

## LÓGOS, INMORTALIDAD Y PRAXIS EN EL FEDÓN

FLAVIA GILDA GIOIA

*Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires*

La palabra *lógos*, que comienza tenuemente a abrirse paso en la Grecia arcaica, ya aparece durante la cultura prefilosófica en los poemas homéricos y en las obras de Hesíodo<sup>1</sup> y va moldeándose a sí misma hasta adquirir relevancia filosófica a partir de Heráclito, quien hace de esta noción el centro de su pensamiento<sup>2</sup>.

Como se sabe, el sustantivo *lógos* y el verbo *légein* comparten la misma raíz *leg-*, cuyo sentido fundamental es el de “unir” de manera coherente<sup>3</sup>, por lo que *lógos* sería el producto de la acción de *légein*. Originalmente, la palabra *légein* traduce la actividad y las leyes del pensamiento<sup>4</sup> y solo más tarde adquiere el carácter de verbo declarativo en razón de su significado figurativo de contar, relatar, enumerar, aspecto esencial del verbo “decir”<sup>5</sup>. En cuanto al término *lógos*,<sup>6</sup> si bien su campo semántico es muy amplio<sup>7</sup>, en virtud del parentesco con *légein*, es posible señalar tres significados principales: estructura unitaria de

<sup>1</sup> La palabra *lógos* aparece dos veces en Homero (*Iliada*, XV, 393 y *Odisea*, I, 56) y cinco veces en Hesíodo (*Teogonía*, 229 y 890 y *Los trabajos y los días*, 78, 106 y 789). Cf. CUNLIFFE, R. J. *A lexicon of the homeric dialect*. Norman: University of Oklahoma Press, 1963 y PAULSON, J. *Index hesiodens*. Hildesheim: Georg Olms, 1962.

<sup>2</sup> Cf. DIELS, H. e KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 6a. ed. Berlín: Weidmannsche, 1952; Frag. B1, B2, B50, B114. Para un interesante análisis del concepto de *lógos* en Heráclito, cf. FATTAL, M., *Le lógos d' Héraclite: un essai de traduction. Revue des Études Grecques*. Paris, v. 49, p. 142-52, 1986. También se puede consultar CORDERO N. La dinámica de la polis en Heráclito. *Cuadernos de filosofía*. Buenos Aires, v. 17, n. 26-27, p.15-25, 1977.

<sup>3</sup> Véase, por ejemplo, CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Nouvelle édition. Paris: Klincksieck, 1999. p. 625, t. 3.

<sup>4</sup> Cf. FOURNIER, H. *Les verbes “dire” en grec ancien*. Paris: Klincksieck, 1946. p. 53.

<sup>5</sup> Cf. FOURNIER, H. op. cit., p. 207.

<sup>6</sup> Un breve bosquejo acerca de los distintos usos de la palabra *lógos* en el siglo V o con anterioridad se puede ver en GUTHRIE, W. K. *Historia de la filosofía griega*. Madrid: Gredos, 1991. p. 396-400, v. 1.

<sup>7</sup> Al respecto, puede consultarse NADDAF, G. *Plato's Theologia revisited. Méthexis*. Buenos Aires, v. 9, p. 5, 1996 y FATTAL, M. op. cit., p. 143-145.

una cosa, conjunto de palabras o discurso y razón o intelecto.

La importancia de esta noción recorre la historia del pensamiento griego, que de un modo u otro versa acerca del descubrimiento o establecimiento de su significación. La filosofía platónica, por su parte, como genuina expresión del período clásico antiguo, da al *lógos* un lugar preponderante. Así lo atestigua, ante todo, la naturaleza dialógica de la mayoría de los escritos del filósofo. En efecto, la forma literaria del diálogo, lejos de ser accidental y externa, busca plasmar la estructura inherente al pensamiento que, para Platón, no es otra cosa que el diálogo silencioso del alma consigo misma<sup>8</sup>. De esta manera, la forma dialógica estaría reflejando el despliegue de una actividad cuyo constitutivo esencial es el *lógos*, no sólo como expresión sino también como fundamento y razón de lo expresado<sup>9</sup>.

La referencia al *lógos* atraviesa gran parte de la obra platónica y encuentra un tratamiento específico en algunos diálogos. Como ejemplos pueden citarse el *Cratilo*, que ofrece un estudio detallado del lenguaje, el *Teeteto*, que intenta determinar, en relación al tema del conocimiento, cuál es el sentido de *lógos* y el *Sofista*, que introduciendo el género de lo Otro en el ámbito eidético, busca justificar la posibilidad del *lógos* falso.

La relevancia de esta noción también se hace patente en el período de madurez del pensamiento de Platón, donde adquiere en general el sentido de “explicación”. Ya en el *Menón*<sup>10</sup>, en relación a la distinción entre *dóxa* y *epísteme*, se usa la expresión *αίτίας λογισμῶ* que, estrechamente vinculada con el término *lógos*, significa “consideración del fundamento”<sup>11</sup>. En el *Banquete*, no será conocimiento la recta opinión de la que no se pueda dar razón (*λόγον δοῦναι*)<sup>12</sup>. Y en *República*, en el contexto de la imagen de la línea dividida, se dice que los matemáticos suponen los objetos de su estudio pero no estiman que deban dar cuenta de ellos (*διδόναι λόγον*)<sup>13</sup>. La capacidad de dar razón y recibirla es condición necesaria aunque no suficiente para alcanzar el saber<sup>14</sup>.

<sup>8</sup> PLATÓN. *Teeteto*, 189 e, *Sofista*, 263 e ss.

<sup>9</sup> Cf. LLEDÓ, E. *La memoria del lógos. Estudios sobre el diálogo platónico*. Madrid: Taurus, 1984. p. 198.

<sup>10</sup> El *Menón* es considerado, en este trabajo, un diálogo de transición entre los escritos anteriores y las grandes obras de madurez. Cf. GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*. Madrid: Gredos, 1990. p. 231, v. 4 y la introducción al *Menón* de F. Olivieri. In: PLATÓN. *Diálogos*. Madrid: Gredos, 1983, p. 275, v. 2.

<sup>11</sup> Cf. PLATÓN. *Menón*, 97e-98a. Respecto al significado de *αίτίας λογισμῶ*, en este pasaje del *Menón* se sigue la trad. cast. de F. Olivieri citada en la nota anterior.

<sup>12</sup> Cf. PLATÓN. *Banquete*, 202a. Para la traducción de *λόγον δοῦναι* en *Banquete*, 202a se usa la versión cast. de M. Martínez Hernández. In: PLATÓN. *Diálogos*. Madrid: Gredos, 1986. v.2.

<sup>13</sup> Cf. PLATÓN. *Rep.*, 510c. En cuanto a *διδόναι λόγον* en *Rep.* 510c se utiliza la trad. cast. de LAN, C. Eggers. In: PLATÓN. *Diálogos*. Madrid: Gredos, 1986. v. 4.

<sup>14</sup> PLATÓN. *Rep.*, 531e.

Dentro del grupo de los diálogos medios, que comparten la necesidad de buscar una fundamentación, especialmente el *Fedón* es muestra clara del interés de Platón respecto de la noción de *lógos*. En él, efectivamente, el Sócrates platónico propone “refugiarse en los *lógoi* para examinar la verdad de los seres”<sup>15</sup>, lo que se conoce en el diálogo como “segunda singladura” (δεύτερος πλοῦς)<sup>16</sup>, que postula la existencia de las Formas a fin de mostrar la causa de que el alma es inmortal<sup>17</sup>. De aquí que el *lógos* se halla, por primera vez, en conexión directa con los dos pilares de la filosofía platónica, como los denomina Cornford<sup>18</sup>, a saber, la teoría de las Ideas y la inmortalidad del alma.

Este trabajo se propone, en primer término, analizar la noción de *lógos* en el *Fedón* a fin de ofrecer algunas precisiones acerca de su significado. Se sostendrá que la lectura más abarcativa y acorde al uso del término en el diálogo es la que lo entiende como *discurso*. Se trata de un *discurso argumentativo*, que va en busca del fundamento. Sobre esta base, en segundo lugar, se intentará mostrar que el *lógos* en el *Fedón* es un tipo especial de *discurso* en virtud de su contenido pues, debiendo *dar razón* de la inmortalidad del alma, no es de carácter demostrativo sino que solo tiende a apoyar la asunción de cuestiones consideradas “primeras” implicando, a su vez, consecuencias relevantes en el ámbito de la *praxis*. Para ello, se examinará la relación que guarda esta argumentación con el tema sobre el cual versa, i.e., la inmortalidad del alma, en vistas a ensayar dos posibles respuestas a por qué Platón insiste en exigir *fundamentación* nada menos que de una cuestión que parece *indemostrable*.

## I

En el marco de la última conversación del maestro Sócrates con algunos de sus discípulos en el día de su muerte, Platón pone de manifiesto en el *Fedón* puntos sobresalientes de su doctrina: la existencia de las Ideas, la *anámnesis* como explicación del conocimiento, la división de seres en sensibles e inteligibles, el procedimiento por hipótesis, entre otros. Todos estos temas se hallan hábilmente articulados en torno a la cuestión central de la inmortalidad del alma; sin embargo, la pregunta acerca de cuál es el propósito fundamental del diálogo no es fácil de responder<sup>19</sup>. Se podría decir que la intención de

<sup>15</sup> PLATÓN. *Fedón*, 99e4-6. Todas las referencias al texto del *Fedón* citadas en este trabajo corresponden a la edición de Burnet, J. *Platonis Opera*. Oxford: Oxford University Press, 1995. v. 1.

<sup>16</sup> PLATÓN. *Fedón*, 99d.

<sup>17</sup> PLATÓN. *Fedón*, 100b5-9.

<sup>18</sup> Cf. CORNFORD, F. *La teoría platónica del conocimiento*. Buenos Aires: Paidós, 1968. p. 18.

<sup>19</sup> Acerca del propósito fundamental del *Fedón*, se puede consultar, por ejemplo, HACKFORTH, R., *Plato's Phaedo*. Cambridge: Cambridge University Press, 1955. p. 3-7 y BLUCK, R. S. *Plato's Phaedo*. London: Routledge & Kegan Paul, 1955. p. 1-2.

Platón es, en efecto, discutir la posibilidad de que el alma sea inmortal, pero también que es trazar una teoría del buen morir o profundizar la enseñanza socrática por excelencia acerca de que el supremo interés del hombre es “el cuidado de su alma”<sup>20</sup>. A la vez, no menos admisible sería sostener que la finalidad del diálogo es presentar la Teoría de las Ideas en conexión con la naturaleza impercedera de la *psykhé*. Sin perjuicio de que se acepte una lectura u otra, en este trabajo interesa destacar que el *Fedón* puede considerarse una exhortación al modo filosófico de vida, dado que, en realidad, como se verá, es el tema que enmarca toda otra cuestión que se trate en el diálogo. En efecto, el propio “estilo platónico”, es decir, la manera peculiar en que Platón vuelca y desarrolla las cuestiones filosóficas en el marco de la forma literaria del diálogo, es él mismo una invitación constante a filosofar y este carácter protréptico puede apreciarse singularmente en el *Fedón*. A lo largo del diálogo, este especial modo de vida, encarnado por Sócrates, se manifiesta como “la práctica de un examen permanente”. El filósofo aparece como el que puede “dar razón” de su saber<sup>21</sup>, hacer suyas, a través de un reexamen, sentencias que le llegan por tradición<sup>22</sup> y revisar las afirmaciones filosóficas de sus antecesores<sup>23</sup>.

Esa petición de fundamentación también se puede observar siguiendo la propia estructura del diálogo. Primeramente, Sócrates tendrá que “justificar” su rechazo del suicidio<sup>24</sup> al sostener que la muerte es un bien pero no es lícito hacerse violencia a sí mismo<sup>25</sup>. En segundo lugar, es llevado a “defender” su peculiar postura ante la muerte<sup>26</sup> que él presenta como consecuencia no de un mero punto de vista, sino de una auténtica forma de vida. En efecto, dado que la muerte consiste en la separación del alma respecto del cuerpo<sup>27</sup>, y siendo éste un obstáculo para conocer la verdad<sup>28</sup>, el alma del filósofo se apartará lo más posible del cuerpo y sus pasiones, de donde la filosofía consistirá en un singular modo de vida: la práctica de la muerte<sup>29</sup>. Esta “apología”, empero, no basta, a menos que el alma sea inmortal y conserve alguna capacidad y entendimiento<sup>30</sup>. Se hace necesario, pues, legitimar esta

<sup>20</sup> Cf., por ejemplo, *Apología* 30b y *Gorgias* 503a.

<sup>21</sup> PLATÓN. *Fedón*, 76b5-7.

<sup>22</sup> PLATÓN. *Fedón*, 62b, 70c.

<sup>23</sup> PLATÓN. *Fedón*, 96a-99d. Tal como lo muestra la crítica a las posturas de Anaxágoras y los pensadores físicos.

<sup>24</sup> PLATÓN. *Fedón*, 61e.

<sup>25</sup> PLATÓN. *Fedón*, 61d.

<sup>26</sup> PLATÓN. *Fedón*, 63b.

<sup>27</sup> PLATÓN. *Fedón*, 64c.

<sup>28</sup> PLATÓN. *Fedón*, 66a.

<sup>29</sup> PLATÓN. *Fedón*, 67a y e6-7, 66d-e1, 67b1-2.

<sup>30</sup> PLATÓN. *Fedón*, 70a7-b4.

esperanza, por lo que Sócrates, en tercer término, deberá “aplicarse al examen” de la cuestión<sup>31</sup>, trayendo a colación y exponiendo a objeción las conocidas “pruebas de la inmortalidad del alma”. Pero no sólo ocurre que Sócrates es convocado por sus discípulos a dar cuenta de sus creencias y su actitud sino que él mismo se muestra interesado por el diálogo<sup>32</sup>, examina sus opiniones<sup>33</sup>, busca subsanar lo absurdo<sup>34</sup>, anima a sus amigos a decir y preguntar cuanto quieran<sup>35</sup> y se regocija en la objeción<sup>36</sup>. El *Fedón* es, pues, una exhortación a la sabiduría (*phronesis*)<sup>37</sup> que, en tanto examen permanente de la razón, se presenta como un ejercicio purificador del alma que redundará provechosamente en la práctica<sup>38</sup>.

A la luz de esta exigencia de reflexión, el término *lógos* adquiere un lugar central en el diálogo. No solo está omnipresente, sino que, en el momento en que se impone “examinar la verdad de los seres”<sup>39</sup>, los *lógoi* se erigen como el medio más propicio para revelarla marcando, de esta manera, un “nuevo rumbo” en el camino de la indagación filosófica. Resulta, entonces, de sumo interés intentar determinar el uso de la palabra *lógos* en el *Fedón*. El análisis se hará en tres etapas: 1. rastrear rápidamente el empleo del término a lo largo del diálogo, 2. elucidar con cierto detalle la expresión *διδόναι λόγον* en los pasajes correspondientes y 3. examinar de modo más extenso la sentencia con que el Sócrates de Platón describe su “segunda navegación”: *εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν*<sup>40</sup>.

1. En cuanto al empleo del término, *lógos* aparece en el diálogo con diferentes significados<sup>41</sup>. Se pueden ofrecer algunos ejemplos ilustrativos. Se usa como:

a) *palabra*. Recién comenzada la conversación entre Equócrates y Fedón, este último relata, refiriéndose a Sócrates, que lo veía un hombre feliz

<sup>31</sup> PLATÓN. *Fedón*, 70c3.

<sup>32</sup> PLATÓN. *Fedón*, 63e.

<sup>33</sup> PLATÓN. *Fedón*, 64d.

<sup>34</sup> PLATÓN. *Fedón*, 62d6.

<sup>35</sup> PLATÓN. *Fedón*, 85b8-10.

<sup>36</sup> PLATÓN. *Fedón*, 62e8-63a1.

<sup>37</sup> Así lo considera FESTUGIÈRE, A. *Les trois protreptiques de Platon: Euthydème, Phédon, Epinomis*. Paris: Vrin, 1973. p. 9-16.

<sup>38</sup> PLATÓN. *Fedón*, 69a-e.

<sup>39</sup> PLATÓN. *Fedón*, 99e.

<sup>40</sup> PLATÓN. *Fedón*, 99 e5-6.

<sup>41</sup> Brandwood registra más de cien apariciones del sustantivo. Muchísimas más son las correspondientes al verbo *legein*. Cf. BRANDWOOD, L. *A word index to Plato*. Leeds: W. S. Mancy & Son Ltd., 1976. Es muy difícil establecer una distinción clara entre los varios usos de *lógos* en el *Fedón*. En muchos casos se trata solo de una diferencia de matiz semántico y la palabra admite diversas traducciones.

tanto por su comportamiento como por sus *palabras* (καὶ τοῦ τρόπου καὶ τῶν λόγων)<sup>42</sup>. Con igual significado pero con otro matiz, aparece en la expresión ἐνὶ λόγῳ en 65d-13 que puede traducirse por “en una palabra” y en 110a3-4 se dice que “no brota en el mar nada digno de mención” (οὔτε φύεται ἄξιον λόγου οὐδὲν ἐν τῇ θαλάττῃ).

b) *dicho, sentencia*. En 62b2-3, Sócrates se refiere al *dicho* que se declara en los misterios (ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος) acerca de que los humanos estamos en una especie de prisión de la que no debe uno escapar. Más adelante, en 67c5-6, la purificación es precisamente lo que desde antiguo se dice en la *sentencia* (ὅπερ πάλαι ἐν τῷ λόγῳ λέγεται) “el separar al máximo el alma del cuerpo”.

c) *coloquio*. Una vez que Fedón cuenta quiénes estaban con Sócrates ese último día, en 59c-7 Equócrates, ansioso de información, le pregunta cuáles dice que fueron los *coloquios* (τίνες φῆς ἦσαν οἱ λόγοι)<sup>43</sup>. También, al tratarse el tema de la causalidad, antes de explicar el tipo de causa del que se ha ocupado, Sócrates aclara que no dice nada nuevo sino lo que siempre y también en el *coloquio* no ha dejado de exponer (ἐν τῷ παρεληλυθότι λόγῳ)<sup>44</sup>.

d) *fábula*. En 60d-1, Cebes pregunta a Sócrates con qué intención ha versificado las *fábulas* de Esopo (ἐντείνας τοὺς τοῦ Αἰσώπου λόγους).

e) *relato*. Hacia el final del diálogo Sócrates aclara que, aunque pudiese saber si los *relatos* acerca de la geografía mítico-escatológica de la tierra son verdaderos, no le alcanzaría la vida para exponerlos a causa de su extensión (τῷ μήκει τοῦ λόγου οὐκ ἔξαρκεῖν)<sup>45</sup>.

f) *revelación divina*. En el pasaje 85c-e, Simmias considera que para tratar acerca de la inmortalidad del alma y su destino después de la muerte, hay varias posibilidades. Una de ellas es saber por *revelación divina* (λόγου θείου)<sup>46</sup>.

g) *razón* o *motivo*. Al tener que justificar su actitud ante la muerte,

<sup>42</sup> PLATÓN. *Fedón*, 58e-4. En cuanto al significado del término *lógos* en cada una de las citas mencionadas, salvo expresa indicación, se sigue la trad. cast. de GUAL, C. G. In: PLATÓN. *Diálogos*. Madrid: Gredos, 1986. v. 3.

<sup>43</sup> Con el mismo sentido, C. Eggers Lan traduce “¿de qué dices que hablaban?” en *El “Fedón” de Platón*. 3 ed. Buenos Aires: Eudeba, 1983. p. 81.

<sup>44</sup> PLATÓN. *Fedón*, 100b-2. Es importante señalar, siguiendo la traducción de Eggers Lan, op. cit., p. 186, que *lógos* en este pasaje tiene también el sentido de “argumentación” puesto que el diálogo que Sócrates lleva a cabo con sus discípulos es de carácter argumentativo.

<sup>45</sup> PLATÓN. *Fedón*, 108d8-9.

<sup>46</sup> PLATÓN. *Fedón*, 85d-3. La expresión *λόγου θείου* también puede traducirse por “palabra”, tal como lo hace Eggers Lan en op. cit., p. 149. R. Hackforth, por su parte, la entiende como “doctrine divinely revealed” en *Plato's Phaedo*. Translation with Introduction and Commentary by R. Hackfort. Cambridge: Cambridge University Press: 1996. p. 97. [8<sup>a</sup> reimp.]

Sócrates dice en 63e8-9 que quiere dar a sus discípulos la *razón* (τοῖς δικασταῖς βούλομαι ἤδη τὸν λόγον ἀποδοῦναι)<sup>47</sup> de por qué le resulta lógico que un hombre que ha dedicado su vida a la filosofía en trance de morir tenga valor y esté bien esperanzado de que allá va a obtener los mayores bienes una vez que muera.

h) *explicación* o *fundamento*. Que la muerte es un bien pero no es lícito suicidarse puede parecer absurdo (ἄλογον)<sup>48</sup>. Sin embargo, para Sócrates, probablemente tiene una *explicación* (ἀλλ' ἴσως γ' ἔχει τινα λόγον)<sup>49</sup>. Él interpreta que somos posesión de los dioses. Pero ello, como aclara Cebes, implicaría que desear morir es querer abandonar esa situación de estar al servicio de los mejores dirigentes que existen, lo cual *no tiene explicación* (οὐκ ἔχει λόγον)<sup>50</sup>.

i) *argumento*. Son muchísimas las citas que se pueden ofrecer<sup>51</sup>. Tomemos como ejemplo, en primer lugar, el pasaje de la teoría de la *anamnesis*. En 72e1-2 Cebes apoya la conclusión a la que llegaron con Sócrates de que las almas de los muertos existen diciendo que “también es así de acuerdo con ese otro *argumento* (καὶ κατ' ἐκείνόν γε τὸν λόγον) de que el aprender no es otra cosa sino recordar”. Simmias, por su parte, quiere saber cómo se prueba (ἀποδείξεις)<sup>52</sup> eso, a lo que Cebes responde que se funda en un *argumento* espléndido (λόγῳ ... καλλίστῳ)<sup>53</sup> aludiendo al interrogatorio al esclavo en *Menón*, 80d-86c. Asimismo son ilustrativos los pasajes 88c-e y 90b-e. El primero corresponde a la disconformidad que experimentan los discípulos respecto de todo argumento ante las críticas al parentesco de naturaleza del alma con las Ideas:

... convencidos por el razonamiento anterior (τοῦ ἔμπροσθεν λόγου), de nuevo [Cebes y Simmias] nos habían confundido y nos precipitaban en la desconfianza, no solo respecto de los argumentos precedentes (τοῖς προειρημένους λόγοις), sino también respecto a los que iban a exponerse [...]. ¿A qué discurso (razonamiento) vamos a dar crédito (πιστεύομεν λόγῳ)? Pues tan convincente como era el argumento que Sócrates formulaba (ἔλεγε λόγον), ahora [...] me cautiva admirablemente ese razonamiento (ὁ λόγος) de que nuestra alma es una especie de armonía, [...] Así que bien necesito de nuevo, ... algún otro argumento (ἄλλου τινὸς λόγου) que venga a convencerme de que el alma

<sup>47</sup> Con el mismo sentido, C. Eggers Lan, op. cit., p. 103 traduce por “darles la explicación” y M. Dixsaut, por “justifier” en PLATÓN. *Phédon*. Traduction, introduction et notes par M. Dixsaut. Paris: Flammarion, 1991. p. 212.

<sup>48</sup> PLATÓN. *Fedón*, 62b-2.

<sup>49</sup> PLATÓN. *Fedón*, 62b-2. Respecto de la traducción de *lógos* en el pasaje 62b, es interesante la aclaración de C. Eggers Lan, op. cit., n. 28, p. 96.

<sup>50</sup> PLATÓN. *Fedón*, 62 d-6.

<sup>51</sup> Cf. p. e., 84c-2, 85c-9, 86a-5, 86e-1 y 4, 87e-6, 88d-2, 92a-3, 95b-1.

<sup>52</sup> PLATÓN. *Fedón*, 73a-5.

<sup>53</sup> PLATÓN. *Fedón*, 73a-7.

*del que muere no perece con él. [...] ¿También Sócrates [...] se mostró apesadumbrado [...] o [...] vino suavemente en socorro de su argumentación? (εβοήθει τῷ λόγῳ).*<sup>54</sup>

El segundo pasaje, 90b-e, se refiere a que

*cuando uno se confía en un argumento como verdadero, sin el arte de los razonamientos (τῆς περὶ τοῦ λόγου τέχνης), también después opina que es falso, siéndolo unas veces y no siéndolo otras,*<sup>55</sup>

lo cual lleva a considerar que no hay nada firme ni en las cosas ni en los razonamientos, tal como quienes se dedican a esgrimir razonamientos contrapuestos (ἀντιλογικοὶ λόγοι). Conque – dice Sócrates a Fedón – sería lamentable que existiera un razonamiento verdadero pero que, por no saber distinguirlo de aquellos que a veces parecen verdaderos y a veces no, alguien odiara los razonamientos (misología)<sup>56</sup> y se privara de la verdad y el conocimiento.

j) *objección o réplica.* En 88d-9, por ejemplo, Equócrates pregunta a Fedón cómo Sócrates contrarrestó la *objección* (πῆ ὁ Σωκράτης μετήλθε τὸν λόγον;) del tejedor y sus mantos presentada por Cebes. Y en 89a3-4 Fedón resalta la afabilidad y el afecto con que el maestro aceptó la *réplica* de los jóvenes (τῶν νεανίσκων τὸν λόγον).

Esta lista, aunque no exhaustiva, permite señalar de un modo muy general dos grupos de significados de *lógos*. Uno que se refiere al lenguaje en sentido amplio (palabra, sentencia, etc.); otro, que acentúa su aspecto argumentativo (razón, fundamento, etc) y representa, como lo muestra este rápido rastreo, el uso preeminente del término en este diálogo.<sup>57</sup>

2. Tómese en cuenta ahora la expresión *διδόναι λόγον* que se usa en tres pasajes con el sentido de dar una fundamentación. En el contexto del argumento de la reminiscencia, frente a la posibilidad, por un lado, de haber nacido sabiendo y mantener ese saber a lo largo de la vida, o por otro, de que quienes se dicen que saben no hacen más que acordarse de un saber adquirido antes, Sócrates sostiene que si un hombre tiene un saber, debería poder dar

<sup>54</sup> PLATÓN. *Fedón*, 88c-e.

<sup>55</sup> PLATÓN. *Fedón*, 90b-e.

<sup>56</sup> PLATÓN. *Fedón*, 89d.

<sup>57</sup> Habría que agregar dos apariciones de *lógos* con claro sentido de proporción. Cuando Sócrates describe la tierra, dice que las plantas crecen *proporcionalmente* (ἀνά λόγον) y que los montes presentan sus rocas con igual *proporción* (ἀνά τὸν αὐτὸν λόγον). Cf. PLATÓN. *Fedón*, 110 d3-5.



razón (διδόναι λόγον) de él y, de hecho, no todos pueden hacerlo<sup>58</sup>, por lo que hemos olvidado ese saber al nacer y ahora lo recordamos. Asimismo, cuando Cebes manifiesta su temor de que el alma solo sea algo muy duradero, por lo cual puede allegarse al cuerpo muchas veces sin ser por ello inmortal, Sócrates afirma que “conviene sentir temor, si es que uno no es insensato, a quien no sabe ni puede dar razón (διδόναι λόγον) de su inmortalidad”<sup>59</sup>. Por último, al explicar el procedimiento por hipótesis, Sócrates sugiere a Cebes en 101d que cuando le fuera preciso dar razón (διδόναι λόγον) de su mismo supuesto (τῆς ὑποθέσεως), lo hiciera de igual modo, tomando a su vez como supuesto otro, el que le pareciera mejor de los de arriba, hasta que llegara a un punto suficiente (ἐπί τι ἰκανόν). Es decir que se trata, como en el *Menón*, de discriminar la causa (αἰτίας λογισμῶ)<sup>60</sup>, lo que distingue la *epísteme* de la *alethés dóxa* en la imagen de las estatuas de Dédalo, o como en la *República*, de la actividad propia del dialéctico, esto es, alcanzar la razón de ser de cada cosa (λόγον διδόναι)<sup>61</sup> para sí mismo y para los demás. Sobre la base de lo brevemente expuesto, es posible decir que en el *Fedón*, al igual que en otros diálogos de la etapa de madurez de Platón, con la expresión διδόναι λόγον se pone de relieve la necesidad de justificación, ya sea de un saber, ya sea de una cuestión tan especial como la inmortalidad del alma, ya sea de una hipótesis que en este diálogo es, ni más ni menos, la que sostiene que “hay algo que es lo bello en sí, y lo bueno y lo grande, y todo lo demás de esa clase” tantas veces repetida<sup>62</sup>.

3. Según lo dicho hasta ahora, el *lógos* en el *Fedón* se revela como modo de *fundamentación*. En este contexto, es preciso abocarse ahora al análisis de la función que la noción de *lógos* tiene en el *Fedón*, a partir del sentido que ella adquiere en el conocido pasaje en que Sócrates aconseja cambiar el método de investigación<sup>63</sup>.

Como se sabe, después de que ofrece y discute con sus discípulos las tres primeras pruebas a favor de la inmortalidad del alma – la alternancia de

<sup>58</sup> PLATÓN. *Fedón*, 76b5-8.

<sup>59</sup> PLATÓN. *Fedón*, 95d6-e1.

<sup>60</sup> PLATÓN. *Fedón*, 98a3-4.

<sup>61</sup> PLATÓN. *República*, 534b4-5.

<sup>62</sup> PLATÓN. *Fedón*, 100b5-8. La expresión es utilizada también en un cuarto pasaje, 78d, en el contexto del argumento de la afinidad del alma con las Ideas: *La entidad misma, de cuyo ser damos cuenta al preguntar y al responder* (Αὐτῆ ἢ οὐσία, ἧς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι καὶ ἐρωτῶντες καὶ ἀποδρινόμενοι). En cuanto a su significado, si bien en general es entendido como “dar razón” o “dar cuenta”, parece más difícil suscribirle el sentido de “fundamentar” que se le ha adjudicado en los tres pasajes señalados.

<sup>63</sup> PLATÓN. *Fedón*, 99d-102a.

los contrarios<sup>64</sup>, la reminiscencia<sup>65</sup> y la afinidad del alma con las Ideas<sup>66</sup>. Simmias y Cebes manifiestan sus dudas<sup>67</sup>. El primero presenta como objeción la teoría del alma armonía, según la cual, el alma sería “la combinación de los factores existentes en el cuerpo”<sup>68</sup> y así como la armonía de una lira no podría subsistir destruida la misma, el alma desaparecería al morir el cuerpo. Cebes, por su parte, mediante el símil del tejedor y sus mantos<sup>69</sup> objeta que, si bien la preexistencia del alma está suficientemente probada<sup>70</sup>, no lo está que el alma, aun siendo más<sup>71</sup> fuerte y duradera que el cuerpo, permanezca después de la muerte de éste; lo que es más, si sobreviviese, nada impediría que, habiendo vivido muchas veces, el alma se fatigase y pereziese tras abandonar el último cuerpo<sup>72</sup>. Confundidos, los discípulos se precipitan nuevamente en la desconfianza, ante lo cual Sócrates, después de hacer una magnífica defensa de los “razonamientos”, que en tanto tales no deben “morir” sino ser usados según la técnica correspondiente en pos de la verdad<sup>73</sup>, procede a responder ambas objeciones. La teoría del alma armonía contradice el argumento de la reminiscencia que Simmias admite mantener en pie, pues si conocer es recordar algo que el alma conoció en un tiempo anterior, tiene que haber existido antes que el cuerpo, por lo cual no puede ser un tipo tal de armonía<sup>74</sup>. Por otro lado, mientras a la armonía no le conviene ser de modo distinto al de los elementos que la componen, el alma, en cambio, sí se comporta diferente al cuerpo<sup>75</sup>.

Respecto a la réplica de Cebes, Sócrates reconoce la magnitud de la cuestión. Para responderle deberá “ocuparse a fondo y en su conjunto de la causa (*aitía*) de la generación y de la corrupción”<sup>76</sup>, pasando a contar “sus propias experiencias intelectuales”<sup>77</sup>. Interesado por la “investigación de la

<sup>64</sup> PLATÓN. *Fedón*, 70c-72e.

<sup>65</sup> PLATÓN. *Fedón*, 72e-77a.

<sup>66</sup> PLATÓN. *Fedón*, 78b-80e.

<sup>67</sup> PLATÓN. *Fedón*, 85c.

<sup>68</sup> PLATÓN. *Fedón*, 85e-86d.

<sup>69</sup> PLATÓN. *Fedón*, 87b- 88c.

<sup>70</sup> PLATÓN. *Fedón*, 87a.

<sup>71</sup> PLATÓN. *Fedón*, 88a 7-10.

<sup>72</sup> PLATÓN. *Fedón*, 91d.

<sup>73</sup> PLATÓN. *Fedón*, 89a-91c.

<sup>74</sup> PLATÓN. *Fedón*, 91e-92c.

<sup>75</sup> PLATÓN. *Fedón*, 93a-95a.

<sup>76</sup> PLATÓN. *Fedón*, 95e8-10.

<sup>77</sup> Acerca de si se trata de la autobiografía intelectual de Sócrates (Burnet) o si corresponde a las experiencias del propio Platón (Loriaux), la discusión permanece abierta. Si se tiene en cuenta el testimonio de Aristóteles en *Metafísica*, A6, 987 b 1-4, donde se presenta a Sócrates preocupado *más bien por las cosas morales y en modo alguno por la naturaleza en su conjunto*, es posible considerar que el interés platónico en este pasaje va más allá de relatar la historia intelectual de su maestro. Podría interpretarse también como un esquema del desarrollo de la filosofía

naturaleza” (περὶ φύσεως ἱστορία), le parecía sublime conocer por qué nace cada cosa, perece y es<sup>78</sup>. Pero analizando las respuestas de sus antecesores, concluyó que era incapaz para tal estudio e incluso esta investigación lo dejó engeguizado al punto de desaprender lo que antes creía saber<sup>79</sup> dado que, para sus predecesores, causas contrarias producirían un mismo efecto; así el dos, por ejemplo, se generaría tanto a partir de la “adición” como de la “escisión”<sup>80</sup>. Asimismo, el oír acerca de Anaxágoras, creyó encontrar en él un “maestro de la causalidad”<sup>81</sup> pero pronto se defraudó puesto que, habiendo postulado el *noús* como causa de todo<sup>82</sup>, al momento de explicar la ordenación de las cosas, Anaxágoras aduce causas de tipo físico<sup>83</sup>. La crítica de Sócrates al mecanicismo y al supuesto teleologismo de Anaxágoras radica en que ninguno distingue la verdadera causa de las condiciones de posibilidad de la misma, que en este caso son de carácter material<sup>84</sup>. El interés socrático al respecto recaía en el “porqué” de que las cosas estén dispuestas del mejor modo posible<sup>85</sup>, cuestión ante la cual, las explicaciones anteriores se tornaban insuficientes y, lo que es más, provocaban un especial estupor, como lo muestra el conocido ejemplo de la “cabeza”, que siendo pequeña, aparecía como causa de que lo mayor sea mayor, lo cual resultaría ya monstruoso<sup>86</sup>. Esta situación de desconcierto da lugar a la exposición, por parte de Sócrates, de su “segunda singladura”<sup>87</sup> en el análisis de la causalidad.

Es sabido que con esta expresión, Platón se refiere a tomar un “nuevo rumbo” que, aunque más esforzado, tal como lo es la navegación a fuerza de remos al faltar viento propicio<sup>88</sup>, resultará, a su juicio, más eficaz y seguro para mostrar la causa de que el alma es inmortal. Este δεύτερος πλοῦς<sup>89</sup> representa, como se verá, un verdadero “giro copernicano” en cuanto al método filosófi-

helénica (GUAL, C. G. op. cit., p. 101, n. 82). Quizás lo más acertado sería leer este texto en conexión con “el nuevo rumbo” que se propone tomar en 99 d. Véase el comentario de DIXSAUT, M. op. cit., p. 135.

<sup>78</sup> PLATÓN. *Fedón*, 96a7-b1.

<sup>79</sup> PLATÓN. *Fedón*, 96c.

<sup>80</sup> PLATÓN. *Fedón*, 96e-97c.

<sup>81</sup> PLATÓN. *Fedón*, 97d 6-8.

<sup>82</sup> PLATÓN. *Fedón*, 97c2.

<sup>83</sup> PLATÓN. *Fedón*, 98c.

<sup>84</sup> PLATÓN. *Fedón*, 99b.

<sup>85</sup> PLATÓN. *Fedón*, 99c.

<sup>86</sup> PLATÓN. *Fedón*, 101a7-b1.

<sup>87</sup> PLATÓN. *Fedón*, 99d.

<sup>88</sup> Cf. MENANDRO, fr. 241 Kork.

<sup>89</sup> En general, los traductores y comentaristas relacionan la mención del δεύτερος πλοῦς en *Fedón* con la expresión usada en *Filebo*, 19c y *Político*, 300c; también hay quienes hacen referencia a *Carta VII*, 333e y *Leyes*, 875d. Aunque no se trate en este trabajo, téngase en cuenta la discusión acerca de este segundo método y su objetivo; al respecto, es interesante el punto de vista de DIXSAUT, M. op. cit., p. 139-141.

co de indagación<sup>90</sup>. En efecto, el Sócrates platónico, que hasta el momento había intentado, “al investigar las cosas (τὰ ὄντα)”, “mirar las cosas (τὰ πράγματα) con los ojos” y esforzarse “por tomar contacto con ellas por medio de cada uno de los sentidos”<sup>91</sup>, sugiere ahora, en cambio, “refugiarse en los λόγοι para examinar la verdad de los seres (τῶν ὄντων)”<sup>92</sup>. Es decir, tratar de aprehender la realidad directamente mediante la percepción sensible, como se ha señalado, conduce a la ceguera intelectual<sup>93</sup>. Los sentidos ya fueron presentados, en el diálogo, como un obstáculo más<sup>94</sup> que como una ayuda para la razón que busca la verdad y el conocimiento. Por ello, Sócrates decide emplear un procedimiento indirecto: tal como aquél que, durante un eclipse, debe observar la imagen del sol en el agua o en algún otro medio semejante<sup>95</sup> si no quiere lastimar su vista, él, temeroso de quedar ciego de alma<sup>96</sup>, dirigirá su mirada a los λόγοι, lo que significa que, en vez de investigar la realidad directamente, lo hará en τοὺς λόγους<sup>97</sup>, “las cosas dichas”<sup>98</sup>. Se contraponen, de esta manera, dos métodos alternativos para estudiar la realidad<sup>99</sup>: examinarla en los hechos (ἔργα)<sup>100</sup>, lo cual implicaría caer en el error de los φυσικοί al considerar la observación de los fenómenos como la recta base de la ciencia o examinarla en los λόγοι (ἐν ἐκείνοις) a fin de salvaguardar al alma de caer en contradicción. La diferencia radica, según parece, en que los λόγοι de los científicos provienen de la observación empírica, mientras que para Sócrates los λόγοι son ellos mismos el punto de partida de la investigación<sup>101</sup>.

<sup>90</sup> Dixsaut dice que “...la seconde navigation constitue une rupture radical du point de vue” Cf. DIXSAUT, M. op. cit., p. 140 y además nota 276, p. 371-373.

<sup>91</sup> El entrecomillado es de Eggers Lan. Para una aclaración de los términos empleados, Cf. EGGERS LAN, C. op. cit., n. 204, p. 183. Para las expresiones τὰ ὄντα y τὰ πράγματα, remitirse a la n. 36 de este trabajo.

<sup>92</sup> En cuanto a la traducción de τῶν ὄντων, Eggers Lan opta por “cosas”, mientras que García Gual, por “la verdad real” y Dixsaut, por “êtres” aunque en la nota correspondiente (n. 278) habla de “êtres réels” (p. 374).

<sup>93</sup> “El “enceguecimiento” es un estupor ante lo que se presenta como una contradicción lógica y como explicación inexplicable”. Cf. EGGERS LAN, C. op. cit., p. 184, n. 204.

<sup>94</sup> PLATÓN. *Fedón*, 65a-d. Cf. *Plato's Phaedo*. Translation with Introduction and Commentary by R. Hackforth. Cambridge: University Press, 1996. p. 137.

<sup>95</sup> PLATÓN. *Fedón*, 99d 6-e.

<sup>96</sup> PLATÓN. *Fedón*, 99e1-2.

<sup>97</sup> PLATÓN. *Fedón*, 99e5.

<sup>98</sup> En su comentario al pasaje 99e-5-100a-3, Rowe traduce τοὺς λόγους por ‘things said’, i.e. ‘statements’, or ‘propositions’. Cf. PLATO. *Phaedo*. Edited by C. Rowe. Cambridge: University Press, 1996. p. 240.

<sup>99</sup> En lo que se refiere al objeto de indagación, Platón emplea τὰ ὄντα en 99d-5 y τὰ πράγματα en 99e-3. Para Hackforth, por ejemplo, se trata en ambas expresiones de los objetos físicos. Dixsaut, en cambio, traduce “des choses existantes” y “les choses” respectivamente. Rowe simplemente los equipara sin hacer aclaraciones (99e-3 τὰ πράγματα 99d-5 τὰ ὄντα). Sin duda, el contexto en que ambas expresiones son usadas es el mejor criterio para esclarecer su significado.

<sup>100</sup> PLATÓN. *Fedón*, 99e5. Eggers Lan y García Gual traducen ἔργα por “hechos”; Hackforth, por “external objects” y Robin y Dixsaut, por “expérience effective” y “expériences directes” respectivamente.

<sup>101</sup> PLATÓN. *Fedón*, 100a3-4. Cf. ROWE, C. op. cit., p. 240.

Ahora bien, ¿cuál es el significado que el término *lógos* tiene en los pasajes citados? Por un lado, desde que Sócrates propone a Cebes exponerle su *segunda singladura* en la búsqueda de la causa en 99d, la noción de *lógos* alude al ámbito del lenguaje, ciertamente significativo; los *lógoi* parecen ser los argumentos mismos, los razonamientos<sup>102</sup>. De esta forma se hace claro el contraste trazado entre observar los objetos físicos y construir argumentos. Este es el sentido en que se ha sostenido anteriormente que el *δεύτερος πλοῦς* representa un giro copernicano en lo que se refiere al método de indagación de la realidad, puesto que se declara explícitamente que la verdad de los seres (*τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν*) se debe buscar en el nivel del discurso y no en las propias cosas:

*...una vez que hube dejado de examinar las cosas (τὰ ὄντα) [...]. Me pareció, pues, que era preciso refugiarme en los λόγοι para examinar en ellos la verdad de las realidades*<sup>103</sup>.

Además, en tanto la verdad se ubica en los *λόγοι*, estos son imágenes de la realidad, es decir, son el medio propicio a través del cual es posible llevar adelante una indagación fructífera de la misma. Así como en un eclipse de sol sólo puede observarse la imagen del astro en un medio apropiado, la verdad de las cosas sólo puede manifestarse a través de los *λόγοι*. Pero, como Platón mismo advierte, la comparación no es, quizás, del todo exacta, pues el agua o algún medio semejante distorsiona claramente el objeto que en él se refleja<sup>104</sup>. Si bien se habla de *εἰκόνες* en ambos casos, no lo son en el mismo sentido. La verdad se examina en los *λόγοι* porque ellos representan el despliegue de lo captado por la inteligencia; la formulación del conocimiento es únicamente posible por medio de ellos.

Por otra parte, al explicar a partir de 100a-4 los pasos del nuevo método<sup>105</sup> – el procedimiento por hipótesis –, Sócrates hace otra vez uso

<sup>102</sup> Así lo entiende M. Dixsaut. Pero, ciertamente, *lógos* en 100a-5 ha dado lugar a distintas interpretaciones: “ideas” o “nociones” (Robin), “conceptos” (García Gual), “proposiciones” (Hackforth), “definiciones” (Bluck), “teorías” (Murphy). Para la autora, la palabra “razonamiento”, si bien no se refiere a una estructura lógica, tiene el mérito de implicar un movimiento de reflexión y una articulación que las otras traducciones de esta intraducible palabra no contemplan. Cf. DIXSAUT, M. op. cit., p. 373, n. 277.

<sup>103</sup> PLATÓN. *Fedón*, 99d5-e5.

<sup>104</sup> PLATÓN. *Fedón*, 99e5-7. Hasta qué punto Platón sugiere que en los *lógoi* se opera algún tipo de distorsión del objeto inteligible es una cuestión sumamente discutible.

<sup>105</sup> En *Fedón*, el “procedimiento por hipótesis” es presentado como “un nuevo rumbo” respecto del método de los filósofos de la naturaleza. Pero ya fue puesto en práctica parcialmente en *Menón* (86d-89e) y, como se sabe, será completado más tarde en *República* en el contexto de la imagen de la línea dividida (509d-511e).

de la palabra *lógos*,

*... y tomando como base (ὑποθέμενος) cada vez el λόγος que juzgo más incommovible, afirmo lo que parece concordar (συμφωνεῖν) con él como si fuera verdadero, tanto respecto de la causa como de todos los demás objetos, y lo que no, como no verdadero.*

En este pasaje el término parece significar “proposición”, aquélla que por considerarse la más firme y la más segura se postula como premisa, como punto de partida de un razonamiento<sup>106</sup>. Más aún, el que en 101-d Platón utilice el vocablo ὑπόθεσις para referirse a este λόγος básico apoya la interpretación que lo entiende como enunciado, juicio o proposición<sup>107</sup>. De más está decir que la hipótesis planteada, es decir, el enunciado asumido como verdadero, a partir del cual se pretende mostrar que el alma es inmortal, como ya se dijo, no es otra que la existencia de las Ideas:

*... y me encamino de nuevo hacia aquellos asertos tantas veces repetidos, y comienzo a partir de ellos, suponiendo que hay algo que es lo bello en sí, y lo bueno y lo grande, y todo lo demás de esa clase.*<sup>108</sup>

Seguidamente, la misma palabra, ὑπόθεσις, designará un segundo λόγος básico, el que parezca mejor de entre “los de arriba”<sup>109</sup>, que se elegirá cuando fuera preciso dar razón (διδόναι λόγον) del primero<sup>110</sup>. Sin explicar con detenimiento este “proceder hipotético” no puede sino destacarse la noción de coherencia interna involucrada en él y puesta de manifiesto en el uso, por parte de Platón, del verbo συμφωνεῖν<sup>111</sup>. El lenguaje filosófico se presenta así como un lenguaje netamente argumentativo que debe expresar el correcto desenvolvimiento del pensamiento. Este *segundo mejor camino* podría entenderse como la propuesta de

<sup>106</sup> Hackforth traduce la palabra *lógos*, al igual que en 99e-5 (*lógos*), por “proposición”.

<sup>107</sup> “El sustantivo “hipótesis” en Platón siempre significa aquello que se propone como comienzo [punto de partida], ya sea de la acción como de la deducción, [...] y toma su significado enteramente a partir del uso del verbo “hipotetizar” por lo que es mucho mejor estudiar esta noción en el verbo que en el sustantivo, [...] hipótesis es cualquier proposición en tanto que es hipotetizada”. Cf. ROBINSON, R. *Plato's earlier dialectic*. Oxford: Oxford University Press, 1962, p. 99. Considerar, empero, la salvedad indicada en la nota 44.

<sup>108</sup> PLATÓN. *Fedón*, 100b5-8.

<sup>109</sup> PLATÓN. *Fedón*, 101d-9.

<sup>110</sup> Determinar el sentido de λόγος e ὑπόθεσις en el pasaje 99e-5-101e-7 es, por cierto, muy complejo. Robinson advierte la dificultad de traducirlos por “proposiciones”, pues se pregunta cómo podrían derivarse consecuencias contradictorias de un enunciado simple; al menos debería ser una “proposición compuesta” (op. cit., p. 131-133). Dixsaut ofrece un exhaustivo análisis al respecto en una extensa nota (op. cit., p. 380-387, n. 289).

<sup>111</sup> Cf. ROBINSON, op. cit., p. 126-136. El autor discute diversos sentidos posibles de *symphoneîn* (consistencia, deducibilidad) y BOSTOCK, D. *Plato's Phaedo*. Oxford: Clarendon Press, 1988. p. 166 ss.

un conocimiento de tipo racional<sup>112</sup> para aprehender el mundo, conocimiento que volcado en un discurso coherente pretende alcanzar las verdades más altas<sup>113</sup>.

Según lo expuesto hasta aquí, es posible reconocer, entonces, dos usos distintos de *lógos* en las siguientes expresiones: “refugiarse en los λόγοι” y “tomar como base un λόγος”. Si bien, en general, los comentadores traducen λόγοι en 99e-5 y λόγος en 100a-5 de la misma manera o, lo que es más exacto, dan al término las dos veces igual significado – p.e. ‘propositions’ (Hackforth) o ‘things said’, i.e. ‘statements’ or ‘propositions’ (Rowe) o “raisonnements” (Dixsaut) –, la sola lectura detallada del texto parece mostrar una diferencia apreciable entre ellos. De hecho, en este trabajo, se ha traducido respectivamente como *argumentos* o *razonamientos* y como *proposición*. En el primer caso, λόγοι se referiría al nivel del discurso en general e interpretarlo como “razonamientos”<sup>114</sup> parece acertado, justamente, porque hace alusión a un discurso articulado, producto de una reflexión, es decir, un “discurso argumentativo”, el que pronuncia quien pretende “dar cuenta de”, el filósofo. En el segundo caso, λόγος es el punto de partida de la investigación, elegido por considerarse el más sólido. Al respecto podría hablarse de un uso “acotado” del término, pues, aunque se trata siempre del ámbito discursivo, ocurre que en esta ocasión se está especificando el “modo” en que la indagación se debe llevar a cabo. Por esto, quizás no sería inapropiado caracterizarlo como un uso “metódico” en el que, además, λόγος queda asimilado – como ya se ha mencionado – a la noción de ὑπόθεσις que, por otra parte, también juega un rol fundamental en el diálogo<sup>115</sup>. En suma, si bien el sentido de *lógos* es uno y el mismo en ambas citas<sup>116</sup>, se quiere destacar que, en los pasajes que describen el δεύτερος πλοῦς, *lógos* se considera utilizado de dos formas distintas. Se trataría – si se quiere – de una diferencia de matiz que, en pos de una mejor comprensión del texto, no convendría pasar por alto.

<sup>112</sup> Adviértase que no se trata solo de un conocimiento racional en oposición al sensible, sino de postular objetos accesibles únicamente mediante la razón. Se busca examinar lo sensible en relación a otro modo de realidad, la inteligible. Cf. DIXSAUT, M. op. cit., p. 375, n. 279.

<sup>113</sup> Aunque en *Fedón* solo se habla de llegar hasta un punto “suficiente” (τι ἱκανόν, 101e-1), es posible pensar que Platón tiende a lo ἀνυπόθετος como en *Rep.*, 510b.

<sup>114</sup> Tal como se especificó en la nota 39.

<sup>115</sup> Respecto de la noción de hipótesis en el *Fedón*, que no se analiza en este trabajo, pueden consultarse, además de la bibliografía citada, EGGERS LAN, C. op. cit., p. 165-166, n. 167 y KAHN, C. *Plato and the socratic dialogue. The philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. p. 313-319.

<sup>116</sup> PLATÓN. *Fedón*, 99e-5 y 100a-5.

Pues bien, si esto es así, sería interesante, entonces, intentar determinar cuál es la relación que se establece entre estos dos diferentes usos de *lógos* en el “nuevo rumbo”. Como es de esperar, lejos de aislarse entre sí, más bien se complementan el uno al otro. Por un lado, mientras *lógos* apunta en 99e-5 al discurso que manifiesta la verdad, en 100a-5 indica cómo es que opera el arte de los razonamientos (περὶ τοὺς λόγους τέχνη)<sup>117</sup>; por otro, si en el primer caso, *lógos*, en tanto discurso, busca la razón de ser de las cosas<sup>118</sup>, en el segundo, el *lógos* más sólido es que existen las Ideas como verdaderas causas de que las cosas sean como son<sup>119</sup>. Explicitadas así las relaciones entre el uso que podría llamarse “general” y el que se denominó “metódico”, se pone más aún de manifiesto el fundamental e íntimo vínculo que Platón entabla en el *Fedón* entre verdad (*alétheia*), alma o razón (*psykhé*) y *lógos*<sup>120</sup>. Efectivamente, “los auténticamente filósofos” afirman “desear lo que es verdad”<sup>121</sup>, y no son amigos del cuerpo<sup>122</sup> sino amantes de la razón<sup>123</sup> porque mientras el cuerpo impide alcanzar la verdad y el saber<sup>124</sup>, el alma por sí misma observa los objetos en sí (αὐτῇ τῇ ψυχῇ θεατέον αὐτὰ τὰ πράγματα)<sup>125</sup> y aquello que la inteligencia capta se hace patente en los λόγοι. Por eso Sócrates se cortará los cabellos como signo<sup>126</sup> de duelo si se les muere el razonamiento y no son capaces de revivirlo<sup>127</sup> y advierte en 89d que no se puede padecer mayor mal que el de odiar los razonamientos a causa de no poseer “la técnica en ellos”<sup>127</sup>,

...sería lamentable [...] que [...] odiando y calumniando a los razonamientos se quedara [uno] privado de la verdad y del conocimiento de las cosas<sup>128</sup>.

<sup>117</sup> Cf. PLATÓN. *Fedón*, 90b.

<sup>118</sup> Cf. PLATÓN. *Fedón*, 100b-c. En su búsqueda de la causa, Sócrates distingue “lo que es la causa de las cosas” de “aquello sin lo cual la causa no podría ser nunca causa” (99b1-5) e identifica como verdadera causa a la Idea: “Voy, entonces, a intentar explicarte el tipo de causa del que me he ocupado [...] suponiendo que hay algo que es lo bello en sí...” (100b). “... si hay algo bello al margen de lo bello en sí, no será bello por ningún otro motivo, sino porque participa de aquella belleza” (100c).

<sup>119</sup> Cf. PLATÓN. *Fedón*, 102-b.

<sup>120</sup> El análisis de la trilogía verdad-alma (razón)-*lógos* excede los lineamientos del presente trabajo. No obstante, cf. DIXSAUT, M. op. cit., p. 141-142 y p. 374, n. 278. Pueden encontrarse observaciones al respecto en el cap. *Alétheia*. (Una polémica del autor consigo mismo y con M. Heidegger) In: FRIEDLÄNDER, P. *Platón. Verdad del ser y realidad de vida*, Madrid: Tecnos, 1989. p. 214-221.

<sup>121</sup> Cf. PLATÓN. *Fedón*, 66b-2 y 9.

<sup>122</sup> Cf. PLATÓN. *Fedón*, 65-e.

<sup>123</sup> Cf. PLATÓN. *Fedón*, 66e.

<sup>124</sup> PLATÓN. *Fedón*, 66a.

<sup>125</sup> PLATÓN. *Fedón*, 66d9-e.

<sup>126</sup> PLATÓN. *Fedón*, 89b11-13.

<sup>127</sup> PLATÓN. *Fedón*, 90b9-10.

<sup>128</sup> PLATÓN. *Fedón*, 90c-e.



Llegado este punto, es preciso recapitular los resultados obtenidos del análisis del término *lógos* en el *Fedón*. De acuerdo con lo visto, se sostendrá que *lógos* en este diálogo es una *explicación*, pero una explicación de carácter dialéctico<sup>129</sup>, esto es, que va en busca del *fundamento*<sup>130</sup>. Y a este significado remiten, de una manera u otra, los distintos aspectos interconectados que de esta palabra se han rescatado aquí (palabra, coloquio, relato, razón de, enunciado). *Lógos* sería en el *Fedón* – puede sostenerse – *discurso*, pero no cualquier discurso sino el *discurso* argumentativo<sup>131</sup>, aquel que pretende *dar razón de*, lo que para Platón se hará únicamente manifestando la estructura inteligible de la realidad, que funciona como su fundamento ontológico. Tal vez, podría admitirse que en el *Fedón* se pone de relieve un uso “instrumental” de *lógos* – aunque muy particular, por cierto – en tanto el modo único de develar la esencia de las cosas; en este sentido, *lógos* sería el despliegue de la *ousía*<sup>132</sup>, del *eídos*<sup>133</sup> “de lo que cada cosa es”<sup>134</sup>. Se dijo al comienzo que el *Fedón* es la exhortación al modo filosófico de vida que consiste en el ejercicio de un examen permanente. Dígase ahora que dicho examen se patentiza en el *lógos* que, en este diálogo, está al servicio de la actividad propia del sabio, es decir, la contemplación de la verdad<sup>135</sup>.

## II

Si se aceptan las conclusiones hasta aquí alcanzadas acerca de la

<sup>129</sup> Se entiende la noción de dialéctica tal como está caracterizada en *Rep.*, 533b-e y 534b donde el dialéctico, a diferencia del matemático, busca el fundamento en un principio no hipotético. Sin embargo, no se está afirmando que en el *Fedón* se alcance el *ἀνυπόθετος ἀρχή*, cuestión que se retomará más adelante en este trabajo. Una explicación dialéctica sería, en este caso, una explicación de carácter ascendente.

<sup>130</sup> Cf. *Fedón*, 76b. Quien posee un saber es necesario que pueda “rendir cuenta de lo que sabe”. Pero no es preciso entender esta expresión como la capacidad de demostrar; cuando en *Rep.*, 533c Platón dice que los matemáticos son “incapaces de dar razón de sus hipótesis” no significa que no puedan demostrar ni definir, sino que lo que no alcanzan es a ofrecer un fundamento último de su saber. Véase la explicación de DIXSAUT, M. op. cit., p. 351, n. 146. Y las observaciones hechas en este trabajo respecto de la expresión *διδόναι λόγον*.

<sup>131</sup> Claro está que hay razonamientos embaucadores, respecto de los cuales Sócrates pone en guardia a sus discípulos cuando Simmias tiene que elegir entre dos razonamientos incompatibles entre sí: que el conocimiento es recuerdo y que el alma es una armonía (cf. *Fedón*, 92c-d).

<sup>132</sup> PLATÓN. *Fedón*, 65d-9.

<sup>133</sup> PLATÓN. *Fedón*, 102a-11. La pareja *lógos-eídos* en Platón es sumamente relevante. Aquí sólo se la trata tangencialmente. Téngase en cuenta el excelente artículo de DIXSAUT, M. *Ousia, eídos et idea dans le Phédon. Revue philosophique de la France et de l'étranger*. Paris, n. 4, p. 479-500, 1991, así como también el de CROSS, R. C. *Lógos and forms in Plato. Mind*. v. 63, n. 252, p. 444-47, 1954.

<sup>134</sup> PLATÓN. *Fedón*, 65d9-10.

<sup>135</sup> Si bien no es el *lógos* el que aprehende la verdad de las cosas, sí es el que la expresa y la puede transmitir. *Lógos* y *noús* están íntimamente unidos en Platón, al punto que, en esencia, parecen inseparables. (Cf. nuevamente *Teeteto*, 189e, *Sofista*, 263e ss).

significación y relevancia de la noción de *lógos* en el *Fedón*, se vuelve casi insoslayable recordar la cuestión sobre la cual versa el examen que se lleva a cabo en el diálogo, a saber, la inmortalidad del alma; pues es justamente la “naturaleza” del tema, cuya magnitud no hace falta recalcar, lo que otorga a dicho examen y al *lógos* que lo manifiesta un carácter realmente peculiar. En efecto, ¿es posible fundamentar esta cuestión?, ¿qué tipo de fundamentación puede ofrecerse en su favor? y ¿qué clase de *discurso* ella admite? Es exactamente en este punto donde la propuesta platónica pareciera, de alguna manera, paradójica, puesto que mientras, por un lado, el *Fedón* exige una constante justificación, por otro, al momento de argumentar, es posible considerar que las pruebas brindadas no son de carácter demostrativo sino que se desarrollan en el plano de la verosimilitud<sup>136</sup>.

Al respecto, algunos intérpretes sostienen, como Hackforth<sup>137</sup>, que el propósito fundamental del diálogo no es probar que el alma humana es inmortal y, más aún, como Dixsaut<sup>138</sup>, que tal demostración no es alcanzada. Gadamer<sup>139</sup>, por su parte, admite que Platón es plenamente consciente de que los argumentos en pro de la inmortalidad no son conclusivos sino solo expresiones de una presunción y Guthrie<sup>140</sup> finaliza su análisis del *Fedón* diciendo que Platón estaría convencido de la verdad de ciertas cuestiones, pero no dispuesto a ofrecer una completa prueba dialéctica. Sin embargo, frente a lo que afirman los estudiosos, sería conveniente, a la vez que lícito, por cierto, atender a lo que el propio Platón considera acerca de si sus argumentos son o no determinantes respecto de lo que pretenden mostrar, esto es, qué conclusiones pone en boca de Sócrates al término de la conversación<sup>141</sup>.

Hacia el final de la discusión – atendiendo exclusivamente al texto – Sócrates cierra la última prueba, que se basa en la exclusión de los contrarios, diciendo: “Por lo tanto antes que nada, Cebes, nuestra alma es inmortal e

<sup>136</sup> Como se sabe, Platón se ocupará explícitamente de la noción de verosimilitud en el *Timeo* como propiedad del discurso sobre el universo físico (εἰκὸς λόγος, cf. 29b-d). Será importante examinar, si bien no se hará en esta oportunidad, en qué sentido es utilizada en el *Fedón*, especialmente en relación con el tratamiento de la inmortalidad.

<sup>137</sup> Cf. HACKFORTH, R. op. cit., p. 3.

<sup>138</sup> Cf. DIXSAUT, M. op. cit., p.2 3.

<sup>139</sup> Cf. GADAMER, H. The proofs of immortality in Plato's *Phaedo*. In: -----, *Dialogue and dialectic: eight hermeneutical studies in Plato*. Yale: Yale University Press. p. 22.

<sup>140</sup> Cf. GUTHRIE, W. K. op. cit., 1990. p. 352. v. 4.

<sup>141</sup> No es intención de este trabajo deslindar el pensamiento platónico del socrático. Se considerará que el Sócrates del *Fedón* es el Sócrates platónico. No obstante, acerca de en qué medida el mismo Sócrates creía en la inmortalidad que se le hace predicar con fervor en este diálogo puede consultarse Guthrie, op. cit., p. 451-458. v. 4.

imperecedera, y de verdad existirán nuestras almas en el Hades”<sup>142</sup>. Para muchos comentaristas, este cuarto argumento es el más importante y completo<sup>143</sup>, pero independientemente de su valor probatorio – por otra parte, severamente criticado<sup>144</sup> – lo cierto es que, ante él, no se presentan objeciones como sí frente a los anteriores. Cebes asevera no tener nada que decir en su contra y no sabe cómo desconfiar de las palabras de Sócrates<sup>145</sup>; por su parte, Simmias tampoco encuentra en qué punto no prestar apoyo a los razonamientos expuestos<sup>146</sup>. No obstante, aduce este último, dos motivos obligan a conservar aún una desconfianza acerca de lo dicho: la importancia del tema y la poca estima que la debilidad humana inspira en los interlocutores<sup>147</sup>. Resáltese que, si a lo largo del diálogo, cierto grado de descreimiento y duda aflora a cada paso y es acompañado de la correspondiente réplica<sup>148</sup> – por lo demás, siempre bien recibida por Sócrates – al llegar al término de la argumentación, en cambio, si bien la desconfianza permanece, ninguna crítica es formulada. Esto permitiría considerar que no son la investigación misma y sus procedimientos los que han fallado – al menos, según se puede leer en el texto – sino que la propia naturaleza de “aquello sobre lo que trata la conversación” y la condición humana en sí misma limitada, de alguna forma, imponen cierta restricción. Sin embargo, es notable la actitud de Sócrates al respecto; a punto de morir, frente a la falta de confianza acerca de lo discutido, propone a sus discípulos en 107b4-9:

*someter con más precisión a examen esos primeros supuestos (τὰς ὑποθέσεις τὰς πρώτας) por más que resulten fiables y [analizándolos] suficientemente, continuar el argumento en la medida máxima que le es posible a una persona humana.*

Podría pensarse, en virtud de esta sugerencia, que la dificultad ciertamente arraiga en la “indagación”; sin embargo, se hace hincapié tanto en la fiabilidad de los “puntos de partida” como en la corrección de la argumentación que, como se dijo antes, no parece dar lugar a controversias.

Por tanto, según lo dicho hasta ahora, más allá de que las pruebas

<sup>142</sup> PLATÓN. *Fedón*, 106e10-107a2.

<sup>143</sup> Cf. BLUCK, R.S. *Plato's Phaedo*. Translation with introduction, notes and appendices by R. S. Bluck. London: Routledge & Kegan Paul, 1955. p. 18. Asimismo, FREDE, D. The final proof of immortality of the soul in Plato's *Phaedo* 102a-107a. *Phronesis*. v. 23, p. 27-41, 1978.

<sup>144</sup> Véase, por ejemplo, KEYT, D. The fallacies in *Phaedo* 102a-107b. *Phronesis*. v. 8, n. 2, 1963.

<sup>145</sup> PLATÓN. *Fedón*, 107a3-5.

<sup>146</sup> PLATÓN. *Fedón*, 107a9-10.

<sup>147</sup> PLATÓN. *Fedón*, 107a9-b3.

<sup>148</sup> Como, por ejemplo, que el argumento de la reminiscencia prueba sólo la preexistencia del alma (77b-c) y no su supervivencia, la teoría del alma-armonía (84c - 86d) y el símil del tejedor y sus mantos (86d - 91c).

logren o no el grado máximo de demostración – cuestión que no se pretende evaluar en este trabajo – es posible sostener que para Platón, no separadamente pero sí en su conjunto, ellas son satisfactorias. De hecho, los interlocutores ya no encuentran cómo oponérseles. Lo que promueve la prosecución del razonamiento no es precisamente una deficiencia de carácter argumentativo sino esa desconfianza que produce la envergadura del tema y, si se quiere, la angustia y el temor que este provoca. Es decir, las pruebas no son demostrativas exclusivamente en razón del contenido del que se ocupan pues, aun siendo inobjetables, no consiguen erradicar la disconformidad de los discípulos. De cualquier modo, no alcanzan su cometido; quizás porque lo que realmente muestran es que la inmortalidad del alma está más allá de toda posible demostración.

Sea como fuere – y ya se puso de manifiesto – Platón hace concluir a Sócrates que la *psykhé* es inmortal e imperecedera. Más aún, en 107c, dándolo por sentado, Sócrates resalta como consecuencia que ella

*necesita de atención, no sólo respecto a este tiempo a cuya duración llamamos vivir, sino respecto a todo el tiempo, [pues] el peligro ahora sí que parecería tremendo, si alguno se despreocupara de ella. [...] al mostrarse que el alma es inmortal, ella no tendrá [...] otra salvación más que el hacerse mucho mejor y más sensata.*<sup>149</sup>

Seguidamente, como se sabe, narra un mito acerca de nuestro probable destino *post mortem*<sup>150</sup>, a cuyo término aclara que afirmar que eso es tal cual él lo ha expuesto, no es propio de un hombre sensato<sup>151</sup>.

*Pero que existen esas cosas o algunas otras semejantes en lo que toca a nuestras almas y sus moradas, una vez que está claro que el alma es inmortal, eso [le] parece que es convincente y que vale la pena correr el riesgo de creerlo así...*<sup>152</sup>.

Véase cómo se desprende del texto que el relato mítico viene a cuento de haber puesto de manifiesto, a partir de la discusión anterior, la naturaleza inmortal del alma.

Este somero análisis acerca de la relación entre el carácter del tema

<sup>149</sup> PLATÓN. *Fedón*, 107c.

<sup>150</sup> PLATÓN. *Fedón*, 107c-114c.

<sup>151</sup> PLATÓN. *Fedón*, 114d1-3.

<sup>152</sup> PLATÓN. *Fedón*, 114d3-10.

y la argumentación que despliega Platón en torno al mismo conduce – según se cree – a la consideración de una cuestión sumamente relevante, a saber, ¿por qué Platón insiste en reclamar “fundamentación” precisamente en ocasión de un tema que, en cierto sentido, no parece demostrable? Si bien su análisis excede los límites del presente escrito, se ofrecerán dos posibles respuestas que pueden, ciertamente, complementarse. Una es que Platón quiere hacer notar justamente el carácter no demostrable de aquello que se considera “principio”. La otra, que busca poner de relieve el valor del ejercicio mismo del pensamiento. Se considerarán ambas posibilidades.

Examínese la primera de ellas. En el *Fedón*, como se sabe, la teoría de las Formas nunca se discute sino que se da por supuesta a partir del primer pasaje en que se menciona:

*¿Afirmamos que existe algo justo en sí o nada? – Lo afirmamos, ¡por Zeus! – ¿Y, a su vez, algo bello y bueno? – ¿Cómo no?*<sup>153</sup>.

Además, en 76d-e, Sócrates afirma, terminando el argumento de la reminiscencia, que

*Si existen las cosas de que siempre hablamos, lo bello y lo bueno y toda la οὐσία de esa clase, [...] es necesario que así como esas cosas existen, también exista nuestra alma antes de que nosotros estemos en vida. [...] y si no existen las unas, tampoco las otras.*

El pasaje deja en claro que la existencia de las Ideas y la preexistencia del alma no se dan una sin la otra; además, al quedar suficientemente demostrado que la *psykhé* existe antes de encarnarse en un cuerpo<sup>154</sup>, para Sócrates, también estará demostrado que sobrevivirá a la muerte de éste<sup>155</sup> pues, en razón del argumento anterior, la alternancia de los opuestos<sup>156</sup>, “todo lo que vive nace de lo que ha muerto”<sup>157</sup>. Y si el razonamiento se trata aún más en detalle es sólo porque el niño que probablemente llevamos dentro se atemoriza ante la muerte<sup>158</sup>. A continuación, se muestra que el alma es afín a las Ideas, “semejante a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y siempre idéntico con-

<sup>153</sup> PLATÓN. *Fedón*, 65d. Cf. GUTHRIE, W. K. C. op. cit., p. 351, v. 4.

<sup>154</sup> Cf. PLATÓN. *Fedón*, 77a.

<sup>155</sup> PLATÓN. *Fedón*, 77c8-d5.

<sup>156</sup> PLATÓN. *Fedón*, 70c-72e.

<sup>157</sup> PLATÓN. *Fedón*, 77c8-12.

<sup>158</sup> PLATÓN. *Fedón*, 77d6-18.

sigo mismo”<sup>159</sup>. Finalmente, se postulan las Formas como “verdaderas causas de las cosas”<sup>160</sup> y mediante ellas se deduce que el alma, que conlleva la vida, no puede admitir su contrario, la muerte, y por tanto, cuando ésta se aproxima, se retira y no perece<sup>161</sup>. Que existen las Ideas se admite sin más y si ellas existen, también el alma, que semejante a ellas, las conoce<sup>162</sup>. Platón erige ambas afirmaciones en “principios” y argumenta en su favor, por lo que sería impropio considerar las mencionadas pruebas como demostrativas, no por ser – reiterando – insatisfactorias, sino porque la demostración no es el fin que persiguen acorde a la cuestión sobre la que versan; remárquese, entonces, que su función es apoyar la asunción de ciertas cuestiones consideradas “primeras”.

Por otra parte, dicho sea de paso, no es el *Fedón* un diálogo donde Platón aporte elementos para determinar cómo se alcanzan los principios. Dos pasajes resultan claves al respecto. Durante la exposición de su *segunda singladura*, en 101d7, Sócrates sugiere, en caso de ser necesario dar razón de la propia hipótesis, ascender hasta llegar a un “punto suficiente”. Sobre este *τι ἱκανόν*, no se aclara nada en absoluto; sólo se aconseja no enredarse como los discutidores, discutiendo acerca del principio mismo (*περὶ τῆς ἀρχῆς*) y lo derivado de él. A su vez, en 107b4-c, al proponer revisar “los primeros supuestos” y continuar el examen tanto cuanto el hombre pueda continuarlo hasta la conclusión, Sócrates afirma que si esto resulta claro, ya no se indagará más allá, paso éste que tampoco recibe aclaración y, como el anterior, no se lleva a cabo en el diálogo<sup>163</sup>.

La segunda posible respuesta a la cuestión acerca de por qué Platón

<sup>159</sup> PLATÓN. *Fedón*, 80b11-3.

<sup>160</sup> PLATÓN. *Fedón*, 100d.

<sup>161</sup> PLATÓN. *Fedón*, 102a-107b.

<sup>162</sup> Ciertamente, podría objetarse que la teoría de las Ideas es central y que la inmortalidad del alma aparece como su consecuencia. Sin embargo, no hay que olvidar – como se acaba de señalar – que las Ideas son el objeto de conocimiento del alma-razón en el *Fedón*, por lo que parece pertinente la afirmación de Cornford en op. cit., p. 18: “Ambos pilares <Ideas e inmortalidad del alma> se presentan en el *Fedón* de tal modo que sugieren que Platón llegó a ellos simultáneamente y los concibió como interdependientes”. Dicha simultaneidad ya es apreciable en el *Menón* si se lo considera un diálogo donde las Ideas se encuentran implícitas. En efecto, cuando Sócrates ofrece el argumento de la *anámmesis* para contrarrestar la paradoja erística del conocimiento (80d-e), partiendo de que el alma es inmortal y ha visto *todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades* (81c), concluye que “si siempre la verdad de las cosas está en nuestra alma, ella habrá de ser inmortal” (86b). Volviendo al *Fedón*, D. Ross dice en *La teoría de las ideas de Platón*, [trad. cast. Madrid: Cátedra, p. 39] que la inserción de las Formas en esta obra está siempre subordinada a la prueba de la inmortalidad. Para Bluck, la teoría de las Formas y la teoría de la inmortalidad del alma son interdependientes y en el *Fedón* Platón está ansioso por justificar su creencia en ambas (cf. BLUCK, R. S. op.cit., p. 1-2).

<sup>163</sup> PLATÓN. *Fedón*, 107b10-11. Distinto es, por ejemplo, el caso de *República*. Cf. VI, 510b ss y VII, 533b-534c donde se describe, aunque siempre con ciertas restricciones, el ascenso dialéctico hasta la Idea del Bien.

pone de manifiesto la necesidad de “dar razón” en un diálogo que se refiere nada menos que a la inmortalidad del alma sería que persigue como propósito resaltar el valor intrínseco del ejercicio del pensamiento como característica distintiva de una vida digna de ser vivida<sup>164</sup>. La dignidad humana residiría tanto en el propio intento incansable de autocuestionamiento como en las importantes consecuencias éticas del mismo.

En relación al autocuestionamiento, ya se ha expuesto cuán exhortativo es el *Fedón* respecto al modo filosófico de vida como la “práctica de un examen permanente”. De todas maneras, no puede sino citarse el elocuente pasaje 85c-d, donde Platón hace decir a Simmias:

*acerca de estos temas, [...] el saberlos de un modo claro en la vida de ahora o es imposible o algo difícilísimo, pero, sin embargo, el no comprobar a fondo lo que se dice sobre ellos, por cualquier medio, y el desistir de hacerlo hasta que uno concluya de examinarlos por todos los lados es propio de un hombre muy cobarde.*

Recuérdese, asimismo, que estarán de duelo si es que el razonamiento se les muere y no son capaces de revivirlo<sup>165</sup>. Por otro lado, en el día de su muerte, Sócrates decide conversar con sus discípulos, examinando él y haciendo examinar a otros, pues es esto, como bien defiende en la primera parte del diálogo, lo propio del filósofo. Parece claro que no importa tanto la naturaleza del asunto; la actitud será la de cuestionar y analizar, no rendirse y siempre indagar. La vida racional, en el *Fedón*, es la más elevada<sup>166</sup>.

Además, si bien el “examen” no alcanza, en este diálogo, su punto máximo de fundamentación (*ἀνυπόθετος ἀρχή*), arroja, en cambio, importantes resultados. No solamente hace hincapié en el ejercicio mismo de indagación del cual ya se ha hablado, sino que pone de relieve las consecuencias que de él se desprenden en el ámbito de la *praxis*. En el *Fedón*, la “actitud socrática” es presentada como enteramente dependiente de la creencia en la inmortalidad:

<sup>164</sup> Recuérdense las palabras de Sócrates en *Apología* 38a 2-8: *Si, por otra parte, digo que el mayor bien para un hombre es precisamente éste, tener conversaciones cada día acerca de la virtud y de los otros temas de los que vosotros me habéis oído dialogar cuando me examinaba a mí y a otros y si digo que una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre, me creeréis aún menos.* No se responderá a si se trata de las propias palabras del maestro. Cf. GUTHRIE, W. K. C. op. cit., p. 73-74, v. 4. En todo caso, destáquese que en un diálogo medio como el *Fedón* “la necesidad de examen” aparece como una cuestión central.

<sup>165</sup> PLATÓN. *Fedón*, 89 b 6-c4.

<sup>166</sup> También lo será para Aristóteles. Cf., por ejemplo, *EN*, 1178a.

*si en efecto existiera el alma en sí misma, concentrada en algún lugar y apartada de esos males que hace un momento tú relatabas, habría una hermosa y bella esperanza, Sócrates, de que sea verdad lo que tú dices.*<sup>167</sup>

Esto es, la apología del maestro de Platón ante sus discípulos será más convincente que aquélla frente a los jueces atenienses<sup>168</sup>, siempre que se muestre que “el alma existe, muerto el ser humano, y que conserva alguna capacidad y entendimiento”<sup>169</sup>, de lo contrario, como afirma Robin, la esperanza del filósofo será un engaño, su esfuerzo ascético, vano y su saber y virtud, ilusorios<sup>170</sup>. Adviértase que mientras, por un lado, sostener que el alma *preexiste* al cuerpo permite a Platón explicar cómo se produce el conocimiento<sup>171</sup>, por otro, considerar que ella *sobrevive* al cuerpo y nunca perece apoya la elección de un determinado modo de vida. En efecto, a esto último alude la reflexión socrática que media entre la conclusión del núcleo argumentativo y la narración del mito:

*... si la muerte fuera la disolución de todo, sería para los malos una suerte verse libres del cuerpo y su maldad a la par del alma. Ahora, en cambio, al mostrarse que el alma es inmortal, ella no tendrá ningún otro escape de sus vicios ni otra salvación más que el hacerse mucho mejor y más sensata*<sup>172</sup>,

puesto que, como dice Sócrates en el corolario de la prueba de la afinidad del alma con las Ideas,

*... a la estirpe de los dioses no es lícito que tenga acceso quien haya partido sin haber filosofado y no esté enteramente puro, sino tan sólo el amante del saber*<sup>173</sup>,

por lo cual, al terminar el relato mítico, se reitera la necesidad de

*hacerlo todo de tal modo que participemos de la virtud y la prudencia en esta vida. Pues es bella la competición y la esperanza grande*<sup>174</sup>.

<sup>167</sup> PLATÓN. *Fedón*, 70a7-11.

<sup>168</sup> PLATÓN. *Fedón*, 69e4-6.

<sup>169</sup> PLATÓN. *Fedón*, 70b3-5.

<sup>170</sup> Cf. PLATÓN, *Phédon*. Texte établi et traduit par L. Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1963. p. XXVI.

<sup>171</sup> Si bien la *anámnesis* es presentada en el *Fedón* como una prueba de que el alma preexiste al cuerpo, es posible considerar que ambas teorías, la reminiscencia y la preexistencia, se implican mutuamente. Cf. la formulación del argumento del conocimiento como recuerdo en *Menón*, 81c y 86b.

<sup>172</sup> PLATÓN. *Fedón*, 107c6-11.

<sup>173</sup> PLATÓN. *Fedón*, 82b10-c.

<sup>174</sup> PLATÓN. *Fedón*, 114c8-11. Se refiere al juicio *post mortem*, al que son sometidas las almas a fin de determinar



Es innegable el rol fundamental que las consecuencias éticas juegan en la filosofía platónica; para algunos estudiosos, su interés es principalmente de orden moral<sup>175</sup>. Ya en el *Menón*, Platón hace recalcar a Sócrates las bondades del argumento de la reminiscencia frente a la paradoja sofística del conocimiento:

*No debemos dejarnos persuadir por el argumento erístico. Nos volvería indolentes, y es propio de los débiles escuchar lo agradable; ese otro [la anámnesis], por el contrario, nos hace laboriosos e indagadores. Y porque confío en que es verdadero, quiero buscar contigo en qué consiste la virtud.*<sup>176</sup>

Dos son aquí las razones que Sócrates brinda en favor de que “conocer es recordar”, además de mostrarlo mediante la experiencia de corte mayéutico con el esclavo<sup>177</sup>: nos hace mejores y lo considera verdadero. En el *Fedón*, y es de suma importancia destacarlo, la inmortalidad del alma recibe análogo tratamiento. En primer lugar, creer que la muerte no es el fin para el alma y que ella nunca perece también nos hace mejores, tal como los pasajes anteriormente citados lo ilustran. Por otro lado, en cuanto a la verdad de la supervivencia de la *psyché*, en 62b, cuando Sócrates debe dar una “explicación” (λόγος) de por qué si “es mejor estar muerto que vivir”<sup>178</sup> es “impío darse muerte a sí mismo”<sup>179</sup>, manifiesta, en primer lugar, dos motivos<sup>180</sup>, a saber, su esperanza y una fuerte convicción:

*espero llegar junto a hombres buenos, y eso no lo aseguraría del todo, pero que llegaré junto a los dioses, amos excelentes, sabes bien que yo lo afirmaré por encima de cualquier otra cosa [...] por eso no me irrito [...] y estoy bien esperanzado de que hay algo para los muertos y que es, [...] mucho mejor para los buenos que para los malos*<sup>181</sup>.

Además, respecto a la argumentación propiamente dicha, esto es, el

cuál será su destino. La esperanza es grande para quienes se han purificado a través de la filosofía.

<sup>175</sup> Que los intereses de Platón han sido siempre fundamentalmente ético-políticos lo sostiene, por ejemplo, EGGERS LAN (op. cit., p. 29).

<sup>176</sup> PLATÓN. *Menón*, 81d9-e4.

<sup>177</sup> PLATÓN. *Menón*, 82b-85b.

<sup>178</sup> PLATÓN. *Fedón*, 62a7.

<sup>179</sup> PLATÓN. *Fedón*, 62a8-9.

<sup>180</sup> A continuación, en 64 a5-8, se ofrece la tercera razón: *cuantos rectamente se dedican a la filosofía [...] no se ocupan de ninguna otra cosa sino de morir o estar muertos.*

<sup>181</sup> PLATÓN. *Fedón*, 63c.

<sup>182</sup> PLATÓN. *Fedón*, 91c1-7.

conjunto de pruebas, si bien Sócrates cree que el alma es inmortal, pretende de sus discípulos que se cuiden poco de él y mucho más de la verdad<sup>182</sup>, incitándolos a que mediten sobre los razonamientos<sup>183</sup>, pues sólo si es *verdad* lo que él dice, está bien dejarse persuadir<sup>184</sup>. Por otra parte, es en este contexto en el que se afirma que

*si no hay nada para el que muere, al menos durante este tiempo mismo de antes de morir, [será] menos molesto a los presentes sin lamentarse y esa insensatez [de creer que sí hay algo] durará poco.*<sup>185</sup>

Aun si el alma no fuese inmortal, creerlo tendría igualmente una ventaja que Sócrates rescata: no convertirse en un estorbo para quienes lo acompañan en sus últimos momentos. Según lo dicho, es posible sostener que Platón considera las consecuencias éticas como “criterios” que ayudan a dirimir cuándo prestar apoyo a determinada afirmación. Defender que el alma es inmortal conduce a vivir rectamente y no hay nada más preferible tanto para Sócrates cuanto para Platón, lo que por otra parte, hace de este diálogo, un vivo exponente del pensamiento griego clásico, al traslucir la íntima fusión entre pensamiento y acción<sup>186</sup>.

En resumen, que Platón haga hincapié en la necesidad de fundamentación en ocasión de examinar nada menos que la inmortalidad del alma permite sostener que su interés no está centrado en la “demostración” sino más bien en lo que podría llamarse “satisfactoriedad” en el sentido dado anteriormente. En efecto, de las cuestiones que se consideran “primeras” solo se puede brindar un conjunto de pruebas que sin ser demostrativo es, sin embargo, tal como se ha manifestado siguiendo el texto, inobjetable y por tanto satisfactorio. El hecho de que en este diálogo Platón no se ocupa del principio último del camino ascendente hacia el fundamento autoriza, de alguna manera, a considerar que su pretensión es ofrecer un núcleo argumentativo consistente, dado que, además, es lo único que permiten la índole del tema investigado y la incapacidad humana de un examen “acabado” al respecto. Argumentar coherentemente en favor de la inmortalidad del alma ya es tarea

<sup>183</sup> PLATÓN. *Fedón*, 91a.

<sup>184</sup> PLATÓN. *Fedón*, 91b1-3.

<sup>185</sup> PLATÓN. *Fedón*, 91b3-7.

<sup>186</sup> No se considera adecuada la opinión de Guthrie acerca de que *la necesidad de que prestemos la máxima atención a la inclinación del alma no es más que una consecuencia importante*. Cf. GUTHRIE, W. K. C. op. cit., p. 351.

de no poca monta<sup>187</sup>. Por otra parte, en el marco de la filosofía platónica la razón, indagadora por naturaleza, se encuentra impelida a examinar esta cuestión, precisamente en virtud de su alto grado de dificultad<sup>188</sup> y más aún, por los beneficios que la argumentación en su defensa implica en el ámbito de la *praxis*. La investigación filosófica se presenta en este diálogo como el sendero que la razón se ve obligada ante sí misma a recorrer. En este sentido, el *Fedón* representa un modelo de reflexión continua que versa, en última instancia, acerca de los fundamentos radicales de nuestro obrar.

Se ha dicho que *lógos* en este diálogo es un *discurso dialéctico* de carácter peculiar a causa del contenido del que busca *dar razón*. Asimismo, se ha intentado echar luz sobre la naturaleza del tema en conexión con el tipo de *fundamentación* que, según Platón, le compete. Acerca de la inmortalidad del alma, erigida en “principio”, únicamente pueden darse pruebas que la hagan *plausible*<sup>189</sup> y redunden provechosamente en la práctica. De esta manera, es posible concluir que la propuesta platónica de fundamentar lo indemostrable tiende a poner de manifiesto que cuando el *lógos* se refiere a lo postulado como “principio”, siendo *dialéctico*, solo puede atestiguar la verosimilitud del mismo. Lo cual, por otra parte, quizás represente un recurso para enfatizar que a los principios se accede a través de una aprehensión directa que, paradójicamente, es la coronación de una vía argumentativa<sup>190</sup>.

<sup>187</sup> POLANSKY, R. en *Foundationalism in Plato?* In: ROCKMORE, T. and SINGER, B. J. (ed.) *Antifoundationalism old and new*. Philadelphia: Temple University Press, 1992, al examinar la posibilidad de una posición fundamentalista en Platón, concluye que sólo podría defenderse, en todo caso, una forma débil de fundamentalismo.

<sup>188</sup> PLATÓN. *Fedón*, 85c-d.

<sup>189</sup> Cf. POLANSKY, R. op. cit., p. 48.

<sup>190</sup> Frente a la cuestión de los principios del conocimiento, es posible distinguir dos posiciones. Por un lado, la coherentista, que no insiste en buscar un principio último sino que se atiene a la consistencia interna de los argumentos: todas las creencias deben justificarse en términos de otras, no hay creencias autoevidentes o que se autojustifiquen. Por otro, la fundacionalista, que sí exige un primer principio al que todo el resto remita. En relación al tema, que no se aborda directamente en este escrito, consúltese POLANSKY, R. op. cit, 1992; cf. arriba n. 58; también FINE, G. Knowledge and belief in *Republic V-VII*. In: EVERSON, S. (ed.) *Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 85-115, quien sostiene que Platón es coherentista más bien que fundacionalista. En este trabajo, se considera ambas posturas como no necesariamente contrapuestas. Es más, se cree que es posible interpretar el coherentismo de Platón como un medio para poner de relieve que no se llega al principio por un camino argumentativo sino sólo por medio de una aprehensión de inmediata. De todo modos, este tema merece un examen aparte.