimiento ella misma. Sin embargo, este movimiento no debería ser causado por una causa diferente de la ψυχή misma porque en este caso ya no sería ἀρχή de los movimientos en la serie causal. Por otro lado, ser auto-causa de un cambio, que es el movimiento, es una concepción que lleva el peligro de la contradicción: a no tiene característica F, y siendo causa de su obtener F, por PCS, ya tiene F, luego tiene y no tiene F. Para Platón, aun para Aristóteles, la auto-causación sigó siendo un concepto problemático.³⁰⁰ Habrá de diferenciar a en

297 Aristóteles, De an.1.2.405b10-30.

298 V. también Kalogerakos 1996, 36 -s, Hankinson 1998, 98 -s.

299 No distinguimos entre ψυχή en el sentido colectivo y en el sentido distributivo-individual porque ψυχή es identificada indirectamente a través de la investigación causal de movimientos como αἴτιον que produce ciertos efectos observables. La noción de αἴτιον es ontológicamente neutra, (Sedley 1998,115).

300 Platón todavía, Carm.168e8 -s, percibió una violación del principio de no-contradicción, (Demos 1968,135), lo que condujo a Aristóteles a rechazar un auto-motor en estado de movimiento y careciente de parte no-movido, Fís. 256a6-257b31. Creemos, sin embargo, que la automotricidad aun idea clave de su hilozoismo no ha sido propuesto por los milesios sin entrever esta problemática. No estamos de acuerdo enteramente con Guthrie de que no tuvieron conceptos metafísicos como □sustancia□ o □predicado□, (Guthrie 1988, 56), para entender una violación del principio de no-contradicción. Hablar un idioma que distingue entre sustantivos

una parte de que tiene **F** y una parte que no tiene **F**, y se invita de nuevo un regreso infinito interior respecto del origen causal de **F** que tiene la parte. Cómo puede evitarse el problema de que, en este caso, la *ψυχή* como *ἀρχή* de movimiento tiene y no tiene movimiento, o está y no está en estado de movimiento? La *ἀρχή*, como hemos dicho, tiene una *φύσις*. Luego, la *ψυχή* tiene una *φύσις*. Si el movimiento es parte de o constituye la *φύσις*, la *ψυχή* cesaría de existir si ya no tenía movimiento. Luego, en tanto que exista tiene movimiento. En terminos modernos, la *ψυχή* tiene movimiento esencialmente, o es movimiento. Es decir identificamos la *ψυχή* con su esencia de modo de que ya no haya manera de decir que tiene movimiento que pueda perder o ganar, en el sentido de que es a la vez *αἴτιον* de movimiento y sujeto de movimiento. Ya no puede perder o ganar el movimiento como un atributo accidental continuando a existir como *ψυχή*, luego como *ἀρχή* de movimiento. Teniendo en cuenta la materialidad de cualquier *φύσις*, se sigue que la *ψυχή* se funda en una base material estrechamente vinculada con el movimiento.³⁰¹ ¿Qué material? Un material que no permitiría la diferenciación en un *αἴτιον* y un sujeto de movimiento para cumplir la exigencia problemática de la *ψυχή* de ser auto-causa de su movimiento propio: un material homogéneo entonces que incorporaría este movimiento. En esos casos el movimiento no es característica del material sino más bien, puesto que el movimiento mismo es sujeto, el material es característica del movimiento. Dicho de otra manera, el material sería material del movimiento, un material móvil por así decirlo.

En el caso de los cuerpos celestes se puede llegar con facilidad relativa a través de argumentaciones que hoy se llamarían ‘cosmológicas’, a la identificación de una *ψυχή* como *ἀρχή* divina del movimiento. Primero, los cuerpos celestes están en movimiento continuo y uniforme y, por extrapolación de observaciones, eterno. Por **PRS** hay una causa del movimiento, un *αἴτιον* que es una entidad diferente de los cuerpos celestes. Los cuerpos celestes realizan un movimiento uniforme y continuo

y adjetivos basta para entenderlo.

301 Guthrie 1988, 64, 5.

(circular) eternamente, luego siguen siendo lo que son eternamente³⁰². Ser eternamente lo mismo indica, respecto de su identidad, una independencia de otras condiciones, luego de influjo causal, mientras que los componentes del mundo sub-celeste son justamente caracterizados por tales dependencias causales y existenciales.³⁰³ Pues este *αἴτιον* debe hallarse en el interior de los cuerpos celestes. Alternativamente no es un *αἴτιον* corpóreo en el sentido de un cuerpo corpóreo visible, sino un agente causal invisible atado en cierto modo al cuerpo celeste, visto que la actividad causal procede para los pre-socráticos por contacto.³⁰⁴ Este conjunto se puede considerar como unidad. En ambos casos se puede decir que los cuerpos celestes tienen el *αἴτιον* de sus movimientos propios en el interior de sí mismos. Luego tienen una *ψυχή* y la tienen eternamente. Luego están vivos y están vivos eternamente, es decir, son inmortales. ‘Ser inmortales’ significaba ‘ser divinos’ para los griegos.³⁰⁵ Se sigue que los cuerpos celestes son divinidades. La *φύσις* de la *ψυχή*, si nos acordamos de la reflexión anterior, es un material de movimiento, en este caso de un movimiento eterno y continuo, es decir un material eternamente y continuamente móvil, base de la vida de los cuerpos celestes.³⁰⁶ Este material ‘divino’, móvil y no necesariamente visible los pre-socráticos lo identificaban con un material sub-celeste como aire o fuego o con un refinamiento de dichos materiales como el *αἰθήρ*.³⁰⁷ Suponían que realizaba su actividad causal de *ἀρχή* de movimiento no sólo en el mundo celeste, sino también en el mundo sub-celeste, es decir en todo el *κόσμος*.³⁰⁸ Se llega con este agumento cosmológico bastante fácilmente al característico ‘hilozoismo’ mile-

302 Guthrie 1988, 351, 2.

303 Makin 1988, 87.

304 Brown 1966, Barnes 1979, 117-120; Sedley 1998, 115-118;

305 Vernant 1989(1), 14, 26.

306 No habrá diferenciación ni espacial ni respecto de una □superioridad ontológica□, (v. Lloyd 1976), entre causa y efecto.

307 Kahn 1994, 139-143, Vlastos 1952, 117, 118; Ingenkamp 1975, 51, Guthrie 1988, 64, 5; Aristóteles De An. 404a1-28.

308 Skemp 1942, 42, 43; Guthrie 1988, 132, 351, 2, Kalogerakos 1996, 40-45.

sio.³⁰⁹ A su justificación ya podía recurrir Alcmeón al inicio del siglo V.³¹⁰ Es una cosa, sin embargo, presuponer que la *ἀρχή* del movimiento en el mundo celeste también es *ἀρχή* en el mundo sub-celeste y por eso en todo el *κόσμος*, y otra cosa es preguntarse si la *ἀρχή* celeste verdaderamente es *ἀρχή* de movimientos sub-celestes, y cómo la *ψυχή* eterna opera como *αἴτιον* de movimiento en el mundo de los seres vivos mortales. Este problema es el problema que, en nuestra opinión, le preocupó a Alcmeón.

III.II. La prueba de Alcmeón

En III.II.I. resumimos, en base de las pocas informaciones coleccionadas que tenemos sobre Alcmeón, según la colección de Diels/Kranz, algunas características generales de su pensamiento antes de presentar los tres pasajes que tratan la inmortalidad del alma. Sin ofrecer una reconstrucción detallada de la prueba, argüimos en III.II.II. que, junto con las presuposiciones expuestas en III.I., se puede divisar su forma principal.

III.II.I. Una obra fragmentaria

Si tomamos en cuenta la lista de Diels/Kranz, 24[14]A1-18, B1-6,³¹¹ se nota un fuerte interés por el *φυσικὸν λόγον* A1, A2, la familiaridad con los conceptos fundamentales *φύσις*, A1, y *ἀρχή*, A3, tanto como con el concepto de *δύναμις*, B4, y del contrario, ...*τάναντία ἀρχαὶ τῶν ὄντων*, A3.³¹² Por ejemplo, Alcmeón aplica la noción del contrario como principio causal-explicativo en su teoría de la salud, B4. Utiliza el término *αἴτιον*, B4, admitiendo que partes del cuerpo como sangre, médula y cerebro están susceptibles al influjo patológico-causal de *αἴτια* exteriores al cuerpo, *ἐγγίνεσθαι δὲ τοῦτοις ποτὲ κακ τῶν ἔξωθεν αἰτιῶν*. De acuerdo con su asociación con la medicina, A1, destacan otros intereses concretos por la fisiología, a saber la fisiología nutricional, A16, A17, la fisiología reproductiva, A13, A14, A15, B3, donde relacionó cerebro, médula y esper-

309 Festugière 1945, 63-65, Jürss 1974, 187, Guthrie 1988, 62-67.

310 Kalogerakos 1996, 42, 43.

311 V. Diels-Kranz 1964, 211-217.

312 V. Lloyd 1964, Kahn 1994, 119 -s., Rescher 2005.

ma, A13, A15, y sobre todo la fisiología sensorial, A5, 6, 7, 9, 10, donde atribuyó al cerebro una función central en la producción de percepciones, A11, tanto como en las actividades intelectuales superiores, *ζυνήσι*, B1a, *τὸν ἐρμηνεύοντα τὴν ζύνεσιν*, A11. Alcmeón investigó también la fisiología del sueño y de la muerte, A11. Mantiene que *ἀτρεμήση ὁ ἐγκέφαλος χρόνον, τοσοῦτον καὶ φρονεῖ ἄνθρωπος*, es decir, que el funcionamiento propio de las actividades intelectuales necesitan condiciones cerebrales-fisiológicas muy especiales que son sensibles a disturbios exteriores. Alcmeón además explica el sueño, el despertarse y la muerte, a través de variaciones del riego sanguíneo, A18: *ἀναχωρήσει τοῦ αἵματος εἰς τὰς αἰμόρρους φλέβας ὕπνον γίνεσθαί φησι, τὴν δὲ ἐξέγερσιν, τὴν δὲ παντελεῖ ἀναχώρησιν θάνατον*. Sugiere que los hombres mueren ...*ὅτι οὐ δύναται τὴν ἀρχὴν τῷ τέλει προσάψαι*, B2. Destaca, entonces, un fuerte interés en la generación y la destrucción, como cambios esenciales, del ser vivo, es decir del *ἔμψυχον*.

Alcmeón tenía también intereses astronómicos, A1, A4, por ejemplo en el movimiento relativo de los planetas respecto de las estrellas fijas y en los eclipses, A4. Atribuyó a la luna y a los cuerpos celestes, *τὰ ὑπὲρ*, es decir más allá de la luna (el cuerpo celeste más cercano a la tierra), una *φύσις* eterna, A1: ...*τὴν σελήνην καθόλου <τε τὰ ὑπὲρ> ταύτην αἰδίων ἔχειν φύσιν*. Más, atribuyó a los cuerpos celestes una *ψυχή*, así considerándoles seres vivos, A12: ...*θεοὺς ὡιετο τοὺς ἀστέρας εἶναι ἐμψύχους ὄντας*.

Hay tres pasajes sobre el asunto de la inmortalidad del alma transmitidos por Diógenes Laercio, Aristóteles y Aecio que anotamos seguidos por nuestra traducción al castellano. Según Diógenes (A.1) Alcmeón dijo que ...*τὴν ψυχὴν ἀθάνατον, καὶ κινεῖσθαι αὐτὴν συνεχῶς ὡς τὸν ἥλιον* – ‘...el alma era inmortal y estaba en movimiento continuamente como el sol.’ Según Aristóteles (A.12) Alcmeón dijo que el alma, ... *ἀθάνατον εἶναι διὰ τὸ εἰοικέναι τοῖς ἀθανάτοις. τοῦτο δ’ ὑπάρχειν αὐτῇ ὡς αἰεὶ κινουμένη. κινεῖσθαι γὰρ καὶ τὰ θεῖα πάντα συνεχῶς αἰεὶ, σελήνην, ἥλιον, τοὺς ἀστέρας καὶ τὸν οὐρανὸν ὅλον* – ‘... es inmortal debido a su semejanza con los inmortales. Tiene esta capacidad en

el sentido de que está siempre en movimiento. Pues, los cuerpos divinos también están siempre en movimiento continuo, la luna, el sol, las estrellas y el cielo entero.’ Según Aecio (A.12) Alcmeón ... *φύσιν αὐτοκίνητον κατ’ αἰδίων κίνησιν καὶ διὰ τοῦτο ἀθανάτον αὐτὴν καὶ προσεμπερῆ τοῖς θείοις ὑπολαμβάνει* – ‘... supone que la esencia [del alma] es su automotricidad respecto de su movimiento eterno y por eso es inmortal y semejante a los cuerpos celestes.’

III.II.II. La estructura de la prueba

No vamos a analizar las tentativas de reconstruir en base de esos pasajes la prueba de Alcmeón en favor de la inmortalidad del alma. Tampoco vamos a ofrecer una reconstrucción detallada nosotros mismos. Opinamos por otro lado de que se presenta una estructura principal evidente, y según las presuposiciones expuestas en 3.1) no enteramente implausible. Nos enfrentamos a un cosmos dividido en dos partes, celeste y subceleste. En el mundo celeste, a los cuerpos celestes les sirve la *ψυχή* como *ἀρχή* de sus movimientos continuos y eternos. Luego son seres vivos dotados de almas inmortales. Si se supone, de acuerdo con las reflexiones que subyacen al hilozoísmo, que todas las series causales de movimiento en el mundo sub-celeste terminan en una entidad que puede causar movimiento ella misma, se llega a una entidad que tiene un auto-motor, es decir a una entidad viva. Teniendo un auto-motor su *φύσις* es un estado de movimiento, un estado basado en un material especial móvil. Para Alcmeón la búsqueda de *ἀρχαι* de movimiento en el mundo sub-celeste remite entonces a los seres dotados de una *ψυχή*. Los seres vivos se asemejan a los cuerpos celestes en cuanto a su movimiento continuo, la causación de movimientos propios durante toda su vida, es decir durante todo el tiempo que tienen *ψυχή*. También durante el sueño están en cierto modo activos, como habrá notado Alcmeón. Sin embargo están activos sólo hasta su muerte. No es implausible suponer que hay una semejanza entre la causa del movimiento continuo (y eterno) de los cuerpos celestes y la causa del movimiento continuo (no-eterno) de los seres vivos sub-celestes, es decir una semejan-

za causal entre sus *ψυχαί*. Si Alcmeón muestra que también la *ἀρχή* sub-celeste produce un movimiento eterno, los seres vivos tendrían una *ψυχή* eterna, y la muerte ocurre, se puede suponer, porque los procesos (cíclicos) fisiológicos no pueden mantener la asociación de esta *ψύχη* con el cuerpo.

Qué reflexión hubiera guiado a Alcmeón a suponer que la *ψυχή* sub-celeste también causa movimientos eternos? Notamos su consciencia fuerte de la mortalidad de los seres vivos y el interés de indagar las causas de la generación y destrucción de los seres vivos. Suponemos que la reflexión siguiente se insinúa. Se puede preguntar qué ocurre, si están muertos todos los seres vivos, y las *ἀρχαι*, las *ψυχαί*, de movimientos, se paran, lo que significa, suponer que son destructibles. Para los griegos posibilidades físicas no son vacías, sino que son vinculadas con la ocurrencia en cierto tiempo.³¹³ Entonces habrá una *στάσις* total en el mundo sub-celeste. Si se supone que son movimientos ordenados que son responsable por la generación y destrucción de las cosas que poblan el mundo sub-celeste y caracterizan generalmente sus cambios, resultará también un tipo de *χάος*. Respecto de esos casos Alcmeón podría preguntarse por qué el *κόσμος* que percibe no era evidentemente ni estático ni caótico. PRS le propulsaría a buscar una explicación causal de este hecho. ¿Por qué ya no se ha realizado una *στάσις* o un *χάος* durante el período infinito antecedente a su observación del *κόσμος* sub-celeste? Si se supone que ya ha ocurrido un *χάος* o una *στάσις*, para que de nuevo se forme un *κόσμος* en un tiempo siguiente es preciso que haya algo que, según PCS, esté en movimiento para poner en marcha, por así decirlo, la cosmogonía. Un *χάος* o una *στάσις* excluyen, sin embargo, la existencia de esos *αἴτια*. Según presuposición se han parado todas las *ψυχαί*. Resultaría entonces una violación de PRS o de PCS que hace inaceptables el *χάος* y la *στάσις*. En suma la suposición de que la *ἀρχή* de movimiento sub-celeste es destructible, es decir de que la *ψυχή* es destructible, conduce a consecuencias metafisi-

313 Para esta vinculación entre modalidad y temporalidad aceptada hasta los tiempos de Aristóteles al menos v. Frede 1972, Moline 1975, Denyer 2000, Sedley 2007, 155-166.

cas inaceptables, o una violación de principios fundamentales. Si se quiere evitar estas consecuencias habrá de suponerla no-destructible; o habrá de suponer que las *ἀρχαί* del movimiento en el mundo sub-celeste provienen del mundo celeste, es decir de las *ψυχαί* de los cuerpos celestes, que son inmortales, resultado del argumento cosmológico que vimos en 3.1.2). Se sigue que los seres vivos tienen una *ψυχή* inmortal como los cuerpos celestes, capaces de producir un movimiento continuo y también eterno. Si se supone que es destructible también la *ψυχή* de los cuerpos celestes, no se puede regenerar el cosmos sub-celeste debido a ella. Resultaría un *χάος* o una *στάσις* total, del cosmos entero, consecuencias aun más inaceptables. Pues, ha de argüir que el alma es indestructible, luego que está en movimiento eternamente. Entonces, la muerte del ser vivo no implicará la destrucción de esta *ἀρχή* de movimiento. Más bien tendrá que ver con procesos fisiológicos que no mantienen la unión con el alma. La inmortalidad del alma de los seres vivos sub-celestes entonces se funda generalmente en su prevención de un *χάος* o una *στάσις*, es decir, en su papel cosmológico. Este argumento principal, que tiene la forma de una *reductio ad absurdum*, podemos también llamarlo ‘argumento preventivo’.

La prueba de Alcmeón entonces constará de identificar una fuente del movimiento que produce un movimiento a la vez continuo y eterno, como la produce la fuente del movimiento de los cuerpos celestes, y que sirve de fuente de movimiento en el mundo sub-celeste. Por el argumento preventivo llegará a tal *ἀρχή* de movimiento y habrá de identificarla con la *ψυχή* de los seres vivos mortales. La identificación se hará a través del auto-movimiento que caracteriza esencialmente a seres vivos, entidades dotadas de *ψυχαί* así como a *ἀρχαί* de movimientos. Esos tres componentes de la prueba son los que se encontrarán también en la prueba del *Fedro*.

III.III. Resumen y conclusión

La suposición de que la prueba de la inmortalidad del alma del *Fedro* remite al pensamiento de Alcmeón de Crotona, implica un enfrentamiento serio de Platón con el pensamiento de

Alcmeón y la filosofía de la naturaleza pre-socrática de su época. En cuanto a la concepción del alma este enfrentamiento debe tomar en cuenta el hilozoísmo y la materialidad respecto de lo psíquico, tanto como los principios de la investigación causal. Esbozamos la investigación causal de los pre-socráticos de las *ἄρχαι* de movimiento y su relación con el alma, que hubiera formado la base de las reflexiones de Alcmeón sobre la inmortalidad del alma. La estructura principal de su prueba de la inmortalidad del alma, en vista de las pocas indicaciones transmitidas, se apoya en el distinguir el papel causal, conservador del orden cósmico, del alma como fuente principal de movimiento, a través de un tipo de argumentación que hoy en día se llamaría ‘cosmológico’ y un argumento que llamamos ‘preventivo’. El primero indica a las almas inmortales de los cuerpos celestes, el segundo enfoca a las almas de los seres vivos mortales. Es el auto-movimiento, capaz de causar movimientos continuamente por un período finito, y también, como muestra el argumento preventivo, por un tiempo indefinido, que funda la inmortalidad del alma de los seres vivos mortales.

IV. La prueba del *Fedro*, 245c5-246a2

En el *Fedro*³¹⁴ Sócrates en su primer discurso sobre el amor ha ofendido a Eros, 242e1-243a2. Por consiguiente, pronuncia una ‘palinodía’, 243b1-7. Intenta mostrar que el amor se puede concebir de manera positiva como don divino, como una locura positiva, junto con otros tres tipos de locura, la profecía, la iniciación ritualista y la inspiración poética, 245b1-c4. Sócrates entonces debe explicar por qué evidentemente muchas historias de amor resultan negativas, hecho que corroboró la concepción negativa del amor de los dos discursos anteriores. Para su ‘palinodía’ Sócrates se sirve de la asociación de la filosofía con el amor, con la finalidad del acercamiento a lo divino ya introducida en el *Banquete*, 256a7-b7. Esa asociación precisa conocimientos respecto de la naturaleza e inmortalidad del alma. Empieza con la prueba de la inmortalidad, 245c5-246,

314 Nos apoyamos en la edición de Velardi. (Velardi 2006).

seguida por el mito famoso de la biga alada para ilustrar la naturaleza y el destino del alma desde luego presupuesta inmortal. Dividimos este capítulo en tres partes, un comentario sobre la estructura general de la prueba, 4.1), una exposición de algunas presuposiciones metafísicas que distinguen el pensamiento platónico sobre la naturaleza de él de los presocráticos, 4.2), y el análisis de la prueba misma, 4.3).

IV.I. La estructura de la prueba

El asunto de la estructura de la prueba ha provocado por parte de los comentaristas reacciones muy controvertidas.³¹⁵ Se preguntaba sobre todo si se trataba de un único argumento o de varios argumentos acumulados que independientemente entre ellos apoyaban la misma conclusión.³¹⁶ Acabamos de divisar en la obra en Alcmeón un único argumento. En vista del hecho de que el argumento de Alcmeón es la fuente principal para la prueba del Fedro, hecho que los comentaristas no ponen en duda,³¹⁷ ponemos en duda la suposición de que Platón abandone la unidad de la prueba.

La estructura profunda estrechamente vinculada con nuestra interpretación del razonamiento la tratamos en el punto 4.3). Aquí nos basta notar que la estructura general del pasaje es la de una argumentación lineal fácilmente divisible en cuatro secciones, 245c5-c9, 245d1-e2, 245e2-e6, y 245e6-246a2, entre los paréntesis de la conclusión a mostrar *ψυχή πᾶσα ἀθάνατος*, 245c5, repetida al final de la argumentación en 246a1, 2, ...*ἀθάνατον ψυχή ἂν εἴη*.

Esta división se marca a través de tres breves proposiciones clave de la misma estructura sintáctica elíptica respecto de las tres primeras secciones y la estructura condicional de la frase de que consta la cuarta sección. La cuarta sección sirve para indicar la relación lógica entre las secciones precedentes y para constatar la conclusión. Las tres frases clave son: *τὸ γὰρ ἀεικίνητον*

315 Robinson 1970, 111-113, Blyth 1997, 185-189; Bett 2000, 907-910; Robinson 2001, 323-325.

316 Bett 2000, 907-910.

317 V. 1).

ἀθάνατοντον, 245c5; ἀρχῆς γὰρ δὴ ἀπολομένης, 245d4, 5; πᾶν γὰρ σῶμα,..., ἄψυχον, 245e4, 5. Con la remisión al análisis más ahondado de 4.3) que implicará una estructuración ligeramente diferente de los contenidos, también siguen una argumentación en cuatro partes: lo que se mueve a sí mismo está siempre en movimiento durante el tiempo de su existencia. Lo que se mueve a sí mismo no puede ser ni generado ni destruido. Lo que se mueve a sí mismo es idéntico con el alma. Luego el alma existe eternamente y es inmortal.

La cuarta sección, 245e6-246a2, indica dicha linealidad argumentativa. Constata el resultado de la tercera sección, de que el alma es lo que se mueve a sí mismo, *μη ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ ἐαυτὸ κινουὸν ἢ ψυχὴν*, 245e7, 245a1, y lo une al mismo tiempo al resultado de la segunda sección, de manera que se constata al mismo tiempo la conclusión general del argumento anunciado al inicio, *ἐξ ἀνάγκης ἀγέννητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχὴ ἂν εἴη*, 246a1, 2. Por introducir indicadores modales Platón se muestra consciente del carácter necesario de la consecuencia lógica de que la conclusión intermedia sigue sus presuposiciones, *μη ἄλλο τι εἶναι*, 245e7, y de que la conclusión general sigue sus presuposiciones, *ἐξ ἀνάγκης*, 246a1, incluyendo la conclusión intermedia que se ha convertido en presuposición ella misma.

Ya hemos dicho que esta cuarta sección consta de una única frase condicional, *εἰ δ' ἔστιν τοῦτο οὕτως ἔχον...*, 245e6-246a2. Platón subraya, entonces, el hecho de que se trata de una necesidad condicional: necesariamente si las presuposiciones son verdaderas la conclusión también es verdadera. Averiguar la verdad de las presuposiciones, saber que son verdaderas, es otro asunto, sin embargo. Luego saber que la frase de que 'el alma es inmortal' expresa una verdad también es otro asunto. Platón en esta cuarta sección insinúa que el conocimiento de la verdad en sí, no condicional, de que el alma es inmortal, está fuera de los límites de las capacidades epistémicas humanas, tema el mismo de la narración sobre la biga alada.

IV.II. Reflexiones metafísicas preparativas

Nos parece imprescindible, antes de entrar en el análisis del

argumento, llamar la atención sobre algunas presuposiciones metafísicas. El paso clave argumentativo del argumento es, como en el argumento de Alcmeón, una *reductio ad absurdum*. Si no se supone que el alma es inmortal, se siguen consecuencias metafísicas inaceptables como el fracaso del orden cósmico que es un orden dinámico.

En 3.1) ya introdujimos un modelo general de cambio. Hay cambios accidentales y esenciales. En ambos casos algo *a* gana o pierde una característica *F*. En el caso del cambio accidental *a* sigue siendo lo que es *a*, y en el caso del cambio esencial *a* no sigue siendo lo que es y se transforma en algo diferente *b*. Este 'algo' es para Platón y los griegos en general un *τι*, un objeto, algo que tiene una identidad determinada.³¹⁸ Para que sea posible un cambio diacrónico en que los objetos pierden y ganan cualidades, tienen que existir esos objetos y cualidades. Este *τι*, *a*, tiene una identidad determinada, lo que significa que tiene una esencia o *οὐσία*: debido a la *οὐσία* *a* es lo que es *a*, y no es algo diferente *b*.³¹⁹ La *οὐσία* es una cualidad esencial o un conjunto de cualidades esenciales que distingue un *τι* de otros *τα*.³²⁰ Podemos considerar estos sujetos del cambio y estos tipos de cambios como 'racionales' y apoyados por una metafísica que hoy en día se llamaría 'bien-fundada'.³²¹ Es que Platón desarrolla su metafísica en contraste con las metafísicas 'irracionales' de Heráclito y Anaxágoras, sobre todo.³²² Esas metafísicas no son bien-bien fundadas según Platón porque enfatizan un dinamismo sin estabilidad en el caso del 'todo en flujo' de Heráclito, y una constitución sin fundaciones de los sujetos del campo en

318 Turnbull 1958, 132, Stough 1976, 7, Politis 2004, 10-12, 295-7. Sin embargo, la pregunta clave del diálogo socrático *τι ἐστι*; ya señala la prioridad ontológica que atribuye Platón a la cualidad general y últimamente a las formas respecto del *τι* individuo particular y concreto. (v. Kahn 1981). tanto como la falta de una concepción de tal *τι* como 'sustancia' en el sentido de un *ὑποκειμένον* individual de cualidades. (Hartmann 1972, 214-216, Denyer 1983, 324, 5, Stough 1976, 7, 24, Vigo 1999, 17-19).

319 Politis 2004, 16-19.

320 Lowe 2002, 96-98.

321 Turnbull 1958, 136, 137, Lowe 2004, 158, 171.

322 V.2.4).

el caso del 'todo constituido por todo' de Anaxágoras.³²³ En el primer caso, si cualquier cambio se fundase siempre en otros cambios, se perdería en este regreso infinito el sentido de algo que está sujeto del cambio.³²⁴ Luego ha de presuponer en cierto punto algo que no cambia y se queda estable.³²⁵ En el segundo caso, si se supone que un existente, un *τι*, tiene constitución, ha de presuponer, para evitar un regreso infinito en que se perdiese el sentido de 'tener constitución', en cierto punto constituyentes fundamentales o elementales que no se fundan o son costituidos por otros constituyentes.³²⁶ Es decir, ha de presuponer algo, un sustrato, que efectivamente no tiene fundación o determinación. Este sustrato indefinido principal encontramos en el receptáculo del Timeo, 48e-52d, dónde la plasmación de constituyentes del mundo organizado o del cosmos a través de la actividad demiúrgica y de las formas conduce en primer lugar a la presencia de triángulos elementales de que se constituyen finalmente los *τὰ* concretos visibles, de modo de que un cambio se puede concebir últimamente como una reorganización de tales elementos.³²⁷ Tenemos que llamar la atención sobre el hecho de que las actividades demiúrgicas que así proveen los participantes de los cambios del mundo sensible están realizándose de modo sincrónico, un modo de mantener el orden dinámico eterno.³²⁸ Cuando Platón describe un *τι* como algo que tiene cualidades y como algo que es sujeto de cambios no distingue claramente como un metafísico de hoy entre predicados y propiedades, entre el nivel lógico y el nivel físico.³²⁹ Considera más bien un *τι* individual como una unión de cualidades concebidas como trozos de cierto material en el sentido de partes, de modo de que se puede hablar

323 V.2.4).

324 Lowe 2004, 121-125.

325 Ibid.

326 Lowe 2004, 158.

327 Fritz 1927, 13-17, Mugler 1941, 332-338, Driscoll 1979, 254-256, 263, 4, Algra 1995, 72-75, Denyer 1983, 320-324, Cleary 1997, Hankinson 1998, 115-120.

328 Ibid.

329 V. Turnbull 1958, Stough 1976, Denyer 1983, Vigo 1999.

de partes-propiedades.³³⁰ Desenfatisa también lo individual, es decir propiedades que puede tener un $\tau\dot{\iota}$ sólo, hecho importante en la concepción de un ser humano individual o de una persona en relación con su alma inmortal.³³¹ lo que individua a un $\tau\dot{\iota}$ es su existencia particular espacial-temporal en el cosmos, resultado de la imposición del orden en el sustrato indefinido.

No se puede suponer que cualquier propiedad pueda unirse con otra en la plasmación de un $\tau\dot{\iota}$. Amenazaría una mezcla caótica de modo de Anaxagoras. El orden cósmico se expresa también por el hecho de que sólo ciertas cualidades pueden unirse con ciertas otras.³³² Podemos adaptar una reflexión moderna a la metafísica Platónica que ayudará también a comprender el concepto fundamental del contrario: la suposición de zonas de compatibilidad y de incompatibilidad de cualidades que caracterizan a un $\tau\dot{\iota}$.³³³ Se evita así el problema sofista siguiente:³³⁴ si *a* está rojo y alto. Alto es diferente de rojo. Luego, alto no es rojo. Luego *a* está rojo y no rojo, una contradicción. Más bien ha de suponer que la zona 'color' está compatible con la zona de 'dimensión espacial'.³³⁵ Respecto de los contrarios resultan tres casos de incompatibilidad respecto de una zona sólo:³³⁶ es posible que dos cualidades son contrarios exhaustivos. Por ejemplo, si a un $\tau\dot{\iota}$ se aplica la zona 'número entéro', si no está par se sigue que está impar, y si no está impar, se sigue que está par. Entonces, 'par' y 'impar' son contrarios exhaustivos. Si la zona admite más que dos cualidades podemos hablar de contrarios 'no-exhaustivos'. Por ejemplo, si *a* tiene color, y no está rojo, no se sigue que *a* está amarillo, puede ser azul. En el caso más general, que podemos llamar el del contrario 'negativo' '*a* no es *F*' significa que *a* tiene otra zona de compatibilidad al que no pertenece *F*, como en el caso de no ser rojo en el sentido de

330 Ibid.

331 V.2.4).

332 V. p.e. Hamlyn 1955, Makin 1990,151,2

333 Tugendhat, Wolf 2010, 57-63.

334 Irwin 1992, 54-58, Sorensen 2003, 31-33, Tugendhat, Wolf 2019,58-61.

335 Tugendhat, Wolf 2010, 58-61.

336 V. también Barnes 1969, 303,4. Bostock 1986. 45-48, Rickless 1998. 504,5.

ser alto, o que **F** pertenezca a una zona de compatibilidad que no caracteriza a **a**.

Hemos observado que los pre-socráticos no tenían el concepto de un abstractum espacial o temporal, que características espaciales son características de objetos concretos, y que el tiempo es característica de movimientos, sobre todo de movimientos regulares.³³⁷ También hemos observado que la concepción de movimiento no es la moderna kinemática, sino más bien la concepción de una cualidad dinámica que se aplica como la de color o altura a un *tí*.³³⁸ Los tiempos mismos se pueden considerar como movimientos.³³⁹ Ya indicamos que estas particularidades metafísicas se pueden encontrar en Platón, y todavía en Aristóteles.³⁴⁰ Hemos dicho que un *τí* se funda en una plasmación con cualidades que parte de un sustrato indefinido. No nace de la nada, entonces. Sin embargo, si tomamos en cuenta **PCS** o, menos fuerte, una semejanza entre causa efecto, la causalidad que manda generalmente **PRS** no puede plasmar un *τí* desde un sustrato completamente indefinido.³⁴¹ Ha de suponer que las actividades demiúrgicas implican el unir de proto-cualidades dentro del receptáculo para formar una entidad particular. Para unirlas ha de disociarlas de dónde se hallan antes de la particularización que implica asociarlas en cierto lugar. Es decir, la plasmación de una entidad particular exige movimientos disociativos y asociativos. Los tiempos siendo movimientos ellos mismos, podemos sospechar que se plasman desde proto-movimientos, es decir movimientos ya ordenados en cierto modo. Es decir antes de que se puede hablar del tiempo o *χρόνος*, una estructura muy regular, ya ha de presuponer también movimientos asociativos y disociativos implicados en su plasmación. No se puede hablar en el caso del dinamismo proto- o pre-

337 V.2.4).

338 Ibid.

339 Ibid.

340 Ibid.

341 V. Lloyd 1976, Barnes 1979, 119, Makin 1990, 151,2, Hankinson 1998, 459. Platón no aplica PCS estrictamente. La constitución de existentes, últimamente por triángulos elementales, admite a cualidades emergentes. (Hankinson 1998,119).

cronológico del receptáculo de un dinamismo temporal en el sentido propio.³⁴² Aunque favorecemos la interpretación de que se habla de una creación del cosmos en sentido temporal sólo de modo metafórico, y de que la actividad demiúrgica se realiza (al menos de modo cíclico) eternamente desde el pasado hasta al futuro como mantenimiento o imposición del orden también cronológico en un caos eternamente existente,³⁴³ no podemos entrar en el debate por falta de espacio. Notamos sólo que movimientos son fundamentales en la formación y el mantenimiento del orden cósmico.

IV.III. Análisis de la prueba

Con esos consejos metafísicos analizamos ahora la prueba, y la dividimos en tres partes, 245c5-d1, 245d1-e2, y 245e2-246a2.

IV.III.I. 245c5-d1

La interpretación de la primera parte, 245c5-d1, suele ser difícil debido al significado distributivo o colectivo de *πᾶσα* en *ψυχή πᾶσα*,³⁴⁴ y debido a la función de la segunda frase *τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον*.³⁴⁵ Platón no parece iniciar la argumentación con una definición de la *ψυχή* cuya inmortalidad intenta demostrar. Sin embargo, si pensamos en Alcmeón, se puede esperar que existencia e identidad de la *ψυχή* se determine a través de su papel causal-explicativa. La definición resultará de la exposición de tal papel y Platón efectivamente la constata más tarde, 245e3, en curso de la prueba. Este enfoque podemos notar en la tercera frase, *τὸ δ' ἄλλο κινούν και ὑπ' ἄλλου κινούμενον...*, 245c6, 7. Se trata entonces de una investigación causal explicativa en que un movimiento representa el *explanandum*.

Recordemos también el hecho de que la existencia del alma

342 V. para la problemática p.e. Vlastos 1939, 1965, Hackforth 1959, 1965, Young 1978, Baltes 1996.

343 V. p.e. Baltes 1996.

344 Hackforth (1) 1972, 87, Hankinson 1998, 98.

345 Ackrill 1953; nuestra interpretación corrobora la lectura *ἀεικίνητον* en lugar de *αὐτοκίνητον*, tema de una disputa extensa. (Caizzi 1970).

para los griegos tanto como para Platón no se pone en duda.³⁴⁶ Todos los seres vivos, plantas, animales, seres humanos, dioses y cuerpos celestes, tienen un alma.³⁴⁷ En la parte introductoria Platón declara investigar la φύσις, 245c2, 3, de la ψυχή tomando en cuenta la ψυχή humana y divina, περί θείας τε και ἀνθρωπίνης ιδόντα, 245c3. Las definiciones propias del ser vivo desgraciadamente aparecen sólo en la tercera parte del argumento, 246b5-d5.

Se puede entrever la estrategia de la prueba. Tanto como en el caso de Alcmeón se trata de establecer la inmortalidad del alma humana, de un ser vivo mortal en general, a través de una paralela con el alma divina. Ambas comparten un núcleo, una φύσις común. Hay principalmente dos tipos de divinos ἐμψύχοι. Los dioses olímpicos antropomorfizados y también los cuerpos celestes, las divinidades astrales. Ψυχή πᾶσα ἀθάνατος quiere decir, entonces, que no sólo los dioses son inmortales debido a sus almas inmortales, sino también los seres humanos mortales. Ἀθάνατοι, que es el sinónimo de los dioses olímpicos,³⁴⁸ no ofrece un núcleo común que podría servir de base para justificar argumentativamente la paralela entre ψυχή divina y ψυχή humana. En el caso de los cuerpos celestes o divinidades astrales su inmortalidad no es asunto tan trivial. Αεικίνητον es el atributo sinónimo con ‘cuerpo celeste’,³⁴⁹ y es este ἀεικίνητον que justifica luego la atribución ἀθάνατος. Puesto que son considerados ἀθάνατοι - el γὰρ tiene sentido explicativo - quedan sólo las almas de los seres vivos mortales para cumplir la afirmación de πᾶσα. Para ser cualificados de ἀθάνατοι los cuerpos celestes deben ser cualificados de ser ἐμψύχοι. Esta cualificación representa una creencia religiosa popular muy antigua.³⁵⁰ En 3.1.2) y 3.2) hemos indicado un razonamiento que hubiera corroborado esa creencia: los cuerpos celestes, por extrapolación de observaciones astronómicas, están en movimiento eterno y continuo, sin que sea identificable una causa exterior de su movimien-

346 V. 2.1), Brisson 2006(1).

347 V. Brisson 2006(1).

348 V. 2.1).

349 Crat.397c, Nilsson 1940, 3.

350 Nilsson 1940, 1-3, Algra 2009, 45, 6.

to. El principio de razón suficiente y el modelo griego de la transmisión causal exigen que haya una causa que imparte el movimiento. Luego debería tener una causa interior de movimiento que justificaría la cualificación *ἔμψυχος*. Platón mismo, más tarde, señala tal argumentación, 246c6-d3. En el *Crátilo* Sócrates, 397c8-d7, declara que la raíz de la palabra *θεός* es *θεῖν*, ‘correr’, fundada en tal argumentación cosmológica, la base de la identificación de las divinidades astrales que precede a la nomenclatura de los dioses olímpicos. El movimiento eterno de los cuerpos celestes es, entonces, el *explanandum* a través del cual resulta la identificación de la *φύσις* de la *ψυχή* compartida por divinidades y seres vivos mortales. *Αἰεί* es, por supuesto, ambiguo entre ‘continuo’ y ‘eterno’.³⁵¹ El sentido que está más de conformidad con la creencia religiosa-cosmológica popular es el de un movimiento continuo y eterno, que se extiende desde un pasado infinito hasta un futuro infinito.

La prueba se divide entonces naturalmente en tres partes, porque sigue la identificación de la causa de este movimiento. En primer lugar, hay que encontrar una causa que está en movimiento continuo durante toda su existencia. En segundo lugar, hay que mostrar que esta causa existe eternamente. En tercer lugar, hay que mostrar que esta causa es la *φύσις* de la *ψυχή* que es compartida por divinidades astrales y seres vivos mortales.

Atendemos a la tercera frase, *τὸ δ' ἄλλο κινούν και ὑπ' ἄλλου κινούμενον, παῦλαν ἔχον κινήσεως, παῦλαν ἔχει ζωῆς*, 245c5-7. La frase nos proporciona informaciones sobre la relación entre vida y movimiento y los principios de la investigación causal. Si no hay movimiento, no hay vida. Es decir, vida implica movimiento. No se sigue que movimiento implique vida. Platón introduce la vida como una especie de movimiento. Tenemos más un modelo de la causación de movimiento: algo **b** mueve a algo **a**, (*ἄλλο κινούν*), y debe esa eficacia causal de impartir movimiento a **a** a algo diferente, **c**, (*ὑπ' ἄλλου κινούμενον*), siendo puesto en movimiento por **c**. Tenemos luego un modelo de transmisión causal que se funda en la presencia de una causa de movimiento, a saber el principio **PRS**, la semejanza entre causa

351 V. Fed.79d1-6.

y efecto, aun el principio PCS:³⁵² algo que causa el movimiento de algo debe estar en movimiento el mismo.

No se trata aquí de una simple división entre motor y movido, entonces.³⁵³ En la frase siguiente el *μόνον* de *μόνον δὴ τὸ αὐτο κινούν*, 245c7, indica que se trata de una clasificación más extensa y exhaustiva, que también involucra el rechazo de series infinitas causales-explicativas de motores y movidos. Si **a**, movido por **b**, debe su movimiento a **b** que, movido por **c**, debe su eficacia causal de ser motor de **a** a **c**, seguiría, aplicando PRS y PCS, un regreso causal-explicativo infinito.³⁵⁴ La responsabilidad causal se transmite *ad infinitum* a otro agente causal. Si por eso se rechaza el regreso infinito, la serie terminará en una causa que no debe su eficacia causal al ser movido por otro agente causal sino al ser movido por sí mismo. La serie, entonces, terminará en un auto-motor.

La frase, sin embargo, lleva cierta ambigüedad. Nos podemos poner de acuerdo en que el ‘*ἄλλο κινούν*’ es **b**, la causa, por ejemplo, del movimiento continuo del cuerpo celeste **a**, el ‘*ἄλλο*’. Sin embargo, ¿qué es **c**, el ‘*ἄλλο*’ del ‘*ὅτι ἄλλου*’? Si **c** es una parte de **b** es todavía diferente de **b**. ‘Ser diferente’ tiene muchos sentidos. Preferimos, entonces, investigar qué es este **c**, e investigamos los sentidos más importantes,³⁵⁵ ‘no ser idéntico’, ‘ser distinto’ (no compartir una parte), ‘ser existencialmente independiente’ y ‘ser ontológicamente independiente’.

Respecto del ‘ser distinto’ suponemos, porque se trata de una transmisión causal, un contacto propio en el sentido de una superposición de partes de manera que **b** y **c** pueden ser considerados como una unidad.³⁵⁶ (In-) dependencia existencial y ontológica son difíciles de especificar³⁵⁷ y lo haremos sólo en el grado en que ayude a aclarar la prueba. Las relaciones son ex-

352 Platón no aplica este principio de manera estricta. En la física de los elementos del *Timeo* admite propiedades emergentes; (Hankinson 1998, 119).

353 Blyth 1997, 197, 8.

354 Brown 1966, 524, 5.

355 Politis 2004, 202, 3.

356 Lowe 2004, 8-60.

357 Lowe 2004, 136, 7.

haustivas y no-simétricas. Si **x** depende existencialmente de **y**, **y** no necesariamente depende existencialmente de **x**. Por ejemplo, yo dependo existencialmente de la existencia del agua, mientras que el agua no depende por su existencia de mí.³⁵⁸ Si **x** depende ontológicamente de **y**, **y** determina o explica la identidad de **x** y puesto que ‘explicar’ es relación no-simétrica,³⁵⁹ **x** no determina la identidad de **y**. Por ejemplo, la identidad de la novela depende de la identidad del autor mientras que la identidad del autor no depende de la identidad de la novela. Dependencia ontológica implica dependencia existencial.³⁶⁰ Si el autor no hubiera existido, la novela no habría sido la que es. Dependencia existencial, por otro lado, no implica dependencia ontológica. Yo dependo existencialmente del agua mientras que el agua no determina lo que soy.

Repasamos las presuposiciones: para servir de causa del movimiento continuo del cuerpo celeste, para servir de su motor, **b** debe estar en movimiento continuo durante su existencia. Es preciso que no se pare durante su existencia. Si **b** es motor debido al ser movido por **c** y **c** puede ser distinto de **b**, **c** puede perder el contacto propio con **b** durante la existencia de **b**, luego es posible que **b** se pare durante su existencia. Imposible. Luego **c** no es distinto de **b** sino que está en contacto propio con **b**. Suponemos que **b** es existencialmente independiente de **c**. Luego **b** puede existir sin que exista **c**, luego sin ser movido por **c**. Luego es posible que **b** se pare durante su existencia. Imposible. Luego **b** es existencialmente dependiente de **c**. Suponemos ahora que **b** es ontológicamente independiente de **c**. En este caso la identidad de **b** no es determinada por **c**. ¿Qué identidad tiene **b**? Sabemos sólo que **b** es motor de **a** y debe esa característica al ser movido por **c**. Una característica es accidental o esencial. Si fuera esencial **b** debería esa característica esencial al ser movido por **c** y luego **c** determinaría la identidad de **b**. Imposible. Luego ser motor de **a** es característica accidental. Si

358 Tendríamos que distinguir más entre un sentido metafísico y un sentido causal de la dependencia. (Lowe 2004, 137). Platón no hace esas distinciones estrictamente, (Stough 1976, 25, 29).

359 Lowe 2004, 150; Politis 2004, 201, 2.

360 Lowe 2004, 150.

es característica accidental **b** puede existir sin tenerla, es decir, puede existir sin ser motor de **a**, es decir sin moverse continuamente. Es decir, es posible que **b** se pare durante su existencia. Imposible. Luego **b** debe ser ontológicamente dependiente de **c**, (y se sigue también la dependencia existencial que ya hemos demostrado). En suma, **b** está en contacto propio con **c**, y está ontológicamente y existencialmente dependiente de **c**. Para que **b** sea diferente de **c** queda entonces sólo la opción de no ser idéntico a **c**. ¿Cómo es posible que algo **x** sea ontológicamente y existencialmente dependiente de algo **y**, que no sea distinto de ello, sin ser idéntico con **y**? La única posibilidad sería en el sentido en que algo **x** no es idéntico con su esencia **y**.³⁶¹ Platón, que concibe un individuo o *τι* particular como conjunto de cualidades particularizadas,³⁶² apoyará el identificar **x** con su esencia **y**. En ambos casos se sigue que para que **b** pueda servir de motor del movimiento continuo de **a**, **c** debe ser la esencia o *οὐσία* de **b**.

Especificar esta *οὐσία* significa especificar qué es **c**. Este **c** es motor de **b**; está en movimiento que comparte a **b**. Se sigue un regreso causal-explicativo si exigimos que **c** nunca se pare compartiendo el movimiento durante su existencia como esencia de **b**: debido a **PRS** y **PCS** resulta una serie infinita de motores interiores.³⁶³ Si rechazamos el regreso infinito, como ya hemos visto, se llega a un motor interior que comparte a sí mismo el movimiento que constituye su eficacia causal respecto del elemento siguiente en la serie, es decir, se llega a un auto-motor. En 3.2) hemos visto que para compartir a sí mismo una característica resulta o una violación del principio de no-contradicción, puesto que la misma entidad tiene y no tiene la característica u otra diferenciación (potencialmente infinita) en partes que imparten y partes que reciben la característica. Quedó sólo la posibilidad de que el auto-motor es auto-motor por estar esencialmente en estado de movimiento. En suma, **b** es un motor cuya *οὐσία* **c** es un auto-motor, y **c** es un auto-motor por estar

361 Lowe 2004, 142, 3.

362 V. 4.2), Denyer 1983, Vigo 1999.

363 V. 3.1.2).3.2.2).

esencialmente en estado de movimiento. Entonces **b** es, en el sentido de que algo es idéntico con su *οὐσία*, un auto-motor.

Tres dificultades interpretativas con esta sección del argumento, en nuestra opinión, se resuelven. En primer lugar, se comprende fácilmente ahora por qué **b** no se abandona a sí mismo, *ἅτε οὐκ ἀπολείπον ἑαυτό*, 245c7,8:³⁶⁴ **b** puede pararse sólo a través de la pérdida del auto-motor que es su esencia. Luego esa pérdida coincidiría con el término de su existencia. Puesto que el auto-motor está en movimiento esencialmente **b** no puede pararse durante su existencia. En segundo lugar, la cuestión si el *ἅτε*, 245c7, tenga sentido causal o restrictivo³⁶⁵ no nos parece importante. La eficacia causal de **b** fundada en la auto-motricidad es la única característica que determina su identidad. Su existencia ha sido estipulada por su eficacia causal continua. En tercer lugar, la vinculación entre vida y movimiento se aclara.³⁶⁶ Hemos visto que la vida es una especie de movimiento. Si nos damos cuenta que la explicación del movimiento continuo de **a**, atribuye a este cuerpo celeste una causa de su movimiento como **b**, funda su cualificación de *ἔμψυχον*, de divinidad astral.³⁶⁷ Se sigue que la asignación de un auto-motor funda la cualificación de *ἔμψυχον*. Se puede argüir, como vamos a ver, que la especie de movimiento que es la vida es el auto-movimiento.³⁶⁸

La parte final de la frase, 245c8, 9, *ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως*, introduce ya la segunda sección del argumento, en que se mostrará, según Platón, que un auto-motor no sólo se mueve continuamente durante su existencia sino que existe eternamente y así que está moviéndose eternamente.

IV.III.II. 245d1-e2

La segunda parte se divide en tres partes, 245d1-3, 245d3-6, y 245d6-e2, una parte metafísica, 245d1-3, y una parte cosmo-

364 Hankinson 1998, 99.

365 Ibid.

366 Bett 2000, 916, 920.

367 V. 3.1.2), 3.2.2).

368 V. 3.1.2), 4.3.3).

lógica que consta de dos partes, 245d3-6, 245d6-e2. La premisa, *ἀρχὴ δὲ ἀγένητον*, es el *demonstrandum* de la primera parte, las otras partes muestran que sea también *ἀδιάφθορον*, imperecedera, 245d4. Son ligadas por la frase *ἐπειδὴ δὲ ἀγένητον ἐστίν, καὶ ἀδιάφθορον αὐτὸ ἀνάγκη εἶναι*. ¿Por qué *ἀνάγκη*? Si algo no tiene generación parece ser posible que exista durante un pasado infinito y que perezca en el futuro. Aunque la generabilidad implica para los griegos, en general, la destructibilidad y viceversa,³⁶⁹ y por eso Platón no hubiera provisto una justificación, no es un principio evidente para nosotros.

El argumento metafísico se ubica en 245d1, 2: *ἐξ ἀρχῆς γὰρ ἀνάγκη πᾶν τὸ γινόμενον γίνεσθαι, αὐτὴν δὲ μηδ' ἐξ ἑνός*. La dificultad interpretativa se debe en primer lugar a la extensión del *πᾶν τὸ γινόμενον*.³⁷⁰ También un cambio accidental puede ser considerado como una generación: algo *a* que gana una característica *F* equivaldría a la generación de *a* que posee *F*.³⁷¹ Por supuesto, para que en el mundo de cambios sean posibles cambios accidentales tienen que existir cambios esenciales, generaciones propias para que haya objetos como *a* que podrían ganar o perder cualidades accidentales. Visto que también el *οὐρανός* como límite del cosmos físico está en movimiento,³⁷² y que sólo el hiperurano, la patria de las formas, se queda fuera de cualquier cambio interpretamos *πᾶν τὸ γινόμενον*³⁷³ en el sentido más extenso, incluyendo todos los componentes del cosmos³⁷⁴ que están sujeto a cambios esenciales e accidentales. Platón evidentemente se apoya en PRS aplicable a este cosmos: *ἐξ ἀρχῆς γὰρ ἀνάγκη πᾶν τὸ γινόμενον γίνεσθαι*, 245d1, 2. Hay que preguntarse por qué el auto-motor es una *ἀρχὴ τῆς κινήσεως*, un principio último de explicación causal. En general, una serie causal explicativa de movimientos sería la siguiente: *a* está en movimiento *M* debido al ser movido por *b* que por razones de semejanza entre causa y efecto debe estar

369 V. Fed.78c1-4, Rep.608e, 609a, Hankinson 1998, 44.

370 Hackforth 1972 (1), 66.

371 Hackforth 1959, 18, 9, Hackforth 1972 (1), 66, 67.

372 247b6-c2; De Vries 1969, 123, 4; Hackforth 1972 (1), 66.

373 Hackforth 1972 (1), 66.

374 Hackforth 1959, 18, 19, Hackforth 1972 (1), 66.

también en movimiento **M** y que debe esa eficacia de motor al ser movido por **c** que debe estar en movimiento **M**, etc. Si se rechaza el regreso infinito para llegar a una causa explicativa, se llegará, como hemos indicado arriba, a un auto-motor. Sin embargo, hay varios tipos de movimiento. Si por el principio del finitismo metafísico-cósmico hay un número finito **n** de tipos de movimiento resultarán **n** *ἀρχαί* auto-motores, no sólo 'el auto-motor' como principio de movimiento.³⁷⁵ Visto que metafísicamente cada tipo de movimiento **m(i)** es una especie del género 'movimiento' **M**, que podemos concebir de manera de una estructura impuesta en el movimiento, una modificación, por así decirlo, **m(i)** depende existencialmente del movimiento **M**. En todo caso, si cada serie causal explicativa respecto de un movimiento **m(i)** termina en un auto-motor respecto de **m(i)**, este auto-motor no puede producir **m(i)** sin producir movimiento **M**. Si, como hemos dicho antes, el auto-motor es auto-motor por estar esencialmente en movimiento, el auto-motor que está esencialmente en movimiento **m(i)** está esencialmente en movimiento **M**. Luego se puede resolver una ambigüedad de la primera parte: si la vida es una especie de movimiento, a saber la auto-motricidad, ¿cómo es posible que sea a la vez una especie de movimiento y también el movimiento de que depende todo movimiento? Desde el punto de vista causal-explicativo es *ἀρχή* de todo tipo de movimiento, mientras que desde el punto de vista metafísico-categorico es una especie del movimiento en general.³⁷⁶

La razón por la que la *ἀρχή* no tiene generación es bastante clara, porque es consecuencia de una reflexión muy general sobre el estado metafísico de una *ἀρχή*. Para cualquier serie causal-explicativo respecto de un cambio de algo **a** que gana una cualidad **F** la terminación del regreso infinito resulta en una *ἀρχή* **a** que es 'auto-**F**' en el sentido de ser **F** esencialmente. Imaginamos la generación de esta *ἀρχή* **a**. Esa generación implicará la formación de la *οὐσία* de **a**, es decir resulta en la unión propia de las cualidades que hacen la esencia de **a**. Entre esas

375 Bett 2000, 913, 4.

376 V. también Fine 1995, 287, Lowe 2004, 187-189.

calidades se debe hallar **F**, entonces, sin la cual **a** no sería lo que es **a**. La generación como evento causal implicará que algo **c**, el agente causal, llevará **F** a un sustrato **b** para formar a **a**. En este caso **c** sería la causa del cambio que resulta en algo **b** que tiene cualidad **F**. Luego **a** no es el término de la serie causal-explicativa respecto del ganar la cualidad **F**. Es decir, **a** no sería *ἀρχή* respecto de **F**. Sin embargo, eso no implica que **a** no pueda ser *ἀρχή* en absoluto. Aunque no sería *ἀρχή* de **F**, es posible que sea *ἀρχή* de **G**, a no ser que **a** no tenga otra cualidad esencial causalmente relevante fuera de **F**, o sea aun *μονοειδής*. Platón puede deducir que *οὐκ ἂν ἔτι ἀρχή γίγνοιτο*, 245d3, sólo si relativiza la función causal de *ἀρχή* respecto de una cualidad o ya presupone que la *ἀρχή* es *μονοειδής*.

La próxima frase refiere al principio de la inter-implicación entre generabilidad y destructibilidad:³⁷⁷ *ἐπειδὴ δὲ ἀγέννητόν ἐστιν, καὶ ἀδιάφθορον αὐτὸ ἀνάγκη εἶναι*, 245d3, 4. Se nota sólo un lado de la implicación, si el alma no es generable es indestructible. Se sigue que si es destructible es generable. No sabemos si también se puede deducir la destructibilidad de la generabilidad. ¿Por qué *ἀνάγκη*? Entrevemos en seguida el problema: puesto que la *ἀρχή* respecto de **F** no es generable, porque eso está en conflicto con su estado de *ἀρχή* respecto de **F**, no se sigue que **a** no sea destructible. Aunque **a** ha poseído **F** por un tiempo pasado infinito ¿por qué no puede perder **F** en el futuro? Además, aunque si se supone que **a** no puede perder **F**, **a** puede perecer y perder otras cualidades esenciales en el caso de que no sea *μονοειδής*.

¿Cuál sería la justificación para aceptar tal principio? Miramos a una generación en el sentido propio de *γέννησις*:³⁷⁸ es un cambio esencial, es decir, implica la asociación de un sustrato con una cualidad esencial. Una destrucción implica la disociación de un sustrato de una cualidad esencial. Se puede argumentar así: si **a** es generable es posible que **a** sea generado, es decir, que en el pasado hay un tiempo cuando ha sido generado, luego cuando un sustrato ha sido unido con una cualidad. Es de-

377 Hackforth 1972(1), 44.

378 Hackforth 1959, 18,9, Blyth 1997, 203.

cir, es posible que a resulte de la asociación de un sustrato con una cualidad esencial. La asociación de un sustrato con una cualidad implica la existencia separada del sustrato de la cualidad antes de la asociación, luego la posibilidad de la disociación de la cualidad del sustrato. Luego a resulta de la asociación de un sustrato con una cualidad esencial que pueden ser disociadas. Luego habrá un tiempo cuando la cualidad esencial y el sustrato estén disociados.³⁷⁹ Luego a tiene la capacidad de acabar por la disociación de la cualidad del sustrato.³⁸⁰ Luego a tiene la capacidad de estar sujeto a una destrucción, luego a es destructible. Un argumento análogo establecería la implicación de la generabilidad por la destructibilidad. El principio sería el siguiente: algo a es generable si y sólo si es destructible. No queremos analizar la plausibilidad de este argumento justificador, visto que Platón hubiera terminado la segunda parte de la prueba muy fácilmente en este punto. Si una *ἀρχή* es ingenerable, y la destructibilidad implica la generabilidad, se sigue que la *ἀρχή* es indestructible. Tampoco queremos suponer que Platón supone sólo una parte del principio, la de la generabilidad que implica la destructibilidad, y deduzca, de manera errónea, la indestructibilidad de la *ἀρχή* de su ingenerabilidad. El hecho de que añada un argumento de índole cósmica para justificar este *ἀνάγκη* señala que no acepta el principio general griego como una evidencia. Se puede también argumentar de manera siguiente: puesto que la causa del movimiento continuo del cuerpo celeste, el motor identificado como auto-motor, es *μονοειδής* —su movimiento es su única cualidad esencial— el auto-motor puede perecer sólo si pierde esa cualidad. Y puesto que como *ἀρχή* no es generable, la disociabilidad de la cualidad prohibida por su falta de generabilidad implicaría su indestructibilidad. Tampoco Platón argumenta así. La estrategia de argumentar por el *ἀνάγκη* de la indestructibilidad implicada por la ingenerabilidad de la *ἀρχή* es otra y tendrá que hacer con el estado especial de la cualidad

379 Los griegos, incluso sus filósofos, antes de Aristóteles, aceptaron, como ya hemos dicho en 3.2) una estrecha vinculación entre temporalidad y modalidad, (Denyer 2000, 163-165).

380 La estrecha vinculación entre temporalidad y modalidad, (v. Denyer 2000, 163-165), también justificaría esta inferencia.

respecto de la cual el auto-motor es *ἀρχή*.

Nos acercamos ya a la solución de este problema con la frase siguiente, 245d4-6: *ἀρχῆς γὰρ δὴ ἀπολομένης οὔτε αὐτὴ ποτε ἔκ του οὔτε ἄλλο ἐξ ἐκείνης γενήσεται, εἴπερ ἐξ ἀρχῆς δεῖ πάντα γίνεσθαι*. En primer lugar, Platón de nuevo remite a **PRS**. Indica a través del *εἴπερ* el estado epistémicamente hipotético del principio, ...*εἴπερ ἐξ ἀρχῆς δεῖ τὰ πάντα γίνεσθαι*, 245d6. La formulación difiere de la de 245d1, lo que nos permite comprender mejor el *πᾶν τὸ γιγνόμενον* de la primera formulación: *πᾶν τὸ γιγνόμενον* incluye todo en el cosmos que está sujeto a cambios, esenciales o accidentales,³⁸¹ mientras que *τὰ πάντα* se refiere más bien a los resultados de las generaciones propias, es decir, a todos los *τὰ*. La existencia de un cambio accidental, un *τι* que pierde o gana características y sigue siendo lo que es, presupone la existencia de este *τι*. En el cosmos hay también *τα*, los cuerpos celestes, que son eternos tanto como el cosmos entero, y que existen eternamente. Los otros componentes del cosmos no son eternos, sino que están sujetos a generaciones y destrucciones, es decir, a cambios esenciales. La existencia de cambios accidentales, entonces, presupone, con excepción de los cuerpos celestes, la existencia de cambios esenciales.³⁸² El problema del *ἀνάγκη* se resuelve entonces a través de un papel causal fundamental que desempeña un auto-motor como principio de todo movimiento, marcado por Platón por el uso de *γενήσεται* en 245d6 para señalar los cambios esenciales propios, las generaciones de los *τὰ*. Ese papel se aclara, sin embargo, sólo en la segunda parte de la parte cósmica del argumento. En este punto Platón sólo considera el papel causal-explicativo fundamental que desempeña cualquier *ἀρχή*: si *a* es una *ἀρχή*

381 Hackforth 1959, 18, Hackforth 1972(1), 66, Blyth 1997, 203.

382 Queda el problema de los cuerpos celestes presupuestos eternos. Luego no están sujetos a cambios esenciales y sus movimientos representan cambios accidentales. Por otro lado, se puede sospechar que sus movimientos son en su caso esenciales, si la *στάσις* del cosmos implica un hundimiento en un *ἐν anaxagoreo*. Esa ambigüedad no afecta a la plausibilidad de la prueba puesto que la *στάσις* en el sentido de un paro total de movimiento de los componentes del cosmos y así del cosmos mismo es la situación relevante para la *reductio ad absurdum*. (v. también Hackforth 1972(1), 66).

respecto a cualidad **F**, según el primer resultado, no es generable por otro generador. Queda la posibilidad de que **a** se genere a sí mismo. Creemos que debido a un argumento que ya hemos propuesto³⁸³ esa posibilidad no es aceptable para Platón: *οὐτε αὐτὴ ποτε ἔκ του οὐτε*, 245d5. Si **a** pudiera proporcionarse a sí mismo la cualidad **F**, **a** ya la tendría y también carecería de ella, una violación del principio de no-contradicción, solucionable sólo a través de una diferenciación en partes de causa y efecto potencialmente infinita. Si se rechaza el regreso, se llega de nuevo a una auto-causa de **F**; luego permanece la posibilidad de que **a** sea esencialmente **F**.

Reconsideremos el estado metafísico de una *ἀρχή*. Para ser una *ἀρχή* respecto de una cualidad **F**, una *ἀρχή* tiene que servir como término de una serie causal explicativa. ¿Eso implica también que la *ἀρχή* de una cualidad **F** es *μονοειδής*? La problemática auto-generación le mandan ser esencialmente **F**. Si una entidad **a** tiene una *οὐσία* compleja con muchas cualidades esenciales incluso **F** ¿no puede servir de *ἀρχή* respecto de **F**? Si **a** es esencialmente **F** y esencialmente **G**, y **G** viene de otra zona de incompatibilidad para no romper con el principio de no-contradicción, se sigue, sin embargo, que **a** puede servir de *ἀρχή* respecto de **F** y de *ἀρχή* respecto de **G**. Luego, aunque **G** no es necesariamente el contrario (exhaustivo o no-exhaustivo) de **F**, al menos se puede clasificar bajo **no-F**, es decir en el sentido de contrario negativo. Entonces **a** puede servir de *ἀρχή* respecto de **F** y **no-F**, según los principios causales platónicos una posibilidad inaceptable, Fed.96a7-99a4.³⁸⁴ Una *ἀρχή*, entonces, es entidad especial *μονοειδής*.

Platón podría, en este punto, para repetirlo, apoyarse en el principio de que la generabilidad implica la destructibilidad y viceversa, y terminar con el argumento. No lo hace, o porque una justificación como la que hemos ofrecido para el principio no le satisface o porque quiere mantener la posibilidad de que algo que no tiene generación en un pasado infinito podría

383 V. 3.1.2),3.2.2).

384 Hankinson 1998, 89.

un número finito de cualidades cada componente del cosmos acumularía el número máximo de cualidades de acuerdo con el principio de no-contradicción y sus zonas de incompatibilidad. Una vez terminada esa fase, todavía se puede imaginar que los componentes así acumulados se asocien físicamente lo más posible, hasta que no sea posible otra asociación. Resultará una conglomeración estática comparable con la del máximo reino de la *φιλία* en Empédocles.³⁸⁹ Hay entonces dos posibilidades de concebir el *χάος* en que cae el cosmos globalmente. Platón supone la destructibilidad del auto-motor, luego la destructibilidad de ambas *ἀρχαί*, de las asociaciones y de las disociaciones. Lo que importa es que el *χάος* significa una *στάσις* del cosmos. Y esa *στάσις* es inaceptable puesto que *μήποτε αὐθις ἔχειν ὄθεν κινήθεντα γενήσεται*, 245e1, 2. El argumento parece ser el siguiente, justamente el argumento preventivo que divisamos en Alcmeón. Suponemos que hay un número finito de auto-motores en el cosmos. Si el auto-motor es destructible, habrá un tiempo cuando perezca. Puesto que un auto-motor perece si y sólo si se para,³⁹⁰ y puesto que está esencialmente en estado de movimiento, perece cuando se para. Si todos son destructibles, es posible al menos que todos perezcan juntos. Entonces, puesto que posibilidades físicas nunca actualizadas para los griegos no hay, ³⁹¹ habrá un tiempo cuando todos se paren. En este caso ya no habrá asociaciones y disociaciones. Luego no habrá cambios esenciales y accidentales. Con el *ἐἶς ἕν* Platón parece favorecer el *χάος* anaxagoreo para describir la *στάσις* terminal y global del cosmos. De esta *στάσις* terminal y global del cosmos sólo se puede salir si hay un agente causal que iniciaría un cambio, lo que precisaría un movimiento asociativo o disociativo, cuya existencia implicaría la existencia de un auto-motor, que, por presuposición, ya no hay porque todos se han parado. Además, según el resultado de la parte metafísica, una *ἀρχή* no

³⁸⁹ Graham 2009, 160, 161, Sedley 2007, 67-70.

³⁹⁰ V.3.1.2). Un auto-motor está en movimiento esencialmente. Si pierde el movimiento, es decir si se para, perece. Si perece, debe perder una cualidad esencial. Por presuposición es *μονοειδής*, luego pierde el movimiento, luego se para.

³⁹¹ V. Moline 1975, Sedley 2007, 155-166, Denyer 2000, 163-165.

es generable, repetido en 245d8, οὔτε γίνεσθαι δυνατόνον. No se puede salir de la στάσις entonces. Si se supone, extrapolación de las observaciones astronómicas de que el οὐρανός es eterno y ya ha existido por un pasado infinito, que ya habrá ocurrido tal στάσις cósmico, se sigue que al menos una vez habrá ocurrido una salida de la στάσις por re-activación de un componente del cosmos, puesto que el cosmos presente evidentemente está y tiene un carácter dinámico. Entonces, es posible una salida de la στάσις y no es posible una salida de la στάσις: una contradicción. Por reductio ad absurdum se rechaza la presuposición de que el auto-motor es destructible. Luego es indestructible. Luego un auto-motor no es ni generable ni destructible. Luego existe eternamente y está eternamente y continuamente en estado de movimiento.

IV.III.III. 245e2-246a2

En la tercera sección 245e2-246a2 se aclaran algunas ambigüedades de la primera sección respecto del sujeto del ἄλλο, de la relación entre vida y movimiento y, relacionadas con esas dos la de la identidad del motor del τὸ ... ἀεικίνητον presupuesto ἀθάνατον, 245c5. La primera frase, sin embargo, a primera vista debe sorprender, 245e2-4: ἀθανάτου δὲ πεφασμένον τοῦ ὅφ' ἑαυτοῦ κινουμένου, ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον τοῦτον αὐτόν τις λέγων οὐκ αἰσπνεῖται. Si consideramos la primera parte de la frase deberíamos darnos cuenta de que se ha demostrado hasta a este punto sólo que la automotoricidad sirve de ἀρχή para todos los movimientos y que una ἀρχή auto-motor está en movimiento continuo durante su existencia eterna. Sólo sabemos de 245c que la vida implica movimiento. Puesto que no se entrevió durante la argumentación la proposición de que el movimiento implica vida queda sólo la conclusión de que la vida es una especie de movimiento, de la cual no se puede argüir ya que la automotoricidad implica vida, en este caso una vida eterna.

Para repasar el argumento que aducimos para explicar la atribución de ἀθάνατον a un cuerpo celeste:³⁹² un cuerpo celeste está en movimiento continuo y eterno sin estar en contacto

392 V. 3.1.2), 3.2.2).

con un agente causal que por principio de razón suficiente debe existir. Si no hay agente causal exterior hay agente causal interior del cuerpo celeste. Tomando en cuenta el principio de la psicología popular griega³⁹³ de que algo tiene una causa interior de movimiento si y sólo si está vivo, se sigue que el cuerpo celeste está eternamente vivo, luego es *ἀθάνατον*. La prueba mostró que esa causa interior del movimiento continuo y eterno del cuerpo celeste, o más bien de la divinidad astral, era un auto-motor. Es la causa de este movimiento que es auto-causa de este movimiento por estar en movimiento esencialmente. Todavía queda el problema si este auto-motor también se puede cualificar de estar vivo.

Las frases siguientes aclaran la situación, en primer lugar 245e4-6: πᾶν γὰρ σῶμα, ὃ μὲν ἔξωθεν τὸ κινεῖσθαι, ἄψυχον, ὃ δὲ ἔνδοθεν αὐτῷ ἐξ αὐτοῦ, ἔμψυχον, ὡς ταύτης οὐσῆς φύσεως ψυχῆς. Si un cuerpo entonces, un τι, está puesto en movimiento desde el exterior no está vivo. Si está puesto en movimiento desde el interior está puesto en movimiento por sí mismo y se cualifica de estar vivo. ¡Cuidado! Platón sólo más tarde explica realmente por qué este movimiento no es un auto-movimiento propio, sino que es sólo un auto-movimiento derivado, 246c3-6. El conjunto, cuerpo y causa interior de movimiento, está vivo, 246c5. Tenemos luego la proposición de que algo está vivo si y sólo si tiene causa interior de movimiento. Si recordamos el significado principal de ψυχή que Platón no mencionará sino que presupone - algo está vivo si y sólo si tiene ψυχή -³⁹⁴ se puede deducir efectivamente de esas dos proposiciones una definición de la ψυχή: la ψυχή es la causa interior de movimiento de un cuerpo. Para Platón que no es nominalista sino que es realista, como diríamos hoy en día, esta definición permite identificar la esencia real o la οὐσία de la ψυχή tanto como un género natural de todas las ψυχαί. Las identificaciones continúan con la frase siguiente, 245e6-246a2: εἰ δ' ἔστιν τοῦτο οὕτως ἔχον, μὴ ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινεῖν ἢ ψυχὴν, ἐξ ἀνάγκης ἀγένητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχὴ ἂν εἴη. En primer lugar ¿por qué el auto-motor

393 V. 2.1), 3.1.2), Brisson 2006(1).

394 Ibid.

no puede ser otra cosa que una ψυχή? Si un cuerpo tiene un auto-motor, tiene una causa interior de movimiento, luego tiene una ψυχή. Si un cuerpo tiene una ψυχή, tiene una causa interior de movimiento. Si tiene una causa interior de movimiento, tiene un motor. Por PRS hay una causa que confiere al motor su eficacia causal de motor, por transferir movimiento a ello. Esta causa no estaría ni en el exterior del cuerpo ni en el exterior de la causa interior y en el interior del cuerpo porque en este caso sería ella la causa interior. Luego estaría en el interior de la causa interior de movimiento. Se sigue un regreso causal infinito de causas interiores de movimiento que debe terminar, como todas las series causales de movimiento, en un auto-motor. Entonces, si un cuerpo tiene una ψυχή tiene un auto-motor. En suma, un cuerpo tiene una ψυχή si y sólo si tiene un auto-motor. Se sigue la identificación de la ψυχή con el auto-motor.

Ahora se pueden introducir los resultados de la segunda sección del argumento, 4.3.2), de que el auto-motor no sólo está esencialmente en movimiento continuo, luego en movimiento durante su existencia sino también que, debido a su papel de ἀρχή de movimiento, existe moviéndose eternamente desde el pasado infinito por ser ἀγένητον y durante el futuro infinito por ser ἀδιάφθορον. Queda ahora todavía la ambigüedad respecto de la vida del auto-motor: ser ἀθάνατος presupone estar vivo. Si la οὐσία de la ψυχή es la automotricidad, la automotricidad determina la identidad de la ψυχή, es decir, lo que es, un auto-motor. Visto que Platón todavía no tiene una concepción de sustancia como ὑποκείμενον de propiedades es legítimo considerar un τι como idéntico con su esencia particularizada.³⁹⁵ Una ψυχή no tiene un auto-motor en el sentido de que la automotricidad se adhiere a algo ontológicamente independiente de ella: el auto-motor mismo está en movimiento esencialmente por ser auto-motor y el movimiento determina lo que es, el auto-motor.³⁹⁶ El auto-motor no tiene el movimiento en el sentido de que el movimiento se adhiere a algo ontológicamente independiente de él. Si se adhiriera de tal manera del auto-motor se seguiría

395 V. Denyer 1983, 318, 320-322, Stough 1976, 7, 25.

396 V. 3.1.2).

que el auto-motor tendría en cierto sentido una causa interior de movimiento, luego se seguiría que está vivo; y resultaría de nuevo el problema del regreso infinito de causas interiores. La conexión entre vida y automotricidad es diferente. Un cuerpo asociado con un auto-motor, luego con una *ψυχή*, es auto-motor de manera causalmente derivativa, *αὐτὸ αὐτὸ δοκοῦν κινεῖν*, 246c4, es decir, tiene vida, *ἔχει ζωῆς*, 245c7, de manera causalmente derivativa. Si adherimos a PCS y al modelo de la transmisión causal, el auto-motor mismo tiene vida que imparte al conjunto cuerpo-auto-motor, que es el ser vivo, en el sentido de que imparte una automotricidad al conjunto que, respecto del conjunto, es meramente derivativa porque depende causalmente de él. El auto-motor mismo es auto-motor de manera no causalmente derivativa, y por consecuencia está vivo de manera no causalmente derivativa. Si está vivo de manera no causalmente derivativa, es causalmente responsable el mismo por su estar vivo, lo que nos conduce de nuevo al problema de la auto-causalidad.³⁹⁷ Entonces, para que sea evitado este problema,³⁹⁸ el auto-motor para estar vivo de manera no causalmente derivativa debe estar vivo esencialmente. El auto-motor es lo que es y es lo que es por estar esencialmente en movimiento. Luego está vivo de manera no causalmente derivativa por estar esencialmente en movimiento. La especie de movimiento que es la vida entonces se puede identificar con el auto-movimiento. Adherimos, para llegar a esta conclusión, al resultado de que el auto-motor como *ἀρχή* es *μονοειδής*.³⁹⁹ Si no, no podríamos deducir del hecho de que el alma es esencialmente auto-motor, lo que significa ‘estar esencialmente en movimiento’, y del hecho de que de está viva esencialmente que ‘estar viva’ sea idéntica con ‘estar esencialmente en movimiento’. Podrían ser cualidades esenciales diferentes de la misma alma. Si, por otro lado, el alma es movimiento, identificación que legitima la suposición que efectivamente consta de una cualidad particularizada sola, y el alma también está viva esencialmente, se sigue que su vida es este movimiento.

397 Ibid.

398 Ibid.

399 V. 4.3.2).

En general, estar vivo necesita la unión de un cuerpo con un auto-motor con excepción de la $\psi\upsilon\chi\eta$ que es un auto-motor, luego es en este sentido vida misma. Sólo en este punto podemos concluir que el auto-motor, que está esencialmente en estado de movimiento eternamente, está vivo eternamente. Luego se sigue que la $\psi\upsilon\chi\eta$ está viva eternamente, es decir, que es inmortal.

IV.IV. Resumen y conclusión

La prueba de la inmortalidad del alma del Fedro es una prueba que consta de un único argumento, aun divisible en varios pasos argumentativos principales. Las premisas y las presuposiciones aclaradas, la prueba se puede considerar como un argumento lógicamente válido. Se encuentran en ella las reflexiones principales de Alcmeón sobre la inmortalidad del alma basada en su papel causal de causa principal de movimiento para el cosmos entero. A través de una investigación causal el alma es mostrada como capaz de causar un movimiento continuo y también eterno y de impedir un estado caótico y estático del cosmos. Platón entonces se apoya en el argumento cosmológico y el argumento preventivo. Establece una identificación del alma con la vida, y de la vida con una especie privilegiada de movimiento, el auto-movimiento, que es la esencia del alma.

La prueba de la inmortalidad del alma es en el fondo una *reductio ad absurdum*. Este tipo de prueba, a pesar de ser eficaz, no es una forma de argumentación muy informativa: la prueba muestra la inmortalidad del alma puesto que la suposición de su mortalidad produce, en vista de algunos principios cósmico-metafísicos, consecuencias inaceptables y aun contradictorias. Fuera del papel general causal-cósmico que justifica la suposición de su existencia eterna, la prueba no parece entregar muchas informaciones sobre lo que es el alma, cómo desempeña esa función, cómo se relaciona con un cuerpo, cómo resulta del auto-movimiento una vida psíquica, cuales son las características de la vida eterna del alma y de su destino, cuales cambios implica para el alma la muerte. Platón ha declarada la prueba misma una $\alpha\rho\chi\eta$, 245c2, es decir un punto de partida, de una

demostración de la φύσις divina y humana de la ψυχή, *ιδόντα πάθη τε καὶ ἔργα*, 245c1,2. La parte principal de la demostración sigue en 246 a -s., *περὶ δὲ τῆς ἰδέας αὐτῆς ὥδε λεκτέον*, 246a3,4. Platón es perfectamente consciente del hecho de que, aunque la inmortalidad del alma sea demostrable, intentar a saber qué es el alma se enfrenta a dificultades epistémicas enormes que trascienden las capacidades de seres vivos mortales, 246a4-6. Por eso propone un modelo, el de la biga alada, para realizar en la medida humanamente posible su proyecto explicativo, 246a6,7.

V. El argumento cíclico del *Fedón*, 69e-72e

El argumento es el primero de una serie de cuatro argumentos que ofrece el *Fedón*⁴⁰⁰ para demostrar la inmortalidad del alma, argumento cíclico', 69e-72e, 'argumento de la reminiscencia', 72e-78b, 'argumento de la afinidad', 78b-84b, y 'último' argumento', 102a10-107c1. Precede a la prueba una conversación amplia sobre el problema de si el suicidio es justificable para el filósofo, 59c-63e, y sobre la pregunta de por qué el filósofo no tiene que temer la muerte, 63e-69e. Muchos comentaristas se quejan de que Sócrates evite definir claramente lo que es del alma o de desarrollar una teoría coherente del alma.⁴⁰¹ Opinamos que ha de tomar en serio la posibilidad de que Platón no ofrezca una concepción del alma porque las pruebas invitan a establecer una reconcepción del alma, de la muerte, y de la supervivencia poco común y aun poco aceptable para los interlocutores de Sócrates, a la introducción de la que servirían la conversación inicial y las partes no-argumentativas del diálogo en general. Las concepciones comunes, luego el miedo común de la muerte, dependen de una concepción de la vida, del alma y de la muerte desde el punto de vista de la persona individual viva.⁴⁰² Luego tomamos en serio la posibilidad de que Sócrates prepare a sus interlocutores para aceptar una reconcepción que apoyaría una supervivencia en el sentido de un fuerte contraste

400 Nos apoyamos en la edición y traducción de Ramos Jurado, (Ramos Jurado 2002).

401 V. p.e. Gallop 1996, xvi-xvii, Bostock 2000.

402 Karfik 2004, 68-71.

entre vida *ante mortem* y vida *post mortem*, desminuyendo la importancia del punto de vista personal-individual, y sin la que las pruebas perderían su plausibilidad.⁴⁰³ Miramos, entonces, en 5.1) a la conversación inicial, y analizamos el argumento cíclico en 5.3) después de introducir algunas reflexiones metafísicas preparativas en 5.2).

V.I. Muerte, miedo y filosofía

Ante la muerte y el miedo acondicionado por la incertidumbre respecto de la supervivencia, 91 a,b Sócrates adopta una actitud de ánimo y de serenidad, 115a2-c2. Enfatiza el valor de la filosofía para luchar contra el miedo, declarada un entrenamiento en el morir, 64a2-5, 67c3-5, 81a1,2. Sócrates toma muy en serio la actitud temerosa de Simmias y Cebes⁴⁰⁴ e intenta a través de la filosofía disminuir su plausibilidad, un proyecto que prepara la conversación inicial, 62b-68e, y al que recurre en las partes no-argumentativas entre los argumentos, por ejemplo en 80c-84b.

La racionalidad del miedo ante la muerte, luego la posibilidad de disminuirlo por medio de la filosofía que enfoca Sócrates en su última conversación depende de la naturaleza de la transfiguración que representa la muerte, en general de un cambio, luego de los sujetos del cambio. Tres participantes destacan, cuerpos, almas y seres vivos. Es preciso constatar el hecho de que ni Sócrates ni sus interlocutores ponen en duda la existencia de almas, una creencia común griega, junto con la creencia de que un ser vivo es un cuerpo unido en cierta manera con un alma a la que debe la vida.⁴⁰⁵ Tampoco hay desacuerdo respecto de la definición principal de la muerte. La muerte es la separación entre cuerpo y alma, 64c, 67a,b. Si el hombre vivo es la unión de alma y cuerpo, y tras la muerte existen separados los dos participantes de la unión, se puede concebir la muerte como separación del alma del cuerpo, o la separación del cuerpo del alma. Por consiguiente, se impone una ambigüedad de

403 V. Lopez-Doriega 1967, Dorter 1972, Dorter 1977, Baltés 1988, 97-100.

404 P.e. 70a2, 3, 77d2-4, 78b-80c, 80d10, 86a6, 95b9-d7.

405 V. 2.1),3.1.2), Brisson 2006(1).

perspectiva respecto de la existencia *post mortem*.⁴⁰⁶ El hombre, la unión, efectivamente ya no existe. Ya no hay ‘un muerto’. Hay un alma y hay un cuerpo-cadáver. Sin embargo, se puede describir la existencia de los componentes de la unión desde el punto de vista de la unión, del hombre vivo: el alma existe como hombre muerto que ya no está vivo, y el cuerpo-cadáver existe como hombre muerto que ya no está vivo. Ambas concepciones son erróneas, porque ni alma ni cuerpo-cadáver son hombres. En el *Fedón* Sócrates y los interlocutores se ponen de acuerdo en que la supervivencia de la muerte significa la supervivencia del alma y no del cuerpo, 91c5-e1. El problema queda si, y en qué grado, el alma todavía es, o es concebible como, el ser vivo, el conjunto alma y cuerpo, en estado de separación del cuerpo, o en qué grado el ser vivo, cuando está vivo, ya es o ya es concebible como un alma en el estado de separación del cuerpo. Puesto que experiencias ‘sensibles’ se hacen en el estado vivo, y no hay experiencia de ‘estar muerto’ se sugiere fuertemente una concepción de la existencia *post mortem* en el sentido de un ser vivo propio, desde el punto de vista de la unión ‘alma y cuerpo’. Los interlocutores de Sócrates aunque se ponen de acuerdo en que los argumentos tratan la supervivencia del alma tienen dificultades en tomar en serio el cambio de perspectivas que presupone la comprensión de los argumentos, 115b-c3.

Sócrates subraya el papel de la filosofía en purificar el alma del influjo corpóreo y supone que el alma tiene capacidades para experimentar o conocer adecuadas para una existencia en estado de separación del cuerpo, 80d1-81c2, 82b8-c7. Luego ya durante la vida el alma puede acercarse al estado de la separación que lleva a cabo la muerte.⁴⁰⁷ Se sigue que la manera de existir como alma ya durante la vida difiere de tal vida, es decir, la manera de existir como unión de cuerpo y alma. Por supuesto, tras la muerte con todavía menos plausibilidad se puede hablar de una ‘vida’ del alma, ‘vida’ desde el punto de vista de la unión en el sentido de una existencia como si el alma estuviese atada a un cuerpo. Sócrates comenta que la entrada en la casa

406 Karfik 2004, 68-71.

407 Ibid.

de Hades precisa, sin embargo, un grado de pureza del alma de lo corpóreo bastante elevada, 81c6-9. Si no está suficientemente elevada resultan de la muerte los fantasmas, 81d1-3.

Lo que dificulta aun más la comprensión de las pruebas es que Sócrates repetitivamente enfatiza que tras la muerte ‘nuestras almas’ existen en la casa de Hades, 70c8, 9, 76e6, 7, 84b3-7, 107a1.⁴⁰⁸ No es preciso presuponer que quiera sugerir que tras la muerte el alma sin cuerpo asuma el papel del ser vivo como persona individual. El ser vivo, cuando está vivo, como persona individual, puede decir ‘tengo cuerpo y alma’. Sócrates no quiere sugerir que el alma tras la muerte diga ‘tengo un alma’. Gramaticalmente podría sólo decir correctamente ‘soy un alma’. Al contrario, el adjetivo ‘nuestras’ marca la perspectiva del ser vivo cuando está vivo. La muerte produce un cambio en nosotros como seres vivos, personas individuales que tienen almas, nuestras almas. Cuando Sócrates dice que nuestras almas existen en la casa de Hades, en nuestra opinión, quiere decir nada más que las almas que antes han pertenecido a nosotros, las uniones cuerpo y alma, existen por allá. Podemos suponer que Sócrates evita hablar de la vida del alma después de la muerte por respeto personal del miedo ante la muerte de Simmias y Cebes que les impide efectuar el cambio de perspectivas, puesto que hay incertidumbre respecto de una ‘vida’ del alma *post mortem* potencialmente muy diferente de la vida experimentable para la unión alma y cuerpo. Alternativamente, se puede suponer que Sócrates irónicamente repite el pronombre posesivo ‘nuestras’ para inducir en sus interlocutores el cambio de perspectivas.⁴⁰⁹ Podemos hablar de un ‘problema de perspectivas’.⁴¹⁰

El miedo de Simmias y Cebes no se funda sólo en la incertidumbre de en qué modo el alma tras la muerte podría mantener la continuación de una existencia semejante a la existencia del conjunto alma-cuerpo. Este miedo efectivamente se revela un miedo secundario. Su miedo principal se concentra en la incer-

408 V. también Dorter 1977.

409 Dorter 1972, Dorter 1977.

410 Karfik 2004, 68-71.

tidumbre respecto de la verdad de una presuposición del miedo secundario, unida con una segunda definición de la muerte, la de la destrucción del alma misma, 86e6-88b7, 95b9-d7. Sólo si el alma consigue existir separada del cuerpo se puede preguntar si ella mantiene una existencia en el sentido de ‘vida humana’. No es el caso de que las objeciones principales diversas de los dos interlocutores se nutran de diferentes miedos principales. Mientras que Simmias teme que el alma debido a la destrucción del cuerpo no superviva a la separación del cuerpo en analogía con la afinación de una lira que no ‘supervive’ la destrucción de las cuerdas, 84c, Cebes teme que el alma no superviva a una serie finita de separaciones y asociaciones con cuerpos, 86e-88b. En ambos casos el miedo es el de la destructibilidad del alma mismo. Los dos sentidos de la muerte están relacionados. Cebes describe la destrucción del alma - y Sócrates lo repite a veces - como la dispersión del alma en partes, 77d2-4, 78b, 95b9-d7. La muerte en el primer sentido también es una separación de partes, la separación entre alma y cuerpo. La muerte, en el sentido principal, es, entonces, una especie de destrucción, en el sentido de una disociación de las partes principales de un ser vivo.

La manera cómo Cebes describe la destrucción del alma nos entrega informaciones sobre la naturaleza del alma cuya inmortalidad Sócrates quiere probar. Los interlocutores y Sócrates, cuando consideran la existencia del alma, señalan que es un τὶ, 84b5-7, lo que implica que está en un lugar, 67c4-d2, 77b3-8, 81a1,2. En cuanto a la localizabilidad – un espacio abstracto en el sentido moderno no hay⁴¹¹ – se nota que existir para el alma, aun no visible, implica una base material.⁴¹² Sin embargo, existir como un τὶ, luego tener una οὐσία, también implica que al menos por cierto tiempo el alma no se dispersa en partículas como el aire o el humo, 70a2-b4, alusión sin duda a la imagen homérica. A menudo se enfatiza que el alma tiene que existir ‘agregada juntos’.⁴¹³ Debido a la asociabilidad del alma

411 V. 2.4). 3.1.1).

412 V.3.1.1).

413 67c4-d2, 70b3-8, 77b3-8, 83a7-b1, 84b5-7.

con un cuerpo, luego con lo corpóreo esta cohesión está, sin embargo, sujeto a grados. Si no fuese sujeto a tal relajación de la cohesión el carácter nocivo del influjo corpóreo sobre el alma que tematiza Sócrates, 62c-67b, 81a-84c, sería poco explicable. A la manera de concebir el existir como el ‘ser un τὶ’, en fin como un estado de cohesión de partes, también se refiere con el término αὐτὴ καθ’αυτὴν, 77b3-8, 79d1-5, 80e1-4, 84b5-7, que generalmente implica la posesión de una esencia, o οὐσία.⁴¹⁴ Cebes exige además que el alma deba en tal estado, y sobre todo en estado de disociación del cuerpo, tener δύναμις y φρόνησις, 70b4. Tener una δύναμις significa que tiene eficacia causal y que es susceptible a padecer efectos.⁴¹⁵ Visto que como τὶ el alma tiene una esencia, en la terminología platónica es legítimo identificar esa esencia con la δύναμις en que se fundan sus otras cualidades, resultados de su implicabilidad esencial en un nexus causal. El otro término técnico φύσις para caracterizar una οὐσία también ocurre, 67a5-7: según Sócrates, no cumplimos nunca la φύσις de la ψυχή, que es, sin embargo, αὐτὸ καθ’αὐτό, 66d6-e2, 66e4-67a3. La actividad, entonces, que efectuamos ‘nosotros’, ‘nosotros’ como seres vivos, uniones de cuerpos y almas, no corresponde a la actividad propia del alma caracterizada esencialmente por su δύναμις o φύσις. Más, la mención de φρόνησις, 76e6,7, no necesariamente sirve para aliviar el miedo de que el alma ‘desnuda’ del cuerpo no tenga una vida intelectual semejante a ella de la unión cuerpo-alma. Cebes parece constatar una conjunción, δύναμις y φρόνησις, como si la posesión de la φρόνησις fuese una característica propia del alma distinta de la δύναμις.

Sócrates, por otro lado, concibe el papel de la filosofía como actividad purificadora del alma. Luego se puede argüir que cultivar la actividad intelectual-racional-dialéctica limpia el influjo corpóreo y libera la actividad propia del alma que se expresa aun mejor después de la separación del cuerpo tras la muerte. Si el alma tiene esencialmente una δύναμις tiene esencialmente la capacidad de ser un agente causal. En vista de la actividad

414 V. Rickless 1998, 503-505.

415 Fedr. 245c3,4, 246a7, 271c4-11, Macé 2003.

filosófica que aísla la naturaleza, luego la actividad propia del alma, se puede, entonces, identificar esa actividad principal como agente causal de manera noética, como *φρόνησις*; con el consejo de que la ‘experiencia’ de tal actividad noética sería muy posiblemente de índole diferente de la vida del conjunto alma y cuerpo.

Por fin observamos que la actividad purificadora filosófica que ya durante la vida hace avanzar la ajenación de lo corpóreo es iniciada por el alma misma e implica cierta prioridad causal del alma respecto de lo corpóreo.⁴¹⁶ El alma es capaz de controlar el influjo corpóreo y de liberarse de ello, ya durante la vida. Desde luego la famosa imagen del cuerpo como una cárcel, 62b, 67d, 82e-83a. Sin embargo, Sócrates argumenta contra el suicidio, 62b, hecho que conduce al aspecto teológico-teleológico que subyace sus razonamientos.

La argumentación teológica-teleológica está arraigada en el punto de partida de la conversación misma, la diferencia de actitudes ante la muerte entre Sócrates y sus interlocutores, serenidad por un lado y miedo por otro lado, en vista del dolor de ver un amigo sufriendo, del mal de la muerte, de la pérdida de la vida en general, y de la pérdida de un amigo en particular. Sócrates se pregunta sobre la naturaleza de los dolores y placeres, 60c1-8. Aun parecen estar interrelacionados de manera relativa de modo que la falta de uno implica la presencia de otro, Sócrates se tiene a la posibilidad de placeres no-relativos y a una distribución objetiva de placeres y dolores, de bienes y males entre los sujetos que los experimentan, hecho que presupone una perspectiva escatológica. Es un principio filosófico socrático fundamental que corrobora pruebas de inmortalidad cualificables de ‘éticas’,⁴¹⁷ Brevemente,⁴¹⁸ si hay una distribución objetiva y justa, la distribución evidentemente no justa durante la vida precisa una retribución, en el fondo una redistribución de bienes y males después de la vida. Esa redistribución, por consiguiente, precisa la presencia de sujetos de tal redistribución

416 V. Ingenkamp 1975, 53-58.

417 V. Gerson 1986, 355-365.

418 V. 2.1),2.2).

en un mundo que acomode esos sujetos y los procesos de redistribución. Además, si se considera sólo el hecho de la interdependencia relativa de placeres y dolores y su clasificabilidad en grados se puede preguntar por qué el mundo está estructurado de manera que permita tal interdependencia y jerarquizabilidad. Cuando se refiere a las fábulas de Esopo, Sócrates indica que últimamente tal orden del mundo precisa una explicación que cite a intenciones y acciones divinas, 60b2-c5.

Cebes ha observado que si es racional adquirir bienes - y en su racionalización del miedo de la muerte Sócrates considera la disociación del cuerpo como un bien -, el filósofo que no se suicida parece ser irracional, 61d1-3. Sócrates mantiene que el suicidio no es permisible porque los seres humanos son la posesión de los dioses, *φρουρά*, 62b5-8, suposición que está en conflicto con los hechos, como observa Cebes pues, de que el filósofo aspira por un lado a un grado máximo de independencia o libertad, y por otro lado busca la mejor compañía y los mejores señores, 62d,e. Sócrates no acepta la crítica de Cebes, 63e. En la opinión de Sócrates la concepción correcta de la muerte es la del filósofo que prepara el alma durante la vida para su unión con los dioses tras la muerte, 64a-69e. Frente a esta concepción de la muerte Cebes pone en duda la estabilidad del alma de supervivir la disociación del cuerpo y articula la razón más fundamental que nutre su miedo de la muerte y el de Simmias, la posibilidad de que el alma se deshaga tras la muerte, 69e-70b4. Sócrates reacciona con los argumentos metafísicos para mostrar que el alma tras la muerte existe independientemente del cuerpo y *αὐτὴ καθ' αὐτήν*, 70b5 -s.

Si sus argumentos muestran que el alma supervive a la muerte un número indefinido de veces, el mundo que capacita tal serie indefinida de asociaciones y disociaciones de lo corpóreo, en analogía con Penélope que en vano hace y deshace una tela, 84a, b, no es un mundo, tanto como el mundo homérico, en que nunca regresará Ulises porque ya ha muerto. Existe realmente una finalidad que es la *συνγενεΐα* con los dioses.⁴¹⁹ Por consiguiente, la justificación última de por qué el mundo es un mun-

419 Des Places 1964, 71-73.

do en que las almas superviven a la muerte en el fondo intactas es una justificación teológica-teleológica. Luego los argumentos de índole metafísica a favor de la inmortalidad del alma sirven para hacer plausible tal justificación teleológica-teológica.

V.II. Reflexiones preparativas

V.II.I. Vueltas e inmortalidades

Según Sócrates el argumento cíclico, 69e-72e, es el argumento mayor a favor de la inmortalidad del alma, 72d6-e1:

Ἔστιω γάρ, ἔφη, ὦ Κέβες, ὡς ἔμοι δοκεῖ, παντὸς μᾶλλον οὔτω, καὶ ἡμεῖς αὐτὰ ταῦτα οὐκ ἐξαπατώμενοι ὁμολογοῦμεν, ἀλλ' ἔστι τῷ ὄντι καὶ τὸ ἀναβιώσκεσθαι καὶ ἐκ τῶν τεθνεώτων τοὺς ζῶντας γίγνεσθαι καὶ τὰς τῶν τεθνεώτων ψυχὰς εἶναι καὶ ταῖς μὲν γε ἀγαθαῖς ἄμεινον εἶναι, ταῖς δὲ κακαῖς κάκιον.

Es Cebes que llama la atención sobre el argumento de la reminiscencia que le parece en cierto sentido de acuerdo, *καὶ κατ' ἐκεῖνόν γε τὸν λόγον*, 72e2, 3, con el argumento cíclico. Sócrates mismo no propone el argumento de la reminiscencia, sino habría confiado en el argumento cíclico solo. Es el miedo infantil, 77d6, que conceden tener Cebes y sobre todo Simmias después de repasar el argumento de la reminiscencia, 77d, e, que le incita a Sócrates a pedirles a Simmias y Cebes articular sus dudas y a contestarles con la refutación de la teoría de la armonía y dos argumentos más a favor de la inmortalidad del alma. Nunca, sin embargo, Sócrates pone en duda la validez lógica o la plausibilidad del argumento cíclico. Analizamos la conclusión, 72d9-e1: *τὰς τῶν τεθνεώτων ψυχὰς εἶναι καὶ ταῖς μὲν γε ἀγαθαῖς ἄμεινον εἶναι, ταῖς δὲ κακαῖς κάκιον*. Comprender el argumento cíclico exige, entonces, enfrentarse al problema de las perspectivas. El alma de un muerto no es el alma de un conjunto *post mortem*, alma y cuerpo, sino que es el alma que viene de un conjunto alma-cuerpo *ante mortem* y cuyo modo de existir *post mortem* sería posiblemente muy diferente de su modo de existir *ante mortem*. En segundo lugar, se nota un componente de índole teleológica, 'a las buenas les va mejor y a las malas peor'. Luego

el argumento se apoya en premisas de índole teleológica.

El argumento cíclico, muy brevemente, se funda en dos principios,⁴²⁰ el principio de contrarios, 70e1,2, de que cada generación procede de contrarios, y en el principio de reciprocidad, 71a12-b4, de que para cada tipo de proceso de destrucción existe un proceso recíproco de generación y viceversa. Si vida y muerte son contrarios, parece seguirse, junto con la suposición de que la cantidad de vida, en el sentido del número de almas, se queda constante y finita,⁴²¹ que las almas de los seres vivos siempre vengan de las almas de los seres vivos muertos, y viceversa, luego que las almas sean inmortales.

Los detalles lógicos del argumento son asunto de disputas intensas desde la antigüedad,⁴²² sobre todo en cuanto a la noción del contrario,⁴²³ y a la plausibilidad del principio de reciprocidad.⁴²⁴ Si un edificio no es feo, no es decir que sea hermoso. Muchos, la mayoría se puede decir, de los edificios hoy en día no son ni feos ni hermosos. Sócrates en el *Fedón* justamente reconoce que esa es la distribución, en general, de contrarios e intermedios en el mundo sensible. Análogicamente, si algo no está vivo, no es decir que esté muerto, como una piedra, por ejemplo. La justificación del principio de reciprocidad parece meramente empírica. Se observa empíricamente que para algunos procesos hay procesos recíprocos, dormirse-despertarse, engordar-adelgazar, por ejemplo. No se sigue, sin embargo, que para todo proceso de generación de contrario tenga que existir un proceso recíproco. Tampoco se sigue que, si hay, que los procesos nunca se paren, es decir, que cualquier cambio en que están involucrados contrarios sea cíclico y eterno. Desgraciadamente comentarios del argumento suelen ignorar el sub-argumento, 72a11-d3, que trata justamente este problema.⁴²⁵

El argumento debe su epíteto ‘cíclico’ al adverbio *πάλλιν*,

420 V. p.e. Greco 1996, Vigo 2009, 39-46.

421 V. Vigo 2009, 44-46.

422 V. p.e. Barnes 1978, Gallop 1982, Ebert 2000, Wagner 2001 (1), 13.

423 Gallop 1982, 211-213.

424 Ebert 2000, 214-217.

425 Bostock 1986, 55; Ebert 2000, 236.

72b3, discutido con poco cuidado por los comentaristas.⁴²⁶ Llamamos la atención sobre el papel fundamental del ciclo en el pensamiento griego.⁴²⁷ El mundo dinámico para los griegos es un *κόσμος*. *Κόσμος* indica principalmente una dinámica ordenada de manera cíclica en el sentido de procesos que se repiten o recurren: días, meses, fases de vida de especies de organismos vivos que se reproducen y se mueren, estaciones, transformaciones de los elementos, ordenados según (aun causalmente) por el movimiento de los cuerpos celestes, ellos mismos justamente efectuando movimientos cíclicos y regulares.⁴²⁸ La astronomía griega apoyó la creencia en un ‘gran año’, tiempo finito de una ‘vida’ entera del cosmos mismo, marcado por la coincidencia de los cuerpos celestes en su posición inicial.⁴²⁹ La idea de la historia entera del cosmos como serie infinita de grandes años se encuentra en el *Politicus*, el *Timeo*, y en el *Critias*;⁴³⁰ aun teoría común en la ciencia griega en general fue propagada sobre todo por Empédocles cuyo pensamiento representa un influjo mayor en el pensamiento platónico.⁴³¹ La idea de la recurrencia eterna de las almas o más bien de la re-encarnación de las almas eternas en cuerpos diversos se encuentra no sólo en Empédocles, sino, por supuesto, en el pensamiento pitagórico y místico griego en general cuyo influjo sobre Platón también se queda fuera de duda.⁴³² Respecto del sistema cósmico de Empédocles donde hay oscilación eterna entre períodos de armonía y discordia⁴³³ se puede preguntar si las almas superviven sólo un ciclo (o un número finito de ciclos) o todos. Visto que también divinidades parecen ser mortales para Empédocles,⁴³⁴ se puede preguntar además si todos los dioses o sólo algunos

426 Una excepción es Greco, (Greco 1996).

427 V. p.e. Hölscher 1965, Barnes 1979, 503, Sorabji 1983, 182, 3, Eggers Lan 1984, 34 -s, Böhme 1996, 72-79.

428 Ibid.

429 Waerden 1952, 1953; Sorabji 1983, 182, 3.

430 V. Casadio 1995, Frede 2005, 43, 44, Kahn 2009.

431 Brisson, Pradeau 2006, 19, 20.

432 Brisson, Pradeau 2006, 14, 15.

433 V. Graham 1999.

434 V. Solmsen 1975.

se mueren después de un número finito de ciclos. ¿Hay grados de inmortalidad? ¿Quién pondría en efecto la reorganización del cosmos después de un período de discordia o caos si todos los dioses se murieran? Por fin, encontramos la posibilidad de una ambigüedad del *ái*: ¿‘existir eternamente’ significa ‘existir durante un ciclo o un número finito de ciclos, o todos los ciclos’? ¿Es posible, entonces, que *ái* no se refiera a la eternidad entera sino a una eternidad menor, un ciclo cósmico? Podemos hablar de la posibilidad la relativización del *ái*.

En 77b3-9 Simmias articula el miedo de la muerte de la gente común de modo siguiente: *ὅπως μὴ ἅμα ἀποθνήσκοντος τοῦ ἀνηρώποι διασκεδάννυται ἡ ψυχὴ καὶ αὐτῇ τοῦ εἶναι τοῦτο τέλος ἢ τί γὰρ κωλύει γίγνεσθαι μὲν αὐτὴν καὶ συνίστασθαι ἄλλοθὲν ποθεν καὶ εἶναι πρὶν καὶ εἰς ἀνθρώπειον σῶμα ἀφικέσθαι, ἐπειδὴν δὲ ἀφίκησθαι καὶ ἀπαλλάττηται τούτου, τότε καὶ αὐτὴν τελευτᾶν καὶ διαφθείρεσθαι;*

El miedo respecto de la destrucción del alma enfoca dos situaciones: primero, el alma se desintegra en partes y el estado de dispersión es irreversible; segundo, el alma se desintegra en partes y el estado de dispersión es reversible, es decir, que el alma se reconstituye de partes, las mismas o partes diferentes, con problemas evidentes en cuanto a su identidad diacrónica. Esta segunda situación correspondería a una inmortalidad por recurrencia en el sentido de una inmortalidad discontinua del alma por recombinación de elementos o partes, una recurrencia combinatoria como se la encuentra en las teorías atomistas del mundo advocadas por Demócrito.⁴³⁵ Sócrates procede a mostrar que este miedo de Simmias no es plausible. Puesto que no pone en duda la plausibilidad del argumento cíclico concluido ya en 72e este argumento debe tener todos los recursos para refutar una inmortalidad meramente discontinua fundada en una recurrencia combinatoria. Para comprender mejor el argumento creemos que es aconsejable repasar algunas presuposiciones metafísicas platónicas.

V.II.II. Tiempo, ciclicidad y existencia

435 Sedley 2007, 133-137, 155-166.

En 2.4) hemos ya tratado la concepción platónica del tiempo del *Timeo*, 37d -s, resumida en la fórmula famosa del χρόνος como imagen móvil de la eternidad (αἰών). Principalmente, y dicho de manera muy simplificadora, el δημιουργός impone una estructura cronológica ya inscrita en las formas eternas y eternamente estables en el caos para mantener un cosmos que sigue un orden cronológico cíclico y eternamente dinámico. Nos acordamos de los participantes de los cambios principales, los τὰ, concebidos como uniones de partes- propiedades, ellas mismas trozos materiales, constituidas últimamente por triángulos elementales. Obedecen a un orden entre ellas de compatibilidades o incompatibilidades para servir de contrarios exhaustivos, no-exhaustivos o negativos. Partes-propiedades pueden formar una esencia o οὐσία, mientras que otras quedan meramente partes-propiedades accidentales. Así se pueden comprender cambios 'racionales' como pérdidas o ganancias de cualidades esenciales o accidentales. Nacen de un hervido de proto-propiedades en el receptáculo o el sustrato indefinido. Movimientos o tiempos no son una excepción, sino también nacen como propiedades dinámicos ordenados de proto-movimientos menos ordenados o más caóticos, según este modelo eterno de las formas y por ayuda demiúrgica. Recordamos entonces el papel fundamental de movimientos asociativos y disociativos imprescindibles para la plasmación de cualquier parte-propiedad y de un τί, es decir movimientos más fundamentales que subyacen a los que se califican de orden cronológico.

¿Cómo se puede entender la recurrencia? Notamos que para los griegos el tiempo es una característica de un cambio, de un movimiento regular, o se identifica aun con un movimiento regular. La recurrencia es un evento, de manera que una entidad o existente está presente por cierto tiempo, desaparece, y está presente de nuevo durante un tiempo posterior. Si los tiempos mismos, sin embargo, se conciben como eventos, un cuerpo en estado de movimiento por cierto tiempo, o, al menos, se supone que la identidad numérica de los tiempos mismos depende de los eventos que ocurren en ellos, la recurrencia de un tiempo equivaldría a la identidad del tiempo, y no habrá recurren-

cia real.⁴³⁶ En el caso de un ciclo cósmico, los ciclos cósmicos coincidirían.⁴³⁷ El tiempo mismo sería circular y finito, y no se podría hablar de una recurrencia de la misma entidad en diferentes ciclos cósmicos.⁴³⁸ Sin embargo, ni Platón ni los griegos generalmente tomaban en serio la posibilidad de que el tiempo el mismo sea cíclico.⁴³⁹

La fórmula platónica ya contiene la raíz de la solución al problema. Hemos dicho que un existente individual, un $\tau\acute{\iota}$, es un conjunto de propiedades particularizadas que se producen a través de las formas y de un sustrato indefinido.⁴⁴⁰ Lo que efectúa la particularización y que determina así la identidad del $\tau\acute{\iota}$ será un agente causal que no provenga ni de las formas ni del sustrato indefinido, y que llamamos 'demiúrgico'.⁴⁴¹ Brevemente, las fuentes ontológicas principales que determinan la identidad de un $\tau\acute{\iota}$ en el cosmos son las formas, el sustrato indefinido y lo demiúrgico-divino.⁴⁴² Si los tiempos tienen una identidad y esa identidad no debe depender enteramente de los eventos que ocurren en ellos, ¿de qué dependen? ¿Qué garantiza que siempre ocurren nuevos tiempos, (sin recurrencia, es decir, sin circularidad), ordenados linealmente? Si el sustrato indefinido determinase la identidad de los tiempos de tal manera, las formas serían causalmente supérfluos en la determinación de este aspecto cósmico fundamental. Y si las formas sólo determinasen la identidad de los tiempos tendríamos el problema de que el $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ dinámico precisa, sin embargo, para los griegos y Platón una dependencia, en cierto grado, de los tiempos de los eventos que ocurran en ellos.⁴⁴³ Un evento presupone la existencia de $\tau\acute{\alpha}$ con propiedades que dependen por su identidad últimamente de las formas, del sustrato indefinido, y del agente divino-

436 En cuanto a la problemática v. Barnes 1979, 503, Sorabji 1983, 183 -s, Sorabji 1988, 372 -s, Salles 2005(1), Barnes 2006, Salles 2006, 45 -s..

437 Ibid.

438 Ibid.

439 V. Sorabji 1983, 183 -s, Sorabi 1988, 372 -s.

440 V.4.2).

441 Ibid.

442 Ibid.

443 V.2.3),2.4).

demiúrgico. Si suponemos, entonces, que la identidad de los tiempos depende, como la de cualquier $\tau\acute{\iota}$, últimamente de las formas, del agente divino y del sustrato indefinido, obtenemos de nuevo la imagen del agente divino que produce los tiempos distintos ordenados linealmente, siguiendo un plan o modelo determinado por las formas y trabajando el sustrato indefinido que contiene los ‘proto -tiempos’.

¿Cómo se puede concebir el plan o modelo del tiempo? Ahora nos acordamos de la concepción tradicional de la eternidad, de todo el pasado, el presente y el futuro espacialmente ubicados fuera del mundo sensible dinámico.⁴⁴⁴ Tiene que resultar, al menos, de la acción divina que los períodos cósmicos mismos tengan identidad, es decir, que resulte una serie infinita de períodos cósmicos. El *δημιουργός* necesita, entonces, al menos, marcadores numéricos o números que corresponden a la serie infinita de números enteros vista de manera absoluta como un conjunto actual, fuera del *χρόνος* dinámico dependiente de los eventos. Llamamos este plan ‘reloj absoluto’. Con el reloj absoluto el *δημιουργός* puede, por supuesto, refinar la estructura lineal del *χρόνος* que resulta de la actividad ordenador impuesto en el sustrato indefinido con sus proto-tiempos y proto-eventos. Puede ‘nombrar’ según el reloj absoluto otros tipos de eventos, dentro de un período cósmico. Se sugiere, por supuesto, elegir los movimientos regulares celestes y hacer coincidir su superposición según el múltiple más pequeño de sus duraciones con el fin del período mismo en el sentido de un ‘gran año’. También entre los períodos cósmicos el agente divino podría cesar por cierto período (absoluto) la imposición del orden temporal del *χρόνος* a través del ‘reloj absoluto’ dejando entre los eventos de dos períodos solamente el estado temporalmente desordenado de los proto-tiempos del sustrato indefinido. Cerraría así causalmente y temporalmente respecto del *χρόνος* los períodos cósmicos entre ellos. Los períodos quedarían, sin embargo, relacionados respecto de la serie numérica infinita del reloj absoluto. Cada uno es un período distinto del otro ordenado linealmente según los números enteros.

444 V.2.3).

Este modelo de la naturaleza temporal del cosmos nos parece un modelo adecuado para acomodar los argumentos sobre la inmortalidad del alma por cuatro razones. En primer lugar, ofrece la posibilidad de mantener la recurrencia. En segundo lugar, sostiene concepciones griegas y platónicas de la eternidad. *Αἰών*, en primer lugar, tiene un sentido dinámico, el de fuerza y tiempo de vida.⁴⁴⁵ Cualquier habitante del cosmos en la creencia griega común tiene su tiempo de vida o existencia, incluido el cosmos mismo, es decir, un tiempo finito, por supuesto, un tiempo más largo tanto como los cuerpos celestes, y los dioses.⁴⁴⁶ Por otro lado, fue creencia común que al menos el cosmos y tal vez los cuerpos celestes y algunas divinidades nunca mueren propiamente.⁴⁴⁷ En este caso el fin de un período cósmico no representará el fin absoluto del cosmos sino sólo un período de descanso después de un período de ‘floruit’.⁴⁴⁸ El modelo, entonces, acomoda la relativización del *αἰεῖ*, y mantiene la posibilidad de distinguir grados de inmortalidad respecto de la supervivencia de un período cósmico o de más de un período, aun de todos. Tercero, el modelo sostiene la teoría del tiempo del *Timeo*.⁴⁴⁹ Para un ciclo o gran año los tiempos ‘crónicos’ son, en primer lugar, marcadores de movimientos celestes astronómicos, expresables matemáticamente como razones de duraciones relativas.⁴⁵⁰ Este esquema numérico puede caracterizar un número infinito de ciclos.⁴⁵¹ Si unimos este esquema a la serie del reloj absoluto tenemos una expresión diacrónica en cada ciclo o *αἰών* a través de todo los *αἰῶνες* del reloj absoluto fuera del mundo crónico. No olvidemos que la concepción del *χρόνος* como imagen móvil de lo eterno es más correctamente la imagen móvil de lo eterno *según números*, 37d -s.⁴⁵² Cuarto, el modelo se integra bien en la historia de la filosofía antigua.

445 V. Festugière 1971.

446 Böhme 1996, 75-81.

447 V. Solmsen 1975, o’Brien 1984.

448 Casadio 1995, 93, 94.

449 Böhme 1996, 125-127

450 Ibid.

451 Ibid.

452 Böhme 1996, 64 ff.

En el modelo el agente divino puede refinar la estructuración del *χρόνος* a través del reloj absoluto por trabajar el sustrato indefinido, sin que el sustrato indefinido pueda el mismo llevar tal orden proto-crónicamente, lo que sugiere una diferencia fundamental entre reloj absoluto y proto - *χρόνος*. En la antigüedad, a pesar del método de la ‘exhaustión’ ya desarrollado en tiempos de Anaxágoras, no se consideraba un *τι* completo y entero como ‘en el mismo tiempo’ compuesto de una totalidad de un número infinito de componentes.⁴⁵³ La noción del infinito estuvo inextricablemente vinculado con un proceso, luego con un aspecto temporal-dinámico, una concepción, como es bien conocido, expuesto por Aristóteles, que asocia el infinito con la materia, lo ‘incompleto’.⁴⁵⁴ Según Aristóteles, el infinito existe sólo en cuanto existe un proceso temporal indefinido serialmente organizado.⁴⁵⁵ Podemos con el reloj absoluto ver en Platón un infinito ‘actual’, como diría Aristóteles, sin el que, sin embargo, no existiría ningún proceso temporalmente indefinido y serialmente organizado. No es aun implausible sospechar que la asignación de lo continuo, indefinido a lo material y visible, y lo completo y discreto a las formas ya refleja el reconocimiento de la distinción fundamental entre números irracionales y racionales.⁴⁵⁶

¿En qué se funda la garantía de la recurrencia, la condición de su posibilidad, por decirlo de modo kantiano? La recurrencia, en general, depende de admitir lo infinito, más específicamente la eternidad del cosmos dinámico y así del cambio ‘racional’. Si hay sólo un número finito de elementos y configuraciones en que pueden entrar después de cierto tiempo finito, recurrirá la misma configuración, y recurrirá infinitamente si el tiempo tiene extensión infinita. Si no tiene extensión infinita, habrá recurrencia finita y resultará una ocurrencia última de una configuración. La metafísica platónica es una metafísica ‘bien fundada’.⁴⁵⁷ Si se adhiere a un finitismo respecto del número de

453 Wasserstein 1959; Kutschera 1995, 158-162; White 2002, 174-194.

454 Fís.3.5; 206a14-17, 207a15-21; Lear 1979, 200-202, 207.

455 Ibid.

456 V. Karasmanis 2011.

457 V. 4.2),Lowe 2004, 158.

los $\tau\alpha$, o de los existentes fundamentales a través de las cuales se pueden concebir los cambios, ha de contar con la posibilidad de *recurrencias* de existentes a través de la historia temporalmente indefinida y eterna del cosmos. Las recurrencias, dependen de disociaciones de y asociaciones con propiedades de los que resultan los $\tau\alpha$. Hay garantía de recurrencia sólo si no hay cesación en absoluto del cambio y de las dis- y re-asociaciones de propiedades, es decir sólo si continúa la historia cronológica del cosmos. El problema qué garantía hay es el problema que tematiza el sub-argumento del argumento cíclico. Notamos dos tipos de eternidad en el mundo de cambios, una eternidad continua e una eternidad discontinua. Se trata de una recurrencia discontinua, si el existente siempre nace y re-aparece después de cierto tiempo, es decir *recurrer*. Se trata de una eternidad continua si ni nace ni perece sino que existe todo el tiempo sin interrupción. Trivialmente eternidad continua implica eternidad discontinua, mientras que eternidad discontinua no implica eternidad continua. Es plausible suponer que la garantía de que no hay falta absoluta de cambios y de que luego existe la posibilidad de recurrencia, es decir, eternidad discontinua, tiene que ver con una eternidad continua.

La noción de eternidad discontinua en el mundo de cambios, el mundo de generaciones y destrucciones, no debe sorprendernos. Imaginamos un charco de agua **A** que está fría. Suponemos que 'frío' **F** es cualidad esencial del agua, y hay una *ὄψια* de dos componentes sólo, **AF**. Si el charco de agua se transforma en una nube **N**, esencialmente caliente **C**, *ὄψια* **NC**, y que **NC** se re-transforma en **AF**, con un número finito de transformaciones elementales, es decir reorganizaciones de triángulos elementales en modo físico del *Timeo* entre **NC** y **AF** obtenemos una serie infinita **NC, AF, NC, AF, etc.** Obtendremos, en suma, una nube y un charco discontinuamente eternos. Si en la realidad observáramos una serie de precipitaciones y evaporaciones entre un charco y una nube, no hablaríamos de charcos y nubes eternos sino que supondríamos en seguida que no son los mismos en términos de identidad numérica. Suponemos que charco y nube se nutren siempre de diferentes elementos, con

números y configuraciones diferentes bajo las condiciones de la entropía etc.. Más bien suponemos que lo que recurre son particularizaciones del tipo ‘charco’ y ‘nube’.⁴⁵⁸ En este sentido los griegos también entendieron en primer lugar la ciclicidad de la naturaleza.⁴⁵⁹ Sin embargo, la metafísica cósmica platónica sostiene un ‘sistema’ muy ordenado y ‘cerrado’,⁴⁶⁰ como dice el físico contemporáneo, en que se ‘conservan’ bien los elementos, luego las identidades. En la medida en que se respeta el finitismo, es decir, que se excluye el ‘siempre de diferentes elementos’ y dado bastante tiempo, se puede, con cierta legitimación, hablar de una eternidad discontinua por recurrencia. La pregunta importante a la que intenta contestar el argumento cíclico es si la posibilidad de recurrencia, luego de eternidad discontinua, presupone una eternidad continua que no se funda en la recurrencia.

V.III. Análisis del argumento cíclico

V.III.I. El argumento cíclico propio

El argumento cíclico a menudo ha sido mal entendido debido al mal entender de la noción del cambio desde contrarios, con la noción compleja del contrario y la noción del cambio respecto de los llevadores de propiedades contrarias más bien que respecto de las propiedades mismas. Sócrates da varios ejemplos para mostrar la universalidad del principio de la generación desde contrarios, 70d7-71a11, y parece ser perfectamente consciente de que muchos contrarios no sean exhaustivos, 90a1-9. Muchos comentaristas suponen que, sin embargo, intenta tratar ‘vida’ y ‘muerte’ como contrarios exhaustivos.⁴⁶¹

Creemos que cuando indica la universalidad del principio de generación desde contrarios, 70e7, no dice nada más que toda generación, sea en el sentido de una generación propia, un

458 V.Vigo 2009, 39 -s.

459 Ibid.

460 Archer-Hind 1988, 28, 29.

461 V. Barnes 1978, 398-402, Gallop 1982, 211-3, Ebert 2000, 224, 5, Frede 2005, 41-44.

cambio esencial, sea una generación en el sentido de un cambio accidental, es un cambio racional: algo que no es **F** llega a ser **F** tras el cambio, o algo que es **F** ya no es **F** tras el cambio;⁴⁶² en todos los casos hay una disociación o asociación de partes-propiedades. Este modelo del cambio racional es efectivamente universal puesto que caracteriza esencialmente el mundo cósmico dinámico mismo. Su parte sensible ofrece muchos ejemplos que lo corroboran. No implica nada sobre la distribución y frecuencia de tipos de contrarios, negativos, no-exhaustivos, y exhaustivos. ‘Cambio racional’ no dice nada más que en el cosmos estructurado según una metafísica bien fundada un cambio presupone un sustrato, algo que es cualificado antes del cambio de manera diferente de la manera después. Sócrates no dice nada más. Sin embargo, tampoco dice nada menos. El hecho de que vida y muerte evidentemente son contrarios como los otros, no es un punto irrelevante o trivial. Al contrario, es el hecho de que son contrarios como los otros que importa. No importa tampoco que sean exhaustivos o no exhaustivos. Si algo pierde su vida o está muerto o está ni vivo ni muerto, en todo caso no está vivo. Lo que importa es que obedezca al principio universal del cambio racional, luego, como hemos visto, que se les ofrece la posibilidad de una recurrencia infinita bajo ciertas condiciones metafísicas-cósmicas en cuanto a un cosmos dinámico eterno en que eternamente hay un gran número de componentes implicados justamente en cambios racionales. Por eso, creemos, Sócrates introduce tantos ejemplos diversos. Si la estructura racional junto con la extensión temporal infinita del cosmos implica la recurrencia, tampoco nos debe incomodar el hecho de que en muchos casos resulte la eternidad discontinua. Hemos visto el ejemplo del charco y de la nube que manifiestan una eternidad discontinua. Según nuestras presuposiciones tienen las propiedades ‘frío’ y ‘caliente’ esencialmente, y esas son contrarios exhaustivos. El hecho de que son exhaustivos, más una simplificación de parte nuestra, no importa en cuanto a la posibilidad misma de la recurrencia. Sólo los ciclos de recurrencia serían más cortos. Respecto de la recurrencia no importa

462 V. 2.3), 3.1.1), 4.2).

si los contrarios son exhaustivos, no-exhaustivos, o meramente negativos. En todos los casos resulta la posibilidad de recurrencia, luego de eternidad discontinua.

Sabemos, sin embargo, que en cuanto al alma la eternidad discontinua no es suficiente. Con el argumento cíclico Sócrates quiere mostrar la eternidad continua del alma. Veremos que la eternidad continua del alma se justifica en vista de que es condición de que en el mundo cósmico dinámico siempre una gran cantidad de componentes esté sujeta a cambios racionales que permitan la recurrencia, luego la eternidad discontinua.

Por fin notamos otra fuente de malentendimientos del argumento que les afecta a Simmias y Cebes tanto como a los comentaristas hasta nuestros tiempos, la del problema de las perspectivas. Cuando Sócrates habla del cambio entre contrarios, habla de cosas que poseen propiedades contrarias y no de las propiedades mismas, 70e4-7, es decir de las cosas que tienen vida o muerte y no de vida y muerte mismas. ¿Qué es la muerte según la definición? La muerte es la disociación del alma del cuerpo. Lo que quiere mostrar Sócrates, sin embargo, es que el alma es inmortal y no que el compuesto alma-cuerpo sea inmortal.⁴⁶³ Como acabamos de decir, quiere mostrar una eternidad continua respecto de un componente del compuesto alma-cuerpo, del alma, y no la recurrencia y la eternidad discontinua del compuesto. Si el cuerpo se deshace en partes componentes y ellas en sus componentes etc., bajo la condición del finitismo metafísico-cósmico, junto con la extensión infinita del tiempo habrá recurrencia también del mismo cuerpo. En analogía completa con el cuerpo, si el alma entra en cambios esenciales, deshaciéndose en y re-asociándose de partes componentes también habrá recurrencia.

En las palabras de Sócrates el argumento muestra que los vivos vienen de los muertos, 71e13-72a2. ¿Quiénes son los muertos? Después de la disociación hay alma y cuerpo-cadáver. No quiere mostrar, por supuesto, que los vivos, los seres vivos, compuestos de alma A y cuerpo C, vienen de los cuerpos-cadáveres, sino más bien que vienen de las almas una vez asocia-

463 V. también Eggers Lan 1989.

das con cuerpos. Según el argumento los cuerpos se deshacen y las almas no. Suponemos el caso extremo de que cuerpo C se deshace en partes componentes C1, C2, C3, y después de cierto tiempo consigue recurrir por re-asociación. Sócrates, entonces, después de la disociación del compuesto CA, en C y A, se concentra en A que sigue siendo constante, mientras que C se deshace en C1, C2, C3. Si hay recurrencia de un ser vivo, efectivamente el mismo viniendo de los muertos, significa que C se re-asocia con A, que durante todo ese tiempo seguía siendo lo que es, A.

Según lo que quiere mostrar el argumento el cuerpo se deshace, el alma no, el alma sigue siendo lo que es. Por supuesto, entra en cambios, desde el punto de vista del alma, como la asociación con el cuerpo, o la disociación del cuerpo, la muerte. Para el alma es un cambio racional accidental. Antes de la muerte está asociada con el cuerpo, después de la muerte está disociada del cuerpo, y sigue siendo lo que es. Si la muerte es un cambio esencial, lo es respecto del compuesto, del ser vivo, que es esencialmente un compuesto alma y cuerpo. La prueba, entonces, quiere mostrar que las almas son sujetables sólo a cambios accidentales. Asociación de cuerpo y alma es un cambio esencial racional, la generación del ser vivo que está vivo. Su vida viene del alma y sólo del alma. Generación de un ser vivo equivale a la asociación de una parte-propiedad 'vida' y de una parte-propiedad 'cuerpo', ambas esenciales respecto del compuesto.

Entonces, a pesar del enfoque en los poseedores de propiedades contrarias resulta con el cambio de perspectivas una identificación del alma con la propiedad de vida. Respecto del ser vivo, del compuesto alma-cuerpo, el alma es una de las propiedades que tiene su zona de incompatibilidad, que caracteriza a un gran número de $\tau\alpha$ en el cosmos, plantas, animales, seres humanos, etc, 70d4. Si hay bajo la condición del finitismo sólo cierto número finito de almas o de propiedades de 'vida' particularizadas, y las disociaciones y re-asociaciones de la propiedad con los $\tau\alpha$ cuya zona de incompatibilidad lo permite, digamos, los cuerpos 'animables', habrá restitución por recurrencia

de la misma propiedad a un cuerpo animable. Desde el punto de vista de las almas, (o de las propiedades de ‘vida’), los cuerpos varios son propiedades accidentales. Las almas son el sustrato que sigue siendo constante durante todas las series de cambios infinitas en que recurren.

El desafío con que se enfrenta el argumento es mostrar que los cambios no se paran y que el sustrato, desde el punto de vista no del compuesto, sino de la parte del alma, el alma misma, sigue siendo constante. Sócrates explica varias veces un punto que le parece bastante sencillo, 70c4, 5: bajo ciertas condiciones metafísicas, como ella del obedecer al principio de la buena fundación, luego al finitismo, se sigue, si cambios racionales siempre continúan, que habrá recurrencias. También bajo ciertas condiciones metafísicas-cósmicas, una estructuración de los componentes del cosmos según zonas de incompatibilidad, de que no cualquier parte-propiedad puede asociarse con cualquier otra parte-propiedad, habrá además recurrencias en series relativamente ordenadas. Sin embargo, Sócrates admite que no hay necesidad de que una serie no se pare definitivamente, 72b7-9: a pierde F, gana G y ya no entra en cambios. Un cuerpo se asocia con un alma y sigue siendo así para siempre, no muere. Un alma disociada de un cuerpo sigue siendo así y nunca se reasociará con un cuerpo. Todas las series pueden pararse.

El segundo aspecto del desafío es mostrar que el sustrato de la serie de asociaciones y disociaciones cuerpo y alma, desde el punto de vista del alma, es decir, el alma misma sigue siendo siempre constante, mientras que el cuerpo se deshace. Hay que mostrar que cuerpos y compuestos cuerpos-almas pueden recurrir, mientras que almas pueden recurrir sólo en el sentido trivial de que la eternidad continua implica la eternidad discontinua. Si el argumento muestra lo que Sócrates cree que muestra, muestra luego que el alma misma no es sujetable a cambios esenciales. Si no es sujetable a cambios esenciales, no es sujetable a disociaciones en o asociaciones de partes componentes, que presuntamente no son almas o componentes ‘psíquicas’ al menos en el sentido de que una sola no podría funcionar como propiedad ‘vida’ y efectuar, asociándose con un cuerpo animable, la

generación de un ser vivo.

Sócrates se enfrenta con ambos aspectos del desafío por referirse a un principio de que la naturaleza no es *χολή*, coja o perezosa, 71e8. Desgraciadamente en el argumento propio no explica más esta justificación. Podemos en seguida pensar que, en términos modernos, Sócrates se apoya en una prohibición de la entropía. Sin embargo no tenemos una justificación de tal prohibición. Podemos sospechar, sin embargo, que tiene que ver con la eternidad de un cosmos dinámico ordenado y suficientemente variado, lo que implicará la eternidad de las series de recurrencia. Un apoyo en un principio teleológico se impone casi. ¿Por qué la naturaleza no es perezosa? Para que se mantenga siempre un cosmos que integre a este mundo sensible y variado. Sin embargo, ¿por qué aceptar tal principio?

Por supuesto, se puede remitir en seguida a una justificación teológica-teleológica, es decir, porque una divinidad prefiere que sea así, o más bien porque una naturaleza no-perezosa es una naturaleza ordenada y eterna, luego buena y divina y una divinidad esencialmente buena y divina realiza sólo cosas buenas y divinas en el grado máximo que sea posible.

Sócrates mismo desgraciadamente en el argumento cíclico sólo insinúa tales reflexiones. Esas reflexiones insinuadas tienen que ver con el segundo aspecto del desafío. Se podría justificar la eternidad continua del alma, el hecho de que no está sujeta a cambios esenciales, si tuviera un papel importante en el nexus causal de los cambios a que están sujetos los componentes del cosmos, luego en el mantenimiento de la cosmidad dinámica del cosmos mismo que se expresa en una gran cantidad y variedad de series infinitas y ordenadas de cambios racionales que permiten a recurrencias infinitas. Los ejemplos de los cambios que da Sócrates, por supuesto, señalan tal justificación. Ya se ha mostrado el papel causal de la propiedad 'vida' en la generación de los seres vivos. El par 'dormirse-despertarse', 71c9-d3, sugiere una conexión con la noción del movimiento, y el par 'asociación-disociación', 71b6, con movimientos que son indispensables para la presencia de cambios esenciales mismos. De la cesación de asociaciones y disociaciones efectivamente

resultará un caos anaxagoreo. Como la destructibilidad de las almas puede conducir a una catástrofe anaxagorea Sócrates no detalla en el argumento mismo. Más bien se puede entender su conclusión de que la cesación de todas las series infinitas de generaciones y destrucciones de seres vivos, (y su recurrencia), que implican una cantidad constante de almas, es tan inaceptable como un caos anaxagoreo si todas las series de asociaciones y disociaciones se paran, y que ambas cesaciones son inaceptables porque la naturaleza no puede ser perezosa.

Cuando articula el argumento cíclico Sócrates comenta que está repitiendo el mismo razonamiento principal, 72a11,12, b7, 8, c4, 5, d4-7. A pesar del riesgo de repetirnos nosotros mismos en algunos puntos creemos que es aconsejable ahondar un poco más la interpretación precedente, también porque en nuestra opinión el argumento es fácil a malentender.

Sólo en el sub-argumento Sócrates explica la noción de ciclicidad que ella misma tiene su contrario, la linealidad, 72a10-b2. 'Lineal' significa que no hay recurrencia, y 'cíclico' que hay recurrencia. Bajo las condiciones metafísicas finitistas podemos concebir los cambios en el cosmos dinámico como cadenas de cambios si seguimos la historia de un τi a través del tiempo. 'Lineal' significa que la cadena se termina sin que haya recurrido el τi en que nos concentramos. 'Cíclico' significa que el τi ha recurrido al menos una vez, y si el tiempo tiene extensión indefinida que recurrirá un número indefinido de veces, es decir que tiene eternidad discontinua.

En vista del problema de las perspectivas es difícil determinar qué es que recurre o qué no recurre cuando Sócrates dice que los vivos vienen de los muertos, también porque está claro, por otro lado, que habla de contrarios en el sentido de $\tau \alpha$ complejos, de $\tau \alpha$ que tienen una propiedad contraria y no de la propiedad misma. Hemos visto que la muerte es, en primer lugar, la disociación del alma de un cuerpo, y que el propósito del argumento entero es mostrar que el alma tiene eternidad continua, no sólo eternidad discontinua. Tenemos que prestar mucha atención, entonces, al componente del cosmos en que nos concentramos cuando seguimos su historia. 'Ser vivo' es

la unión alma y cuerpo, AC. Después de la muerte A y C están disociados uno del otro. Suponemos ahora que C es destructible, disociable en partes componentes C1, C2 o no. Suponemos también que el alma es disociable en partes componentes A1 y A2, o no. Para facilitar la discusión tomamos en consideración sólo el ciclo ‘más breve’ que hay, en el sentido de que C1, C2 y A1, A2 funcionan como contrarios exhaustivos. Si Sócrates literalmente quiere decir que los vivos vienen de los muertos, quiere decir que una unión cuerpo y alma vuelve a existir en el sentido de que un alma que ha pertenecido ya a un cuerpo quita su estado de disociación de los cuerpos y se re-asocia con un cuerpo. Los ‘muertos’ deben ser almas. Si fueran almas y cuerpos, no estarían muertos. El cuerpo-cadáver se puede considerar todavía como un cuerpo animable.⁴⁶⁴ De él, sin embargo, como nos enseñara el sub-argumento, no puede venir un alma para formar de nuevo un ser vivo.

Según nuestras presuposiciones resultan tres cadenas principales diferentes según los tipos de ciclo:

(i) AC1 – AC2 –A C1-...

(ii) A1C-A2C-A1C...

(iii) A1C1-A2C1-...A1C1-...A1C2-...A2C1...A2C2...

Los interlocutores están de acuerdo en que los cuerpos se deshacen. El argumento no tiene el propósito de mostrar la eternidad continua de un cuerpo. Entonces, podemos excluir el caso (ii). Si Sócrates quiere mostrar con el argumento la eternidad continua del alma una remisión a la ciclicidad de la cadena de tipo (i) no le parece servir mucho, visto que (i) ya presupone la eternidad continua del alma. Es un alma que eternamente se asocia con y se disocia de cuerpos diversos. La justificación principal de que hay recurrencia se funda en el principio de la naturaleza no-perezosa. Si la naturaleza es no-perezosa, una cadena no terminará y, bajo las condiciones metafísicas fini-

464 En cuanto a una interpretación sugestiva del estado particular de los cuerpos animables v. Vigo, (Vigo 2012).

tistas, habrá recurrencia. Entonces, si Sócrates se refiere a la cadena de tipo (i) no cometerá el error de una *petitio principii*. El argumento será: Si la naturaleza es no-perezosa, cadenas de cambios racionales no terminan; (i) es una cadena de cambios racionales; luego, si la naturaleza es no-perezosa, (i) no termina. Se sigue que eternamente A se asocia con y se disocia de cuerpos diversos, luego que A existe eternamente y que seres vivos como ACI recurren eternamente, es decir, que seres vivos tienen eternidad discontinua en lo mejor y almas eternidad continua. La plausibilidad de este argumento depende en grado alto del principio de la naturaleza no-perezosa.

Nos parece importante reconsiderar en este punto el significado de 'lineal', de que la cadena termina, en el caso de asociaciones de C y A. Si el ser vivo muere, C y A están disociados uno del otro. Todos los tipos de cadena presuponen que A re-entra en disociaciones y asociaciones con cuerpos. La cadena puede terminar en dos maneras, A queda disociada de cuerpos para siempre, o A queda asociada para siempre con el último cuerpo con que estaba asociada. Un alma asociada con un cuerpo para siempre es una divinidad según la definición platónica. Un argumento de la *República*, 10.611a4-8, que suplementa al argumento 72d1-3 del sub-argumento trata justamente ese caso de que el número de almas no puede aumentar porque las almas vendrían de 'lo mortal' y todo acabaría inmortal. Interpretado de manera muy sencilla,⁴⁶⁵ eso significa que todas las cadenas en el cosmos que implican almas que se asocian con y se disocian de cuerpos, es decir, que implican a seres vivos mortales, terminan al mismo tiempo con la última asociación de las almas con los cuerpos respectivos y siguen siendo así para siempre. Resulta un cosmos dinámico en que ya no hay seres vivos mortales, sino sólo divinidades. Apoyo en el principio de la naturaleza no-perezosa también debería excluir tal escenario. Es mucho trabajo para el principio, y un trabajo, se puede sospechar, de índole teleológica: un cosmos en que siempre hay seres vivos mortales junto con divinidades es más completo o hermoso, o

465 Respecto de la interpretación problemática de este argumento v. Brown, (Brown 2001).

en visto del hecho de que el cosmos resulta de la imposición en un caos tal cosmos es el cosmos con un grado máximo de seres inmortales.⁴⁶⁶

Alternativamente, es posible que todas las cadenas en que están involucrados los seres vivos se terminen y las almas nunca se re-asocien con un cuerpo. Resulta una situación en que en el cosmos dinámico ya no hay seres vivos mortales, sólo cuerpos-cadáveres y cuerpos no-animables. También, para impedir esta situación, resulta mucho trabajo para el principio de la naturaleza no-perezosa. Podemos entrevera ya la vuelta, en tal situación, del argumento preventivo. En los tres casos resulta, en suma, mucho trabajo para el principio, aunque el argumento en sí es válido.

Se puede, sin embargo, suponer que Sócrates tenga en la mente otro argumento. La situación de todos los seres vivos muertos es la situación que Sócrates considera en el sub-argumento, donde también considera la posibilidad de que las almas efectivamente vengan de los muertos, es decir de los cuerpos-cadáveres, es decir de los cuerpos. Toma en serio, entonces, la posibilidad de que el alma se produzca de componentes corpóreos. Se insinúa a través de los ejemplos que da Sócrates, como vamos a ver en el apartado siguiente, que el alma de eternidad continua es una condición de la posibilidad de que haya cadenas eternas de cambios racionales con recurrencias de otros componentes del cosmos y de que no se produzca un caos de dimensiones anaxagoreas. Sócrates insinúa esta justificación de la eternidad continua del alma sobre todo en el sub-argumento. Sócrates toma en serio, entonces, cadenas de tipo (iii). El argumento mostrará que tipos (iii), (y luego (ii)), no ocurrirán. Puesto que, bajo las condiciones metafísicas, los tipos de cadenas son exhaustivos, (i) ocurre. Hay, en suma, una justificación adicional que se encarga de una parte al menos del trabajo enorme justificador que tiene que efectuar el principio de la naturaleza no-perezosa. Eso no quiere decir que el principio pierda su importancia justificadora. Puede perfectamente mantener un papel justificador último. El argumento insinuado, sin embargo,

466 V. Clegg 1976, Parry 1979, Parry 1991, Lennox 1985.

hace más transparente la conexión del principio últimamente justificable sólo teológicamente y teleológicamente con los acontecimientos cósmicos. Satisface, en suma, el proyecto científico socrático del *δεύτερος πλοῦς*, 99c8-d2.

V.III.II El sub-argumento del argumento cíclico

Sócrates evidentemente consciente del hecho de que el argumento se apoya en la naturaleza no-perezosa añade un sub-argumento, 79a9-d3, para al menos aclarar el papel que juega esa presuposición crucial. Sócrates considera el argumento principal - y Cebes está de acuerdo- un argumento lógicamente válido: *ἐκ τῶν ὁμολογημένων ἀναγκαῖον οὕτως ἔχειν*, 72a9, 10. Sócrates le aconseja a Cebes de que *οὐδ' ἀδίκως ὁμολογήκαμεν*, a11,12. Hay un acuerdo, entonces, en cuanto a la razón o las razones que les hacen aceptar las premisas de las que sigue válidamente la consecuencia. Esa razón, por supuesto, es la que inyecta así una necesidad metafísica o física en el argumento meramente lógicamente válido. Esa razón principal debe ser, según nuestra interpretación del argumento principal, el principio de la naturaleza no-perezosa. En el sub-argumento Sócrates aclara más el apoyo que este principio proporciona al argumento principal.

El sub-argumento se divide en tres partes, 72a11-b5, b7-d1, d1-3. En la primera parte Sócrates explícitamente trata la ciclicidad. Introduce la imagen del círculo para introducir la recurrencia, en contraste con un proceso lineal, *ὡσπερ κύκλῳ περιόντα*, 72b1, y eso *αἰεί*, 72a12. Como ya constatamos, *αἰεί* es relativizable, respecto de un *αἰών* cósmico. El hecho de que Sócrates menciona en el argumento principal y en el sub-argumento el caos global anaxagoreo nos permite tomar en cuenta la ciclicidad eterna del cosmos dinámico misma estructurada en *αἰῶνες*, separados por episodios caóticos.

Volvemos a la ciclicidad en cuanto a los cambios racionales. En el caso del cambio accidental y de contrarios exhaustivos resulta el ciclo más sencillo: **aF** - **aG** - **aF**. Con contrarios no-exhaustivos o negativos el ciclo será más largo. Si los cambios son esenciales, hay que concentrarse en un componente de la

esencia para seguir la trayectoria de un sustrato constante de cada cambio: si **HF** se disocia, se puede seguir a **H** o a **F**. Si se concentra en **H**, y **F**, **G** son contrarios exhaustivos, resulta también el ciclo sencillo, **HF**, **HG**, **HF**, con el consejo de que **HG** es un $\tau\dot{\iota}$ distinto de **HF** mientras que en el caso del cambio accidental **a** sigue siendo lo que es él mismo, **a**.

Un ser vivo tiene dos partes esenciales **A**, **C**. No hay indicación de que ‘ser un cuerpo’ tiene contrario exhaustivo o no-exhaustivo, entonces, es al menos un contrario negativo, y habrá un ciclo bastante largo si **C** recurre. Si suponemos que **A** se puede asociar sólo con cuerpos resultará una serie **AC**, **AC1**, **AC2**,..., **AC**. Ese caso corresponde a la recurrencia del ser vivo **AC**. Sin embargo, no se puede presuponer que **A** siga siendo constante, que **A** misma no recurra. No habría nada más a mostrar si desde su punto de vista **A** está sólo sujeto a cambios accidentales. El argumento debe mostrar justamente que almas no recurran.

Nos preguntamos, en primer lugar, ¿qué significa ‘estar sujeto a recurrencia’? Si algo puede ser sujeto de recurrencia puede ser sujeto de cambios esenciales. Si un $\tau\dot{\iota}$ es sujetable a cambios esenciales, no se sigue necesariamente que recurra. Es posible que la serie de cambios en que está implicada se termine antes de la recurrencia, que el ciclo no se cierre, luego que quede ‘lineal’. Sólo bajo ciertas condiciones metafísicas finitistas y una provisión generosa de tiempo se sigue necesariamente que recurre. En segundo lugar, constatamos el hecho de que Sócrates, en cuanto al sujeto de la recurrencia, a lo que recurre, enfoca los procesos recíprocos mismos, vivir/morir, dormirse/despertarse, asociarse/disociarse y no las propiedades que resultan de los procesos y que caracterizan los participantes en los procesos, ‘estar vivo’/ ‘estar muerto’, ‘estar despierto’/ ‘estar en estado de sueño’, ‘estar asociado’/ ‘estar disociado’, 72c1-6. Sin embargo, con la preferencia típicamente griega y muy típicamente platónica por el estable, esos procesos se concebían ellos mismos como propiedades propias.⁴⁶⁷ Por ejemplo, un $\tau\dot{\iota}$ adquiere la propiedad ‘movimiento’ asociándose con la propiedad ‘mo-

467 Snell 1946(5), 199 -s; v. también 2.3), 2.4).

vimiento' tanto como adquiere la propiedad 'rojo' asociándose con la propiedad 'rojo'.

Nos acordamos del hecho de que el propósito del argumento cíclico es mostrar la eternidad continua del alma. Sócrates procede cuidadosamente a través de la eternidad discontinua y la recurrencia. En la primera parte, 72a11-b5, supone que todos los componentes del cosmos son sujetables a cambios esenciales, destrucciones y generaciones, lo que no implica, sin presuposiciones adicionales metafísicas, la recurrencia de aun algunos componentes. Es posible que todas las series de generaciones y destrucciones se paren, es decir, que sean lineales. Entonces, se supone que todos los $\tau\alpha$ estén sujetables a cambios esenciales, luego que son destructibles, y que todas las series de cambios en que están involucrados sean lineales. Luego es posible para cada uno que haya un tiempo cuando está destruido, y la serie de cambios en que está involucrado se pare definitivamente. También es posible que haya un tiempo cuando todos estén destruidos, luego toda la serie de cambios se haya parado definitivamente.⁴⁶⁸ En este caso, visto que la destrucción de las *ὀψίαι* implica que los $\tau\alpha$ no son distinguibles, resulta un estado estático y también caótico.

El argumento general, una versión particular del que ya hemos encontrado en la discusión de Alcmeón y de la prueba del *Fedro*, el argumento preventivo, tiene la forma siguiente: (i) para todos los x 's de tipo **F** es posible, (debido a **F**), que haya un tiempo cuando están en estado **Y**. (ii) Luego es posible que haya un tiempo cuando todos los x 's de tipo **F** están en estado **Y**. (iii) Estado **Y** no puede ocurrir. (iv) Luego es necesario que no haya un tiempo cuando todos los x 's de tipo **F** están en estado **Y**. (v) Luego es necesario que para todos los tiempos no es el caso de que todos los x 's de tipo **F** estén en estado **Y**. Condición (v) está satisfecha ya si en todos los tiempos hay algo de tipo **F** que no está en estado **Y**. No se sigue de (v) que haya un x de tipo **F** que

468 V. 4.2), 5.2.1), 5.2.2). Nos apoyamos en la vinculación entre tiempo y modalidad, y la realidad de posibilidades físicas, (Moline 1975, Denyer 2000, 163-165, Sedley 2007, 155-166). También notamos el riesgo al menos en esta argumentación de la falacia de composición, (v. Rowe 1962).

necesariamente en todos los tiempos no esté en estado **Y**. Es decir, una serie de **x**'s diferentes de tipo **F** en que cada uno no está en estado **Y** satisface (v). Un **x** que necesariamente no está en estado **Y** durante todos los tiempos, por supuesto, también satisface (v). Aplicado el esquema del argumento preventivo al caso de que **F** es 'sujetable a cambios esenciales lineales', e **Y** es 'estar en estado de destrucción', se sigue que el caso de que el estado caótico global es impedido si en cada tiempo hay al menos una generación. Es decir, en cada tiempo hay **x**'s, no necesariamente las mismas, que no son sujetables a cambios esenciales lineales. Mínimamente una serie eterna sola de recurrencias podría prevenir el estado caótico. Sócrates no arguye que los **x**'s no sean sujetables a cambios esenciales generalmente, lo que implicaría la eternidad continua.

La estrategia evidentemente es la de mostrar que la eternidad continua del alma es condición para que siempre haya eternidad discontinua, es decir, recurrencia, luego que así se impida el caos. Aplicado el esquema del argumento preventivo al caso de que **F** es 'ser sujetable a recurrencia', resulta el mismo estado caótico global, puesto que 'ser sujetable a recurrencia' implica 'ser sujetable a cambios esenciales', luego 'ser destructible'. Bajo ciertas condiciones metafísicas-finitistas y una provisión generosa de tiempo, es preciso que haya recurrencia. Parece que se impida **Y**, justamente porque habrá al menos una cadena de recurrencia. Si miramos a una cadena, **aG**, **aH**, **aG**,..., y si la presencia de **G** y **H** marca ciertos períodos de tiempo, notamos el carácter evidentemente discreto de la recurrencia. Es decir, si todos los τ son de tipo **G**, y hay recurrencia respecto de **G**, en el caso más sencillo de que todos oscilen entre **G** y **H** es posible que todos estén caracterizados por **H**. En tal escenario resulta un problema al menos respecto del par 'asociarse/disociarse' que muestra que la recurrencia garantizada por condiciones metafísicas estrictas y provisión generosa del tiempo no es satisfactoria para impedir un estado caótico global, y que luego sólo la postulación de componentes con eternidad continua podría impedir. Visto que los movimientos disociativos y asociativos son los existentes más fundamentales para posibilitar la pre-

sencia de cambios esenciales, se sugiere la identificación del alma con la recurrencia o aun eternidad continua de tales movimientos. Si todos están destruidos, a no ser que este estado caótico quede terminal, tienen que existir al menos asociaciones, movimientos asociativos que re-unan al menos algunas de las partes disociadas. Sin embargo, si un movimiento asociativo es él mismo un existente, un *τι*, una parte-propiedad, no habrá movimientos asociativos, puesto que, según las presuposiciones, todos los *τὰ* están destruidos. Es decir, el estado caótico es un estado estático. Se sigue que si el estado caótico no es terminal, tienen que existir algunos *τὰ* que no son sujetables a recurrencia, y ellos son plausiblemente identificables con movimientos asociativos. Si nos damos cuenta del hecho de que en cambios esenciales ‘disociación’ y ‘asociación’ dependen del punto de vista de las partes implicadas en el cambio, es plausible suponer que los *τὰ* son identificables con movimientos de asociación y disociación, los movimientos de que depende cualquier cambio racional.

Ser destruido hasta el último nivel en una metafísica bien fundada significa que queda por fin sólo el sustrato indefinido. Si el sustrato indefinido no es auto-generador, a no ser que el estado caótico resulte terminal, tienen que existir al menos asociaciones, movimientos asociativos que pueden re-asociar, según el modelo de las formas, las proto-propiedades. El estado caótico que describe Sócrates tiene tres componentes, 72b4, 5: *πάντα τελευτῶντα τὸ αὐτὸ σχῆμα ἄω σχοίη τὸ αὐτὸ πάθος ἄω πάθοι καὶ παύσαι το γινόμενα*. La situación que acabamos de describir corresponde bien a las condiciones de la catástrofe anaxagorea descrita por Sócrates.

En este punto todavía no sabemos si son las almas que no son sujetables a recurrencia, luego no son sujetables a cambios esenciales y que son implicados en proporcionar movimientos fundamentales para cambios esenciales. En la segunda parte del argumento, 72b7-d1, Sócrates señala este papel causal de las almas como garantizadoras de las recurrencias eternas de al menos algunos *τὰ* que precisa el argumento preventivo.

En primer lugar, Sócrates enfatiza, como ya dijimos, los

procesos recíprocos. Cita los ejemplos ‘dormirse/despertarse’, 72c1, 2, ‘asociarse/disociarse’, 72c2, 3, y ‘vivir/morir’, 72c5, 6, en este orden, y menciona de nuevo el caos anaxagoreo, 72c4. El argumento preventivo de nuevo se aplica en los tres casos. Sócrates, sin embargo, juega, en nuestra opinión, intencionalmente con la extensión del ‘todo’ y ‘todos’, 72b9, c4, c5, c7, d3, en la inferencia crucial de que si algo de tipo F es capaz de estar en estado Y, es posible que todos de tipo F estén en el estado Y. En el caso que conduce al caos anaxagoreo, por supuesto, F es ‘sujetable a cambios esenciales’. Nos fijamos en los ejemplos, en primer lugar, el par ‘dormirse/despertarse’. Sócrates generaliza el caso de Endimion, 72c1. Este caso, por supuesto, implica una existencia eterna de un ser vivo, aun en estado de sueño permanente. Si Sócrates habla de una ‘banalización’ del caso, 72b9, c1, podemos suponer que este caso se generalice respecto a los seres vivos mortales. Todos son capaces de dormirse y de no despertarse hasta el fin de su vida. Si cada uno es sujetable al estado de Endimion, es posible que haya un tiempo cuando todos los seres vivos presentes en el cosmos estén en estado de sueño hasta el fin de su vida. Por eso el par ‘dormirse/despertarse’ está relacionado con el par ‘vivir/morir’. El caso de la muerte es un caso especial del caso de Endimion. Luego la extensión de aplicabilidad del argumento preventivo respecto del par ‘dormirse/despertarse’ es al menos tan grande como la del argumento preventivo respecto del par ‘vivir/morir’. Se puede argumentar que la naturaleza no-perezosa no permite el caso de la Endimionización global, y por eso que no ocurre. Sin embargo, se puede también preguntar cómo la naturaleza puede impedir que ocurra este escenario. Por el argumento preventivo se sigue que no todos los seres vivos están sujetables al estado de Endimion y que algunos, no necesariamente los mismos, queden siempre despiertos, o al menos que siempre algunos se re-despierten durante su vida. En todo caso hay recurrencia eterna del par de procesos.

¡No olvidemos la ambigüedad del ‘todo(s)’! Si Sócrates con el caso de Endimion quiere señalar una capacidad de entrar en un estado de inactividad permanente, esa capacidad sería atri-

buable también a τὰ no vivos del cosmos, cuerpos no-animables, como piedras, en el caso de que están implicados en ‘actividades’ en un sentido más general, es decir, movimientos, por ejemplo. Si ‘actividad’ incluye ‘cambio’, sobre todo ‘cambio esencial’, el caso de Endimion se generalizaría a todos los componentes del cosmos sujetables a cambios esenciales, luego al caso del par ‘asociarse/disociarse’. Si todos los componentes tienen la capacidad de quedarse inactivos durante todo el resto de su existencia, es posible que haya un tiempo cuando todos estén inactivos, luego resulta un estado de *στάσις* total involucrando a todos los componentes del cosmos. Por el argumento preventivo se sigue que en todos los tiempos hay algunos componentes del cosmos, no necesariamente los mismos, que están activos. Si se puede mostrar que hay un componente que está eternamente activo, por supuesto, está satisfecha esa condición. Si la existencia de una serie de τὰ activos por recurrencia a través de todo el tiempo precisa la presencia de un τὶ que está eternamente activo obtendremos la justificación de la eternidad continua que busca establecer el argumento cíclico. Este τὶ sería un τὶ que no está sujeto, por supuesto, a cambios esenciales. Ningún componente de la cadena activa, aun eternamente activa, puede ser de ese tipo, porque en este caso ya no sería precisa una cadena. Entonces, todos los participantes en la cadena activa son τὰ que están sujetables a cambios esenciales, luego destructibles.

No es sorprendente que en este punto Sócrates introduzca el caso más general, el que conduce al caos anaxagoreo. Sócrates desarrolla el argumento aplicado a este caso de manera diferente, sin embargo, simétricamente, análoga a la manera como ya lo introdujimos. Sócrates mantiene que para que se evite el caos anaxagoreo en el sentido de un estado caótico global asociativo de todos los componentes juntos, hay que recurrir eternamente a la disociación, 72c2-4. Si unimos las dos maneras simétricas de concebir el caos anaxagoreo se sigue que tiene que existir eternamente la recurrencia de movimientos asociativos y disociativos.

Sólo ahora Sócrates introduce el tercer ejemplo, el par vivir/morir. Sería extraño ese orden si no quisiera indicar un papel

importante del par respecto a los otros ejemplos. Si no, habría sólo dicho que, como en los otros ejemplos, es preciso que haya recurrencia eterna entre vivir y morir, de manera que siempre hay seres vivos, lo que no implica que haya *τὰ* que estén vivos eternamente y continuamente. Peor, el estado de todos muertos es un caso especial del caso de Endimion que el mismo es extendible al estado de caos anaxagoreo, una generalización del sentido de 'despierto' como 'activo'. Ya hemos indicado que, en cuanto a los seres vivos, el estado de Endimion coincide con el estado de su muerte, cuando la inactividad que impone el sueño trivialmente se vuelve terminal y no hay diferencia entre los cuerpos cadáveres y cuerpos no-animables como piedras 'en estado de Endimion', es decir, inactivos o en estado de reposo.

En el caso de las asociaciones y disociaciones al menos recurrencia no es suficiente para impedir el caos. En el caso de los durmientes respecto del argumento preventivo significa que hay al menos una serie eterna con recurrencia infinita del 'despertar'. Es todavía posible que haya un tiempo en que todos estén en estado de sueño. Sólo significa que uno de ellos se despertará. ¿Por qué? Porque su estado de estar despierto, suponemos, se re-generará, es decir, se re-asociarán las partes-propiedades que constituyen la parte-propiedad 'estar despierto', y por fin se asocia el ser vivo en el estado de sueño con esa propiedad quitando a la propiedad 'estar en el estado de sueño'. En el caso de las asociaciones y disociaciones la eternidad de una serie de recurrencia de asociaciones y disociaciones no es suficiente para impedir el caos anaxagoreo. Es posible que haya un tiempo en que no haya ninguna 'disociación' y todos los componentes estén en estado de asociación. Si hay recurrencia, tiene que ser generada en el tiempo siguiente una disociación. Cada generación, es decir, cada cambio esencial, presupone la existencia de disociación o asociación. Luego hay que asociar las partes-propiedades de que se constituye la propiedad 'disociación'. Luego tienen que existir asociaciones intactas que por presuposición no hay. Entonces, el caos anaxagoreo se impide sólo si hay componentes del cosmos que no están sujetables a cambios esenciales, luego trivialmente a recurrencias.

Si tomamos el caso extendido de Endimion, obtendríamos el mismo resultado. Si todos los componentes están en estado inactivo, no se puede re-generar una actividad si se supone que generación es una actividad y el estado activo no se puede regenerar desde partes-propiedades todas no-activas. En este caso recurrencia eterna tampoco es satisfactoria para impedir la *στάσις* total. Se sigue que habrá algunos *τὰ* que están activos eternamente y continuamente. Movimientos, por supuesto, son ejemplos típicos de actividad. Si la generación de cualquier movimiento depende como cualquier generación de movimientos asociativos y disociativos obtendríamos la extensión del ejemplo dormirse/despertarse al ejemplo asociarse/disociarse. Si, además, se establece una conexión entre vida y movimiento o actividad, se aplica el argumento preventivo del ejemplo asociación/disociación con su conclusión más estricta que exigiría la eternidad continua respecto del ‘vivir’ del par ‘vivir/morir’. Se podría concluir que hay algunos *τὰ*, almas, que deben tener eternidad continua.

¿Por qué, entonces, tampoco la recurrencia del alma cumple con las exigencias del argumento preventivo? Eso es la tarea de la tercera parte, 72d1-3: *εἰ γὰρ ἐκ μὲν τῶν ἄλλων τὰ ζῶντα γίγνεται, τὰ δὲ ζῶντα θνήσκουσι, τίς μηχανὴ μὴ οὐχὶ πάντα καταναλωθῆναι εἰς τὸ τεθνάναι;* 72d1-3.

La interpretación correcta del pasaje es asunto controvertido entre los comentaristas sobre todo en cuanto al significado de *ἐκ μὲν τῶν ἄλλων*.⁴⁶⁹ En la *República*, 611a4-8, hay un argumento complementario a este argumento, en el cual se argumenta que el número de las almas inmortales debe ser finito y constante, si no *πάντα ἂν εἶη τελευτῶντα*, 611a8. El problema de las perspectivas además hace difícil la interpretación de ambos argumentos. Sin embargo, el de la *República* da una indicación sobre el significado de ‘de las otras cosas’.

Sócrates acaba de mostrar que el alma es inmortal porque es indestructible, y luego no disociable en partes componentes. En 611a4-8 supone *ἀεὶ ἂν εἶεν αἱ αὐταί*, las *ψυχαί* por supuesto. Debido al *μηδεμιᾶς ἀπολλυμένης*, a6, no pueden disminuir en

469 V. p.e. Bostock 1986, 58, Brown 2001.

cuanto a su número, a4, 5. Sócrates considera hipotéticamente el caso del aumento numérico de las almas. Eso no es posible porque *ὅτι οὖν τῶν ἀθανάτων πλέον γίγνεται, οἷσθ' ὅτι ἐκ τοῦ θνητοῦ ἂν γίγνεται καὶ πάντα ἂν εἶη τελεσιτῶντα ἀθανάτα*, a6-8. Las almas adicionales vendrían entonces *τοῦ θνητοῦ*. Si *θνητοῦ* señala a los mortales, son los seres vivos mortales, es decir, compuestos de almas y cuerpos disociables. Si señala a los muertos, las almas vendrían o de almas o de cuerpos cadáveres. Un alma por presuposición si existe, existe *ἀεί*, entonces, almas adicionales, si vinieron de los seres vivos mortales, no vendrían de sus almas, sino de sus cuerpos. También si vinieron de los muertos, vinieron de los cuerpos cadáveres. En suma, vendrían de lo corpóreo, algo confirmado por pasajes en el *Sofista*, 265b8-266b, y en el *Timeo*, 69c-e. Si el alma puede generarse de partes corpóreas es asociable de y luego disociable en tales partes, es decir, bajo ciertas condiciones metafísicas finitistas habrá recurrencia de almas.

Respecto del argumento del *Fedón* se sigue, entonces, que todas las almas que hay son destructibles, luego es posible que haya un tiempo en que todas sean destruidas. Entonces, hay que al menos presuponer una recurrencia eterna de las almas para que este estado no sea terminal. Visto que por presuposición las almas pueden generarse por re-asociación de partes corpóreas, recurrencia eterna, luego eternidad discontinua, es satisfactoria para cumplir con las exigencias del argumento preventivo. Si, por otro lado, 're-vivir' presupone un alma, recurrencia no es satisfactoria. Si todas las almas están destruidas y hay sólo las partes componentes, y si la re-asociación de las partes precisa un alma, si efectivamente la propiedad 'asociación' depende ontológicamente o causalmente o ambos de un alma, la mera recurrencia de almas no puede garantizar que el estado de que todas las almas estén destruidas no sea terminal. También si 'asociación' depende ontológicamente o causalmente o ambos de un alma, la posibilidad de la destrucción de todas las almas implicaría la posibilidad de un caos anaxagoreo terminal.

Sócrates concluye que es tan necesario que haya recurrencia del vivir como es necesario que los seres vivos vengan de

los muertos, 72d7-1. ‘Vienen de los muertos’ significa ‘resultar de la asociación con almas’, de la asociación con almas que no vienen de lo corpóreo, presupuestas eternas continuamente. Sócrates muestra mucho cuidado en pronunciar la conclusión. Es al menos tan necesario que haya almas que no son sujetables a cambios esenciales, luego que tienen eternidad continua, como es necesario que haya recurrencia eterna del par ‘vivir/morir’. Si se puede corroborar la dependencia causal u ontológica entre ‘asociación’ y ‘vida’, luego la existencia de almas, es claramente al menos tan necesario porque la eternidad continua de las almas implica la posibilidad de recurrencia eterna de ‘asociación’. La conclusión antes del sub-argumenta era: es preciso que haya eternidad continua del alma porque el principio de la naturaleza perezosa la exige, así como la exigiría en el caso de la recurrencia eterna de almas y de los seres vivos, uniones de cuerpos y almas; un principio últimamente teológicamente y teleológicamente justificable. Después del sub-argumento la situación es la siguiente: es preciso que haya eternidad continua de almas porque el argumento preventivo lo exige debido a la vinculación esencial entre almas y movimientos asociativos y disociativos de cambios esenciales en general, así que es preciso de que haya recurrencia de las almas o de los seres vivos, uniones de cuerpos y almas. Se puede hablar de tal recurrencia eterna entonces, sólo si se puede hablar de la eternidad continua de almas vinculada con su papel de causación de ciertos movimientos, que tienen un significado de dimensiones cósmicos. Es decir, Sócrates indica que la eternidad continua del alma está implicada con el carácter no-perezoso mismo de la naturaleza. Hemos dicho a veces que habrá recurrencia sólo si hay, bajo condiciones de metafísica finitista y de buena fundación, y de provisión generosa de tiempo. El tiempo, *χρόνος*, depende para los griegos y para Platón, causalmente y ontológicamente de movimientos.⁴⁷⁰ Cuando Sócrates dice que la falta de recurrencia de procesos de generación *τάτῃ χωλῇ ἔσται ἡ φύσις*, 71e8, parece tener en la mente justamente el movimiento esencial, el movimiento auto-motor, que es la *φύσις* del alma, como (auto-)

470 2.3),2.4), 5.2.1),5.2.2).

motor del dinamismo cósmico eterno.

En suma, Sócrates debe apoyarse en una consideración teológica-teleológica que justificará el principio de la naturaleza no-perezosa del argumento propio, o debe apoyarse en una consideración científica-cosmológica, que muestra la implicación de la inmortalidad del alma misma en la aplicabilidad del principio. Sin embargo, no hace explícita esta consideración científica y tenemos que preguntarnos por qué. La conclusión, por supuesto, hace referencia a un aspecto teleológico que los muertos están en un estado mejor que los seres vivos, 72d9-e1. Si lo corpóreo tiene el influjo nocivo para el alma que Sócrates no se cansa de describir, 63e-69e, 80c-84d, por supuesto, están mejor. Si se indica que el alma como causa de movimientos fundamentales físicos, realiza ella misma esencialmente una actividad, que no necesariamente pertenece a los movimientos físicos, llegamos a esta actividad noética de la discusión anterior, vida propia del alma, sólo realizable propiamente tras la muerte.⁴⁷¹ Podemos sospechar que el argumento de la reminiscencia remita a tal actividad, así como el argumento de la afinidad, que enfatiza la semejanza del alma con las formas, eternamente estables: resultara una actividad muy regular, que, como indica el último argumento, se debe a la forma de vida, 106d5,6.

En este punto, sin embargo, se puede preguntar ¿por qué el cosmos tiene una estructura en que hay siempre re-asociaciones y el re-vivir más bien que una estructura en que las almas pueden quedarse fuera de todo cambio? Y ¿por qué es preciso que no solo haya eternamente generaciones de seres vivos sino también almas que estén involucradas en todos los otros cambios esenciales que afectan a los componentes del cosmos? Y ¿cómo? Sócrates no hace explícita la vinculación. El énfasis en el sub-argumento en los procesos recíprocos, la mención de contrarios comparativos como ‘menor’ y ‘mayor’ en el argumento propio, 70e-71a, y sobre todo los ejemplos ‘vivir/morir’, 71d4, ‘asociarse/disociarse’, 71b3, ‘dormirse/despertarse’, 71c10, sugieren una vinculación entre vida y movimiento que puede afectar a todos los componentes del cosmos sujetables

471 V.5.1).

a cambios esenciales. Un ser vivo despierto es máximamente activo, (está en movimiento y está poniéndose en movimiento), un ser vivo en estado de sueño menos, (no está en movimiento y está poniéndose en movimiento), un muerto y una piedra aun menos, (no están en movimiento y no están poniéndose en movimiento). Este papel que puede jugar la propiedad 'vida' en la causación de movimientos, sin embargo, queda meramente insinuada. La identificación propia con el auto-movimiento, que hemos visto en el *Fedro*, no se hace en el *Fedón*. La vinculación insinuada con la causación de movimiento está articulado en términos de conclusión cuidadosa: si se acepta un cosmos eterno y ordenado en que hay recurrencias, se acepta también la eternidad del alma.

V.IV. Resumen y conclusión

Con el argumento llamado 'cíclico' Sócrates argumenta a favor de la inmortalidad del alma en primer lugar respecto de la recurrencia eterna, es decir la eternidad discontinua, apoyándose en la vista de un cosmos ordenado y 'cerrado' en cuanto a la cantidad y identidad de sus componentes que participan en su dinamismo temporalmente indefinido y cíclico, y guiado por el principio de la naturaleza no-perezosa. Sin embargo, indica un papel causal cósmico del alma en que se fundaría su eternidad continua, como fuente de cambios y movimientos precisos para las generaciones y destrucciones de los componentes del cosmos, es decir también para series de recurrencias. Indica este papel a través de un argumento preventivo que tematiza la prevención de un estado caótico o estático del cosmos. La prevención precisa la eternidad de un re-activador de su dinamismo ordenado. Tal argumento ya lo hemos encontrado en Alcmeón y en la prueba del *Fedro*. Fuera de la falta de hacer explícita tal argumento, quedan dificultades que ya encontramos en la discusión de la prueba del *Fedro*: es legítimo argüir que si es necesario que el cosmos no caiga en un estado caótico es preciso que las almas tengan eternidad continua, y no solo eternidad discontinua. Sin embargo, debido a la austeridad explicativa de

una *reductio*⁴⁷² hay que mostrar además por qué un re-vivir es posible sólo por asociación con un alma y cómo es posible que un alma no pueda ser constituible de partes esenciales, luego debe ser indestructible. En segundo lugar, es preciso mostrar por qué hay una estructura metafísica del cosmos que permite recurrencias. Si no permite recurrencias, no permite eternidad discontinua. Hay que exponer de manera detallada, por fin, como ya hemos dicho, qué papel crucial juega en el cosmos el alma de modo que hay que suponer su eternidad continua. Por fin, hemos visto indicado a través del argumento cíclico y la discusión anterior, que la vida o la actividad del alma es de carácter noético. Se quedan, sin embargo, los problemas de las características de esta actividad, cómo se establece una vida psíquica de un ser vivo, cuales son los cambios que impone la muerte en ella. Son los mismos problemas principales que encontramos en el *Fedro* en 4.4). Podemos esperar aclaraciones en las tres pruebas que siguen, en la exposición de su método de estudiar la naturaleza en contraste con Anaxágoras, 95a6 -s, 102a10 -s y el mito del alma, que sigue la última prueba con su geografía de un cosmos que incorpora un más allá, 107c -s. No hay espacio en este trabajo para tratarlas.

Queremos más bien preguntarnos de nuevo, por qué Sócrates no hace más explícito el argumento preventivo. Fuera de la posibilidad de que tal argumento podría ser ya presupuesto en una discusión entre especialistas del campo pitagórico,⁴⁷³ sospechamos que, también en vista de la situación existencial extrema del diálogo, Sócrates quiere remitir a explicaciones o principios últimos, por arriba de los principios y la causalidad de la naturaleza. Remite en la discusión del estudio de la naturaleza, de su autobiografía intelectual y del nuevo método de las hipótesis, 95a6 -s, a las formas como principios causales-explicativos fundamentales, ya introducidos en el argumento de la reminiscencia y de la afinidad. El último argumento, en que se remite al argumento cíclico, 103a3 -s, el alma está introducida como causa 'sutil', 105b5-c8, una causa que comunica entre el mundo

472 V. 4.4).

473 V. p.e.Gadamer 1980.

de la naturaleza y de las formas, impartiendo vida. Tampoco debemos olvidar el papel causal de las divinidades, ya enfatizada en la *Apología*, 40c8-41d3,42a3,4, que narra acontecimientos que conducen a la discusión del *Fedón*, y en el rechazo principal del suicidio por razones teológicas-teleológicas en el *Fedón* mismo que ya tratamos en 5.1). Tampoco hay espacio para tratar este asunto y investigar su relación con el argumento cíclico. Constatamos, sin embargo, que tratarlas, en nuestra opinión, puede resolver el problema que preocupa a los comentaristas,⁴⁷⁴ por qué en el último argumento se adjunta a la prueba de la inmortalidad del alma, 105c9-106c6, una prueba de su indestructibilidad, 105c8-107b10. Resultara menos enigmático el pasaje 106c8-d9, si empezamos por divisar en la declaración de Cebes de que todas otras cosas serán destructible si lo inmortal, es decir el alma, es destructible, una indicación del argumento preventivo ya insinuado en el argumento cíclico.

VI. La prueba de *Las Leyes*, 893b1-896c4

*Las Leyes*⁴⁷⁵ relatan la conversación de tres hombres ya de edad avanzada, Cleinias, Megillas, y ‘el ateniense’, que tuvieron durante su peregrinaje de la ciudad de Knossos a la gruta de Zeus en la montaña de Ida. El tema principal de la conversación es la legislación en cuanto a la mejor constitución para Magnesia, una colonia cretense que está por formarse. El teórico principal es el ateniense anónimo. En el libro X intenta justificar las leyes por remitir a una argumentación a favor de la inmortalidad del alma,⁴⁷⁶ que divisamos en el pasaje 891b-896c4. Platón no ofrece *explícitamente* en *Leyes X* una prueba a favor de la inmortalidad del alma. *Leyes X* ofrece una prueba a favor de la existencia de los dioses, una prueba de su bondad o de la providencia divina, y una prueba para mostrar que los dioses son incorruptibles. Según Müller,⁴⁷⁷ la inmortalidad del alma en este tratado teológico platónico sea presupuesta más

474 V. Dixsaut 2000, Dorter 2000.

475 Nos apoyamos en la edición de Ferrari, (Ferrari 2007).

476 V. Cleary 2001, Gerson 1994, 75 -, Lane Craig 1980, 1-19.

477 Müller 1968. 84, 85.

bien que demostrada. No estamos de acuerdo con Müller. Como vamos a exponer detalladamente por abajo, Platón no presupone la inmortalidad del alma, sino efectivamente la demuestra como suposición intermedia de la prueba de la existencia de los dioses. No olvidamos que un dios es un ser vivo inmortal, un alma inmortal eternamente unida con un cuerpo muy especial.⁴⁷⁸ Una demostración de que existe una divinidad equivale luego a una demostración de que existe un alma inmortal y que está asociada eternamente con un cuerpo especial. Según Müller,⁴⁷⁹ la prueba de Platón consiste meramente en mostrar que un alma (presupuesta) eterna es asociada eternamente con un cuerpo especial.

Dividimos nuestro análisis en dos partes. En 6.1) exponemos la estructura de la prueba y en 6.2) la interpretamos.

VI.I. La estructura del argumento

El argumento a favor de la inmortalidad del alma, (aunque no se articula en tales términos), constituye, en nuestra opinión, la argumentación clave a favor de la existencia de dioses y se propone a través del enfrentamiento de los interlocutores con el ateísmo, 884a -s. El origen de los crímenes de impiedad remite, según los interlocutores, a convicciones ateístas a que adhieren sobre todo muchos jóvenes, 884a1-885b3. El ateísmo, o más bien la convicción de índole de *ἀσεβεια*, consta de tres creencias principales, 885b4-886a5, la creencia ateísta de que no hay dioses, la creencia ('deísta'),⁴⁸⁰ de que hay dioses que, sin embargo, no se cuidan bien de los asuntos humanos, lo que invita al problema del mal y de la providencia divina, y la creencia ('teísta popular'),⁴⁸¹ de que hay dioses que, sin embargo, se cuidan de los asuntos humanos sólo a condición de que reciban regalos, lo que invita al problema de la corrumplibilidad de los dioses. Los interlocutores se esfuerzan en rechazar las tres creencias en este orden. El argumento a favor de la inmortalidad se encuentra

478 V. 3.1.2).

479 Müller 1968, 84,85.

480 Mayhew 2011, 155 -s.

481 Mayhew 2011, 184 -s.

dentro de la refutación de la creencia ateísta propia.

Las argumentaciones mismas que pretenden rechazar las creencias impiadosas representan el proemio del libro, y este proemio está él mismo entrelazado con amplias reflexiones preparativas para identificar los motivos de los que se adhieren a esas creencias y su justificación, tanto como a la manera cómo proponer una argumentación a la vez comprensible para ellos y eficaz para convencerles de la falsedad de las creencias.

Cleinias, por ejemplo, opina que una refutación de la primera proposición se realiza muy brevemente. Ofrece dos argumentos, 886a1-5, a favor de la existencia de los dioses. Según el primero, 886a1-4, se puede inferir la presencia de los dioses del carácter bien-ordenado dinámico y cíclico del cosmos. Ofrece, en términos modernos, un argumento cosmológico-teleológico básico: si se presupone el principio de razón suficiente, el principio de semejanza entre causa y efecto, y el principio de la superioridad de la causa respecto del efecto, y si se supone luego que hay una razón para la presencia de este orden cósmico bueno, debe ser una causa más buena y ordenada. Si se supone que es aun última, y que no hay otra, un principio de economía explicativa común entre científicos griegos,⁴⁸² esta causa se puede identificar con los dioses o lo divino. El segundo argumento, 886 a4,5, parece muy débil: puesto que mucha gente, griegos y bárbaros, creen que los cuerpos celestes son divinidades, hay divinidades, los cuerpos celestes. Se asemeja a un argumento de autoridad de modo que la verdad de una proposición se infiere de la premisa de que una persona con muchos conocimientos acepta la proposición como verdadera. Aquí más bien la autoridad es la cantidad de las personas que aceptan como verdadera la proposición: la proposición es verdadera porque mucha gente la acepta como verdadera.

Aunque el ateniense no acepta esos argumentos, porque en su opinión, no convencerán a los jóvenes ateístas, 886a5 -s, esos argumentos, como vamos a ver más abajo, constituyen efectivamente el núcleo de la argumentación que ofrece el ateniense, él mismo, para rechazar las creencias ateístas. Por eso la exigencia

482 V. DeLacey 1939, Grube 1954, Solmsen 1983.

de una exposición más amplia no implica un cambio principal de tipo de argumento, sólo de la manera de presentación y de los detalles. Observamos en esos mini-argumentos un cambio hacia una concepción ‘científica’ de los dioses como dioses astrales y mantenedores (o causas) del orden cósmico observable.

El segundo argumento tampoco es tan trivial como parece. En primer lugar, la justificación no consta sólo del hecho de que mucha gente tiene la misma creencia sino que gente de culturas y recursos científicos-astronómicos diferentes tienen la misma creencia.⁴⁸³ El argumento, entonces, llama la atención sobre la objetividad de una creencia puesta en duda justamente por el relativismo de Protágoras, y vinculado según el ateniense con la posición ateista.⁴⁸⁴ La objetividad de una creencia es generalmente una condición para que la ciencia tome en consideración su verdad eventual. Por otro lado, el mismo relativismo reconoce, a pesar del riesgo de la auto-refutación, la objetividad y la verdad de la ley natural del más fuerte en el mundo físico tanto como en el mundo cultural y social, 887c6-d7. Si el ateniense optase por una refutación del ateísmo por remitir a autoridades o las creencias de la mayoría, resultaría una justificación y persuasión de los ateístas por ‘violencia’ que efectivamente confirmará su suposición de la ley del más fuerte, 887c6-d7.

Sin embargo, el énfasis en la objetividad y en el enfoque científico que señala el segundo argumento tiene un aspecto positivo. Aunque desde el punto de vista moderno, la creencia en divinidades astrales que comparten griegos y bárbaros parece ser primitiva o animista, se funda en consideraciones científicas-filosóficas que son nada primitivas.⁴⁸⁵ En primer lugar, griegos y otras civilizaciones fundadores de la astronomía observan un ordenamiento del mundo cambiante de cosas destructibles y mortales de modo cíclico en concordancia con los movimientos de los cuerpos celestes.⁴⁸⁶ Esos son observados moviéndose con una regularidad excepcional sin estar sujetos a destrucciones

483 V. Couderc 1966, cap.1, Dicks 1970, 137 -s.

484 V. IV.716c5,6, Marcos de Pinotti 2003.

485 V. 2.3), 3.1.1),3.1.2).

486 Ibid.

o generaciones.⁴⁸⁷ Luego es plausible suponer, por extrapolación inductiva, que se mueven eternamente. Y también no es implausible suponer que tienen un papel causal importante en el ordenamiento de los cambios del mundo sub-celeste. Además, en vista de un modelo de causalidad por transmisión y contacto por el agente causal, parecen realizar sus movimientos sin estar en contacto con un agente causal y sin sufrir perturbaciones.⁴⁸⁸ Luego es plausible suponer que no dependen sólo de sí mismos por la causación de sus movimientos. Junto con la extrapolación astronómica que se mueven eternamente y una identificación de vida con la manifestación del auto-movimiento, se sigue que están eternamente vivos, lo que merece el epíteto 'divino'.⁴⁸⁹ Si no se acepta la extrapolación, el hecho de que no están en contacto con ningún agente causal y de que dependen por el mantenimiento de su existencia dinámica sólo de sí mismo, en contraste con seres vivos mortales, les merece una admiración especial en vista de tal prioridad ontológica y causal.⁴⁹⁰ En el segundo argumento entran, entonces, consideraciones principales de un argumento cosmológico en términos modernos.

El primer argumento, por supuesto, es justamente el argumento cosmológico en que está envuelto, en nuestra opinión, la prueba a favor de la inmortalidad del alma. Como vamos a ver, los ateistas son considerados científicos que divisan y aceptan un orden observable del mundo sensible, un cosmos, describible y explicable según la *φύσις* de sus componentes elementales, 881e -s. Aceptan, tanto como el ateniense, un orden empíricamente observable y concebido de manera que el cielo y los cuerpos celestes tienen un papel causal especial en el ordenamiento de los cambios sub-celestes. Es, entonces, el lado científico que falta en la exposición 'popular' de los argumentos de Cleinias y que precisan los ateistas que no quieren ser convencidos 'por fuerza', 887a -s. Enfrentarse con ellos precisa, entonces, un análisis ahondado del origen de sus convicciones y

487 Ibid.

488 Ibid.

489 Ibid.

490 Ibid.

del punto justo donde hay divergencias entre sus creencias científicas y las creencias científicas aceptables para el ateniense y sus interlocutores. Hace falta pues una argumentación amplia, 890b3-891b7.

Resumimos el desarrollo de la argumentación, desde el primer intento de Cleinias a refutarla, 886a5, hasta el inicio del argumento propio de que hay dioses para refutar la primera creencia de *ἀσέβεια*, 893a7. Se considera la necesidad de convencer sin rabia, 887c6-88d7, es decir, precisa una argumentación científica no-apasionada. Luego los interlocutores consideran las doctrinas de los ateistas, sobre todo la doctrina moderna, 888d8-890b2, que les hace reconocer debido a su índole científica, una argumentación igualmente científica, amplia y difícil, 890b3-891b7. El punto crucial de la posición científica que funda la creencia ateista los interlocutores lo localizan en la 'posterioridad' del alma, 891b8-892d3. Por fin se discute de nuevo el método de la discusión con el resultado de que el ateniense y los otros se ponen de acuerdo en que el ateniense sea el único capaz de conducir una argumentación a un nivel científico y filosófico-técnico, 892d4-893a9. El ateniense invoca a los dioses, 893b1-4, y describe la situación como si guiase a los otros en la travesía de un río, agarrándose a un cable, que representa la ayuda de los dioses, 892d -s. Podemos fácilmente pensar en el cable de oro del modelo 'marioneta' del hombre introducido en el libro I, que representa la parte divina, o más bien la capacidad noética de realizar la *ὁμοίωσις* a lo divino, I.644d-645c. Además, en el *Fedón* Sócrates presenta la imagen de la travesía del río Euporo que señala la metafísica heraclitea y los *λόγοι* 'no-estables' y no direccionados hacia la verdad sostenidos por los sofistas *ἀντιλόγικοι*, 89d1 -s. El ateniense espera mostrar justamente con un argumento direccionado a la verdad, cuya conclusión establece también que el alma es inmortal, luego emparentada con lo divino, que él y sus interlocutores tienen el cable de oro, luego la capacidad de alcanzar la estabilidad y verdad, características de lo divino. Notamos por fin que la apariencia de una discusión socrática-eléctica, también por falta de competencia de Cleinias y Megillos de jugar el papel de los

ateistas científicos, se efectúa en modo de una auto-conversación del ateniense que se imagina hablar con los ateistas, 893a. Así se insinúa cómo el auto-movimiento de índole no-físico, noético, y esencia del alma, resultado de la auto-conversación, produce ya dentro de la unión alma-cuerpo de un ser vivo pensador o filósofo una actividad semejante a su esencia.

Vamos a considerar más la doctrina ateista ahora y su doctrina de la ‘posterioriad’ del alma. El diagnóstico del ateísmo, la identificación del oponente, luego del interlocutor ficticio de la discusión socrática-eléctica del ateniense tiene dos partes principales, 886a6-890b3, 891b8-892d3. En la primera se trata del origen y de la formulación precisa de la posición ateista, en la segunda parte se indica la suposición clave justificadora de la posición ateista que tiene que ver con el alma y su ‘posterioridad’. La creencia básica ateista es la que niega justamente la existencia de las divinidades astrales cuya existencia quería mostrar Cleinias con sus dos mini-argumentos. Se trata, entonces, de divinidades al menos poco antropomorfizadas. Por eso las doctrinas son *ὡς γῆν τε καὶ λίθους ὄντα αὐτὰ καὶ οὐδεν τῶν ἀνθρωπέων πραγμάτων φροντίζειν δυνάμενα, λόγοισι δὲ ταῦτα εὖ πως εἰς τὸ πιθανὸν περιπεπεμμένα*, 886d8-e1. Pues hay que mostrar, por el contrario, que los dioses existen y que son buenos y moralmente mejores que los seres humanos, *ὡς θεοὶ εἰσὶν καὶ ἀγαθοί, δίκην τιμῶντες διαφερόντως ἀνθρώπων*, 887b6, 7. Se señala una distinción entre los dioses y los seres humanos de manera que los dioses son siempre buenos, indicación de ser esencialmente buenos,⁴⁹¹ mientras que los seres humanos no son esencialmente buenos, hecho que ya ha sido constatado. Es una diferencia que manifiesta el axioma socrático-platónico de la bondad esencial de lo divino y que habrá consecuencias respecto de una diferencia principal entre almas divinas y almas humanas. Los interlocutores se dan cuenta del hecho de que los relatos antiguos míticos y populares de Hesíodo, por ejemplo, no importan para la génesis del ateísmo, aunque parecen acomodar la génesis de los dioses y la prioridad temporal y aun

491 Para la vinculación ‘tener siempre una propiedad F’ o ‘ser llamado siempre ‘F’’ con ‘tener F esencialmente v. Frede, (Frede 1978).

causal de un cosmos material, 886b10-c5. Como mostrará la segunda parte del análisis, la justificación principal de la posición ateista y origen verdadero de su *ἀμαθία τις μαλα χαλεπή, δοκοῦσα εἶναι μεγίστη φρόνησις*, 886b7, 8 es la suposición de la ‘posterioridad’ del alma, su inferioridad causal-óptica respecto de lo corpóreo, que se debe a las teorías de los *σοφοί* más contemporáneos, 886d8.

Les parece asunto difícil a los comentaristas establecer quiénes son esos *σοφοί*, 886d8.⁴⁹² No nos parece importante tal identificación. Como se mostrará en 6.3) la fuerza persuasiva de la prueba se apoya en la generalidad de la posición ateista. Lo que le importa a Platón es el hecho de que muchos *φυσικοί* y sofistas de escuelas posiblemente muy diferentes comparten la misma creencia justificadora para negar que haya divinidades astrales y la misma creencia en una física o cosmología no-teleológica.⁴⁹³

Los interlocutores se ponen de acuerdo en que para los ateistas, deistas y teistas tradicionales, y los de índole socrática-platónica, los factores causales principales en el cosmos son *φύσις*, *τύχη*, y *τέχνη*, 888e4-7. Se sigue que también el deista y el teista reconocen como factor causal la *τύχη*, que se asocia con la *ἀνάγκη*, que implica la falta de intencionalidad y de finalidad causales.⁴⁹⁴ Los ateistas creen que a causa de *φύσις* y *τύχη* nacen los cuatro elementos, 889a4-s. Los *σοφοί* que imparten el pensamiento ateista pertenecen, entonces, al ambiente post-milesio de los *φυσικοί*.⁴⁹⁵ La interacción de los elementos por *φύσις* y *τύχη* explica, según los *σοφοί*, la generación de los planetas que son meramente cuerpos materiales y *ἀψυχόν*, y explicarán por fin también la generación de los seres vivos y de las *τεχναί*, 889a4-c2.⁴⁹⁶ En nuestra opinión, es importante notar que se acepta un orden y regularidad empírica, explicables en esta concepción cosmológica por el comportamiento según *φύσις* y *τύχη*

492 Bernadete 2000, 289 -s, Meldrum 1950, Stalley 1983, 167 -s, Wauthier 1963.

493 V. Bolton 1975, Kerferd 1986, Irwin 1992.

494 V. Lennox 1985, Skemp 1985.

495 V. 3.1.1).

496 V. también Wauthier 1963.

de los elementos, que también sugiere cierto ordenamiento.⁴⁹⁷ La φύσις de los elementos se manifiesta en δύνάμεις, 889b5, principios de movimiento y de comportamiento, más bien capacidades de producir y sufrir efectos que determinan su comportamiento dinámico.⁴⁹⁸ Sin embargo, ni padecen ni operan según intenciones o finalidades, mientras que Platón busca establecer una concepción de la φύσις y de la ἀρχή causal teleológicas que precisa la presencia del alma, luego fundará la superioridad o ‘anterioridad’ causal y óptica del alma.⁴⁹⁹ Los elementos no nacen ni por dioses, τέχνη o νοῦς, 889c7-d1, vinculados, para Platón, esencialmente con el alma.⁵⁰⁰ En este punto encontramos también la primera mención de la inmortalidad. Según los ateistas, la τέχνη, que es, en opinión suya, producto de lo psíquico, es αὐτὴν θνητὴν ἐκ θνητῶν γεγεννηκέναι, 889c7-d1. Obtenemos también una indicación del significado de realizar actividades de modo bromista o en serio por parte de los dioses que se encuentra en el modelo del hombre-marioneta, I.644d-645c. ‘De broma’ o ‘de modo infantil’ significa ‘poco orientado hacia la verdad’, 889d1-e2. Según los ateistas, la τέχνη no refleja bien la realidad, y vale sólo en el grado de que imita las obras de la φύσις, 889c6-d4. Mientras que τεχναί, así como la medicina y la agricultura, las imitan en cierto grado, la política, como τέχνη, las imita poco, luego está alejada de la verdad, 889d6-e1. Los dioses son productos también de la τέχνη; son concepciones que varían, declaración del relativismo cultural, según los νόμοι de las civilizaciones, 889e5-890.⁵⁰¹ Sin embargo, también para los σοφοί relativistas hay una ‘ley’ general, κατὰ φύσιν, que subyace también al campo de las τεχναί y νόμοι, la del más fuerte o la ley de la jungla, por así decirlo, 890a5-9. Pensamos en el famoso análisis del fragmento de ‘Sisiphos’ de la génesis de las concepciones religiosas por motivos políticos-instrumentalistas.⁵⁰² La unión de la posición relativista junto con el apoyo

497 V. también Halper 2003.

498 V. también Brisson 2000, Macé 2003.

499 V. 2.2), 4.3), 5.4).

500 V. Solmsen 1963, 1983, Naddaf 2004.

501 V. Muir 1987, Kahn 1997.

502 V. Kahn 1997.

en la ley de la jungla que gobierna el mundo de la φύσις tanto como el mundo de la τέχνη, visto que es, en el fondo, producto de φύσις y τύχη, nos enseña que para los σοφοί ateistas tanto como para Platón los campos de física y de ética están relacionados. El ateniense, entonces, ha conseguido hacer depender la plausibilidad de la posición ateista respecto de la suya del papel del alma sin la presencia de la que no habrá τέχνη. Intenta una verdadera inversión del concepto de φύσις mismo de los ateistas de modo que el alma no nace de los elementos sino que los elementos nacen del alma, por φύσις teleológica, 891c1-4, 891e4-9.⁵⁰³ Puesto que ambos suponen que la operación según fines pertenece al campo de la τέχνη, y la τέχνη precisa la presencia del alma, los elementos nacerían por φύσις psíquica. El pasaje clave es 892a2-b1,

*ψυχὴν, ὧς ἐταῖρε, ἡγνοηκέναι κινδυνεύουσι μὲν ὀλίγοι
σύμπαντες οἷόν τε ὃν τυγχάνει καὶ δύναμιν ἣν ἔχει, τῶν τε
ἄλλων αὐτῆς περὶ καὶ δὴ καὶ γενέσεως, ὡς ἐν πρώτοις ἐστί,
σωμάτων ἔμπροσθεν πάντων γενομένη, καὶ μεταβολῆς
τε αὐτῶν καὶ μετακοσμήσεως ἀπάσης ἄρχει παντὸς
μᾶλλον. Εἰ δὲ ἐστὶν ταῦτα οὕτως, ἄρ' οὐκ ἐξ ἀνάγκης
τὰ ψυψῆς συγγενῆ πρότερα ἂν εἴη γεγονότα τῶν σώματι
προσηκόντων οὐσης γ' αὐτῆς πρεσβυτέρας ἢ σώματος;*

El alma está entre las primeras cosas que son generadas, no es necesariamente la primera. Sin embargo, está ἔμπροσθεν a los cuerpos. No queremos importar un sentido temporal en esas consideraciones de jerarquía. Más bien queremos interpretarlas a través de conceptos como prioridad causal u óntica que permiten una jerarquización sincrónica. Los verbos transitivos en el sentido de los que está casi inscrita la prioridad temporal del agente causal y el concepto de la causa como agente responsable, dificulta la posibilidad de describir tales relaciones de modo no-temporal.⁵⁰⁴ La prioridad causal respecto del efecto se articula generalmente como precedencia temporal.⁵⁰⁵ Platón a menudo recurre a descripciones eminentemente metafóricas

503 V. Guérout 1924, Wauthier 1963, Gaiser 2004 (2).

504 V. DeLacey 1939, Snell 1946 (5), Solmsen 1963, Baltes 1996.

505 Ibid.

cuando describe interacciones y relaciones causales.⁵⁰⁶ Los comentaristas, generalmente, no quieren imponer un sentido temporal en el *μετέχειν* en las formas, por ejemplo.⁵⁰⁷ El aspecto metafórico se muestra claramente en el caso del *δημιουργός*. Su actividad de mantener el orden cósmico respecto al caos es sincrónica.⁵⁰⁸ No hay otra manera, sin embargo, de describir su actividad como ‘plasmear’ cosas o ‘tirarlas’ del estado indefinido.

Volvemos a la generación del alma entre las primeras cosas. Notamos, en primer lugar, que para Platón son precisas, sobre todo en vista del mantenimiento del orden cósmico relativo a un estado de caos, distinciones entre tipos de almas, al menos entre almas de divinidades y almas de seres vivos mortales, que hemos visto ya en el *Fedón* y en el *Fedro*. Además, sostiene distinciones jerárquicas entre divinidades, luego respecto de su función causal-óptica como entre el *δημιουργός* y los *δαίμονες* y cuerpos celestes.⁵⁰⁹ Para refutar a los ateístas sería suficiente mostrar que existe la divinidad más menor y científicamente aceptable. Los *δαίμονες*, entonces, no importarán. Luego se sugiere una divinidad astral. Por fin, se indica la presencia de entidades de estado causal-óptico superior a cualquier alma, aun la de una divinidad. Pensamos, en primer lugar, en las formas sin acordar un estado de agente causal independiente del alma al *νοῦς*.⁵¹⁰ El segundo aspecto principal de la posición que defiende el ateniense es el de que el alma es *ἀρχή* causal gobernando a los cambios y transformaciones de todas las cosas, y eso lo hace más que otra cosa, *μᾶλλον*, 892a7. Podemos interpretar esa elevación de la importancia causal del alma como elevación en vista de las formas, que, sin almas siguen siendo causalmente inertes respecto del dinamismo cósmico.⁵¹¹ Sin embargo, es plausible también ver en este punto una concesión de que haya

506 V. Vlastos 1969, Hartmann 1972, Stough 1976, O’Brien 1977, Frede 1978.

507 Ibid.

508 V. 4.2), 5.2), Baltés 1996.

509 Ibid.

510 V. Hackforth 1965, Menn 1992, 1995, Robinson 1967 (2), 2008 (2). Seguimos a Robinson.

511 V. 2.2), 4.2), 5.2).

causas inferiores al alma respecto de los cambios y transformaciones, (términos que significan ‘generaciones’ y ‘destrucciones’ en la física post-parminedea).⁵¹² Por supuesto, una *ἀρχή* se ubica al final de las cadenas causales, y causas ‘intermedias’ se pueden comprender como causas auxiliares o materiales.⁵¹³ Por otro lado, en nuestra opinión, en vista de la historia cíclica del cosmos introducida por el ateniense a través del mito del diluvio, y en vista del hecho de que el ateniense en su refutación no niega la eficacia causal real de *τύχη* y *ἀνάγκη*, tenemos también una indicación de que hay influjos en el dinamismo cósmico que se deben a un estado caótico siempre presente y respecto del que el ‘alma’ siempre resulta vencedora.⁵¹⁴

El ateniense procede por inferir de la anterioridad del alma respecto de los cuerpos y sus propiedades y componentes la anterioridad de las manifestaciones y actividades del alma, como la de la *τέχνη*, 892b4-9, 892b6-9. Así la *τέχνη* es anterior también a los cuerpos y sus propiedades y componentes. Luego es anterior a los elementos y a lo que se produce de los elementos por *φύσις* según los ateistas. Se ofrece, entonces, la posibilidad de la inversión de la posición ateista: los productos de la *τέχνη*, también la política, son más importantes que los de la *φύσις* ateista, 892b4-9, 892b6-9.

El proyecto del ateniense y de los interluctores es, entonces, mostrar que el alma es *πρῶτη*, 892c2-5, al menos respecto de los cuerpos, y que *σχεδὸν ὀρθότατα λέγοιτ’ ἂν εἶναι διαφερόντως φύσει. Ταῦτ’ ἔσθ’ οὕτως ἔχοντα, ἂν ψυχὴν τις ἐπιδείξῃ πρεσβυτέραν οὖσαν σώματος, ἄλλως δὲ οὐδαμῶς*, 892c4-7. El alma (y la *τέχνη* que lleva) se presenta pues como la verdadera *φύσις*.

Mientras que las opiniones de los comentaristas difieren mucho⁵¹⁵ respecto de la plausibilidad y de la validez de los pasos

512 V. 3.1.1), 3.2.1).

513 V. 3.1.1), 3.1.2).

514 V. Skemp 1985, Vallejos Campos 1996.

515 V. p.e. Görgemanns 1960, 193 -s, Müller 1968, 84 -s, Lane Craig 1980, 8-19, Stalley 1983, 169, 170, Brisson 1995, Mason 1998, Bernadete 2000, 300 -s., Cleary 2001, Parry 2003, Mayhew 2011, 105 -s.

argumentativos de la argumentación que propone el ateniense para mostrar esa inversión, y fundada en ella la existencia de las divinidades, hay poco desacuerdo respecto de la estructura básica de la argumentación en sí.⁵¹⁶ Hay seis pasos principales, la *διαίρεσις* del movimiento, 893b1-894a5, la introducción y clasificación del auto-movimiento, 894b1-894e2, la demostración de la superioridad del auto-movimiento, 894e3-895 b8, la definición del alma, 895c1-896a2, la descripción del papel causal cósmico del alma, 896a3-896c4, la demostración de la existencia de divinidades, 896c5-899d3. Más específicamente, el ateniense procede del modo siguiente: se observan generalmente movimientos y reposos en el mundo sensible espacial, 893b6. Si se busca clasificar los tipos de movimientos en el espacio que hay, resultan ocho tipos, 893c-894b1. Si se considera además la causación de la presencia de los ocho tipos, hay que clasificarlos según dos tipos más, el movimiento transmitido y el auto-movimiento, 894b1 -s. El ateniense muestra la eficacia causal particular del auto-movimiento respecto de la presencia de movimientos, sobre todo en cuanto a la presencia de cambios de generaciones y destrucciones en el mundo sub-celeste. Ofrece dos argumentos, 894e4-895a3, 895a5-b7, a favor del estado particular de *ἀρχή* de todos los movimientos. El primero considera un regreso causal-explicativo. El segundo representa el argumento preventivo que ya encontramos en el *Fedro* y en el *Fedón*, que atribuye al auto-movimiento un papel fundamental en la prevención de una *στάσις* total y definitiva del dinamismo cósmico. Después, el ateniense establece, a través de consideraciones de definiciones, una conexión entre alma y auto-movimiento, 895c1-896a2. Luego muestra, gracias al papel de *ἀρχή* causal universal de movimiento, una prioridad causal-óptica del alma respecto de los cuerpos materiales, base de la demostración de que los cuerpos celestes son divinidades, 896a3-898b9.

VI.II. Alma y Movimiento

Dividimos este capítulo en las cinco secciones en las que se

516 V. Brisson 1995 (2), Lane Craig 1983, 8-19, Stalley 1983, Mayhew 2011, 105 -s.

divide la demostración a favor de la inmortalidad del alma que se integra en la parte del libro X que muestra la existencia de los dioses, 893b1-899d3. En las partes 6.4.1)-6.4.5) trataremos respectivamente la *διαίρεσις* del movimiento⁵¹⁷, 893b1-894a8, la introducción y clasificación del auto-movimiento, 894b1-894e2, la justificación de la superioridad del auto-movimiento respecto a los otros tipos de movimiento, 894e3-895b8, la definición del alma, 895c1-896a2, y el papel causal cósmico del alma, 896a3-896c4. La demostración propia de la existencia de los dioses se ubica en 896c5-899d3. La prueba a favor de la inmortalidad del alma comprende sólo las cinco partes de 893b1-896a4. El enfoque en la conclusión teológica propia tan importante para refutar la proposición ateísta de que hay divinidades puede crear la ilusión de que se presuponga en cierto punto la inmortalidad del alma, mientras que, según nuestra interpretación, la demostración de dicha ‘anterioridad’ del alma respecto de lo corpóreo efectivamente representa ya la demostración de que el alma es inmortal. El alma así demostrada inmortal se cualifica de ser la posesión divina del hombre según el programa del discurso a los colonistas, a través de la que, junto a un orden jerárquico causal-teleológico, el ser humano mismo llega a ser la ‘posesión’ de las divinidades ‘propias’ o superiores,⁵¹⁷ cuya existencia mostrará la sección 896c5-899d3.

VI.II.I. La *διαίρεσις* del movimiento

La *διαίρεσις* del movimiento es tal vez la parte más particular de la argumentación. Seguramente no encontramos un tratamiento del concepto del movimiento tan detallado ni en la prueba del *Fedro* ni en la prueba del *Fedón*, por supuesto. Los comentaristas suelen preguntarse si es verdaderamente una *διαίρεσις* como las que ofrecen el *Sofista* o el *Politicus*.⁵¹⁸ Ha sido, a menudo, juzgada como poco comprensible y confusa.⁵¹⁹ También hay disputas sobre el número de movimientos, y sobre

517 V.IV, 716c7-d1, Bordt 2006, 175 -s.

518 V. Guérout 1924, Skemp 1942, 100 -s, Görgemanns 1960, 197 -s, Crivelli 1982, Stalley 1983, 170 -s, Gaudin 1990, Steiner 1992, 127 -s, 134 -s, Bernadete 2000, 301 -s, Pietsch 2003, Karfik 2004, 221 -s.

519 V. Görgemanns 1960, 197 -s, Müller 1968, 89-s, Bernadete 2000, 301 -s.

todo si no fuese superflua para la argumentación.⁵²⁰ En nuestra opinión, la *διαίρεσις* es importante.⁵²¹ En nuestra opinión, sin embargo, no es importante si se trata de una *διαίρεσις* propia, ni aun importan demasiado los detalles.⁵²² Opinamos que la *διαίρεσις* es importantísima para la argumentación porque define el campo común entre los ateistas y el ateniense.⁵²³ Ambos parten de la experiencia empírica del mundo sensible con sus movimientos observables en que divisan la posibilidad de una clasificación en tipos, luego bastante orden para establecer una ciencia de movimientos. Así empieza la discusión entera, 893b6-893c2. La observación corrobora que en el cosmos hay *τὰ* en movimiento y *τὰ* en reposo, 893c1. Son rechazadas las posibilidades de que todos estén en movimiento o todos en reposo, 893b1, 2. Por mera evidencia empírica, entonces, ambos, el ateniense y el ateista, consideran inaceptables también las teorías de Heráclito y de Parménides en defensa de esas posibilidades. Además, los movimientos que trata la *διαίρεσις* - como vamos a ver con una excepción, el auto-movimiento - son movimientos espaciales-físicos, observables in principio, que pertenecen al mundo sensible, 893c1, 2. Son todos movimientos *ἐν χώρῃ τινι*, 893c1, 2. Además, como mostrará el argumento mismo, el ateniense y el ateista, ambos, aceptan la posibilidad de explicaciones causales y la noción de *ἀρχή* como fines de regresos explicativos causales, lo que se manifiesta aun en el carácter de la *διαίρεσις* misma, cuyo orden tiene que ver con una jerarquización de poderes causales-explicativos. El tercer aspecto que importa, en nuestra opinión, es que la lista de movimientos que resulta de la *διαίρεσις* pretende ser una lista finita y completa de todos los tipos de movimiento, 894a8-b1, 896b6-8. El hecho de que la lista sea finita y completa representa un hecho fundamental para la refutación de la posición ateista. Según el ateista, cualquier movimiento físico es causalmente explicable por explicaciones citando movimientos físicos de los que hay

520 V. Skemp 1942, 99 -s, Hoffmann 1996, 222-276, Steiner 1992, 134 -s, Pietsch 2003, Mayhew 2011, 108 -s.

521 V. también Pietsch 2003, Mayhew 2011, 108 -s.

522 V. también Mayhew 2011, 108 -s.

523 V. Lane Craig 1980, 8-19, Pietsch 2003, Mayhew 2011, 118, 119.

un número finito de tipos según la lista.⁵²⁴ Según el ateniense, cualquier movimiento físico últimamente no es explicable por explicaciones citando movimientos físicos.⁵²⁵ Hay una falta de poder explicativo físico que puede corregir sólo un tipo de movimiento que no es clasificable como uno de los tipos de la lista presupuesta completa.⁵²⁶ Este tipo de movimiento será identificado con el alma, hecho de que se inferirá la anterioridad causal y ontológica del alma.⁵²⁷

Notamos también, antes de ofrecer nuestra interpretación de la διαίρεσις, que Platón en otros diálogos se interesa por las clasificaciones de los movimientos.⁵²⁸ No es una mera concesión a los ateistas científicos. Nos acordamos de las actividades demiúrgicas en plasmar componentes de los τὰ,⁵²⁹ como asociar y disociar en el sustrato indefinido las ‘proto-cualidades’, que son tipos de movimientos que re-aparecen en el nivel de los τὰ que pierden o ganan propiedades, aun esenciales, que son ellos mismos cambios concebibles como movimientos de asociaciones y disociaciones. En la discusión del argumento cíclico hemos visto que la ‘plasmación’ del γρόνος precisa la plasmación de movimientos básicos de ‘proto-movimientos’ dentro del sustrato indefinido.⁵³⁰ Eso implicará también la dependencia causal-sincrónica y ontológica de movimientos en el mundo cósmico de tales movimientos básicos. En este contexto Platón relaja el principio de causalidad sinónima.⁵³¹ Esa relajación precisa sobre todo la explicación causal de movimientos si se quiere evitar el caso mencionado por Aristóteles del lanzador, Fís. 257^a -s: si el lanzamiento es un tipo del lanzamiento, el lanzador, para lanzar tiene que ser lanzado él mismo. Platón aceptará, entonces, que un movimiento de cierto tipo es el producto causal de otros tipos de movimiento. Si Platón trata el movimiento como

524 V. 6.1).

525 Ibid.

526 Ibid.

527 Ibid.

528 V. 2.4).

529 V. 2.4),4.2),5.2).

530 V. 4.2), 5.2).

531 Ibid.

una propiedad, se aplicarán a ella los mismos principios de una metafísica finitista y bien-fundada.⁵³² Un movimiento M es divisible y reconstituible por un número finito de veces y se llegará últimamente a un número finito de movimientos fundamentales M1...Mk. En los modelos matemáticos ofrecidos por Arquitas y sobre todo por Eudoxo para explicar el movimiento irregular observado de un cuerpo (celeste) y algunos instrumentos mecánicos, Platón habrá notado el hecho de que un movimiento puede resultar de una combinación de otros tipos de movimientos y puede ser analizable en otros tipos de movimientos.⁵³³ Con mucha reserva podemos ver en la *διαίρεσις* del ‘movimiento’ ἐν χώρῳ τινί en Leyes X un antepasado de la concepción moderna matemática de un espacio vectorial.

Ahora analizamos los movimientos que cita Platón en la *διαίρεσις*. Los comentaristas que no consideran la *διαίρεσις* una exposición incoherente, confusa o argumentativamente superflua, han proporcionado interpretaciones muy diversas respecto del número y del carácter de los movimientos y sus interrelaciones.⁵³⁴ Destacan en esas interpretaciones preguntas principales, como si la *διαίρεσις* es compatible con la teoría de la causación del movimiento en el *Timeo*,⁵³⁵ si los movimientos son movimientos en primer lugar astronómicos,⁵³⁶ o si señalan actividades noéticas-cognitivas.⁵³⁷ No tenemos el espacio para discutir esas interpretaciones. Nuestra interpretación concuerda con interpretaciones según las que la clasificación y jerarquía de la *διαίρεσις* se realiza según consideraciones causales-explcativas.⁵³⁸ Además, queremos destacar una distinción principal entre el movimiento circular y los otros movimientos, que señala una distinción principal entre mundo celeste de los cuer-

532 Ibid.

533 V. Menn 1990, Mourelatos 1981(2), Post 1944, Schuhl 1968.

534 V. Guérout 1924, Crivelli 1982, Gaudin 1990, Steiner 1992, 127 -s, 134 -s, Hoffmann 1996, 222 -s, Pietsch 2003, Karfik 2004, 221 -s.

535 Guérout 1924.

536 Hoffmann 1996.

537 Crivelli 1982.

538 V. Lane Craig 1983, 8-19, Pietsch 2003, Karfik 2004, 221 -s, Mayhew 2011, 115-119.

pos celestes indestructibles asociados con lo divino y el mundo sub-celeste con sus componentes destructibles y sujetos a movimientos erráticos, una distinción muy común en la física clásica antigua que siguió siendo aceptada hasta la época de Cartesio.⁵³⁹ Esa bipartición principal indica también una compatibilidad principal de la *διαίρεσις* de ‘movimiento’ que ofrece Platón en otros diálogos, en el *Sofista* y en el *Timeo* por ejemplo.⁵⁴⁰

Constatamos, entonces, una división principal del pasaje en dos partes que acuerda al tratamiento del movimiento circular, 893c3, 4, casi tanto espacio como acuerda a los otros tipos de movimientos físicos, 893d7-894a6. El ateniense indica el hecho de que consideraciones causales-explicativas juegan un papel importante a través de los ejemplos de movimiento circular elegidos que señalan el aspecto de la transmisión del movimiento. Se refiere a la distribución de modo uniforme de los movimientos circulares de un disco que gira, *ἢ τῶν ἐστάναι λεγομένων κύκλων*, 893c6, o más bien, en términos modernos, la relación proporcional entre las velocidades angulares y el radio, con el círculo más exterior, de radio máximo, girando con la velocidad angular máxima, 893c7-d2.⁵⁴¹ Es posible que el ateniense tenga en mente otros modelos mecánicos, 893d2-5, también los que representan los movimientos de los cuerpos celestes. Es plausible aun suponer que tiene en mente los movimientos de los cuerpos celestes como fenómeno explicable por este modelo de transmisión. En todo caso, la transmisión⁵⁴² se efectúa de manera muy ordenada, matemáticamente fácilmente describible, y también sin agente de transmisión de movimiento visible o individualizable, lo que es justamente una de las razones por las que el movimiento uniforme de los cuerpos celestes fue considerado especial y distinto principalmente de los de los cuerpos sub-celestes.⁵⁴³ Por eso el movimiento circular *διὸ δὴ τῶν θαυμαστῶν ἀπάντων πηγῇ γέγονεν*, 893d2, 3. Anticipamos, entonces, el resultado que es esta forma de transmisión ‘maravillosa’, eminente-

539 V. Menn 1990.

540 V. 2.4.

541 V. también Mourelatos 1981.

542 V. Post 1944, Schuhl 1968, Mourelatos 1981.

543 V. 3.1.1), Menn 1990.

temente matemática-racional y evidentemente no-sensible que hace el movimiento circular el candidato preferido como efecto en el mundo físico del auto-movimiento. Ya en la elección de la palabra *πηγή* encontramos un epíteto atribuido, en el argumento del *Fedro*, al auto-movimiento mismo como ‘fuente’ de todos los movimientos en el cosmos, Fedr. 245c9.

En cuanto a los movimientos no-circulares se pueden distinguir, en primer lugar, *φορᾶ*, 893d7, y *περικυλινδῆσθαι*, 893e1, efectuados por cuerpos, podemos suponer, porque lo que le guía al ateniense en el análisis que sigue es el efecto causal que tienen esos movimientos en los cuerpos cuando efectuándose, chocan uno contra el otro, 893e1, 2. Los efectos que toma en consideración son los del *διασχίζεται*, 893e2, 3, y del *συγκρίνεται*, 893e4, 5. En este contexto finalmente encontramos ya los movimientos que en nuestro análisis de las pruebas del *Fedro* y del *Fedón* consideramos los más fundamentales, los movimientos de asociación y de disociación que subyacen a cualquier generación y destrucción en el nivel de los *τὰ* ya formados dentro del mundo sensible y sus cambios racionales, y más fundamentalmente en el nivel de las actividades que llamamos ‘demiúrgicas’ que ‘plasman’ los componentes fundamentales de los *τὰ*, propiedades, con vista de un plan ‘formal’, a partir de las proto-propiedades del sustrado indefinido.⁵⁴⁴ Lo consideramos una corroboración de nuestra interpretación, en ese punto en cierto grado especulativa, para hacer comprensibles las pruebas del *Fedro* y del *Fedón*, el hecho de que el ateniense siga con la *διαίρεσις* en justamente este sentido. Recordemos el hecho de que un cambio racional esencial en el nivel de los *τὰ* es la pérdida o ganancia de una propiedad esencial por parte de un *τι* de manera que el *τι* ya no sigue siendo lo que es, es decir, cambia su *οὐσία*, mientras que en un cambio accidental, con la ganancia o pérdida de una propiedad accidental, el *τι* sigue siendo lo que es, es decir, mantiene su *οὐσία*. En las palabras del ateniense, *ὅταν ἡ καθεστηκυῖα ἕκαστων ἕξις διαμένη*, 893e7, resulta que en el caso del *διασχίζειν* y del *συγκρίνειν φθίνει* el *τι*, 893e7, y *αὐξάνεται* el *τι*, 893e6, respectivamente. En el caso de que

544 V. 4.2), 5.2).

la ούσία del τὶ no se mantenga, resulta μὴ μενούσης δὲ αὐτῆς δι' ἀμφοτέρα ἀπόλλυται, 894a1. El ateniense, entonces, considera el aumento 'esencial' de un τὶ por una propiedad esencial como la destrucción del τὶ, y no - aunque el caso sea simétrico- como la generación de un τὶ nuevo.

Respecto de las generaciones, el ateniense entra en el nivel de la plasmación de los componentes de los τὰ, es decir, en el nivel que es condición de posibilidad de que haya esos cambios racionales en el nivel del mundo cósmico sensible. En este sentido entendemos la pregunta γίνεται διὴ πάντων γένεσις, ἦνικ' ἂν τί παθος ἦ; 894a1, 2. Se trata, por así decirlo, de la generación de las generaciones. El ateniense lo considera δῆλον, 894a2, que una ἀρχή en este caso toma una αὔξη y esa tres veces hasta que llegue a algo sensible para los que tienen sensibilidad, 894a2-5. Estamos de acuerdo con los comentaristas que el ateniense se refiere a una teoría de la generación de los τὰ básicos de tres dimensiones y observables, expuesta en el *Timeo* según la secuencia punto/línea- línea/superficie-superficie/volumen.⁵⁴⁵ Esta generación está evidentemente dirigida por principios teleológicos porque tiene por fin el sentir de los τὰ generados por parte de otros τὰ, por así decirlo, dotados de sensibilidad. El cosmos que se 'crea' así es, entonces, un cosmos teleológicamente ordenado según una teleología 'global' que será expuesta más por el ateniense en la discusión de la providencia divina.

Notamos que el ateniense no habla de una generación o de la destrucción en este nivel fundamental, indicación ya de la indestructibilidad del alma que se identificará con el auto-movimiento subyaciendo a todos los movimientos de generación y destrucción. Además, se insinúa más bien la bondad esencial del alma auto-motor detrás de las actividades demiúrgicas, que esencialmente 'crea', o más bien mantiene siempre la generación de componentes de los τὰ para el nivel de cambios racionales. Por fin se insinúa también que el hecho de que esos τὰ son destructibles no es causalmente atribuible a las actividades demiúrgicas. Esas alusiones también se aclararán más en la

545 Nicol 1936, Steiner 1992, 132 -s, Hoffmann 1996, 222 -s, Pietsch 2003, Karfik 2004, 223 -s, Mayhew 2011, 112-117.

discusión de la providencia divina, dónde el ateniense tematiza el problema del mal, asunto que no podemos indagar en este trabajo.

Por eso entendemos 894a5-8 en el sentido de que la descripción de la generación fundamental de 894a1-5 sirve como descripción de la condición de posibilidad del cambio racional que esencialmente caracteriza el mundo cósmico sensible: *μεταβάλλον μὲν οὖν οὕτω καὶ μετακινούμενον γίγνεται πᾶν. ἔστιν δὲ ὄντως ὄν, ὅποταν μένη, μεταβαλὼν δὲ εἰς ἄλλην ἔξιν διέφθαρται παντελῶς*. Sólo en el nivel del cambio racional se puede hablar de *ἔξις*. En el sustrato indefinido no hay *ἔξεις* determinadas. Dicho de otra manera, deshacer un triángulo elemental no produce otra figura geométrica. Este *πᾶν*, entonces, incluye todos los componentes del mundo cósmico sensible que entran en cambios racionales. Como ya vimos en la discusión del argumento cíclico del *Fedón*, este mundo, en tanto que se mantiene en existencia, está estructurado según una metafísica finitista y bien-fundada, resultado de la plasamación desde el sustrato indefinido, que es muy ‘cerrado’, es decir, en que son aplicables leyes bastantes estrictas que ordenan la asociación y disociación de los componentes así permitiendo la recurrencia.

VI.II.II. El auto-movimiento

Después de haber introducido los ocho tipos de movimientos el ateniense, sin embargo, señala que la lista no está completa. Faltan dos, 894c8-b2, que son el auto-movimiento y el movimiento transmitido, 894b3, 4, *ὧν ἔνεκα πᾶσα ἡμῖν ἔστιν ἡ σκέψις τὰ νῦν*. La *διαίρεσις*, entonces, tiene el propósito de llegar a esos dos tipos de movimiento, respecto de una consideración causal-explicativa, núcleo de la prueba; y, por supuesto, del *ψυχῆς ἣν ἔνεκά του*, 894b6. Después de la *διαίρεσις* muy amplia se puede olvidar el hecho de que se debe mostrar la anterioridad causal-óptica a lo corpóreo-físico del alma. Hay que establecer, entonces, una conexión con el movimiento y el resultado de la *διαίρεσις*.

La definición que da el ateniense del movimiento transmitido es importante porque evidencia la concepción dinámica, no

puramente kinemática, 894b8, 9: ἕτερα δυναμένη κινεῖν κίνησις, ἑαυτὴν δὲ ἀδυνατοῦσα, ἀεὶ μία τις. Involucra, entonces, una δύναμις. El hecho de que es ‘siempre uno’ indica que representa un género que tiene su identidad propia a pesar de que los movimientos transmitidos puedan variar según los ocho tipos que ya están en la lista. El auto-movimiento es definido así, 894b9-c1: ἡ δὲ αὐτὴν τ’ ἀεὶ καὶ ἕτερα δυναμένη κατὰ τε συγκρίσεις ἐν τε διακρίσεσιν αὐξαις τε καὶ τῷ ἐναντίῳ καὶ γενέσεσι καὶ φθοραῖς ἄλλη μία τις αὐτῶν κινήσεων. Notamos en primer lugar que no es mencionado el movimiento circular entre los movimientos entre los que el auto-movimiento sigue siendo ‘uno’. Se insinúa, luego, una vinculación particular con el movimiento circular. No debemos identificar el auto-movimiento con el movimiento circular, visto que es un movimiento físico espacial, categoría a la que no pertenece el auto-movimiento. El auto-movimiento transmite movimiento κατὰ, 894b10, los otros tipos de movimientos. Este κατὰ no significa una transmisión, por supuesto, en el sentido ya introducido del movimiento transmitido. Por consiguiente, hay una indicación de que el auto-movimiento, que es un movimiento, transmite movimiento, es decir, causa movimientos de los siete tipos fuera del movimiento circular, o aun el movimiento circular mismo, y en cierto modo los otros a través del movimiento circular. Es decir, hay indicación de que el auto-movimiento produce preferiblemente el movimiento circular a través del que se generan los otros tipos de movimiento.

En 894c3-8 sigue otra definición del auto-movimiento, τὴν μὲν ἕτερον ἀεὶ κινουῦσαν καὶ μεταβαλλομένην ὑφ’ ἑτερόν θήσομεν ἐνάτην αὖ, τὴν τε ἑαυτὴν κινουῦσαν καὶ ἕτερον, ἐναρμόττουσαν πᾶσιν μὲν ποιήμασι, πᾶσιν δὲ παθήμασι, καλουμένην δὲ ὄντως τῶν ὄντων πάντων μεταβολὴν καὶ κίνησιν, ταύτην δὲ δεκάτην σχεδὸν ἐροῦμεν. El auto-movimiento, entonces, se ‘adapta’, al menos está en cierto modo presente siendo causalmente superior, a toda actividad causal que se caracteriza y es realizada por movimientos de los ocho tipos físicos que son movimientos transmitidos, y no es uno de ellos. Por consiguiente, se indica la actividad ‘sincrónica’ del auto-movimiento, verticalmente por arriba, por así decirlo, de todos procesos diacrónicos en el mun-

do sensible. Adaptarse a o infiltrarse en todos los movimientos físicos y a la vez ser causa última de esos movimientos se puede comprender mejor a través de una actividad ordenadora sincrónica. Además, se indica su estado ontológico particular, superior a el de los τὰ corpóreos y de sus movimientos: ὄντως των ὄντων πάντων μεταβολὴν καὶ κίνησιν, 894c6, 7.

Este aspecto de superioridad bivalente, causal y óptica también, es sugerido por la caracterización siguiente del auto-movimiento, 894c10-d2, como πασῶν ἐρρωμενεστάτηεν τε εἶναι καὶ πρακτικὴν διαφερόντως, su modo ordenador de estar activo sincrónicamente, en que se manifiesta su superioridad óptica, es diferente de los cuerpos que transmiten diacrónicamente entre sí los movimientos espaciales clasificables como físicos. El comentario de Cleinias también señala el estado óptico particular o categóricamente diferente de lo físico del auto-movimiento que es μυρίῳ ἀνάγκη που διαφέρειν τὴν αὐτὴν δυνάμενην κινεῖν, τὰς δε ἄλλας πάσας ὕστερας, 894d3,4. Añadimos que el ἀνάγκη deriva su fuerza lógica del hecho de que la lista de los movimientos físicos es finita y completa: si ἄλλαι πάσαι son inferiores causalmente y sólo el auto-movimiento puede llenar un hueco explicativo respecto de la causación de movimiento en el mundo sensible, es necesario atribuir al auto-movimiento un estado ontológico diferente de el de los agentes causales del mundo sensible. Esta falta de poder causal-explicativo por parte de los movimientos físicos, el ateniense la indicará en los argumentos siguientes.

El ateniense concluye que el auto-movimiento es πρώτον γενέσει τέ ἐστιν καὶ ῥώμη κατὰ λόγον, 894d10. No olvidamos que la ῥώμη de los elementos, manifestación de su φύσις, es factor causal-explicativo fundamental para los ateistas.⁵⁴⁶ El argumento con la clasificación de la διαίρεσις, categorización κατὰ λόγον del auto-movimiento como ῥώμη principal, invierte, entonces, la tesis de la anterioridad de la φύσις de los ateistas respecto del alma y la τέχνη que viene con ella: la φύσις principal es el alma, según el ateniense, y la τέχνη que viene con ella.

546 V. Parry 2003, Wauthier 1963.

VI.II.III. La superioridad del auto-movimiento

La sección 894e4-895b7 contiene el paso clave de la argumentación a favor de la inmortalidad del alma. De la superioridad o anterioridad del alma, causal y óptica respecto de los otros movimientos, se puede, en nuestra opinión, deducir su inmortalidad. El ateniense ofrece dos argumentos, 895e4-895a4, 895a5-895b7. En el primer argumento, el ateniense describe una cadena de cambios, utilizando el término *μεταβολή*, respecto de la que se pregunta si uno de los elementos de la cadena puede ser el primero, el inicio de la cadena, 895e4-6. Eso es considerado tan imposible como si algo que está movido por otro sirviese como inicio de la cadena, 895e4-7. *Μεταβολή* es una expresión más general que *κίνησις*, que comprende también cambios cualitativos.⁵⁴⁷ Platón no trata los cambios cualitativos en *Leyes X* y tampoco ofrece una prueba como Aristóteles, Fís. 8.252b3-13, de la dependencia causal de cambios cualitativos de movimientos. Sin embargo, la prioridad causal del movimiento respecto de cambios cualitativos la trata en el *Timeo*, por ejemplo.⁵⁴⁸ Además, se puede sospechar que los ateístas-materialistas presuponen ya tal prioridad y por eso se concentran en los movimientos físicos que son efectivamente los que importan en la cosmología.⁵⁴⁹ El ateniense no disputa evidentemente este campo común que comparte con sus oponentes. El argumento a favor de la finitud del regreso causal-explicativo de modo que un regreso infinito no cumplierse con la función de una explicación causal, ya lo encontramos en el *Fedro*.⁵⁵⁰ Se quiere explicar el movimiento de algo *a* y se supone que el movimiento de *a* tiene una causa *b*. Luego *a* debe su estado de movimiento a la causa *b*. El movimiento no puede ser creado *ex nihilo*. Luego *a* debe su estado de movimiento a *b* que está el mismo en movimiento, lo que le capacita justamente a causar el movimiento de *a*. La misma consideración se aplica a *b* y resulta una cadena causal-explicativa infinita. En cuanto a esta

547 V. Steiner 1992, 148, 149.

548 V. Karfik 2004, 152 -s.

549 V. Pietsch 2003, Steiner 1992, 143 -s.

550 V. 4.3), Brown 1966.

cadena se transfiere la pregunta ¿cuál es la causa del movimiento de *a*? siempre al elemento anterior en la cadena. Puesto que en este punto ninguna presuposición prohíbe la terminación de la cadena, no se puede determinar la causa del movimiento de *a*, luego no hay explicación del movimiento de *a* que puede citar tal causa. Si se supone que el movimiento de *a* es explicable, hay que exigir, entonces, que la cadena se termine. Un ejemplo que muestra bien la plausibilidad del argumento que opera con el modelo de transmisión causal y el concepto de causa como entidad responsable por el efecto, ambos muy difundidos en la antigüedad y aceptados por Platón,⁵⁵¹ es el ejemplo de un accidente por alcance de coches.⁵⁵² Si el conductor del primer coche le reprocha al conductor del coche detrás de él ¿por qué tu coche ha chocado con mi coche?’ el conductor del segundo coche puede decir ‘porque ha chocado con mi coche el coche del conductor detrás de mi coche’, y así *ad infinitum*.

En suma, ninguno de los elementos de la cadena que están en movimiento transmitido, que lo deben causalmente a otro elemento y que es el movimiento causalmente relevante para que puedan transmitir ellos mismos movimiento a otro elemento, puede servir de inicio de la cadena, luego de causa propia del primer movimiento transmitido. Sin embargo, algo que mueve algo y debe su eficacia causal a sí mismo, 895a7, 8, puede servir de causa primera. El ateniense concluye, 895a1-3, *μῶν ἀρχή τις αὐτῶν ἔσται τῆς κινήσεως ἀπάσης ἄλλη πλὴν ἢ τῆς αὐτῆν κινήσεως μεταβολή*. Aquí podemos entrever también la solución del problema del *Parménides* y de la concepción del movimiento como propiedad ‘estable’.⁵⁵³ El adquirir, por parte de un *τι* en reposo, de la propiedad ‘movimiento’ se funda, para evitar un regreso infinito respecto del cambio, que es el adquirir mismo, principalmente también en la *μεταβολή* que es el auto-movimiento, un movimiento que puede generarse él mismo desde el reposo sin ser causado por otro movimiento. Hay que adherirse, sin embargo, al principio del *ex nihilo nihil* - el movimiento no

551 V. DeLacey 1939, Sedley 1998.

552 Brown 1966, 522-525.

553 V.2.4).

puede ser generado de nada, o al menos no puede venir del reposo - y al principio de no-contradicción, si algo causa el movimiento a sí mismo, no debe al mismo tiempo tener y no tener el movimiento que cause.⁵⁵⁴ Luego el auto-movimiento se concibe no de manera de que algo tiene o no tiene movimiento sino de manera que ya *es* algo móvil esencialmente y continuamente en tanto que existe.⁵⁵⁵ El segundo argumento del ateniense muestra que también existe eternamente. Entonces, re-encontramos el núcleo bipartido de la argumentación a favor de la inmortalidad del alma que ya obtuvimos en el *Fedro*. Se sigue además, que, en vista de la *διαίρεσις*, el auto-movimiento es *ἀρχή* de todos los movimientos que están, físicos o espaciales.

El segundo argumento introduce, por fin, el argumento preventivo. El ateniense no dice explícitamente que están relacionados los argumentos. O piensa, si hay una conexión, que es fácil entrever o piensa que es demasiado difícil entrever para Cleinias y Megillas, que no son filósofos científicos. Por otro lado, la conexión no importa tanto para la argumentación, visto que ambos argumentos muestran una superioridad causal y aun óptica del auto-movimiento respecto de lo corpóreo. Según el primero, el auto-movimiento está al final de cualquier cadena causal que involucra movimientos físicos, a cuyos están sujetos los cuerpos. El segundo, aunque hace falta una exposición más amplia que la que ofrece el ateniense, muestra que el auto-movimiento es también eterna, mientras que todos los movimientos físicos y los cuerpos que están sujetos a ellos en el mundo sensible, están sujetos a destrucciones. El ateniense imagina el estado anaxagoreo de una *στάσις* del cosmos, 895a6, 7. Menciona explícitamente los dos componentes de este estado de catástrofe cósmica, el de un estado de falta total de movimiento, cambio o dinamismo en general de los componentes del cosmos, y el de una falta total de diferenciaciones entre los componentes del cosmos, *εἰ σταίη τὰ πάντα ὁμοῦ γεγόμενα*, 895a6. Ya hemos analizado en la discusión del *Fedro* y del *Fedón* este argumento

554 V. 3.1.1), 3.1.2), 3.2.2).

555 Ibid.

preventivo.⁵⁵⁶ Brevemente, ‘destrucción’ significa pérdida de esencia o *οὐσία*. Tener una *οὐσία* es condición necesaria para que un *τι* se distinga de otros *τὰ*. Luego ya no hay diferenciación entre ellos. Si concebimos una propiedad en analogía con un *τι*, que tiene su *οὐσία* propia, la misma reflexión se aplica a las propiedades kinemáticas-dinámicas y resulta una *στάσις*. Además, la concepción del cambio como algo que adquiere o pierde una propiedad ya presupone la diferenciación entre ellos de los componentes del cambio. Si no hay diferenciación, no es posible un cambio. El ateniense adjunta que *οἱ πλεῖστοι*, 895a7, admiten que es posible tal catástrofe cósmica. Tiene en mente, opinamos, no sólo los *φύσικοι*, como sobre todo Empédocles, y los sofistas, sino muchos griegos en general que creían, sin indagación científica, en una historia cíclica del cosmos.⁵⁵⁷ El ateniense pues hace la pregunta clave y da en seguida la respuesta clave, 895a7-b1: *τίν' ἄρα ἐν αὐτοῖς ἀνάγκη πρώτην κίνησιν γενέσθαι τῶν εἰρημένων; τὴν αὐτὴν ἑαυτὴν δήπου κινουῦσαν*. Hay dos movimientos principales entre los que hay que elegir para explicar la re-generación de movimiento en el estado de *στάσις*, el movimiento transmitido y el auto-movimiento. Si en esta situación nace un movimiento, el movimiento transmitido no puede ser la causa por la que ya está en movimiento que es el que transmite para hacer nacer este movimiento, y, 895b1-4,... *μεδῆμιας γε ἐν αὐτοῖς οὐσης ἔμπροσθεν μεταπτώσεως*. Se insinúa por primera vez la conexión con el primer argumento. La presencia del movimiento transmitido precisa un agente causal que él mismo lo transmite. Resultan, entonces, respecto del desarrollo temporal del cosmos dinámico, sólo cadenas diacrónicas infinitas de transmisión. Si en un punto de tiempo no hay elemento en movimiento en ninguna cadena - el caso de *στάσις* - ninguno de esos elementos puede servir de agente causal de un movimiento. Si uno de ellos fuese un auto-motor, podría ponerse en movimiento él mismo y servir de agente causal de movimiento. Ya hemos visto, sin embargo, que la auto-causación del movimiento es lógicamente aceptable sólo por presuponer cierto movimien-

556 V. 4.3.2), 5.3.2).

557 V. 5.2).

to especial continuo.⁵⁵⁸ Si, por presuposición, hay una *στάσις*, también este supuesto auto-motor dentro de una cadena diacrónica estará en reposo. Desde el primer argumento sabemos, por otro lado, que si hay una causa de los movimientos transmitidos de las cadenas, sería el auto-movimiento. Esas cadenas son o diacrónicas o sincrónicas. El caso diacrónico está excluido por la presuposición de la *στάσις* del segundo argumento. Luego el auto-movimiento, por el primer argumento, es elemento último de las cadenas sincrónicas, y no pertenece a esos *τὰ*, componentes del mundo sensible que pueden servir de agentes causales de movimiento transmitido. El auto-movimiento justamente no es un movimiento transmitido por un *τι*. El auto-movimiento no es un *τι* que tiene auto-movimiento, sino que es un movimiento especial que está presente ‘por arriba’ continuamente y sincrónicamente en todos los movimientos y también todos los reposos. Así está implicado últimamente como *ἀρχή* en la generación de todos los otros movimientos, que son movimientos físicos. Una *στάσις* total, entonces, se refiere sólo a la cesación de los movimientos físicos. Por eso el ateniense dice: *ἀρχὴν ἄρα κινήσεων πασῶν καὶ πρώτην ἐν τε ἐστῶσιν γενομένην καὶ ἐν κινουμένοις οὖσαν τὴν αὐτὴν κινουῦσαν*, 895b3-5. Es el primer movimiento que nace en las cosas que están en reposo - perspectiva diacrónica - porque si todos los *τὰ* del mundo sensible están en reposo, ninguno de ellos puede transmitir un movimiento. Luego se queda sólo el auto-movimiento que puede transmitir, porque está ya presente, un movimiento que ‘nace’ en el *τι* en reposo; (segundo argumento). Como vamos a ver más en la sección que trata la definición del alma, este ‘auto-movimiento’ que nace no es el auto-movimiento propio, sino un auto-movimiento derivado. El auto-movimiento es también el primero que existe en las cosas que están en movimiento, perspectiva sincrónica, porque es la causa última de la presencia de tales movimientos;(primer argumento).

El ateniense concluye que *τὴν αὐτὴν κινουῦσαν φησομεν ἀναγκαίως εἶναι πρεσβυτάτην καὶ κρατίστην μεταβολὴν πασῶν, τὴν δε ἀλλοιουμένην ὑφ’ ἑτέρου, κινουῦσαν δὲ ἕτερα δευτέραν,*

558 V. 3.1.2), 3.2.2).

895b5-7. Queremos llamar la atención sobre cinco aspectos de esa conclusión. Primero, la necesidad, 895b5, de aceptar la conclusión deriva de la plausibilidad de aceptar como verdaderas las presuposiciones principales, el principio de la razón suficiente, de que la presencia de un movimiento tiene explicación causal, y el principio de que una *στάσις* total en el sentido absoluto es inaceptable; es decir, es aceptable en el peor de los casos una *στάσις* del mundo sensible físico. El auto-movimiento, entonces, según el primer argumento es *ἀρχή* del orden dinámico del cosmos y existe en tanto que existe el cosmos. Segundo, los superlativos *πρεσβυτάτην*, 895b5, y *κρατίστην*, 895b6, sugieren que la superioridad causal no tiene por consecuencia casi menor la anterioridad temporal en contradicción con la tesis ateísta, sino que remite a una prioridad ontológica y un estado metafísico especial categóricamente diferente de el de lo corpóreo y físico. Esta diferencia principal se señala también por el uso de *μεταβολή* para describir el auto-movimiento. No es una *κίνησις* en el sentido de los movimientos físicos. Tercero, se indica finalmente la dependencia causal de los cambios cualitativos, *ἀλλοιομένην*, 895b6, del auto-movimiento. Junto con el resultado de que el auto-movimiento tiene sus efectos causales a través de los movimientos físicos, se sigue la dependencia causal de cambios cualitativos de movimientos físicos. Cuarto, aunque no esté articulada explícitamente, tenemos también la presencia insinuada de otra manera de articular el argumento preventivo, si nos fijamos en las *γένεσεις*, 895a6, a8, b4: la generación o destrucción de cualquier *τι* precisa movimientos de asociación y disociación, que encontramos en la *διαίρεσις*. Luego la generación de un movimiento mismo en un estado de *στάσις* precisará ya movimientos generativos. Si se quiere evitar un regreso causal-explicativo, hay que presuponer para la *γένεσις* de cualquier *τι*, tanto como para que sea posible salir de una *στάσις*, la presencia de un movimiento no generado por movimientos generativos, luego, si no hay otra manera de generación, la presencia de un movimiento no generado. Si se quiere evitar el estado de *στάσις*, este movimiento tampoco debe ser destructible. Quinto, y finalmente, tenemos con esta conclusión también la razón principal por la que el alma es inmortal. La

prioridad causal y ontológica aisla al alma, que todavía no ha sido introducida, o el auto-movimiento, contra la destrucción por parte del mundo físico. Se puede fácilmente ver esa consecuencia respecto de la segunda articulación del argumento preventivo. Cualquier esfuerzo destructivo físico presupone un movimiento que depende ontológicamente y causalmente de un auto-movimiento. Es decir, presupone la presencia de lo que debería hacer desaparecer. Se puede ver la consecuencia también en la articulación del argumento preventivo que da el ateniense. Si se supone la destructibilidad de todo movimiento, incluido el movimiento especial que es el auto-movimiento, la *στάσις* sería total y definitiva. Si tal *στάσις* es inaceptable, no puede ser total. Si la presuposición de la *διαίρεσις* de que el mundo sensible físico es caracterizado por movimientos y reposos se interpreta de modo que cualquier movimiento en el mundo físico puede terminar, luego ser ‘destruido’, se sigue que el auto-movimiento al menos debe quedarse fuera de la destructibilidad por parte de los movimientos del mundo físico. Si el auto-movimiento debe quedarse fuera de la destructibilidad por parte de los movimientos del mundo físico y ellos subyacen a todo cambio que ocurre, y así definen lo que es el mundo físico, se impone la pregunta cómo el auto-movimiento se relaciona con este mundo, y cómo sirve de *ἀρχή* de los movimientos de este mundo. Por eso queremos reformular el argumento preventivo para mostrar cómo se puede aplicar a algunos hechos observados del mundo sensible y para mostrar la importancia de los cuerpos celestes y del movimiento circular para la argumentación del ateniense.

Repasamos entonces: si es imposible que haya una *στάσις*, es imposible que haya un tiempo cuando todos los componentes del cosmos están en reposo. Luego es necesario que no haya tal tiempo. Luego es necesario que por todos los tiempos sea el caso que no todos los elementos del cosmos estén en reposo. Es decir, es necesario que por todos los tiempos haya algo que no esté en reposo. De esta proposición no se sigue que haya algo que por todos los tiempos esté en movimiento. Sin embargo, los *τὰ* del cosmos, del mundo sensible, por presuposición, son capaces de entrar en reposos y son destructibles. Deberían for-

mar una cadena a través del tiempo de elementos diferentes en estado de movimiento que garantizaría así que siempre haya movimiento, luego que no ocurra la *στάσις*. ‘Deberían...’, ¿y lo hacen, además, para siempre? Habría que buscar la garantía de que haya en el cosmos siempre tal ordenamiento de cadena. Hay que buscar, entonces, algo que garantice a través del tiempo tal cadena, luego que exista al menos en tanto que existe el cosmos, luego que sea indestructible respecto de un período cósmico o *αἰών* al menos. En vista de la preferencia griega por la economía de causas⁵⁵⁹ es más plausible suponer como agente preventivo de la *στάσις* justamente este garantizador único en estado de movimiento continuo. Se sugieren, por observación, como candidatos cósmicos, los cuerpos celestes en movimiento continuo, uniforme y, por extrapolación astronómico, eterno, al menos respecto de un período cósmico. Sin embargo, el movimiento de los cuerpos celestes es un movimiento físico, luego transmitido. Luego el candidato más plausible de agente preventivo de la *στάσις* es la causa auto-motora del movimiento de los cuerpos celestes. Y en este contexto se puede por fin recurrir al papel especial del movimiento circular que le reservó la *διαίρεσις*; a una vinculación particular, entonces, del auto-movimiento con la causación del movimiento circular.

VI.II.IV. La definición del alma

En la sección 895c1-895e7 el ateniense introduce una definición del alma, un *λόγος*. Este *λόγος* se presenta como ‘definición real’ en términos modernos que describe la esencia del alma y así la declara una ‘especie natural’, como ya hemos visto en el *Fedro* y en el *Fedón*.⁵⁶⁰ Recordemos el hecho de que en Platón la esencia o *οὐσία* tiene función explicativa. Un *τι* a que tiene la esencia **E**, la tiene en el sentido de que **E** determina la identidad de **a**. Así **E** explica que **a=a**, o explica su auto-identidad, en términos modernos. Explica lo que es **a** realmente.⁵⁶¹ Tanto como en el *Fedro* la identificación de la *οὐσία* del alma no es

559 V. DeLacey 1939, Grube 1954, Naddaf 2004.

560 V. 4.3.3), 5.1).

561 V.3.1.1),4.2),5.2).

asunto trivial,⁵⁶² y no es, en general, una mera consulta del uso semántico común de la palabra *ψυχή* o un constatar de observaciones generalmente empíricas que lo fundan, sino que precisa consideraciones causales-explicativas y distinciones bastante finas que el ateniense se esfuerza en exponer.

Además, no hay que olvidar que la definición del alma sigue la exposición detallada de la prioridad causal y óptica del alma respecto de lo corpóreo de que se sigue que la actividad causal de un cuerpo material perteneciente al mundo sensible sólo se puede realizar a través de un movimiento transmitido. El auto-movimiento, en términos de los que el ateniense definirá el alma, no pertenece al mismo mundo de los cuerpos materiales aunque pueda relacionarse con él, visto que es causa última de cualquier cadena causal-explicativa respecto de un movimiento de un cuerpo físico.

Los ejemplos que da el ateniense en 895c4-13 evidencian las distinciones finas que quiere hacer. Ya lo sabemos si nos damos cuenta del hecho de que considera situaciones cuando se *observa* el auto-movimiento y el alma, 895c4, 895c11. El alma, generalmente, es considerada no-visible,⁵⁶³ y respecto del auto-movimiento, que no pertenece al mundo sensible, podemos sospechar lo mismo. Es importante constatar, entonces, que el ateniense habla de manifestaciones observables del auto-movimiento de que se infiere la presencia del alma o del auto-movimiento como causa de tales manifestaciones. En general, en los ejemplos de 895c4-13, quiere aclarar la base empírica del uso del término 'vida' a través del que establece la conexión entre alma y auto-movimiento.

El primer ejemplo, 895c4-6, es un ejemplo meramente hipotético, *ἐὰν ἴδωμεν*, 895c4: el auto-movimiento es observado en algo de tierra, de agua, o de fuego, o de una mezcla de esos elementos. Más específicamente, lo que es observado es el auto-movimiento que es *γενομένην*, 895c4. Sin embargo, según la argumentación anterior el auto-movimiento es anterior causalmente a cualquier movimiento generativo del mundo sensible,

562 V.4.3.3).

563 V. 2.3), 3.1.2).

luego no puede ser generado por los elementos o cierta mezcla de ellos. El ateniense no considera el auto-movimiento eventual del fuego, del agua, o de la tierra misma. No ha mencionado el aire, porque el *αἰθήρ* o *ἀήρ* puede servir muy bien como base ‘material’ de la *ψυχή* de un material especial homogéneo, invisible y, esencialmente, *κατὰ φύσιν*, móvil e indestructible por influjos corporéos-materiales que pueden efectuar los elementos propios del mundo sensible.⁵⁶⁴ Un fuego, en general, parece ser móvil, y aun auto-móvil por observación, mientras que un trozo de tierra no. El caso que quiere tomar en consideración el ateniense es el caso hipotético de un *τι* corpóreo constituido de los elementos, que se pone en movimiento y no hay otra causa fuera de este *τι* corpóreo observable. Es el caso de un cuerpo que manifiesta el auto-movimiento o lo adquiere como una propiedad, 895c5, 6, *τί ποτε φήσομεν ἐν τῷ τοιοῦτῳ πάθος εἶναι*; El auto-movimiento en sí no es un *πάθος* de algo. El auto-movimiento observable, por otro lado, que manifiesta el *τι* es un *πάθος* del *τι*. En este caso según el ateniense, y en la cultura científica y no-científica griega,⁵⁶⁵ es legítimo, como lo hace Cleinias, de llamar al *τι* un ser vivo, que esté vivo, 895c7, 8.

El segundo ejemplo, 895c11-13, no es hipotético, porque evidentemente se refiere a situaciones reales, cuando se *observa* un ‘alma’. Tampoco se trata de la observación del alma misma sino más bien *ὅποταν ψυχήν ἐν τισιν ὀρῶμεν*, 895c11. Son insinuados los ejemplos de cuerpos animables ‘orgánicos’. Notamos, sin embargo, que el ateniense no menciona que haya una distinción principal respecto de la constitución elemental material de los *τὰ* en que se observase una *ψυχή* y de los *τὰ* del primer ejemplo en que se observase el auto-movimiento. Por el contrario. Quiere señalar, entonces, que es legítimo, en el primer ejemplo, llamar tal cuerpo, donde la constitución elemental es más fácil establecer, a un ser vivo si se pusiera en marcha él mismo. Lo que importa para el ateniense es la causa del efecto observado en ambos casos. En el primer ejemplo el efecto es el auto-movimiento manifestado, que es un auto-movimiento evi-

564 V. 2.3), 3.1.1), 3.1.2).

565 V. 2.1), 2.2), 3.1.2), Brisson 2006(1).

dente, y en el segundo caso el efecto es la vida que manifiesta el $\tau\iota$, que legitima la atribución de un 'alma' a él. Es decir, la causa de la vida observable que manifiesta es un alma.

Resumimos los resultados. Según el primer ejemplo: si algo tiene auto-movimiento evidente, está vivo. Según el segundo ejemplo, si algo tiene una $\psi\upsilon\chi\eta$, manifiesta vida o está vivo. Esas dos proposiciones condicionales no se pueden todavía poner en relación para articular una definición del alma. El ateniense, en nuestra opinión, presupone, con el establecimiento de las dos condicionales, dos condicionales más, aceptadas generalmente por los griegos:⁵⁶⁶ si algo manifiesta vida o está vivo, tiene un alma; y si algo está vivo, tiene auto-movimiento evidente. Entonces, algo está vivo si y sólo si tiene auto-movimiento evidente, y algo está vivo si y sólo si tiene una $\psi\upsilon\chi\eta$.

Hemos señalado ya la importancia de la argumentación anterior. Por eso tenemos que volver a lo que llamamos 'auto-movimiento evidente'. Es legítimo atribuirle a un $\tau\iota$ el estado de auto-movimiento evidente si el $\tau\iota$ mismo es causalmente responsable de su movimiento, es decir, si no es otro $\tau\iota$, sino una parte del $\tau\iota$ o una propiedad del $\tau\iota$ que es la causa del movimiento que manifiesta. También tenemos que exigir que esa parte o esta propiedad pertenezca a la $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ del $\tau\iota$. Si no, no sería correcto decir que el $\tau\iota$ propio es causalmente responsable de su movimiento. Esa parte o propiedad sería una causa 'interior' al $\tau\iota$. Un bloque de madera que se enciende no manifiesta auto-movimiento o tiene auto-movimiento evidente, si con un poco más de atención se descubre que una persona concentra con un cristal un rayo de sol en el bloque. Luego obtenemos para la proposición bi-condicional del primer ejemplo: algo tiene una causa interior de su auto-movimiento evidente si y sólo si está vivo. Junto con la proposición bi-condicional del segundo ejemplo, se sigue que algo tiene una $\psi\upsilon\chi\eta$ si y sólo si tiene una causa interior de su auto-movimiento evidente.

También si nos concentramos en la parte o propiedad del $\tau\iota$ que es la causa supuesta del auto-movimiento evidente, tenemos que fijarnos en los resultados de la argumentación sobre

566 Ibid.

del mundo sensible material que reconocen como única realidad los ateistas. Tenemos de nuevo una indicación de la inmortalidad del alma respecto de este mundo sensible material. En vista de su anterioridad causal y actividad sincrónica, existe este mundo en tanto que exista el alma. Se sigue pues que el alma, en el caso de que haya una causación temporal, será también temporalmente anterior a cualquier causa sensible, cuya actividad es necesariamente localizable temporalmente dentro de este mundo. Luego el alma no puede ser afectada por una causa corpórea-material, ni sincrónicamente ni diacrónicamente.

Para repetirlo, el establecer de la definición del alma como auto-movimiento no ha sido un mero ejercicio semántico sino una reflexión causal-explicativa respecto de la ‘especie’ natural que es la *ψυχή*. La extensión del término *ψυχή* coincide con el del ‘auto-movimiento’, y según el argumento de la *διαίρεσις* y de los dos argumentos de 895e5 ss. que establecen el alma como *ἀρχή* de todo movimiento. Esas son las mismas identificaciones que encontramos en el *Fedro*,⁵⁷⁰ y que se insinúan en el argumento cíclico.⁵⁷¹ La identificación del alma con el auto-movimiento del que resulta la coextensión de los términos, según nuestra interpretación, muestra también la misma precaución que la del *Fedro* y como la señala al menos el problema de las perspectivas del *Fedón*.⁵⁷² Repetimos: algo tiene alma si y sólo si tiene auto-movimiento evidente. Algo tiene alma si y sólo si tiene una causa interior del auto-movimiento evidente. Luego el alma es causa interior del auto-movimiento evidente. Sólo movimiento transmitido y auto-movimiento pueden ser causas del auto-movimiento evidente, resultado de la *διαίρεσις*. Si el auto-movimiento evidente fuese causado por un movimiento transmitido, la causa del movimiento transmitido y no el movimiento transmitido sería la causa interior del auto-movimiento evidente. Luego queda sólo como causa interior el auto-movimiento. Si algo tiene auto-movimiento y no es auto-movimiento mismo, lo tiene como auto-movimiento evidente.

570 V. 4.3.3).

571 V.5.3.2), 5.4).

572 V. 5.1).

Luego algo tiene causa interior de auto-movimiento evidente si y sólo si tiene auto-movimiento (que no es auto-movimiento evidente sino auto-movimiento propio). Luego algo tiene alma si y sólo si tiene auto-movimiento propio. Luego el alma es auto-movimiento propio. El auto-movimiento es causa de todos los movimientos, conclusión de la *διαίρεσις*. Luego el alma es causa de todos los movimientos.

En 896b4-9 el ateniense resume dos resultados de la argumentación que precede la definición del alma de manera que conforma, opinamos, con nuestra interpretación. Dice que el movimiento que es generado en una cosa a través de otra, es decir, un movimiento transmitido, es *αὐτὸ δὲ ἐν αὐτῷ μηδέποτε παρέχουσα κινεῖσθαι μηδέν*, 896b4-6. Como lo expusimos arriba, entonces, el movimiento transmitido no puede ser causa interior o perteneciente al *τι* en cuenta a la causación de su auto-movimiento evidente. Sólo el auto-movimiento puede ser causa interior del auto-movimiento. La razón es que el *τι*, en el caso de que la causa fuese el movimiento transmitido, resultaría *σώματος οὐσα ὄντως ἀψυχον μεταβολή*, 896b7, 8. El *ὄντως* indica que en realidad no tiene auto-movimiento. No tiene auto-movimiento evidente. Sólo el auto-movimiento puede causarlo, luego la *ψυχή*.

El segundo resultado es el de que en la *διαίρεσις* el número y el carácter de los movimientos físicos no importan, hechos que revela la investigación empírica, sino que importa más bien el hecho de la consideración causal-explicativa que dirige la clasificación de que el auto-movimiento resulta causalmente superior junto con el hecho de que la lista de movimientos físicos es finita: *ὁπόσων ἀριθμῶν βούλοιτο ἂν τις ἀριθμεῖν*, 896b6, 7.

En 896b10-c3 el ateniense presenta por fin la conclusión de la argumentación hasta a este punto que equivale a la declaración, en nuestra opinión, de que el alma es inmortal. Según el ateniense *ψυχὴν μὲν προτέραν γεγονέναι σώματος ἡμῖν, σῶμα δὲ δευτέρον τε καὶ ὕστερον, χυχῆς ἀρχούσης ἀρχόμενον κατὰ φύσιν*. Llamamos la atención sobre el dativo *ἡμῖν*, que se puede interpretar, en primer lugar, como dativo de posesión. Si el alma es causalmente y ónticamente superior al cuerpo, también el alma

de un ser vivo mortal es causalmente y ónticamente superior a su cuerpo, le hace vivo y causa su auto-movimiento evidente. Puesto que la superioridad causal y óntica a lo corpóreo impide la destrucción por lo corpóreo, el alma del ser humano es inmortal. La superioridad causal-óntica no implica, sin embargo, que sea causalmente y aun ónticamente (por su identidad) independiente en un sentido absoluto. Ya hemos dicho que el alma existe al menos en tanto que existe el cosmos, al menos por un *αἰών*. Es plausible suponer la jerarquización de almas con almas de al menos algunos dioses que existen también a través de todos los *αἰῶνες*. Tampoco la indestructibilidad por lo corpóreo implica la indestructibilidad del alma por otras almas o al menos el aislamiento de daños severos efectuados por otras almas. Si interpretamos el dativo como dativo ético, se indica el hecho de que el alma como causa interior del auto-movimiento evidente, luego parte esencial del ser humano, tiene esta función por razones teleológicas, en cierto sentido ‘para el ser humano’. Explicar esa razón teleológica que involucra la relación justamente con almas de los dioses y con el cosmos físico, en cuyo mantenimiento está implicada el alma según la argumentación hasta a este punto, es la tarea del ateniense en la parte de la argumentación que trata la providencia divina. Llamamos la atención sobre la última parte de la frase, 896c2, 3 que constata la inversión de la concepción de la *φύσις* que intenta exponer el ateniense. Está indicada la dependencia particular entre almas divinas y humanas respecto de su función principal de estar activas de modo causalmente superior a lo corpóreo: *ψυχῆς ἀρχούσης, ἀρχόμενον κατὰ φύσιν*. Luego, para los seres humanos, lo que es *φύσις ἡμῖν*, es decir, el alma y su función principal de *ἀρχή* en el cosmos teleológicamente y divinamente ordenado, es el punto principal que quiere hacer el ateniense en la discusión de la providencia divina.

VI.III. Resumen y conclusión

El asunto principal de *Las Leyes* es el proyecto legislativo de idear una constitución últimamente fundada teológicamente. Esa teología no es de índole popular sino de índole científica

con un énfasis en el papel racional-teleológico de los dioses, asociados con la esfera celeste, que tienen en el mantenimiento del cosmos. El libro X tiene una importancia particular para el propósito de la obra entera, porque en él el ateniense desarrolla esta teología. La desarrolla a través de refutar la creencia ateísta de que no hay dioses, de la creencia deísta de que hay dioses que permiten el mal, y de la creencia teísta popular de que los dioses son moralmente corrompibles. La prueba a favor de la inmortalidad del alma se integra en la argumentación a favor de la existencia de divinidades astrales. La prueba parte del *explanandum* del orden cósmico, más específicamente de los movimientos físicos-espaciales clasificables en una lista finita. Establece, a través de una falta explicativa respecto de la causación del movimiento por parte de los ateístas, la superioridad causal y ontológica del auto-movimiento como ἀρχή de todos los movimientos cósmicos respecto de lo corpóreo. A través de consideraciones causales-explicativas define el alma como auto-movimiento, cuya inmortalidad, al menos por un αἰών, es consecuencia de esta superioridad. Consideración clave en el establecer la superioridad ontológica-causal del auto-movimiento es su capacidad de impedir un estado caótico o estático del cosmos entero. Reencontramos, entonces, las argumentaciones de tipo cosmológico del *Fedro*, sobre todo de tipo preventivo, insinuado también en el argumento cíclico del *Fedón*. Platón también expone de manera todavía más detallada que en el *Fedro* la distinción entre auto-movimiento propio y auto-movimiento evidente o derivado, así que la identificación de la esencia de la ψυχή con vida y auto-movimiento. Se indica, por fin, la identificación del auto-movimiento con una actividad no-física de índole noética. Será actividad privilegiada para la causación de movimientos físicos regulares cíclicos, relevantes para realizar los movimientos astronómicos así que el pensamiento ordenado del hombre filósofo.

No hay espacio en este trabajo para tratar la prueba propia a favor de la existencia de dioses, el argumento a favor de la providencia divina, y de la incorruptibilidad divina, con los pasajes de índole mítica en que describe Platón el destino del

alma. No podemos, entonces, tomar en cuenta aclaraciones respecto de la relativización del *áií*, respecto de la indestructibilidad e inmortalidad de almas y de divinidades, incluido el cosmos mismo, de la jerarquización de tipos de almas y de su poder causal-teleológico, y de la distinción de la ‘vida propia’ del alma de la de un ser vivo mortal en cuanto a la *οὐσία* o *φύσις* auto-motora del alma identificada con una actividad noética. Tampoco podemos tomar en cuenta aclaraciones, que ya necesitamos después de nuestra discusión de las pruebas del *Fedro* y del *Fedón*, en cuanto al ordenamiento del cosmos por una teleología global divinamente realizada con un nivel de explicación última de las formas ordenadas por el Bien. Tal ordenamiento posibilitaría una justicia retributiva y remunerativa, que ella misma presupone un cosmos describable por una topología física-moral que incluye el más-allá, que él mismo presupone una estructura metafísica finitista, bien-fundada y racional, optimización esencialmente teleológica del imponer un orden en un estado caótico ya presente. Tenemos que aplazar el análisis de estas partes del Libro X de *Las Leyes*.

VII. Conclusión

Constatamos, como primero resultado principal de nuestra investigación que en el *Fedro*, en el libro X de las *Leyes*, y de modo más implícito, en el argumento cíclico del *Fedón*, se encuentra una argumentación básica a favor de la inmortalidad del alma, fundada en su papel de causa principal de movimiento en el cosmos. Destacan en ella un tipo de razonamiento, que hoy en día se llamaría ‘cosmológico’, y un tipo de razonamiento que llamamos ‘preventivo’, basado en una *reductio ad absurdum*. Considera el alma como fuente de movimiento, que impide un estado caótico o estático del cosmos. Esos tipos de razonamiento pueden ser atribuidos ya al pensador pre-socrático Alcmeón de Crotono, cuya obra le hubiera servido a Platón como fuente principal. Como segundo resultado constatamos que se indica en el argumento del *Fedón* la identificación de la esencia del alma con la vida a través de una actividad especial, de relevancia causal cósmica. En el argumento del *Fedro* y de

Leyes X se hace explícita tal identificación con el auto-movimiento y en los tres argumentos se indica el carácter no-físico noético de este movimiento. Visto que el *Fedón* es un diálogo temprano-intermedio, el *Fedro* un diálogo intermedio-tardío y *Las Leyes* un diálogo tardío, queremos constatar como resultado secundario que Platón se ha apoyado durante su carrera en un argumento principal para establecer la inmortalidad del alma, evidencia de que hay más continuidad en su pensamiento y en la vista de las cosas que desarrolla que creen muchos comentaristas.⁵⁷³ El alma tiene un papel central en esta vista de las cosas. Por falta de espacio no pudimos tratar los mitos relacionados con las pruebas, en que Platón detalla más la naturaleza del alma, los tipos de almas y su destino, y la naturaleza del cosmos divinamente y teleológicamente ordenado en que el alma realiza su función de fuente de movimiento ordenado. Tampoco pudimos tratar argumentos y mitos de otros diálogos que hubieran llevado más aclaraciones. Ya en las partes introductorias y preparativas, necesariamente amplias, de 2) y 3), indicamos que es una vista metafísica y cósmica muy compleja y amplia que desarrolla Platón, en que la suposición de la inmortalidad del alma y su demostración se quedan meramente un elemento. No olvidemos el hecho de que Platón fue un pensador fundamentalmente sintético que también enfatizó el hecho de que la comprensión verdadera del filósofo o hombre-pensador no es conseguible de modo argumentativo sino que resulta ella misma de modo no-proposicional y no-calculable a través de una vista del total o de una idea repentina.⁵⁷⁴ El estudioso de Platón que aísla un elemento y lo analiza como elemento aislado del resto del diálogo, de otros diálogos, aun de la obra integral, corre siempre el riesgo de impedir justamente la comprensión filosófica que recomienda Platón mismo. De esta encerrona quizá podamos salir sólo si permitimos, sin disecarla, la obra de arte que es la obra platónica a iluminar nuestras almas propias, así moviéndonos a nosotros mismos hacia la luz.

573 Estamos de acuerdo con Kahn, (Kahn 2013, cap.1.).

574 V. Carter 1967, Wieland 1999,224-235.

*Este trabajo se lo dedica a Julius, mi madre y mis abuelos.
Debo dar las gracias, de modo particular, a Mirtha Rodriguez de
Grzona por animarme a preparar esta versión y proponerla para la
serie 'Opúsculo filosófico' de la Universidad Nacional de Cuyo.*

Recibido: 19 de Mayo de 2016

Aceptado: 21 de Junio de 2016