



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Gamarra, P. (2000). *El Mito y la Idea en el Fedón de Platón*. [Tesis para optar el grado de Licenciatura en Filosofía]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Pregrado.

REPOSITORIO DIGITAL DE TESIS DE LA BIBLIOTECA DE LETRAS DE LA UNMSM

Autor

Paul Fritz Gamarra Yáñez

Título

El Mito y la Idea en el *Fedón* de Platón

**País de
publicación**

Perú

**Fecha de
publicación**

2000

**Tipo de
publicación**

Tesis de licenciatura

Idioma

Español

Resumen

La tesis aborda la relación entre las ideas y las cosas, de modo que, propone que las ideas son la causa de la existencia y conocimiento de las cosas. Estas últimas participan en las ideas, lo que les da forma y movimiento. A través del conocimiento, las cosas se revelan como logos de las ideas. Se plantea que el movimiento de las cosas está orientado hacia el Bien, que es la idea suprema. Además, se destaca la importancia del mito como un logos que refleja una verdad sobre los actos humanos. El diálogo platónico, especialmente en *Fedón*, se presenta como un camino hacia el conocimiento y la verdad.

Palabras clave

Mito; Idea; Fedón.

Campo del conocimiento del OCDE

Filosofía

Tipo de trabajo de investigación

Tesis

Nombre del grado

Licenciatura

Grado académico

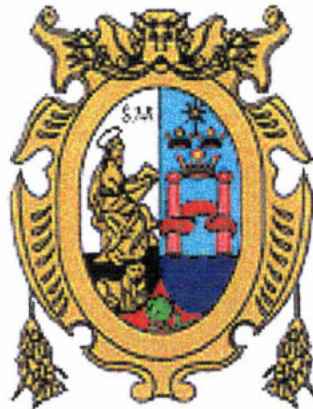
Licenciatura en Filosofía

Institución que otorga el grado

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
Universidad del Perú, DECANA DE AMERICA

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA ACADEMICO PROFESIONAL DE FILOSOFIA



EL MITO Y LA IDEA EN EL FEDON DE PLATON

Tesis para obtener el Título Profesional de:

LICENCIADO EN FILOSOFIA

Presentado por:
PAUL FRITZ GAMARRA YAÑEZ

LIMA – PERU
2000

A Luz y Roberto,

*Como signo de gratitud
Por haberme guiado
Hacia el centro de la vida:
el amor*

Ἑμεῖς μέντοι, ἂν ἔμοι πείθησθε,
σμικρὸν φροντίσαντες Σωκράτους,
τῆς δὲ ἀληθείας πολὺ μᾶλλον¹

¹ "Si ustedes me hacen caso, se han de preocupar poco por Sócrates y mucho más por la verdad" (Fedón 91c. Trad. De Eggers Lan, C., *El "Fedón" de Platón*. Buenos Aires. Eudeba Editorial, 1971.)





Theseo y el Minotauro, de Antonio Canova.

INDICE

Indice, Pág. 2

Introducción, Pág. 4

1. El Fedón de Platón, Pág. 20

A. La Introducción del Tema, Pág. 21

1. Prólogo (57a-64c), Pág. 23
2. El mito inicial (58a-58c), Pág. 24
3. Introducción de una doxa: La Existencia en el Hades; e Introducción de un motivo de reflexión: la armonía de los contrarios (58e-60c), Pág. 28
4. El consejo a Eveno (60c-61c), Pág. 29
5. Lo que conviene al Filósofo ante la muerte (61d-61e) P.33
6. Enunciación de las doxas míticas sobre la muerte y la doxa sobre la Filosofía que resulta de ellas (62a-62e) P.33

B. Los Argumentos de la Inmortalidad del Alma Hallados en el Quehacer del filósofo (64c -107b)

1. Del quehacer del filósofo que supone la dualidad $\psi\upsilon\chi\eta$ - $\sigma\omega\mu\alpha$, a la existencia de las cosas en sí como suposición fundamental de tal quehacer (64c - 69e)Pág. 39
2. Fortalecimiento de la suposición de la existencia de las cosas en sí (69e - 84b)
 - a. De la Palingenesia o de la generación de los contrarios a la suposición de una existencia continua – de la que la $\psi\upsilon\chi\eta$ es un ejemplo – que sostiene tal generación (69e-72d), Pág. 42
 - b. De que el conocimiento es reminiscencia a la suposición de las cosas en sí como fundamento de tal conocimiento, y a la prueba de la existencia de las ideas y de la $\psi\upsilon\chi\eta$ previas a la vida presente (72e-77a), Pág. 43
 - c. De las ideas de $\psi\upsilon\chi\eta$ y $\sigma\omega\mu\alpha$ a la doxa del filósofo como la suposición de su quehacer (77a-84b), Pág. 48
3. El Argumento fundamental (84c-107c), Pág. 50
 - a. El método (85c-85d), Pág. 51
 - b. La objeción de Simmias (85e-86d), Pág. 52
 - c. La objeción de Cebes (86d-88b), Pág. 52
 - d. Enunciación del $\lambda\omicron\gamma\omicron\sigma$ como posibilidad fundamental para el ser y el conocer (88c-91c) P. 53
 - e. Respuesta a Simmias (91d-95a), Pág. 54
 - f. Respuesta a Cebes (95b-107b), Pág. 55

C. El Mito y la Escena Final (107c-118c), Pág. 60



2. La Realización del Logos, Pág. 62

- A. El Logos, *Pág. 65*
- B. El Método Filosófico, *Pág. 71*
- C. La Pregunta por la Causa, *Pág. 74*
- D. La Causa de la ψυχή, *Pág. 78*
- E. La Verdad y el Diálogo, *Pág. 81*

3. El mito, Pág. 87

- A. El Poeta Verdadero, *Pág. 87*
- B. El Arte Platónico, *Pág. 89*
- C. Los Mitos en el Diálogo, *Pág. 95*
- D. Los Mitos Platónicos, *Pág. 97*
- E. El Mito, *Pág. 99*

Conclusiones, Pág. 101

Apéndice, Pág. 104

La Naturaleza del Logos en el Crátilo de Platón

Bibliografía, Pág. 125

INTRODUCCION

La religión griega y el mito

Uno de los problemas capitales de la filosofía a través de los tiempos ha sido el de la conciliación entre la unidad y la pluralidad. Algunos intentos de reducir la unidad a la pluralidad no han sido menos exitosos que aquellos que intentaron la inversa. Apareciendo casi siempre ante nuestros ojos la Escila de la fría unidad abstracta que poco o nada le dice al individuo, como el Caribdis de la incomprensible multiplicidad en cuyo relativismo todo vale y nada vale al mismo tiempo.

La religión parece superar este problema en la medida en que congrega a los espíritus bajo un mismo poder o elemento. Así, por ejemplo, la experiencia fundamental con la muerte y la consecuente experiencia de la pérdida o ausencia religa a los muchos que experimentan lo mismo bajo una creencia determinada. Y es que esta experiencia con la muerte entrega al hombre la posibilidad de considerar su opuesto, la vida y su sentido. Así, el saber de la vida acontece en el marco del asombro y de terror que suscita el cambio, lo que irremediablemente cambia y de lo imposible de cambiar: la muerte. En este sentido, podemos decir que hay un elemento común que funda comunidad.

Pero esta unicidad de la experiencia religiosa parece entrar en contradicción con el politeísmo de la religión griega, en la cual resultaría difícil hablar de tal elemento común. De este modo, lejos de pensar que los mitos se construyen sobre una base religiosa común expresada en el rito o culto – el culto a los

muerdos, por ejemplo - Vernant¹ propone considerar el culto junto con el mito y la imagen en el mismo nivel de expresión religiosa, no expresando algo común, siendo que siendo diversas expresan los diversos modos en que los hombres y los dioses se hallan vinculados. De este modo, para Vernant, lo primordial para el politeísmo griego lo constituyen los *nomoi* o costumbres griegas, que siendo diversas difieren de la doctrina o dogma propios del monoteísmo. En consecuencia, el individuo no participaría a título personal en el culto, los dioses por su parte se manifestarían como potencias que encarnan la plenitud de los valores terrenos y son reconocidos como tales por la ciudad estado que los acoge.

A la base de la religión griega no estaría la experiencia de lo tremendo, sino la costumbre social que forma comunidad y es diversa en cada ciudad. En este marco de comprensión de la religión griega se podría decir que por medio del culto a los dioses y héroes la ciudad adquiriría un soporte religioso, pues ya no los congregaba solo el lugar sino el héroe o dios, a quien se le rendía culto en un lugar específico de la ciudad.

Sin embargo, esta religión, que podemos llamar religión cívica, soportó en Grecia la inserción del culto a los héroes y de misterios que la completan, como los misterios de Eleusis, que la contradice y superan, como el dionisismo, o que se sitúan fuera de las reglas y valores de la ciudad, como el orfismo.

La importancia del culto a los héroes radica en que estos a diferencia de todos los demás hombres tras su muerte permanecen vivos en la memoria de los habitantes de la ciudad, se les conmemora en ritos como el de la navegación a Delos en honor a Apolo, pero que recuerda a Teseo que mató al minotauro. Además, habiendo muerto o teniendo un poder temible, pero limitado, son un constante recuerdo de lo que ya se dice en Delfos: "conócete a ti mismo", es decir, conoce tus limitaciones.

Los misterios de Eleusis por su parte resaltan la importancia del individuo. Este es elegido para salvarse, para tener una vida diferente a la de los demás en esta vida como tras la muerte. Su elección es mediada por una experiencia "intima" que lo hace diferente y especial. Sin embargo este misterio no transforma las costumbres del iniciado ni su trato con la comunidad. No presentaba un signo que lo distinguiese de otros miembros de la ciudad. Por este carácter "social" del misterio, puede decirse que no satisfaciendo el interés individual de salvación como la importancia del individuo para su trato con lo divino, los misterios de Eleusis completarían a la religión cívica y podían ser bien acogidos por ella.

El culto a Dionisos no promete nada del más allá sino una conversión en el más acá, una conversión que rompe los límites que hay entre los dioses, los hombres y las bestias; sintetiza una esperanza de unirse con lo divino en expresiones religiosas extrañas y agresivas para la ciudad como era el

¹ VERNANT, Jean-Pierre; *Mito y Religión en la Grecia Antigua*. Editorial Ariel. Barcelona, 1991

menadismo. El éxtasis, la alegría desenfrenada y los excesos van a caracterizar a esta peculiar forma de expresar su relación con lo divino.

Pero, sin duda, la expresión más importante para nuestra investigación lo constituye el orfismo. Al parecer habrían tenido unos textos sagrados en los cuales se narra la teogonía que explicaría su misma doctrina: si en Hesíodo todo proviene del caos, y así se constituye el orden o cosmos, para el orfismo ocurre exactamente lo contrario, la unidad primordial se divide y se degrada dando lugar a la existencia caótica de individuos separados. Orfeo habría sido el profeta de este misterio, y narraría el mito de Dionisos Zagreo. Este sería la unidad divina de donde procedemos, pero por nuestro pasado llevamos la culpa de los titanes quienes habrían devorado al Dios. Calcinados por Zeus, desaparecieron los titanes pero habiendo surgido los hombres de sus cenizas se conservaba en el mundo lo titánico. El hombre es entonces un compuesto de cuerpo y alma, y siendo nuestra alma lo divino atrapada en lo titánico, la salvación del hombre podía acontecer en la medida en que en sí mismo lograrse separar lo divino de lo titánico y volviese a la unidad perdida. Nuevamente aparece aquí el rasgo individualista de la salvación, pero a diferencia de los misterios de Eleusis, el iniciado no comparte ya el modo de vida de cualquier hombre, ni es próximo a las reglas y valores de la ciudad. El orfismo, no sólo es mito y rito, implica un género de vida, un modo de conducirse en la vida que tiene en su horizonte el más allá de esta vida.

Parece innegable la influencia órfica en el pensamiento de Platón, pero es preciso ver claro y distinguir los matices de esta influencia. El mito que nos convoca es el mito de Teseo: Androgeo, hijo del rey Minos, rey de Creta, fue asesinado por los atenienses al ver que este los vencía en los juegos de Atenas. Minos castigó a los atenienses imponiéndoles un tributo en vidas humanas: cada nueve años siete jóvenes junto a siete doncellas eran llevados a Creta y sacrificados al Minotauro, que era una bestia mitad toro, mitad hombre y que vivía en un laberinto, al parecer el laberinto de Cnosos. En una de estas oportunidades toco en suerte ir al sacrificio al hijo de Egeo, rey de Atenas, Teseo. Pero a diferencia de los anteriores sacrificados Teseo, con la ayuda de Ariadna, logró matar al minotauro y salir con vida del laberinto. Con lo cual no solo salvó su vida sino la de sus compañeros.

Este mito explicaba un rito: el rito en honor a Apolo, el cual consistía en enviar anualmente a Delos, lugar donde se hallaba su santuario, una nave en peregrinación en gratitud por favorecer a Teseo. Pero además explicaba una ley de la ciudad, pues durante el tiempo que duraba la peregrinación no podía derramarse sangre en la ciudad, ni por tanto ejecutarse alguna pena de muerte.

Según cuenta Fedón, es este precepto el que impidió que Sócrates fuese ejecutado tras ser juzgado. Con lo que Platón nos muestra ya que Teseo, era un héroe al que la ciudad rendía tributo recordándolo en un rito, y que pertenecía junto con Apolo al dominio de la religión de la ciudad o cívica.

En este contexto, y en consideración de lo anterior podemos afirmar de Platón y de su consideración del mito lo siguiente:

1. Platón no fue un reformador religioso en el sentido en que redefiniera un dogma a partir de otro. Su interés religioso se definía en el contexto de lo que la ciudad necesitaba para ser mejor: un gobernante filósofo, conocedor de lo que haría mejores a los ciudadanos.
2. En este sentido los dioses y héroes, no podían librar su esencia a los caprichos poéticos o a su parcial comprensión sofisticada. Se les podía conocer si se conocía el fundamento último de la realidad, es decir: el Bien. Los mitos que nos los manifiesten tendrían que enderezarse por este conocimiento del Fundamento.
3. Los mitos, en consecuencia, contienen en sí los modelos o paradigmas para los hombres, y tal como las ideas, constituyen el mundo real, que se realiza en o del cual participa el mundo de las cosas en general.
4. Platón narra en el *Fedón* el mito de Sócrates, quien ahora se revela como modelo o paradigma del filósofo verdadero.
5. Pero esta narración tiene un núcleo religioso: la pronta muerte del filósofo, y la reflexión sobre la misma, que en el contexto del ser le lleva a postular la existencia de las ideas, la inmortalidad del alma, como a dibujar mitológicamente cómo sería la vida en el más allá.

De este modo, no creemos que Platón funde una religión. Nos brinda en sus diálogos la posibilidad de repetir la experiencia con el saber de las ideas, la cual es una experiencia religiosa. Aquel que se va a dedicar a la filosofía será iniciado en los misterios del mundo real, y en este sentido el *Fedón* es un diálogo de iniciación. Así,

1. El individuo es invitado a participar como tal en el proceso de aprendizaje que sólo él realizará, por su bien y el de su comunidad.
2. Entonces, el rito o culto (que implica comunidad) no funda el mito, sino que el mito funda el culto, y así como el mito de Teseo fundaba el rito de peregrinación a Delos- como la ley que prohibía derramamiento de sangre en la ciudad durante el rito- el mito de Sócrates funda el rito de conocimiento de la realidad de las cosas.
3. Pero el paso que se da entre ambos mitos es posible porque el culto fundado por el mito de Teseo, funda a su vez el mito de Sócrates, y esto en virtud de lo que llamamos la *realización del mito de Teseo en Sócrates*. Realización que es comprendida en el contexto de la naturaleza del logos tal como lo entendía Platón.

En resumen, no pretendemos dar una respuesta exhaustiva sobre la religiosidad platónica; por lo que sabemos del mundo griego suponemos que Platón tendría que haberse visto ligado a las creencias de su tiempo, pero además suponemos que su reflexión filosófica estuvo íntimamente ligada a sus concepciones religiosas de tal modo que habrían formado una unidad. Con relación a la religión es esto lo que pretendemos sostener a partir de la reflexión que nos suscita la presencia de lo que llamamos el mito de Teseo en el diálogo *Fedón*.

La poesía griega y el mito.

Toda o casi toda la literatura griega está influenciada por el mito. Esta relación se remonta a Homero en cuyas epopeyas los protagonistas eran héroes sometidos al designio divino, así como a Hesíodo que más bien se interesó por el origen mismo de los dioses. Otro tanto pasa con los trágicos, pero estos utilizaron los mitos para revelar el sentido universal que podían tener algunos acontecimientos. Píndaro será uno de los primeros que recurre al mito con el fin de educar: sus composiciones líricas comprendían un epinicio construido bajo una idea o máxima moral, la cual era ejemplificada alegóricamente por un mito. Se puede destacar entonces que si bien desde Homero el poeta estuvo vinculado al mito, no lo estuvo siempre en el mismo sentido. Y es así como la poesía griega presenta diversas narraciones para un mismo mito.

Las variaciones que presenta un mito delata las diferentes formas de asumir el mito como las diferentes actitudes frente a lo divino. Si bien al parecer desde Homero se habrían operado modificaciones en la medida en que este habría atenuado el contenido mítico de algunos de los temas de la tradición de la que bebió "humanizando" a los dioses, y Píndaro habría modificado aquellos mitos que atentaban contra la divinidad, fueron los trágicos los que operaron mayores modificaciones sobre los mitos, atendiendo a criterios éticos, estéticos, políticos y religiosos. Estas diversas formas de asumir el mito y lo religioso en general obedece a lo que se ha venido a llamar "proceso de desacralización".

Por un lado, ya no se sostiene la imagen homérica de dioses dominados por sus pasiones. Urge una reforma, pero no habiendo algo institucional sobre la cual operarla, esta deviene en una crítica a la mitología tradicional. Hecateo, Heráclito, Jenófanes y el mismo Platón se inscriben en esta empresa. Pero, por otro lado, la floreciente "ciencia" griega exigía reinterpretar el sentido de los mitos dando lugar a la interpretación alegórica, propia de poetas y sobre todo de sofistas como Pródico.

En este sentido, se pueden resumir las tendencias del espíritu griego con relación al mito, en el siglo V, del siguiente modo³:

- a) El principio del cosmos tiene que ser reinterpretado a la luz de la "ciencia" y no de la mitología.
- b) Dios tiene que ser "purificado" de todo lo que no es, pero esto supone elaborar una nueva teología que se corresponda con los nuevos principios éticos. En este sentido cabe recordar la concepción del hombre que tenía Eurípides: el hombre lleva en sí mismo las fuerzas que determinan el curso de su vida.
- c) Y una tercera tendencia –alegórica o ecléctica - sería la que tratase de conciliar las nuevas exigencias "científicas", ético y religiosas, con la tradición que viene desde Homero y Hesíodo.

³ Cf. ALSINA, José; *Literatura Griega*. Editorial Ariel. Barcelona, 1983. Pág. 255

Pronto estas tendencias llevarán a eliminar al principio divino como medio para explicar el universo, así como a “racionalizar” el mito. Lo último pertenece al esfuerzo de los sofistas pues algunos como Pródico de Ceos no verán en Dios más que una proyección de aquellos aspectos de la naturaleza dañinos o favorables al hombre. La narración de algunos mitos servirá para por medio de una alegoría enseñar al ciudadano lo dañino o favorable para él. Y más aún, habiendo “racionalizado” el Olimpo, y siendo una realidad la religión, los sofistas se preguntaban por el origen social e incluso psicológico de la religión. Eurípides sigue esta línea alegórica pero la radicaliza en la medida en que a los dioses, aunque conservan su nombre homérico, les atribuyen pasiones y debilidades humanas.

Frente a todo esto y en este contexto Platón intenta volver al mito y volver a lo divino y su verdad negando las nociones de Dios que provenían de la poesía así como haciendo frente a los sofistas y a la relatividad en la que había caído lo divino. Todo lo cual implicaba la necesidad de elaborar un nuevo modo de componer, de hacer poesía.

Lo que pretendemos sostener es que el *Fedón* es de aquellos diálogos platónicos que en su composición obedece a este criterio poético religioso de salvar el mito descubriendo su verdad. Pero la verdad del mito está ligada a la verdad del logos, como a la verdad del ser. Habrá que esperar a la “realización del logos” para comprender el sentido que tienen los mitos en este diálogo de Platón, y el sentido del mito de Teseo en particular.

Los sofistas y el mito

Para ampliar nuestro concepto sobre los sofistas podemos referirnos al *Fedro* y a cómo en este diálogo se desestima la interpretación alegórica del mito⁴. Es decir el mito no es una alegoría, que sirviese para decir *en vez de...* Según el Diccionario de filosofía de Orris Soares⁵, la alegoría es una ficción, en que por interpretación, descubrimos una idea. Lo que sostenemos a lo largo de la tesis es que el mito precisamente no es una alegoría, aunque en un sentido sí tiene una función alegórica (nos referimos por ejemplo, a la alegoría de la caverna), y en el capítulo 3 de la tesis nos esforzamos por hacer comprensible lo que ya anunciamos fundado en el capítulo 1. Decimos fundado porque es la exégesis del diálogo y nuestra comprensión de lo que

⁴ Cf. Supra. Pág. 97 y ss. Además, puede citarse a Cassirer en relación con esta interpretación alegórica de los mitos: “Esta clase de interpretación mitológica, que los sofistas y retóricos de antaño consideraban como la más alta sabiduría y la flor del verdadero espíritu urbano, le parecía a Platón lo más opuesto a dicho espíritu; pero aunque la haya denunciado como tal- y en este sentido léase también la nota 178. Pág. 98 - denominándola mera sabiduría campesina (ἀγροικος σοφία) este fallo no impidió que los eruditos de siglos venideros volvieran a entregarse a ella. Los estoicos y neoplatónicos de tiempos helenísticos compitieron en este arte, como ya lo habían hecho los sofistas y retóricos de la época de Platón” CASSIRER, *Lenguaje y mito*. Ediciones Galatea-Nueva Visión S.R.L. Buenos Aires, 1959

⁵ SOARES, Orris; Diccionario de Filosofía. Ministerio de Educación y Salud. Río de Janeiro, 1952. Tomo 1. Pág. 35.

es el logos lo que nos permitió descubrir ese nuevo sentido en que puede ser captado el mito.

Si embargo se nos puede acusar de mal interpretar a los sofistas pues habríamos hecho lo que generalmente hacen los estudiosos de Platón a la hora de referirse a los sofistas: tomar como medida de ellos a su detractor. Pero si se lee por ejemplo el Diccionario de Ferrater Mora, se verá que no habría fundamentos para tal acusación: "*Pródico de Ceos*: ...discípulo de Protágoras... [Habría escrito, como lo confirma Platón] las "Estaciones del año"... A las estaciones pertenecía la *fábula* de Hércules, presentado en el momento de tener que elegir entre la vía fatigosa que le indica la virtud y la seductora a la que desea arrastrarlo la corrupción⁶. La estructura formal de la *alegoría*, que nos ha llegado a través de una reelaboración libre de Jenofonte – no de Platón- no es nueva y tiene precedentes en el mito y la literatura. Pero su *simbolización* de la condición humana y la responsabilidad moral del individuo debía servir de introducción a una ética naturalista, fundada en las dos nociones de la enseñabilidad de la virtud y de la imposibilidad de asignar a las cosas un valor moral cualquiera con independencia del recto uso que de ellas haga el hombre"⁷.

Es decir, la ética que habría querido desarrollar Pródico debió desarrollarse en el contexto de la discusión sobre saber si las cosas son por naturaleza o convención. Ya en el *Crátilo* platón ha superado ambas visiones al descubrirles un fundamento plural, que puede ser la herencia intelectual que dejaron Empédocles, Anaxágoras o los atomistas⁸, y las ha superado desde la concepción unitaria del ser, como la del logos. El *Fedón* continúa esta línea crítica y la despliega además contra los pitagóricos formados con Filolao.

Así pues, hay algo objetivo: los sofistas (por los menos Pródico y Protágoras⁹) recogieron mitos antiguos o crearon otros nuevos, para enseñar la virtud y esto, fundados en el saber que dice que el ser es plural, o un compuesto de elementos. Así pues el mito va a responder a lo que es el caso sin dar cuenta de su referencia a la totalidad de la cual es sólo una expresión.

El *Fedón* es entonces un diálogo que cuestiona a los poetas pues es también una composición poética pero cuyo centro de elaboración no son las intenciones personales de Platón, sino su interés individual y religioso de descubrir la verdad, se preocupó más por la verdad que por sí mismo o el hombre. Además cuestiona a los sofistas pues desde un conocimiento de la verdadera naturaleza del logos puede mostrarnos el sentido real del mito

⁶ Soares transmite la misma idea: "... fue Jenofonte quien transmitió una *alegoría* de Pródico de Ceos, en la que el adolescente Hércules, solicitado por dos divinidades contrarias, la virtud y la voluptuosidad acaba dominado por la virtud." *Ibid.*

⁷ FERRATER MORA, Diccionario de Filósofos. Centro de Estudios Filosóficos de Gallarete. Ed. Rioduero. Madrid, 1986.

⁸ Sin duda la sofística habría respondido a la exigencia de la "ciencia" griega a la que nos referimos en el anterior apartado. Al parecer hay una misma línea de influencia que viene desde los pluralistas, pasa por los sofistas y llega hasta los trágicos griegos.

⁹ Repárese en el mito de Protágoras transmitido por Platón en el diálogo homónimo.

superando la visión alegórica de quienes se mostraban como maestros del logos. Finalmente dialoga con la tradición órfica-pitagórica para definir elementos religiosos fundamentales como la naturaleza humana, la inmortalidad del alma, el conocimiento humano y la vida después de la muerte; todo lo cual se halla circunscrito en el marco de la fundación de la Academia, heredera de la Liga Pitagórica, como de los ritos de iniciación de los misterios órficos. Además, teniendo como protagonista a Sócrates poco antes de morir, el *Fedón* es un esfuerzo por pensar el ser del filósofo como la tarea de la filosofía. Tareas que el *Fedón* cumple a cabalidad en la medida en que tras preguntar por la muerte se asienta sobre el ser hasta hallar fundamento en las cosas en sí o ideas.

El pensamiento del mito

La filosofía desde su antiguo origen se vio relacionada con aquellas historias o leyendas a las que llamamos mitos (μύθος). Sobre este nombre, por su variada significación, se ha desarrollado una polémica en lo que respecta a qué denominar propiamente como mito. Sin pretender dar una respuesta a este problema acogeremos la visión tradicional que ve en el mito las primeras "explicaciones" sobre el origen del mundo, de los hombres como sobre las consecuencias del obrar bien y del obrar mal. En tanto λόγος que explicaba el principio de las cosas, la filosofía comenzó a tomar distancia de este imaginario mitológico que, si bien rozaba lo fundamental no ofrecía, el sustento racional que sí ofrece por ejemplo una deducción.

Son los sofistas los que recurren a los mitos para enseñar bajo la perspectiva de la interpretación alegórica de los mismos. A diferencia de ellos Platón va a desestimar el pensamiento alegórico, centrando su investigación sobre la realidad a partir de las cosas mismas, en una genuina búsqueda de la verdad. Y es en este sentido que acoge los mitos de su tradición a la vez que elabora o compone otros mitos, dándonos las claves para pensar en la verdad del mito.

Después de Platón la filosofía va a relegar al mito al segundo plano de las investigaciones, y el pensar racional va a ver en el mito el fruto de la imaginación, confinándolo al espacio en el que lo mítico no es sinónimo de certeza o veracidad. En el medioevo no ocurre cosa distinta con la interpretación especulativa alegórica de los mitos, la que finalmente prepara las condiciones para que hallemos al mito en la oscuridad de lo subjetivo.

Sólo con el surgimiento del pensar romántico esta perspectiva es puesta en cuestión¹⁰. Schelling, tal vez inspirado por Hölderlin, traslada la pregunta por el "origen" del juicio teórico, ético y estético de Kant a la región del mito, tal como nos lo refiere Cassirer¹¹. Con él, el mito alcanza un nuevo nivel para el pensar, y el status trascendental en que viene a parar inaugura la posibilidad de pensar en una filosofía del mito. Filosofía que ciertamente hablaría en voz

¹⁰ Pero antes con Giambattista Vico.

¹¹ Cassirer, E., *Filosofía de las formas simbólicas* T 2. México, F.C.E., 1971-1976.

baja en el concierto positivista en que fue amoldándose la filosofía moderna¹².

En el presente siglo es Ernest Cassirer figura fundamental para contextualizar la problemática a que lleva pensar el mito. Su atinada referencia del mito al lenguaje no hace sino confirmar que a la filosofía le está reservada una noble labor en el campo de investigaciones que hay sobre el mito¹³.

Dentro de estas investigaciones hay que destacar el pensamiento antropológico que ha encontrado en el mito una fuente valiosa de estudio. Así Frazer, Tylor, Durkheim, y Marcel Mauss son autores constantemente citados para pensar en lo que es el mito y su función en la sociedad, Por otro lado, dentro del marco de la historia de las religiones no pueden pasar por alto las investigaciones que han hecho sobre el mito: Mircea Eliade¹⁴, Rudolph Otto y Karl Kerényi.

Otra importante contribución al estudio del mito nos la ofrecen los estudios psicoanalíticos de Freud y Jung, quienes desde posiciones aparentemente antagónicas señalan la región del inconsciente como "lugar" del mito.¹⁵

¹² "El empleo del término mito como sinónimo de ficción procede del positivismo y racionalismo del siglo XIX". Hawkes, Jacquetta, "introducción" a *Mitología Universal*. Barcelona, 1976.

¹³ Repárese, por ejemplo en lo que nos dice en *Lenguaje y Mito* a propósito del Poder de la Metáfora: "Que el mito y el lenguaje estén sometidos a las mismas o a muy análogas leyes espirituales de desarrollo, sólo puede entenderse realmente, en última instancia, si se logra descubrir una raíz común de la que ambos surgen: La semejanza de sus resultados y de las formas que producen nos señalan que debe haber una última comunidad en la función y en los principios por que actúan, Para reconocer esta función en sí y representarla en su puridad abstracta, debemos recorrer los caminos del mito y del lenguaje, no hacia delante, sino hacia atrás; debemos retroceder hasta el punto de donde irradian ambas líneas divergentes. Y este punto común de partida parece ser realmente comprobable, pues por más que se diferencien entre sí los contenidos del mito y del lenguaje, actúa en ellos una y la misma forma de concepción mental... aquella forma que en resumidas cuentas, puede denominarse el pensar metafórico. Por tanto, parecería que debemos partir de la naturaleza y del significado de la metáfora, si queremos comprender, por un lado, la unidad de los mundos mítico y lingüístico y, por otro, su diferencia" Cassirer, E., *Lenguaje y Mito*. Pág. 91. Buenos Aires, Ed. Galatea Nueva Visión, 1959. Así para Cassirer, a diferencia de la historia del lenguaje y de la religión, la filosofía que partiese de una pregunta por la naturaleza y el significado de la metáfora, sería el mejor camino para acercarnos el origen de los conceptos primarios tanto lingüístico como religiosos.

¹⁴ Para nuestro interés resulta interesante lo que nos dice en *El Mito del Eterno Retorno*. Madrid. Alianza Editorial, 1972, Pág. 10: "Creemos desde hace tiempo que la filosofía occidental corre el peligro de tornarse "provinciana": primero por aislarse celosamente en su propia tradición e ignorar, por ejemplo, los problemas y las soluciones del pensamiento oriental; luego, por obstinarse en no reconocer más que las "situaciones" del hombre de las civilizaciones históricas, sin consideración por la experiencia del hombre "primitivo", dependiente de las sociedades tradicionales. Estimamos que la antropología filosófica tendría algo que aprender de la valorización que el hombre presocrático (dicho de otro modo, el hombre tradicional) dio a su situación en el universo. Aún más: que los problemas cardinales de la metafísica podrían experimentar una renovación gracias al conocimiento de la ontología arcaica"

¹⁵ Especial mención merece los estudios de Otto Rank y J. Campbell, que contribuyen a formar la visión contemporánea del mito. Este último por ejemplo nos dice en *Las Máscaras de Dios*, Págs.: 24 y ss: "La primera función de una mitología es reconciliar a la conciencia

Pero quien ha influenciado decididamente en todos estos ámbitos de investigación sobre el mito es Claude Levy-Strauss. Para él, el mito comporta estructuras similares a las del lenguaje que, como elementos constitutivos del mito, se repiten y permanecen en los diversos mitos de las distintas culturas del mundo.

La filosofía tiene así un elemento motivador para llevar adelante las preguntas sobre el ser, el hombre y el mundo. Un elemento que es precisamente su elemento, su fuente. El mito ciertamente se halla presente en la vida de las personas y de las sociedades, y lo que se dice del mito puede ser un buen pretexto para comenzar a pensar en la esencia del mito. La importancia de este pensar se encuentra en que los mitos siempre están dirigidos al hombre, son un dar cuenta de su ser, y de su ser en el mundo. En el contexto de las diversas investigaciones la filosofía está llamada a develar la metafísica que estas investigaciones encubren, a poner en evidencia los aspectos ontológicos de tales teorías y así, llevar adelante una investigación sobre el mito que a nuestro entender es una forma de preguntar por el ser¹⁶.

Un pensar carece de fundamentos si no aborda lo fundamental. Para nosotros lo fundamental se halla en el pensar sobre el ser. La mirada hacia el ser que caracteriza al hombre de hoy se halla mediada por una elección que se dio en Grecia y que marca al pensamiento como occidental. Este origen dificulta la posibilidad de nuestro pensar de ser auténtico y llevar un aura de libertad. Los intentos de reflexionar a partir de lo inmediato sin considerar que no hay un punto cero de reflexión pueden estar dirigidos al fracaso, a no ser que vuelvan sobre lo mismo. Y lo mismo es el ser.

Esta vez se quiere evadir ese punto cero y asumir que hay algo dado y previo, algo sobre lo cual cabe preguntar. Queremos, una vez más, desempolvar los supuestos de nuestros pensamientos y volver sobre el ser, con la intención de saber lo fundamental. Este intento de por sí marca una

que despierta con el *mysterium tremendum et fascinans* de este universo *tal como es*; la segunda, presentar una imagen interpretativa total del mismo (...)La tercera función(...) es la imposición de un orden moral (...)La cuarta función, la más crítica y vital, de una mitología es, (...) ayudar al individuo a centrarse y desenvolverse íntegramente de acuerdo con d) él mismo (el microcosmos),c) su cultura (el mesocosmos), b) el universo (el macrocosmos) y a) el terrible misterio último que está dentro y más allá de todas las cosas"

¹⁶ Cf. , por ejemplo lo que nos dice Gusdorf en su *Mito y Metafísica*, Pág. 269 y ss.: "Los más grandes filósofos proceden siempre de una cultura, de un conjunto de tradiciones, nacionales, religiosas, espirituales. La interrogación sobre los orígenes de un sistema que, sin embargo, pretende valer absolutamente, es siempre provechosa. Platón aparece ante el análisis, como tributario de los misterios órficos y pitagóricos, y más allá, del Egipto y aún de la India. Descartes continúa la escolástica medieval y se ha podido, además, descubrir en él huellas de diversas influencias ocultas. Espinoza debe mucho a la tradición hebraica, a pesar de sus altercados con la sinagoga. La espiritualidad kantiana totalmente nutrida de pietismo, se inscribe en la perspectiva del pensamiento luterano.

Pero el mito no se ofrece sólo como ambiente intelectual en el que va a cristalizar el sistema. Está también en la entraña misma de la empresa filosófica, a la que nutre y justifica en su ambición. En efecto podría decirse que toda concepción, toda aprehensión del ser, nos remite de la conciencia reflexiva a la conciencia mítica en su forma más alta"

pauta que aunque errónea, por volver sobre lo mismo, tendrá su propia riqueza.

Queremos también, considerar la posibilidad de interpretar renovadamente un texto platónico, asumiendo que éste no tiene una interpretación completa: por su esencia los diálogos platónicos permanecen constantemente abiertos a la interpretación. Y esto se halla en consonancia con nuestra hipótesis que dice que el diálogo *Fedón* es de iniciación y por ello se abre al tiempo de su lector en la medida en que este se abre al saber.

Por otro lado, considerando la importancia del lenguaje mítico de nuestras culturas prehispánicas, este trabajo quiere aportar desde la reflexión filosófica algunas ideas que permitan esclarecer lo que es el mito, lo que redundaría en un posible conocer lo que nosotros mismos fuimos y aún somos.

En el Perú Mariano Iberico es quien primero ha subrayado la importancia de pensar en el mito, así nos dice por ejemplo en el "Espacio Humano", a propósito de la memoria en la conciencia mítica: "En resumen, en nuestro concepto, si por memoria se entiende la capacidad psíquica de representar a la conciencia en imágenes más o menos fieles lo ya percibido, es evidente que no puede hablarse en estricto sentido psicológico de "memoria mítica" puesto que el mito es una ficción y, como tal pertenece más bien que a la esfera de la memoria a la de la imaginación creadora; pero si en un sentido más amplio y profundo se entiende por memoria la capacidad de revivir sin representación imaginativa y tan solo de manera afectiva los estados psíquicos pasados y que pueden haber afectado la conciencia en edades más o menos remotas del tiempo, entonces sí podemos hablar de memoria mítica y sostener que sus vivencias pueden contener experiencias confusas, aunque en cierto sentido históricas, de tendencias místicas y de sentido mítico, como lo prueban el pitagorismo y su derivación espiritual, el orfismo. (...) por la vía del mito puede alcanzar el alma, planos de singular significación y de rara profundidad espiritual"¹⁷

La Interpretación de la Filosofía de Platón

Por nuestra parte, en el presente trabajo vamos a esbozar una interpretación del mito de Teseo que se halla presente en el diálogo platónico *Fedón*. Lejos de dar una respuesta concluyente sobre lo que es el mito, pretendemos

¹⁷ IBERICO, Mariano, *El espacio Humano*. Pág. 99-100. Lima, UNMSM, 1969. En otro texto: "De la Génesis y la Vocación de la Historia" que se halla en "*La Aparición Histórica*" Ensayos y Notas sobre los temas del Tiempo y la Historia, Pág. 11. Lima, UNMSM, 1971, nos dice: "Existe una prehistoria de la historia, y esa prehistoria es el mito. Hecho que nos invita a comparar entre sí estas formas de expresión y de realización de lo humano, a fin de ver si ellas se esclarecen recíprocamente y si con ello nos permiten obtener una noción adecuada de su naturaleza anímica y de su significación espiritual. Sobre todo en lo que concierne a la vocación espiritual de la historia."

retomar este espacio de reflexión para la filosofía, considerando al mito y su lugar en este diálogo platónico¹⁸

Para los estudiosos de la filosofía platónica el diálogo *Fedón* se inscribe en el marco de la madurez del filósofo ateniense, cuando ya enseña en la Academia y han quedado atrás los diálogos en los que sólo respira la actitud socrática hacia el saber. Ahora, en este diálogo, realiza un paso decisivo rumbo a la configuración de lo que para la historia de la filosofía resulta ser su contribución más importante: la doctrina de las ideas¹⁹.

Considerando que en el presente trabajo nos proponemos brindar un sentido bajo el cual interpretar el mito de Teseo presente en el diálogo *Fedón*, lo que implicaría leer el diálogo desde otra perspectiva, la perspectiva del mito, la poesía y la religión, y habiendo situado hipotéticamente la verdad del mito en relación con la verdad de logos, la cual halla su expresión en diálogos contemporáneos al *Fedón* como *Cratilo* y *Menón*²⁰, lo cual se corrobora por la cronología establecida sobre los diálogos²¹, el marco bibliográfico de nuestra investigación lo constituyen directamente el *Fedón* e indirectamente estos dos diálogos anteriores al *Fedón* y escritos aparentemente en el contexto de la fundación de la Academia.

¹⁸ Es preciso destacar en este punto las investigaciones que en las últimas décadas se han hecho relacionadas al tema: QUIJADA, C., "Análisis Estructural del Mito en la Edad de Oro" UNMSM, 1974. LI CARRILLO, "La teoría Convencionalista del Lenguaje", UNMSM, 1958. DESCALZI, G., "Dos Investigaciones con referencia al Platonismo", UNMSM, 1942. URRELO, "El Fundamento de lo Moral", UNMSM, 1928. ARIAS FISCALINI, "Teoría de la mimeología" UNMSM, 1946. ALDAMA, J. "El alma en la obra platónica" UNMSM, 1994, CABALLERO RUIZ, "El Origen Religioso en la ética de Sócrates" UNMSM, 1998 VALLE BALLON, , Theia Moira "Inspiración y Dialéctica en el Ion de Platón" PUCP, 1997. RONCAGLILO, R., "El origen platónico de la mirada" PUCP, 1976. BENAVIDES GANOZA, "Doxa y Episteme en el Sofista de Platón" PUCP, 1975.

¹⁹ "El *Fedón* tiene una teoría del conocimiento y del ser" ROBIN, Leon; *Phédon*, en *Platon, oeuvres Completes*, T. IV-1re Partie, París, Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1949 (Texte établi et traduit par Leon Robin), p.8

²⁰ "El *Fedón* será una etapa sobre la ruta que va de la discusión del heracliteísmo en el *Cratilo* a los análisis más generales del *Theeteto* y del *Sofista*, en los cuales Platón busca definir su posición entre la tesis de la movilidad absoluta del devenir y de la inmovilidad absoluta del ser lógico" Robin, *op. cit.*, p.53

²¹ Tras revisar distintas posiciones sobre el orden cronológico en que fueron escritos los diálogos presentamos aquí el esquema que nos ha servido de guía para situar al *Fedón*. Antes de la muerte de Sócrates hasta su muerte en 399: *Hipías Menor*, *Ion*, *1er Alcibíades*, *Hipías Mayor*, *Cármides*, *Lisis*, *Laques*, *Protágoras*. Desde el 399 hasta poco antes de realizar sus viajes en el 390: *Apología*, *Eutifrón*, *Critón*, *1er libro de la República*, *Gorgias* (Algunos piensan que el *Protágoras* fue contemporáneo del *Gorgias*. Salvando esta dificultad Capelletti considera que el *Protágoras* es anterior al *Gorgias* el cual habría sido escrito entre el 395 y el 390, lo que implicaría una composición en dos tiempos: Antes de viajar y luego de viajar, lo que sería patente por la aparente influencia pitagórica que muestra este diálogo, influencia que el filósofo habría recibido en Italia.) Desde el 387, fecha en que habría fundado la Academia a su regreso a Atenas, hasta el 384: *Menexenes*, *Menón*, *Eutidemo*, *Cratilo*, *Fedón*, *Banquete*. Nueve años después aproximadamente escribiría la *República*, luego el *Fedro*. El *Parménides* habría sido escrito cinco años después del *Fedro*, en el 369, y muy próximo a él escribiría el *Teeteto*. El último grupo de diálogos se sitúa entre el 356 y el 354, los cuales habrían sido escritos en este orden: *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Timeo*, *Critias*. Las *Leyes* habría sido escrito el 349, poco antes de su muerte en el 347. Cf. AGOGLIA, Rodolfo; *Parménides*. Ed. Inter-americana. Buenos Aires, 1944

Pero por otro lado, considerando el problema de la "historicidad" de los diálogos que propugna la escuela escocesa con Burnet y Taylor al frente, y habiendo optado por que en ellos hay elementos ciertamente históricos pero que el Sócrates de Platón responde en lo fundamental a las especulaciones filosóficas de Platón²², queremos afirmar tal historicidad limitada, teniendo como soporte de ello el que Platón refiera el mismo "hecho casual" que posterga la muerte de Sócrates en un diálogo escrito precisamente después de su muerte: el *Critón*.

En torno a la doctrina no escrita.

Existen algunos datos para suponer que lo escrito por Platón no revelaría la totalidad de su pensamiento, o por lo menos que lo expresado ahí no sería lo único que habría pensado el filósofo. En primer lugar se cita las expresiones del filósofo en torno a la escritura que se encuentran en el *Fedro* como en la *Carta VII*. En estos escritos aparentemente niega la posibilidad de que la escritura exprese la verdad, pues esta sería develada en el marco del diálogo. En segundo lugar, y la que parece ser la referencia más determinante, es la alusión por parte de Aristóteles en la *Física* a una doctrina platónica no escrita.

El argumento moderno en torno a la posibilidad de hablar con certeza de la existencia de tal doctrina es el que nos presenta la escuela de Tubinga. Según Reale²³, la teoría epistemológica de Kuhn sienta las bases para distinguir los diferentes paradigmas bajo los cuales se ha comprendido a Platón, y virar hacia una nueva interpretación del pensamiento platónico.

El primero de estos paradigmas es el de la primera Academia tras la muerte de Platón, y está representado por las posiciones de Aristóteles, Espeusipo y Jenócrates. En este paradigma el interés de los pupilos de Platón se halla en la enseñanza de su maestro y es dirigido hacia la construcción de una teoría positiva. Todos ellos dieron un aplastante peso a la doctrina no escrita. Pero es probable que estos primeros platónicos hallan infravalorado los textos platónicos en consideración de la importancia que dieron a la doctrina no escrita.

²² Luego de nuestro análisis hemos llegado a la misma conclusión de Robin para quien hay sucesos reales recogidos por Platón y otros ficticios, pero ambos bajo el mismo sentido, que era el sentido dado por el pensar platónico: "Se trataba de la misma regla del tipo literario a que pertenece el diálogo filosófico, este es el de la mimesis; en este drama pequeño es Sócrates el protagonista obligatorio: él es, junto con los personajes reales, una "imitación" de la realidad. Que esta imitación, como las novelas y los dramas históricos, contenga detalles de la historia verdadera, se creará sin dificultad. Hay al principio y al final del *Fedón* particularidades concretas que probablemente no son de la invención de Platón. ¿Es útil saber cuáles? Frecuentemente es el arte con el cual estos datos son utilizados lo que les da significación e interés." Robin, *op. cit.*, Pág. 22;

²³ REALE, Giovanni; *Toward a New Interpretation of Plato*. The Catholic University of America Press. Washington D.C., 1997

El segundo paradigma y cuya influencia se extendió por más de un milenio y medio, es el del Neoplatonismo que halla su formulación en las doctrinas de Plotino y Proclo. Este paradigma centró su atención en los textos platónicos leyéndolos bajo el principio de la interpretación alegórica. Se caracteriza por la predominancia del interés en una teoría totalizante. La estructuración jerárquica: Primer intelecto (Dios), Segundo Intelecto y el Alma del mundo (o intelecto del alma del mundo) En este contexto las ideas son los pensamientos de Dios que se piensa a sí mismo, por lo que llegan a ser modelos (y causas) de todas las cosas. En tercer lugar, los neoplatónicos no explican la totalidad de la realidad a partir de los Principios- de los cuales trataría la doctrina no escrita- salvo cuando se intenta explicar el cosmos para lo cual acuden a Dios, las Ideas y la Materia. En cuarto lugar, para ellos el fin del hombre es asimilarse a Dios. Por último Albinus, que es quien brinda la síntesis para comprender este paradigma, tiende a encontrar en los diálogos platónicos lo que ellos no expresan y ello porque el texto básico usado por Albinus para su síntesis es el *Timeo*, un diálogo que se leía, como dijimos, bajo la perspectiva de la alegoría.

El tercer paradigma ha sido llamado el paradigma de Schleiermacher. Reale resume su estructura formal en tres puntos: En los diálogos platónicos forma y contenido están indisolublemente mezclados, entender el método y el contenido significa entender el diálogo. En segundo lugar los diálogos tienen una unidad doctrinal que expresan el sistema de Platón el cual puede ser reconstruido reconstruyendo a su vez el plan de cada diálogo y, tras ligarlos unos con otros, el plan general del sistema. En este sentido, y finalmente, cada diálogo tiene un valor en sí mismo pues en cada uno se halla el pensamiento de Platón. De modo que si en el segundo paradigma la doctrina no escrita se somete a la lectura alegórica de los diálogos, y su verdad es relativizada por esta, en este tercer paradigma simplemente se anula tal doctrina, pues, como lo expresa el mismo Schleiermacher, Aristóteles no habría tenido otras referencias que los diálogos escritos, los cuales habrían sido citados oralmente algunas veces, tal como se hace en la actualidad.

La escuela de Tubinga, según nos dice Reale, es en gran medida una recreación del primer paradigma, pues al igual que aquella da una notable preeminencia a la doctrina no escrita. Este paradigma tendría la aprobación de Platón como de sus primeros discípulos, pues expresaría el punto de vista canónico del siglo cuarto.

Para su fin, Reale procede descubriendo los problemas que supone leer a Platón- lo que supone a su vez cuestionar los paradigmas segundo y tercero:

1. Cómo conciliar la negación expresa por parte de Platón de transmitir el pensamiento por medio de la palabra escrita, con los escritos platónicos- que han sido la fuente directa para pensar a Platón hasta ahora; en consecuencia, ¿cuál es el status de la doctrina no escrita- cuya existencia sería avalada por el mismo Platón?
2. Dada la forma en que han sido escritos los diálogos nos vemos obligados a preguntarnos si se trata de ficción o realidad; es decir, los diálogos ¿son filosofía, poesía o historia? Y ¿en qué sentido lo son?

3. El *Timeo* parece ser el diálogo que nos brinda una “visión de conjunto” del pensamiento platónico, pero ¿qué tipo de diálogo es el *Timeo*, científico, cosmológico, poético?
4. Y, ¿cómo reducir el pensar de Platón a la “unidad sistemática” si Platón se esforzó por no ser ni parecer un pensador sistemático?

Nuestro interés lleva la impronta del mito y su sentido en un diálogo platónico: el *Fedón*. En ese sentido consideramos como acertada la visión de los paradigmas de pensamiento bajo los cuales se han leído y comprendido los diálogos platónicos. Pero nos resulta casi imposible realizar una investigación considerando todo lo que pudo decir y no escribió Platón. Supone en primer lugar referirse críticamente a los pensadores platónicos y separar de entre ellos lo que sería propiamente platónico, algo que sin duda se muestra como una tarea valiosa, pero para nosotros por el momento materialmente imposible.

En segundo lugar supone de alguna manera subordinar todos los diálogos al criterio de Aristóteles que indaga por los principios. Si en Platón se halla esta doctrina la misma correspondería al periodo de madurez y tendría que ver más con los diálogos tardíos como el *Timeo*. Sin embargo, aunque nos resulta forzado ver tal doctrina en el *Fedón* no negamos que se hallen en Aristóteles ideas que habría pensado ya Platón pero que el estagirita habría desarrollado, como por el ejemplo la concepción de la idea como Telos.

Pero, no por nuestra renuncia a la doctrina no escrita nos mantenemos bajo el paradigma de Schleiermacher. No consideramos que los diálogos se expliquen por sí mismos, ciertamente se comprenden en un contexto y como ya lo hemos indicado, el contexto en que lo interpretamos es el de la discusión que Platón sostiene con poetas, sofistas e incluso “científicos”, respondiendo a una inquietud religiosa por conocer la verdad. En este trabajo aspiramos a comprender en qué sentido el diálogo es poema, historia y expresión filosófica.

Además, creemos que nuestra investigación sobre el logos y sobre el sentido que tiene el diálogo nos brindará la posibilidad de comprender el sentido del mito para Platón, lo cual sitúa al diálogo en su contexto mostrándonos el sentido en que es comprendida la relación entre la unidad y la pluralidad. Así, no pretendemos explicar el diálogo desde la Unidad sistemática, sino, desde un posicionarse en el contexto de discusión en que surge el diálogo arribar a la concepción platónica de Unidad.

En resumen, en esta investigación hemos preferido circunscribirnos a lo escrito por Platón, sabiendo que hay una limitación en ello, pero confiados en que esta lectura puede guiarnos a una comprensión posterior en vista a la “totalidad” del pensamiento platónico, “totalidad” que incluiría aquello que aparentemente dijo pero que no escribió.



El Mito y la Idea en el *Fedón* de Platón

El fundamento de nuestra tesis descansa sobre nuestra consideración del logos platónico en el “segundo viaje” que se expone en el *Fedón*. Este logos, a nuestro entender unifica esos mundos que para los intérpretes tradicionales de Platón se hallan separados. Es preciso pues mirar sobre lo que dice Platón en este *deuteros plous* y sacar conclusiones para lo que sería el logos en este diálogo.

Posteriormente, una vez comprendido el sentido del *deuteros plous* se procedería a comprender el método filosófico, más tarde, lo que es la idea y posteriormente lo que es el mito.

Nuestro objetivo es llegar al mito y responder a la pregunta sobre el sentido que tiene la referencia a los sucesos meramente casuales que precedieron la muerte de Sócrates. Nuestra hipótesis dice que esta referencia es una referencia señalada y que lo que parece meramente casual según lo indica *Fedón* es causal o está relacionado a la causa (αἰτία) que expone Platón.

El filósofo recurre al mito en un sentido distinto del alegórico- que es el sentido en que usualmente se comprende la función del mito platónico-. Es decir, para nosotros, el mito inicial del diálogo está ligado íntimamente con lo que se dice en él, el fundamento que descubre el *deuteros plous* es fundamento para los hechos narrados en el diálogo, y por ello, esos hechos pueden ser satisfactoriamente explicados a partir de la causa. Con lo que el mito, visto desde aquí, adquiere un status diferente con relación al diálogo. No se añade desde fuera para decir “en vez de...”, como sería su función en tanto alegoría, sino que es “comprendido” por *lo que* es tema de la discusión: *lo que* se debe de la causa es fundamental para el mito, y en este caso, para el mito del inicio del diálogo. Y por este fundamento, este mito es a su vez de importancia en su precedencia a lo que sucederá y se dirá en el diálogo.

CAPITULO 1

EL "FEDON" DE PLATON

Se ha dicho que la filosofía, siendo este amor a la sabiduría, que busca el saber en vista del conocimiento y no de la utilidad, comienza por un asombro, y por eso "el que ama a los mitos (φυλόμυθος) es en cierto modo filósofo"¹. Lo que sea un mito guarda para sí una constelación de verdades, "pues el mito se compone de elementos maravillosos (θαυμασίων)" que por su aspecto **parecen** configurar la verdad misma².

En efecto, no hay mito falso. Pero en nuestra indagación sospechamos que la verdad misma se halla por encima- o debajo, antes o fuera de – la relación de oposición entre verdadero y falso. Ciertamente, nos hallamos un tanto lejos, todavía, de saber lo verdadero de la verdad, - y por tanto, de la verdad

¹ Cf. *Met.* 982b 18-19

² Esta no es una consecuencia extraída de lo que piensa Aristóteles sobre los mitos, pues ya se sabe que desestimaba este tipo de *ficciones*, y así llamaba a los mitos de Platón; es obvio que lo decimos en relación con lo que sostenemos sobre el pensamiento de Platón respecto del mito y del lugar del mito en el diálogo estudiado. Todo lo cual no se puede comprender solo a partir de estas primeras líneas del primer capítulo. Entonces, uno podría preguntarse por qué citamos a Aristóteles. Pues precisamente, porque el que ama a los mitos no es **en cierto modo** filósofo, sino que lo es en sentido verdadero. Y sin embargo parecería una negación de esto la afirmación del *Fedro*, en la que desestima una preocupación por los mitos. La comprensión de lo que decimos, del valor del mito para Platón como de la negación en el *Fedro* es algo a lo que aspiramos en este trabajo, para el cual vale la restricción que hacemos a continuación, restricción que hallamos ya por ejemplo en la *Apología*: "Conócete a ti mismo", como en un diálogo posterior al *Fedón* como es el *Fedro*.

del mito- y asumiendo que toda la vida que tenemos no basta para revelar el misterio profundo de la misma podemos afirmar socráticamente, que en esto es preferible o es lo mejor, antes de adelantar un juicio “sabio”, reconocer nuestras limitaciones a fin de esclarecer con propiedad, y con anterioridad, el bien que ha caído en nuestras manos: Aquello que somos nosotros mismos²⁶.

Pero el saber que guarda nuestro ser no es evidente de suyo. Se perfila en los esfuerzos que hacemos por llevar a palabras lo que en hechos se muestra con la fluidez de la cotidianeidad. Un elemento de esta cotidianeidad podría servirnos para acercarnos este saber. Pero no cualquier elemento.

A. INTRODUCCION AL TEMA

La grandeza del diálogo platónico que nos convoca consiste en haber señalado la pregunta sobre aquello que puede decir mucho más que la vida que tenemos sobre la vida misma, es decir, en haber preguntado por la muerte.

En el “Fedón” (64c) podemos leer:

Ἠγούμεθά τι τὸν θάνατον εἶναι
“¿Creemos que la muerte **es** algo?”²⁷

Antes de reposar la mirada en la fuerza del Ἠγούμεθά deberíamos más bien reparar en que Sócrates está situando la pregunta por la muerte en el εἶναι. Con ello queremos decir que la pregunta socrática por la muerte²⁸, en este caso, y que redundará en una verdad sobre alma, es una pregunta de orden ontológico²⁹.

Platón quiere en principio hacer admitir una opinión sobre la muerte: que es, que tiene un ser o simplemente que es algo, para luego desarrollar con propiedad la pregunta por su qué es³⁰. El análisis del texto griego nos indica en qué sentido aparece en la traducción la cópula “es”. La oración es compuesta, es decir, presenta una oración principal y otra subordinada. El verbo de la oración principal no es “εἶναι” sino “Ἠγούμεθά” Pues de pensar que es “εἶναι”, tendría que estar conjugado (ἔστιν, por ejemplo) y ser así la cópula de la oración- pero se halla en el modo infinitivo; además, el sujeto tendría que ser “la muerte”, pero en nominativo, y lo encontramos mas bien

²⁶ Cf. *Fedro* 229 d y ss.

²⁷ Eggers. *Op. Cít.* Pág. 103

²⁸ “El *Fedón* se nos presenta como un sermón sobre la muerte” Robin, *Op. cit.*, p. 65

²⁹ Que sea así significa que Platón quiere preguntar por la verdad del Ser, no dirigiendo la mirada inmediatamente sobre ello, sino antes bien, buscando esta verdad en una de sus imágenes: la muerte, el acontecimiento que en apariencia indica la cesación definitiva de ser. Podemos leer esta actitud en aquel hermoso pasaje (99d) donde nos indica que algunos quedan ciegos por no ver la imagen del sol en el agua

³⁰ Así, por ejemplo, lo entiende Rowe. “Aquí, se trata de preguntar qué es la muerte, y **comienza** por obtener el acuerdo formal de que **hay** (there is) una cosa semejante” ROWE, *Phaedo*. Cambridge, 1998

en acusativo: "τὸν τάναθον". Así, "εἶναι" es verbo de la oración subordinada, pero responde a una construcción particular. Cuando el verbo de una oración subordinada es construido en infinitivo, su sujeto es construido en acusativo y debe corresponder en el mismo caso con el predicado. Así, τὸν τάναθον se traduce **como si** estuviera en nominativo: "la muerte" y εἶναι se traduce **como si** estuviera conjugado: "es". Finalmente, "τι" se traduce por "algo". Así, εἶναι no es ninguna cópula para el griego, sino el mismo ser, y el sentido de la pregunta es el de saber **si la muerte tiene algún ser** como lo tienen las cosas que son¹, pues si lo tiene, podría recién preguntarse qué es². Robin quiere darle más énfasis a este sentido y traduce la frase del siguiente modo: "Para nosotros, ¿la muerte es alguna cosa? Y Fowler traduce: "¿Pensamos que hay una tal cosa como la muerte? Traducciones en las cuales se añade "cosa" para dar a entender que esta muerte tendría que ser algo, como una cosa, para poder preguntar luego, qué es. Así, pues, si bien no aparece "ὄν" en la oración, la pregunta es precisamente si la muerte es; antes de admitir que se trata de un ente se asume **que es** algo, luego, al responder al "qué es" sería ya un ente pues por la respuesta sabríamos que participa de alguna idea que es la causa de su ser. Platón quiere en principio hacer admitir una opinión sobre la muerte: que es, que tiene un ser o simplemente que es algo, para luego desarrollar con propiedad la pregunta sobre qué es³.

Vistas así las cosas podemos adelantar de un modo bastante general que la intención de Platón en este diálogo es la de acercar a nuestra mirada la verdad del ser que se halla revestida de evidencia en los acontecimientos cotidianos como la muerte.

Ahora bien, si la muerte no es un ente y es preciso que lo sea con propiedad para desarrollar la pregunta por su "qué es", se precisará de un ente determinado; así, la pregunta óptica de la muerte (qué es la muerte) se desarrolla a través de un ente determinado: Sócrates.

Platón acierta otra vez al no escoger cualquier muerte. Platón tiene a mano y nos brinda en el diálogo los momentos previos a la muerte de Sócrates. Es por ello que Sócrates no es un personaje entre otros. Él es el personaje del diálogo, su muerte es el tema de su propio discurso. En él confluyen vida y

¹ Y que lo **tiene** lo expresa Platón en el fragmento (101c): οὐκ οἶσθα ἄλλος πως ἕκαστον γινόμενον ἢ μετασχὼν τῆς ἰδίας οὐσίας ἐκάστου οὐ ἂν μετασχη; Teniendo en cuenta las traducciones de Fowler y Robin se puede traducir así: "no hay otro modo de que una cosa venga a la existencia si no es participando de la [esencia o realidad] (οὐσία) **propia**" No es otra cosa lo que manifestamos más adelante: "cada cosa se genera (γινόμενον) participando (μετασχὼν) de las οὐσίας **propias** de cada una τῆς ἰδίας οὐσίας ἐκάστου-" Cf. Pág. 57

² Véase la nota 30

³ Así, aunque ya adelantamos mucho con esto, la pregunta por la muerte en el contexto de la pronta muerte de Sócrates, es una pregunta en el ámbito propio de la causa del ser **de todas** las cosas, es la pregunta que nos lleva al descubrimiento de la causa de que las cosas sean como son y ocurran como ocurren. En otras palabras, la pregunta apertura una investigación sobre la verdad del ser, que es el ser **de** las cosas.

pensamiento haciendo la unidad necesaria que permite alumbrar la pregunta por la muerte- y el saber de la misma.

Su pronta muerte pone en tela de juicio las ideas de justicia y libertad. Conmueve en lo que de religioso hay en el hombre. Lleva a pregunta la creencia en la salvación. Cuestiona la naturaleza de los actos humanos que han podido llevar a la muerte al más justo y sabio de los hombres. En suma, su muerte hace propicia una pregunta por el bien, por aquello que se supone guía los actos humanos, más aún de los que se encargan de administrar justicia, que no sería sino la pregunta de por qué tienen necesariamente que suceder las cosas como se ve que suceden.

Que Sócrates es un ente se sabe desde el momento en que tenemos su "lo qué es": "ὁ ἐστίν". Sócrates es una ψυχή en un σῶμα¹. A la luz de lo que es se obtiene el "qué es" de la muerte: la muerte es la separación de la ψυχή respecto del σῶμα; que nos conduce al "qué es" de la Filosofía: la filosofía es el esfuerzo por separar constantemente la ψυχή del σῶμα y por ello viene a ser una preparación para la muerte. Pero estas consecuencias que se extraen de las doxas míticas y que dan un logos sobre la muerte son superadas por una pregunta superior²: ¿Por qué es que los entes mueren? ¿Cuál es la causa de la muerte de los entes? – que equivale a preguntar por la causa de su generación o, en general, por la causa del movimiento. Pregunta formulada en el dominio que ya había ganado la primera pregunta por la muerte: el ser. Así, esta causa será causa del ser de todo lo que es, y de todo lo que es en tanto deviene. Un acontecimiento, en tanto acontecimiento de un ente, nos lleva así a la verdad del ser.

En este punto pues, tenemos una pregunta: "¿Creemos que la muerte es algo?" Y un hecho que sirve de contexto para desplegarla en su profundidad: la pronta muerte de Sócrates. Es en este despliegue que nos encontramos con aquello que nos motiva a preguntar: el mito y la idea. En lo que sigue intentaremos comprender lo que nos dice el diálogo y posteriormente indagar por la verdad de aquello que nos motiva a preguntar.

1. PROLOGO (57a – 64c)

Antes de desplegar la pregunta propiamente, Platón quiere situarnos y para ello nos da señales en las que ya percibimos el hilo que seguirá el diálogo en lo sucesivo. Este situar se puede interpretar como Prólogo, y a nuestro entender va de 57a a 64c.

¹ Y esto lo ha manifestado Platón *antes* de plantear la pregunta por si la muerte es algo, y si es qué es. Mientras estas preguntas se formulan en 64c, Platón da cuenta de un fundamento para la opinión que dice que no hay que suicidarse porque al hacerlo no se cumple con la orden divina en 62b: "Estamos en una especie de prisión". (Cf. Págs. 34 y 35) Esta precedencia la advertimos al empezar el prólogo diciendo: "*Antes* de desplegar la pregunta propiamente,..."

² Pregunta que no se podría entender en su cabal sentido si no se ha hecho la "primera navegación" o prestado atención a lo que va desde 62 a hasta 84b, que en nuestro primer capítulo se trata desde "La enunciación de las doxas míticas" (Pág. 33) hasta la Doxa del filósofo (Pág.48)

El diálogo principia con la distinción que hace Equécrates entre “estar ahí uno mismo” y “saber de oídas”, con el fin de indicarnos que lo que se relata es algo preciso o exacto “σαφέως”.³⁶

“Estar ahí mismo” es lo que confiere dignidad, en el sentido del ser, a lo que se relata. Por ese “estar ahí mismo” los hechos narrados son fieles al ser, se atienen al ser, y son creíbles³⁷.

El diálogo nos convoca a estar ahí junto con Sócrates como Fedón. En este estar ahí asomará la verdad de lo que el diálogo descubrirá, tal como aconteció con los que estuvieron con Sócrates. Con ello nos hallamos ante una primera relación en el sentido del ser: “estar ahí” y “ser preciso”.³⁸

2. EL MITO INICIAL (58a - 58c)

A continuación se relata aquel suceso en apariencia fortuito y por el cual se retrasa la ejecución de Sócrates: un rito, cargado de prohibición, enlaza a un mito con el acontecimiento que nos convoca.

Los atenienses anualmente enviaban una peregrinación (θεωρία) de Atenas a Delos en honor a Apolo, por haber cumplido la promesa de la salvación de la muerte. La salvación vino de manos de Teseo, quien ayudado por Ariadna³⁹ mató al minotauro y liberó a los atenienses de la penosa carga que significaban los sacrificios humanos.

A nuestro entender lo que aconteció fue la realización del mito de Teseo, que “**salvó a los catorce, salvándose a sí mismo**”. El rito señalado abre al mito a su realización en lo que es simultáneo al rito, esto es, el juicio y pronta muerte de Sócrates. Queremos decir que la peregrinación, el rito, abre al mítico Teseo, lo lleva a realizarse en Sócrates. Con ello sostenemos que el rito, en general, constituye la posibilidad de realización del mito, posibilidad

³⁶ En esto no estamos de acuerdo con Eggers que traduce σαφέως por “digno de fe”, pues fe sería un vocablo más ajustado a πίστις

³⁷ Con lo que vamos más allá de la interpretación hecha por Álvarez y Acogida por Eggers Lan: “El autos es usado [Para asentar claramente, ya desde el principio del diálogo, la autoridad que como testigo de vista corresponde al narrador]” (A. Álvarez de Miranda, *Platón, Fedón* (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1948), p.1.) citado por Eggers, *op. cit.*, p.12.

Al estar uno ahí mismo se hace testigo presencial, testigo de lo que acontece en un presente, testigo que puede presentificar aquello que presencié. El relato que hace Fedón es un presentificar lo que presencié y sobre ello ofrece la garantía del “estar ahí”. Equécrates puede admitir tal garantía pues admite como veraz lo que provenga del “estar ahí” de Fedón. De ahí que podemos afirmar que Fedón se atiene al ser, y con él lo hace Platón, quien por un momento ha corrido el velo que cubre al ser.

³⁸ Esta relación se refuerza cuando observamos el rol de la ausencia de Sócrates. Su ausencia, pues ahora se le escucha en voz de Fedón, lo lleva a ser lo más presente y, en consecuencia, a ser el más preciso. Pero la cabal comprensión el “estar ahí” de Equécrates se comprenderá cuando se haya echo claro el sentido del mito de Teseo en el diálogo. Véase más adelante el Capítulo 3, Pág. 99

³⁹ Hay que recordar sin embargo que Ariadna no es nombrada en ningún momento. Ver más adelante Capítulo. 3: El arte Platónico.

que es realidad cuando se asume el mito en su integridad. ¿Voluntad de Sócrates? No. Sócrates agradó a los dioses haciendo lo que más convenía a la voluntad de los mismos. Pero para ello supo leer, o escuchar esta voluntad en el mito, en sus sueños y en la idea.

El rito es repetición, por ello el mito en su realización – Sócrates - es una repetición de lo mismo, pero bajo otro molde (aquel el héroe, este el filósofo) Esta tesis hallará fundamento cuando se fundamente a su vez esta realización del mito. Tratándose de *lo real* en esta realización conviene esperar hasta ahí donde lo real mismo sea objeto de nuestra mirada, aunque en la imagen de las ideas.

A nuestro entender esta referencia al mito no es casual, se trata más bien de una referencia señalada, y su señal le viene dada desde lo que es causa. Si se tratara de relatar un hecho de la realidad, es decir, que en efecto ese rito impidió la pronta ejecución de Sócrates, como consideramos que fue⁴⁰ igualmente cabría preguntar por qué ocurrió así⁴¹.

Más adelante el Sócrates platónico indagará por la causa de que se halle en esa situación. Esperando la muerte. Nosotros consideramos que así como es posible dar una respuesta desde la contemplación de las ideas, así también ésta puede verse considerando la “eficacia” del mito inicial. Es decir, la respuesta por la causa debería causalmente fundamentar a todos los entes. Aquí nuestro ente es la simultaneidad de dos acciones aparentemente inconexas. Interpretamos la causa en el sentido de que esta simultaneidad significa realización de uno en otro: del mito en Sócrates, de lo real en la realidad. Es decir, si la pregunta por la muerte, y por la muerte de Sócrates en particular, nos conduce al dominio de lo real, al dominio de las ideas, la pregunta por la circunstancia que significa esa simultaneidad - que es a la larga una pregunta por la finalidad - nos lleva a encontrar como causa última a la idea superior entre todas: el Bien. Lo explícito en el diálogo es la primera indagación, mientras que la segunda queda implícita. Es la idea implícita en la narración del mito de Sócrates.

En consecuencia cabría preguntar por qué Platón no abordó esta realización de modo explícito⁴². Consideramos que fue, en parte, porque el mito con relación a la idea se halla más próximo a la causa, y esto por la inmediatez con que la presentifica - a diferencia de la idea que la presentifica luego de arduo develamiento⁴³. Y más todavía, porque, para nosotros, el saber halla

⁴⁰ Cf. *Critón* 43d-44 a.

⁴¹ Nosotros creemos que los hechos narrados con relación a la presencia del rito antes de la ejecución sucedieron efectivamente.

⁴² Observaremos en las últimas páginas de este capítulo cómo lo que se realiza es el *λόγος* pero el *λόγος* aparece tematizado en el procedimiento para captar lo real, con lo que Platón no llega a hablar explícitamente de la realización del mismo. Deja ver de modo implícito que lo que se realiza es el *λόγος* por lo que es posible que haya ideas contrarias en sí mismas y que estas sean las causas de cada cosa contrarias unas con otras. Nuestro conocimiento no sería sino des-cubrir el *λόγος* que permanece, se halla presente, realizado, en todo lo que es.

⁴³ En el mito no hay un decurso del pensar que vaya de hipótesis en hipótesis. El mito anuncia una “cifra” y lo hace de una sola vez, en una sola “historia”. Y lo que busca el

firmeza en el logos en la medida en que la evidencia de la verdad acude al "sostenimiento" de λόγοι que se encadenan de ese modo⁴⁴.

En cambio, el λόγος que anuncia un mito no lo enuncia, lo da sin más, es este darse sin más de la verdad en el mito lo que los deslumbraba y los hacía amantes de lo asombroso. Entonces Platón ha colocado el mito al inicio del diálogo, no para indicarnos las circunstancias meramente históricas que nimbaban la muerte de su maestro, sino para señalarnos desde ahí el sentido que va a tener la pregunta por la muerte- que como dijimos, es un modo de preguntar por el ser como por nuestra ψυχή-. Un sentido que quiere unir todo bajo una misma causa, siendo esas relaciones necesarias, y estando frecuentemente conectados los acontecimientos aparentemente inconexos. Si de modo explícito se van descubriendo las causas de todas las cosas, y así se manifiestan las ideas y su necesidad, de modo implícito se va mostrando cómo las ideas pueden ir ordenándose de a cuerdo a una misma causa en la medida en que en ellas hallamos la misma característica de la causa: el ser principio del devenir. El mito del inicio del diálogo muestra de modo inmediato a la causa final por la cual acontece todo como se ve que acontece. Pero esta no es igual a cualquier otra idea y por eso no acontece al pensamiento como acontecen las otras.

Por su parte el mito no sólo despliega su ley en el rito, sino que en virtud de su realización en Sócrates la despliega en el diálogo. Dicho en otras palabras: El rito trae consigo una ley. La ley proviene del mito, de la verdad del mito. La ley que prohíbe ejecuciones durante la peregrinación del buque en honor a Apolo, se sustenta en la veracidad del mito. La ley respira el hálito sagrado, y es en el tiempo en que se repite el rito, en que se realiza la ley, o cuando la ley aborda la realidad se realiza la peregrinación (θεωρία)

filómiteo es "des-cifrar" el mito que le convoca. El filósofo comprende al mito en lo que descubre al dialogar con el ser, en lo que se revela tras preguntas y respuestas que surgen del escuchar atentamente al ser. Y este "lo que" es la palabra o λόγοι, que siendo lo que se sostiene permanentemente en constante autodevelamiento puede llevar el atributo de infinito. Esta comprensión, que aflora ahí donde pregunta el ser, no deja de "des-cifrar" al mito para lo que nosotros mismos somos, para nuestro ser, pues, a fin de cuentas, es a nuestro ser a quien le habla el mito y de nuestro ser es de lo que habla.

⁴⁴ Preferimos no traducir la palabra λόγοι, y escribirla así para descubrirla sin mediaciones en el sentido en que creemos que aparece. Traducirla por "razón", o "relato", por ejemplo, no sería erróneo, pero ya indicaría un sentido para su interpretación. Con esto buscamos dejar hablar a Platón y no comprender λόγοι bajo el horizonte de comprensión moderno al cual pertenecen esos términos que para nosotros pueden resultar tan opuestos como lo es "razón" a "palabra o revelación divina". Queremos descubrir el sentido del término en el contexto mismo del diálogo. Cf. Nota 140, hay por lo menos tres sentidos bajo los cuales comprender λόγοι, Además, siendo el mito: ἱερός λόγοι, o hallándose relacionado a el λόγοι de los misterios o doxas sobre la muerte resulta de gran importancia mantenerlo en su sonoridad griega ya que para nosotros hay una escisión entre mito y razón, escisión que consideramos no se halla en Platón, o por lo menos no se halla como la pensamos. Con ello no queremos decir que el λόγοι no sea uno; por el contrario, Platón postula la unidad del logos así como la unidad del ser; pero no percibiríamos la presencia de la unidad en la diversidad si optásemos por alguna de las determinaciones de esta diversidad. Estos mismos criterios a los que apelamos para no traducir λόγοι, son los que nos sirven a la hora de dejar sin traducción ψυχή como lo expresamos en la nota 46.

Ahora, la verdad del mito que se expresa en una ley despliega tanto la realización del rito (θεωρία) como la realización del mito en Sócrates, que no es sino la realización del diálogo en el que Sócrates emprende igualmente una “peregrinación” (θεωρία) por saber aquello que es causa de estar ahí como se está, esperando, preparándose para la muerte, a través (διὰ) de la pregunta- que dé el logos- por ejemplo, el de la muerte.

Esto es propiamente el diálogo (dia-logos), aquello a través de lo cual podemos mirar lo que nos provoca preguntar, preguntándonos a su vez desde su indiferencia que asombra. Y lo que nos pregunta es la οὐσία. Nuestro preguntar no es sino la respuesta a aquello por lo que somos preguntados. La verdad promete aparecer en el mirar especular que acontece cuando se escucha a aquello que nos interroga, desplegando la interrogación.

“Αὐτὴ ἡ οὐσία, ἧς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι καὶ ἐρωτῶντες καὶ ἀποκρινόμενοι” (78 c-d) Lo que se puede traducir del siguiente modo: “Es la misma οὐσία de la que damos λόγος de ser en preguntas y respuestas”. Dar logos en este caso se puede entender como dar cuenta, y este dar cuenta es de su ser, del ser de la οὐσία. Damos cuenta del ser al preguntar y responder sobre lo mismo: la οὐσία. Pero este dar cuenta no se moviliza de la nada, tendría que provenir de aquello mismo sobre lo que se pregunta. Damos λόγος de ser a aquello que nos interroga, y lo damos en preguntas y respuestas. Y de aquello mismo provendrán las respuestas. Podemos decir que somos interrogados por la οὐσία en un correcto preguntar y responder⁴⁵. Somos hablados y por ello hablamos, pero para hablar en la verdad habrá que poner atención a la forma (μορφή) en que somos hablados.

Pero con esto tal vez ya nos hemos adelantado más de lo que debiéramos. Aunque, si somos coherentes con lo que decimos, parece necesario haber hecho estas digresiones.

Volvamos al mito inicial. Platón sitúa al mito de Teseo en la proximidad de la muerte de Sócrates. Desliza en él la idea que permanecerá como un leit motiv durante el diálogo: la unidad: liberación – salvación. Además, provoca en nosotros la idea de semejanza entre la peregrinación del rito y la “peregrinación” de Sócrates. Como cuando vaya a hablar de las cosas (πρᾶγματα) semejantes en virtud de la semejanza. La idea que hace posible esta semejanza entre las cosas semejantes es ahora un viaje mítico, el de Teseo. Resulta muy difícil separar mito e idea en este sentido. Tal vez nos

⁴⁵ En un momento del diálogo Sócrates dice que “bien interrogados los hombres dicen todo como es” Pero agrega, “Sin embargo, si no hubiera en ellos ciencia adquirida (ἐπιστήμη ἐνούσα) y logos correctos (ὀρθὸς λόγος), no serían capaces de hacer eso” (73 a) frase que pertenece a la parte dedicada a demostrar que nuestro conocimiento es reminiscencia. Lo que no entra en contradicción con lo que aquí decimos pues, como veremos más adelante, la οὐσία es la que finalmente hace posible nuestra ciencia de las cosas. Y recordamos los ortos logos que nos indican el camino a develar la οὐσία por la misma οὐσία.

puede ayudar, provisionalmente, establecer las relaciones en las que aparece la verdad de uno y otra. La idea como veremos acaece como verdad en la participación de las cosas en ella. Hay de por medio una "separación" (χωρισμός) que permite hablar de dos, de uno que participa en otro. El mito también tendría esta separación que permite hablar de *hechos* (ἔργα) que participan del mito. Es por el mito, por el viaje salvador y liberador de Teseo que podemos mirar la semejanza entre el viaje en peregrinación (θεωρία) del rito y el viaje "teórico" de Sócrates. Nuevamente aquí como allí en la idea, está suelta la pregunta de cómo se da tal participación. Nosotros señalamos a la realización como el movimiento que hace posible tal participación, pero qué permite tal movimiento. Pregunta que en suma como veremos es una pregunta por el ser de la οὐσία

El mito inicial nos señala un movimiento que se muestra en su realidad: Sócrates. Nos indica que se está operando una realización, pero aún no se dice por qué se da tal realización. Apolo aparece en la inmediatez que impide una comprensión de lo que efectivamente está ocurriendo y por qué ocurre así.

3. INTRODUCCION DE UNA DOXA: LA EXISTENCIA EN EL HADES Y DE UN MOTIVO DE REFLEXION: LA ARMONIA DE LOS CONTRARIOS (58e – 59a)

A continuación los comentarios de Fedón nos muestran lo que parecía evidente a un griego: el que muere va al Hades y ahí ciertamente uno no la pasa bien a menos que Dios lo ampare (Θεία μοίρα)

Esta *creencia* griega, en los labios de Fedón, será luego un elemento fundamental para revelar el ser, a través de una pregunta por la muerte que también es una pregunta por la ψυχή⁴⁶ Se dirá, si la ψυχή es, tendrá que ser plenamente aún tras la muerte. Su inmortalidad puede probarse, si se prueba a su vez que mora en el Hades tras la muerte.

Así, en el Prólogo se suelta este elemento de discusión como aquel otro que viene también de los labios de Fedón. Este manifiesta que sintió una extraña mezcla de placer y dolor, elementos contrarios que se daban en uno al mismo tiempo. El otro elemento de discusión es entonces la *armonía* de los contrarios.⁴⁷

⁴⁶ No traducimos ψυχή por alma puesto que este es un término de procedencia más tardía y con un sentido pleno con relación al cristianismo. Por otro lado alma lleva consigo un sentido subjetivo que lo emparenta al yo, elemento más moderno que griego. Y por último porque alma produce en nosotros una variada gama de imágenes por su cercanía y uso cotidiano que tienden a desvirtuar lo que se pensaba con ψυχή, mientras que la lejanía de ψυχή nos daría la posibilidad de abrir este término en su genuino sentido. Cf. Nota 135.

⁴⁷ La materia que serviría para explicar ello sería el mito. ¿No nos está dando una pista sobre la verdad del mito con relación al movimiento? . Más adelante Sócrates quiere explicar esta armonía de contrarios como una sucesión que los uniría naturalmente.

Se maravilla por el ser del dolor y en tanto ser del dolor lo halla naturalmente relacionado al ser del placer. La mutación de uno en otro despierta su admiración. Obviamente no hay una explicación con relación al dar logos para este cambio. Por qué ocurre, por qué se presenta esta unidad aparente estando aparentemente separados y separados en opuestos. Pero parece indicarnos que la respuesta por la armonía de los contrarios halla base en la respuesta previa que se da al por qué de la sucesión, del cambio del movimiento. O por lo menos nos hace entrever, casi como por un parpadeo de luz, la relación de armonía y sucesión.

Lo que llama la atención es que remita esta sucesión a la fabulación de Esopo, que cual constructor de mitos dibujaría mejor tal sucesión. Acaso porque en el mito se vea mejor y con mayor belleza lo que en palabras quiere decir Sócrates⁴⁸. Platón, en este punto, silencia a Sócrates, y por tanto a lo que pueda decir del mito, haciendo intervenir abruptamente a Cebes quien recuerda a Eveno. El consejo que Sócrates da a Eveno viene a ser luego, el elemento desencadenante del diálogo propiamente dicho.

4. EL CONSEJO A EVENO (60c – 61c)

Pronto nos deja de llamar la atención tal remisión- la remisión a la fabulación de Esopo- por lo que encontramos a continuación. Cebes le pregunta por aquellos actos que realizó en prisión mientras duraba el rito peregrinatorio, actos que nunca había hecho antes y que incluso, para los que nos aproximamos a Sócrates, sabemos, aconsejó no hacer. El Sócrates de la *República* platónica excluía de ella a los poetas y ello porque los poetas no dicen la verdad.

En el Fedón, y en el apartado que ahora nos convoca dice claramente lo que conviene a un verdadero poeta: “ποιεῖν μύθους ἀλλ’οὐ λόγους” (61b) Poetizar sí, pero **cómo** con relación al mito y al logos⁴⁹. Los traductores nos presentan la frase completa del siguiente modo:

⁴⁸ Sin duda se trata de un λόγος cuando se habla del mito (ἱερός λόγος) Pero se entenderá la referencia a Esopo y al construir mitos cuando se esclarezca mejor la relación entre el mito y la verdad. Ver a continuación el consejo a Eveno y más adelante la sección dedicada a la función del mito.

⁴⁹ En otras palabras, decimos que según Platón el poeta debe poetizar (ποιεῖν) **pero**, habiendo ligado esta acción al mito y al logos, - aunque en forma negativa- nos **preguntamos cómo** debe hacerlo con relación a ambos. Nuestra pregunta surge por el hecho de que en la República expulsará a los poetas mientras que en este diálogo anterior a aquel, pone a Sócrates en prisión componiendo versos a Apolo, y más aún Sócrates afirma: “el poeta- si quiere llegar a ser poeta del todo (que leemos como “si es poeta verdadero”) – debe “ποιεῖν μύθους ἀλλ’οὐ λόγους” (61b). Es decir, los poetas no son expulsados de la República por ser poetas, los que los son verdaderamente permanecerán en ella. Pero, entonces cabe preguntarse, cómo compondrán para ser verdaderos poetas. Y ese es el sentido de nuestra frase que termina en pregunta: “Poetizar sí, pero cómo...”

"a poet, if he is really to be a poet, must compose myths and no speeches"⁵⁰. "un poète devait, pour être vraiment poète, prendre pour matière des mythes, mais non des arguments"⁵¹. Y finalmente la traducción que nos proporciona Eggers dice: "el poeta si quiere llegar a ser poeta del todo debe componer sobre la base de mitos y no de cosas verdaderas"⁵²

Con todos estamos de acuerdo en que hay una advertencia en el sentido de que hay poetas que no lo son verdaderamente, y que -podemos agregar- con su hacer ocultan la verdad a la que más bien están llamados a presentar bellamente los poetas verdaderos. Es decir, hay una relación entre el poeta y

⁵⁰ Que podemos traducir como: "un poeta si es realmente un poeta debe componer mitos y no discursos" Fowler, Harold North; Trans. Phaedo. Phaedo. 17th ed. Cambridge: Loeb Classical Library, 1990.

⁵¹ Que podemos traducir como "un poeta, para ser verdaderamente un poeta, debe tomar por materia los mitos y no los argumentos" (ROBIN, L., *Fedón*, Les Belles Lettres. Ed. 1949)

⁵² Eggers L, *op., cit.*, p.89. Creemos que "cosas verdaderas" no es la mejor traducción para λόγος. En este caso el λόγος significa hipótesis, es decir aquello que no siendo la verdad es verdadero en un sentido limitado y sirve para acercarnos la verdad llevándonos a un λόγος que lo supere en verdad, a un λόγος superior. Por eso debe ser descartado por el poeta a quien debe importarle ante todo la verdad, y decir la verdad. El λόγος del mito dicho por el mitólogo debe ser verdadero, superior a semejanza del λόγος hipotético pero no siendo él: no siendo finalmente una δόξα que es todo λόγος hipotético. Al tomar δόξα: (ο λόγος hipotéticos) o **lo que es lo mismo, al decir lo que creemos** sobre los dioses por ejemplo, se yerra y no se dice la verdad. El filósofo debe remitirse a estas δόξα para acercarse al λόγος verdadero, mientras que el mitólogo debe remitirse a lo que escucha en la inmediatez de la intuición verdadera, algo que sucede en el ámbito sagrado del habla. Así, el poeta verdadero es en realidad un sacerdote o *medium* que dice **lo divino verdadero**- que a él se le muestra (teofanía)- en mitos. De modo que por lo dicho aquí, **concordamos con Robin** que aquí traduce λόγος como argumentos, pues los argumentos pueden ser superados. En otras palabras, a este nivel del diálogo Platón precisa de una diferencia entre lo que hace un filósofo verdadero y lo que hace un poeta verdadero: mientras el primero logiza, el otro poetiza. El elemento de ambos es la palabra (logos) pero no hay que confundir el logos del poeta con el del filósofo. Este último "progresa" de doxas o hipótesis a otras de carácter superior con relación a las primeras, y en ese sentido su elemento es un logos en tanto argumento. (Para responder a las objeciones de Simmias y Cebes Sócrates enuncia el λόγος como posibilidad fundamental para el ser y el conocer (Cf. Pág. 53) y esta opción por el logos es piedra angular del método con que lleva adelante la "segunda navegación". Este logos debe ser el más sólido respecto de los ya escuchados, y el más sólido ha sido aquel que dice que existen las cosas en sí) El poeta en cambio muestra en una imagen inmediata (mito) la verdad que ha intuitido. Se remite a lo que escucha en la inmediatez de la intuición verdadera: o como traduce Robin- cuya traducción hemos aceptado ya: "toma por materia **los mitos**" Y en este sentido no hay "revelación" en el sentido de que Dios se revele al poeta- que es la forma irónica como Platón explica el saber de Ion-, sino que hay escucha del mito- y esto supone un poeta conocedor: aquel que recoge la verdad y puede separar lo mejor de lo que no lo es porque conoce el Bien que se halla presente en la totalidad mítica- lo que supone conocer la verdadera naturaleza de los dioses. Y si los mitos son ἱερός λόγος (palabra sagrada) serán escuchados en el ámbito sagrado del habla. Además, esta imagen o mito que el poeta transmite, si es la continuación de una reflexión puede servir a su vez **como** hipótesis o doxa sobre la cual el filósofo podrá argumentar- no siendo el mismo una hipótesis. Así, Platón tomó como hipótesis los mitos que daban cuenta de que somos una ψυχή en un σῶμα y de que nuestra ψυχή renace (παλιγγενεσία) para demostrar la existencia de las cosas en sí como la inmortalidad del alma. Y como posteriormente, construye el mito sobre el más allá, como consecuencia de su pensar en la idea inmortalidad, y además, como lleva a Sócrates al status de mito o modelo para los filósofos, resulta Platón un verdadero poeta.

la verdad que es fiel y real si precisamente el poeta se ajusta a lo más real en su poetizar, escucha su llamado y se deja guiar por los dioses a la manifestación de la más bella verdad. Sin duda un verdadero poeta fue Parménides⁵³.

Pero cómo intervienen el mito y el λόγος en este hacer (ποιεῖν) El mito cabe en la relación poeta verdadero – verdad, mientras que la frase excluye de ella al λόγος⁵⁴ El mito pues, guarda la clave para entender la relación poeta-verdad. El mito guarda lo real, pues la verdad sólo lo es de lo que es real. ¿Cómo demostrar esta pertenencia de lo real al mito?. Si admitimos que lo que se realiza de una parte es el mito en Sócrates, tendríamos nuevamente que responder a esa pregunta demostrando que hay algo por lo cual se lleva a cabo tal realización. Nuestra empresa se verá satisfecha cuando se descubra en su ser a este real. Ya lo anunciamos al nombrar líneas arriba a la οὐσία pero falta aún descubrirla a nuestra mirada. Ese es el intento de Sócrates en el diálogo que quiere probar la inmortalidad de la ψυχή. En conclusión, al tener ante nosotros al ser en su aspecto “ideal”, fundamentaremos que hay realización del mito en la realidad, y que el mito guarda lo real. Pero tener ante nosotros al ser, no es obra del poeta verdadero si lo que tenemos ante nosotros filósofos son δόξαι (opiniones) Un esfuerzo por escuchar al λόγος real y verdadero y traerlo a ideas- o, lo que es lo mismo, descubrir las ideas en las que se ha realizado este λόγος- impulsará al filósofo verdadero.

Sócrates, el filósofo verdadero, en sus últimos días quiere ser más fiel al λόγος divino. Este le hablaba en sueños indicándole que “hiciera música”. La comprensión de este λόγος le llevó a Sócrates a dedicarse a la más grande de las músicas: la filosofía. Pero aquí es que nos revela una duda. Tal vez se equivocó todo ese tiempo, tal vez le pedían hacer versos. Y así es como Sócrates compone versos, uno para Apolo y otros tomando como base mitos de Esopo. Lo que quiere es realizar el sueño, realizar el λόγος divino de la manera más fiel. Se atiene a lo real: Apolo y los mitos, y con relación a ellos compone. Sócrates nos dice que lo hizo obedeciendo al λόγος divino que habló en el sueño pero también para no marcharse sin purificarse. Esto es importante si reparamos en que más adelante se argumentará que la muerte es una suerte de purificación, y lo mismo la filosofía realizada verdaderamente.

⁵³ Para comprender esto habría que recordar que Jenófanes muestra su descontento con los poetas: “Homero y Hesíodo han atribuido a los dioses todas las cosas que son oprobio y vergüenza para los mortales: robar, cometer adulterio y engañarse mutuamente (Fr.11)”. Pero además, considera que la belleza es inseparable de la verdad, y así, habría un sentido verdadero de hacer poesía o contar mitos: “Pero debe elogiarse a aquel que trate un noble tema y lo traiga a la luz según lo inspire la memoria y a aquel que trate de la virtud y no narre batallas ni de titanes ni de gigantes ni de centauros- ficciones de los antiguos- ni luchas impetuosas en las que nada hay de provechoso, sino que manifieste piedad a los dioses, lo que es siempre cosa buena” (Fr.1) Es Platón quien nos entrega la relación entre Jenófanes y Parménides, quien por cierto escribió un poema: *Sobre la Naturaleza-* que es sobre el Ser: “Entre nosotros los eleatas que vienen de Jenófanes y de antes todavía sólo ven unidad en lo que se llama el Todo **y prosiguen en este sentido la exposición de sus mitos**” (Sofista 242d)

⁵⁴ Que como dijimos en la nota anterior se entiende como doxa o hipótesis

Que la filosofía sea una preparación para la muerte no significa sino que la filosofía es un “medio” purificador.

Pero manteniéndonos todavía en los versos que compuso podemos argumentar que la realización de lo real del mito es igualmente una purificación. La poesía real, como la filosofía real, son aquellas que vuelven sobre lo mismo, proceden de ahí en tanto escuchan y cuidan lo que escuchan. El poeta no traicionará a lo real con ficciones que más dicen de lo que el poeta pone en ello. En esto su esfuerzo, que igualmente entra en relación con el logos, le permite acceder a lo real y brindar lo real en los mitos que compone. Ya el mismo poetizar realiza aquello que es el elemento del poema, lo real. Sócrates nos señala que la apertura a lo real lo lleva a fusionarse con lo real⁵⁵. Se trata así, no de hablar de ello sino ser ello mismo. Ahora el diálogo le permitirá brindar a sus compañeros con los que dialoga ese misterio, y no quedarse con esa verdad. El diálogo ilustra esto que decimos con las siguientes frases:

“Piensas marcharte guardando para ti tales ideas o nos las participarás.”(63d) El diálogo es aquello en lo que se da tal movimiento de realización en tanto participación. El diálogo es así el *segundo movimiento* – el primero fue el del poeta Sócrates – en que se realiza el mito en los oyentes, que “participando”⁵⁶ de la peregrinación del filósofo Sócrates llegan a ser los salvados, liberados de sus δόξαι que velan la verdad única⁵⁷.

Así, Sócrates llega a aconsejar a Eveno que lo siga. Tres son sus consejos. Como ya se dijo, que conviene obedecer a los dioses, obedeciendo, o mejor, realizando el λόγος por el cual ellos hablan. En segundo lugar, ateniéndose a lo real; pero Eveno es filósofo o así es llamado, entonces tendrá que atenerse a lo real desde su condición: no componiendo mitos que en rito sagrado (proceso de conocimiento) develan la verdad de lo real, sino, antes de ello, develar tras λόγοι (argumentos), el λόγος de lo real. Es decir, ser verdaderamente filósofo para luego ser verdaderamente poeta. Sócrates le indica a Simmias que si Eveno obra sabiamente le conviene seguirlo, en estas cosas, como también en lo que hace ahora Sócrates, que ya ha comenzado a realizar el mito en su ser: no huir de la prisión, y así de la muerte, sino más bien comprender que los atenienses mismos que ordenan

⁵⁵ Este fusionarse con lo real significa que Sócrates lejos de hacer lo que le parece o guiado por sus temores o deseos, escucha al λόγος que ha empezado a realizarse, realizándose el mito, por lo que debe ir de acuerdo con lo que está dispuesto por la causa que quiere que todo acontezca como acontece. Esta como veremos es la idea del Bien.

⁵⁶ “Participar” en este sentido significa que una vez que se es llamado filósofo uno está llamado a realizar el modelo del que participa, es decir, Sócrates; lo que redundará en una salvación similar a la que aconteció con el modelo mítico para el filósofo: “salvó a sus compañeros, salvándose a sí mismo”. Con esto se arriba ya a una “definición” de la filosofía como el quehacer preparatorio ante la inminente muerte, preparación que involucra la “comunidad” o “comunión” con otros

⁵⁷ Es este otro sentido bajo el que es posible una interpretación del *deuterous plous*, además de aquel otro, tradicional, en que Sócrates atendiendo al logos supera las respuestas “naturalistas” por la causa.

la muerte de Sócrates obran de acuerdo a la voluntad de Dios, y a Dios es preferible obedecerlo.

5. LO QUE CONVIENE AL FILOSOFO ANTE LA MUERTE⁵⁸ (61d - 61e)

Ciertamente tendrá que huir de la prisión, pero de aquella que le impide llegar puro a la región en que morará con los dioses. Filosofar es la forma correcta y más sabia de huir de la prisión, de la prisión real y no aparente. Y es que lo que más conviene ahora que la muerte está próxima es “διασκοπεῖν καὶ μυθολογεῖν”⁵⁹ acerca de esa visita al más allá, acerca de cómo creemos que es” (61e) Si la misma pregunta se despliega en otras que tienen en ella su referente, como ¿Es la muerte algo?, ¿Es inmortal la ψυχὴ?, la respuesta a la misma se despliega en este hacer “escopista”⁶⁰, que mira atentamente como el cazador a su escopo o blanco, y en este hacer (ποιεῖν) creador de mitos. Y es aquí donde podemos hablar de otra cualidad del mito, de aquella que entra en relación directa con el hacer del “escopiar”.

6. ENUNCIACION DE LAS DOXAS MITICAS SOBRE LA MUERTE Y LA DOXA SOBRE LA FILOSOFIA QUE RESULTA DE AQUELLAS (62a - 64c)

El mito siempre se atiene a lo real, pero surgirá ahora en asociación con la doxa que nos indique aquello por lo que preguntamos. Preguntamos por cómo es esa visita al más allá, cómo es la muerte, y lo que tendremos a mano no es una respuesta segura y definitiva de modo inmediato, antes bien conviene manejarse con δόξαι, incluso aquello que parece una respuesta concluyente tendrá que reconocer humildemente su limitación en relación a lo real y ser tomada como una creencia entre otras manteniendo su posibilidad de ser el λόγος que buscamos. Las respuestas son llevadas al dominio de la posibilidad donde se movilizan las δόξαι y es necesario

⁵⁸ Se trata de la inminente muerte. No se tiene que esperar a tener la certeza de que la muerte está próxima. El filósofo verdadero sabe que es insustituible un encuentro con la muerte, por ello sabe que *lo mejor* es estar preparado, como si la muerte estuviera ahí, pronta a nosotros. Puede confrontarse esto con el “estar-a-la-muerte” de Heidegger, *Ser y Tiempo*. F.C.E. México, 1951. Pág. 273: “El fin es inminente para el ser-ahí. La muerte no es algo que aun no es “ante los ojos”, no es “lo que falta” últimamente, reducido a un mínimo, sino más bien una “inminencia”. Así, pues, el dasein tiene **como** Sócrates algo pronto ante sí. Sólo que, claro está, Sócrates no experimentará “angustia” porque no es este dasein. Sólo remitimos a Heidegger por la **similar** forma de comprender tal “inminencia”: la muerte “ya es ante los ojos”. Pues, el análisis existencial del dasein – y la consideración de su ser relativo a la muerte- llevará a Heidegger a pensar precisamente a aquello que ni Platón ni Aristóteles pensaron: el tiempo. Mientras que la inminencia de la muerte en Platón le llevará a definir al filósofo y a la filosofía. Véase además: Pöggeler, Otto., *El camino del Pensar de Martín Heidegger*. Madrid, Alianza Universidad, 1993, Pág. 60 y ss.

⁵⁹ Mientras que el diaskopein nos remite a la escrutación para hallar la verdad, el mitologeín nos remite a la formación del mito que complete el diaskopein, que es lo que acontece con el mito escatológico final. Y es esta función de compleción que distingue al μυθολογεῖν del filósofo del μυθολογεῖν del poeta.

⁶⁰ Escogemos esta forma (escopiar por διασκοπεῖν) para señalar aquel escudriñar o examinar que corresponde a una mirada escrutadora dispuesta a “cazar” lo que mira.

mantenerse en este dominio antes de aventurarse en afirmaciones necesarias que desubiquen nuestros λόγοι del camino del λόγος de lo real.

El mito en este διασκοπεῖν es aquello que guarda la δόξα, y que soportando las preguntas y respuestas nos muestre que en verdad guardaba lo real. En este διασκοπεῖν se trata de ir de la posibilidad a la necesidad, del mito hipotético al mito real, que es el mismo, pero que ahora, luego del trayecto recorrido alcanza la luminosidad de la verdad de lo real.

Pero Cebes duda de este proceder. No le parece coherente que un hombre sabio como es Sócrates, que sabe lo que es lo mejor, no se resista a la muerte, y abandone así esta vida rumbo a aquella que provoca temor, por desconocimiento, y de la que se cree además no se espera recibir nada bueno. Así le exige algo preciso, algo σαφές⁶¹

Sócrates no dá un paso fuera del quehacer que se ha trazado y es así que ante el pedido de Cebes enuncia los mitos-hipotéticos que están guardados en el λόγος de los misterios y que serán sobre los que versarán las preguntas y respuestas del diálogo:

1. No hay que suicidarse pues, al hacerlo no se cumple la orden divina.
2. Estamos en una especie de prisión de la que uno no debe liberarse ni evadirse.
3. Los dioses son nuestros guardianes y nosotros somos una propiedad de los dioses.
4. Al desobedecer a Dios se impone una τιμορία (castigo, satisfacción o corrección)
5. La muerte viene en una situación de necesidad (ἀνάγκη) que es enviada por Dios- tal como ocurre con Sócrates.

El primer mito-hipotético se halla en lo que se escuchó con Filolao, pero sobre lo cual no se tiene algo preciso (σαφές). Esta δόξα es punto de partida de la cadena de fundamentación que se desarrollará. Así, los mitos-hipotéticos se van encadenando cual δόξαι que van "ascendiendo" o que aspiran a ser el λόγος⁶² mismo, es decir, δόξαι que no sólo lleven la apariencia de verdad, sino por el diálogo al que se someten, sean verdaderas.

Entonces el logos (fundamento) de esta δόξα es otro mito-hipotético que guarda la calidad de δόξα, es la creencia que se guarda en los misterios⁶³:

⁶¹ Nótese el mismo uso del término cuando Equécrates quiere de Fedón igualmente algo σαφής en su relato. La exigencia de lo σαφές permanece pues, en el dominio de la filosofía donde no se puede aceptar algo que no se mire (lo que corresponde al "estar ahí" que ya mencionamos) y que no se "demuestre" (que en ello no participe la realidad del νοῦς en su hacer λόγος)

⁶² Mejor sería decir "a develar el λόγος mostrando su ser real - el ser del mito"

⁶³ El texto griego dice: "Ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορρήτοι λεγόμενος περι αὐτῶν λόγος" que traduce Robin como: "Hay a propósito de ello una fórmula que se pronuncia en los misterios" Se trata de algo que se dice en secreto (ἐν ἀπορρήτοι) y esta vendría a explicar, dar cuenta, dar fundamento (como dice Eggers) lo que se escuchó con Filolao que es la primera

2. Estamos en una especie de prisión de la que uno no debe liberarse ni evadirse.

Aquí ya se enuncia el mito de que somos un “compuesto” de σῶμα y ψυχή⁶⁴. Aunque no se enuncia del modo como aquí lo hacemos, es claro que a partir de la relación de semejanza entre el σῶμα y la prisión⁶⁵, que es establecida por la δόξα, lo que habita en la prisión será la ψυχή, y ésta, en la δόξα, está en relación con nosotros mismos. En este mito se establece, pues, que lo que somos⁶⁶ está más en relación con la ψυχή que con la prisión (σῶμα) en la que estamos.

Que uno no deba liberarse ni evadirse de ella significa que uno no debe atentar contra este σῶμα, suicidarse, antes que la muerte venga de otro modo- como se verá más adelante. Esta parte del segundo mito-hipotético halla λόγος en otra δόξα – superior en relación con la encadenación de δόξας- que está guardada en otro mito hipotético:

3. Los dioses son nuestros guardianes y nosotros somos una propiedad de los dioses (δόξα introducida por Platón)

Ciertamente, suicidarse sería desobedecer a los dioses, porque somos propiedad de ellos y ellos son nuestros guardianes. Los dos anteriores mitos-hipotéticos se ven fundamentados en esta δόξα. Con lo que hemos arribado a algunas creencias básicas: somos σῶμα y ψυχή, somos propiedad de los dioses y por serlo no debemos salir de esa relación σῶμα-ψυχή hasta que- como veremos- dios lo ordene.

Pero qué pasaría si desobedeciéramos. Esa posibilidad se ve cuestionada por otro mito-hipotético:

4. Al desobedecer a Dios se impone una τιμορία (castigo, satisfacción o corrección) – Consecuencia de la δόξα 3.

Lo que nos quiere decir Sócrates es que la τιμορία acaece por necesidad en virtud de las premisas anteriores. La τιμορία es la expresión misma de esta necesidad. Por eso mejor se traduciría por “compensación” que por “castigo”. La idea de castigo nos representa la posibilidad de que sea un acto justo, como también injusto. Pero, claro que los actos injustos no se pueden atribuir a los dioses. Sin embargo, por ejemplo, en la mitología homérica observamos a dioses vengativos y ligados a actos injustos. Platón

proposición. Esto que se dice con Filolao es una hipótesis, llega a ser δόξα porque no hay nada preciso sobre ello. Es así un λόγος hipotético. Los misterios a los que se hace referencia parecen ser los que provienen del orfismo. Cf. Rodhe, E., *Psique*.pp. 142 y ss. México. Fondo de Cultura Económica, 1983

⁶⁴ Pero mejor será decir que somos una ψυχή en un σῶμα

⁶⁵ Recuérdese como también en el “Cratilo” hay una observación sobre la relación entre σῆμα y σῶμα)

⁶⁶ No nos debe turbar la palabra “somos” pues la reflexión no es sobre el “yo” sino sobre la ψυχή, si algo somos es una ψυχή en un σῶμα.

tendría razón en excluir a este poeta de la República. La τιμορία platónica tiene que ver con la “satisfacción” o mejor “compensación”, pues significa que un acto fuera de la voluntad de los dioses igualmente tiene sus consecuencias, consecuencias fuera de la “gracia” de los dioses. Los dioses no pueden querer lo malo para los hombres- esta es una hipótesis fundamental- porque los dioses viven en relación íntima con el Bien. Luego, hacer la voluntad de los dioses significa permanecer en este Bien, y las consecuencias de este hacer permanecen igualmente en el Bien, no hacerlo significa salir de ese círculo sagrado y por tanto recibir en las consecuencias otra cosa que el Bien, eso es lo que se puede entender cuando nos dice que los que se benefician de tal modo por sí mismos, haciendo sólo su voluntad, como por ejemplo suicidándose o huyendo de la prisión- como le propuso Critón a Sócrates- estos deben “aguardar otro benefactor”. Algún otro que no more con los dioses, en la intimidad del Bien.

Lo que debe hacerse en consecuencia respecto de la muerte es obedecer al Dios porque, de acuerdo al quinto mito-hipotético, de obedecer fielmente a Dios, las cosas que acontecen son las que tienen que acontecer. La secuencia de acciones o acontecimientos llevaría en su ser la necesidad. Sería una secuencia necesaria.

Así, como vimos líneas arriba hay una secuencia necesaria que une al dolor el placer, hay una secuencia necesaria que une la muerte a la vida. Contravenir la voluntad de dios, adelantarse al momento necesario en que se debe morir, significa romper con esta necesidad – que está ligada con la justicia – y cometer una injusticia contra uno mismo. Habrá una secuencia pero ya no será la que ampare Dios, sino algún “otro benefactor”.

Cebes acepta la posibilidad de todo ello, pero le opone la necesidad del logos que se obtiene por logizar⁶⁷. El que logiza sabría qué es lo bueno⁶⁸, y sabría que es preferible estar a su lado antes de separarse de ello. Cebes asume que lo bueno está del lado de aquello que podemos *conocer* y *ver* como esta vida, mientras que, si no conocemos qué pasa después de la muerte, no podría asumirse que halla algo bueno allá. Así, le sigue pareciendo incoherente que un hombre que tiene νοῦς y logiza como Sócrates elija partir a lo desconocido pudiendo permanecer aquí, en este mundo que se puede ver y conocer.

Sócrates no opone un λόγος (razonamiento a modo de δόξα superior a la anterior) a esta duda, antes bien, refuerza estos mitos hipotéticos a partir de sus propias δόξαι

⁶⁷ De λογισμῶ. En la nota 43 a su traducción, Eggers nos indica que “logizo implica aquí (como en el *Fedro*, 246c) un manejarse en general con el logos” *Op. Cit.*, Pág. 105.

⁶⁸ Con esto Platón por medio de Cebes está introduciendo la relación íntima que hay, por necesidad, entre el λόγος y el Bien. Claro está que todavía no hay una idea clara de lo que es este λόγος. Por el momento basta saber que es un pensar hecho palabra, o palabra con pensamiento propio. Por otro lado este λόγος del mito hipotético se caracteriza por ser dúctil al eslabonamiento por parte del pensar- a pesar de que no halla en ello ciencia. Pero sí un saber, que como veremos ancla en “nosotros” del mismo modo como ancla la *creencia* en la existencia de la idea.

1. Cree que verdaderamente tras morir irá a reunirse con dioses, es decir que lejos de alejarse de lo bueno va hacia lo bueno, o lo bueno le espera.
2. Tiene la esperanza de que existe algo para los muertos que sería mucho mejor para los buenos que para los malos⁶⁹

Tras de lo cual enuncia la famosa hipótesis de que la filosofía no es sino una preparación para morir. Y esto en respuesta a Cebes que puso en duda el consejo que Sócrates dio a Eveno. Le quiere decir a Eveno que, en virtud de este λόγος, que surge de considerar escopicamente estos mitos hipotéticos, si se precia de ser un verdadero filósofo, que le siga en esto de no suicidarse, ni por tanto huir de la muerte cuando los dioses han ofrecido una circunstancia necesaria para morir como la que se presenta a Sócrates, por orden de los atenienses. Porque de contravenir la orden de los dioses sólo se alejaría de lo bueno que ellos, por hallarse en íntima relación con el bien, le tienen preparado tras la muerte. En vida debe hacer lo posible por merecer no sólo esa consecuencia buena para sus actos, sino merecer que Dios le otorgue el bien de la muerte liberadora de esta prisión, el σῶμα

Por cierto que en todo esto la conexión de los mitos hipotéticos parece arbitraria pues un elemento decisivo para la aparición del λόγος verdadero no se halló presente en tal conexión. Nos referimos a la pregunta.

En lo que antecedió sólo se han ido relacionando respuestas a una duda, ni siquiera a una duda en forma de pregunta. Respuestas que han develado un λόγος, pero que es verdadero en ése ámbito sagrado de la δόξα que proviene de los misterios.

Y es que de los mitos hipotéticos se pueden desprender preguntas como: ¿Cómo saber qué es lo que ordenan los dioses? ¿Por qué hemos llegado a este σῶμα-prisión? ¿Por qué los dioses que serían nuestros guardianes han permitido que cayéramos en semejante prisión? ¿Cómo saber que nuestra ψυχή tendrá vida aún tras la muerte para enfrentar la τιμορία si desobedece a Dios? ¿Qué clase de vida sería esa que no podemos ver? ¿Cómo saber que sobrevendrá una tal τιμορία? ¿Cómo sostener esa necesidad fuera de la δόξα, es decir, para quienes aman el saber?

Podemos adelantar que la respuesta a estas preguntas se hallará cuando respondamos por la causa del movimiento, entonces sabremos de la necesidad del movimiento, como también sabremos del movimiento de esta necesidad (de esta causa necesaria) en todo lo que es. Con ello, posiblemente todas estas preguntas hallen respuesta.

Pero antes de proseguir debemos reparar en dos cosas. Primero, que hasta el momento no hemos salido del ámbito del mito. El λόγος que se maneja en él, es propio del mito —que no está desordenado y sin sentido, sino que la verdad que guarda puede igualmente eslabonarse en relaciones necesarias y comprensibles, más *no fundamentadas para nuestro saber*. De alguna

⁶⁹ Podemos relacionar a ambas con el mito hipotético número 4.

manera la fundamentación de la verdad que guardan los mitos se encierra en el ámbito propio a ellos, siendo la vía de acceso a la misma fundamentación la δόξα. Esta δόξα es verdadera pero lo es en grado superior cuando el mito se realiza y la creencia se convierte en un saber real.

Consideramos que este saber proviene de la atención que se pone en la repetición con relación al mito. El rito no es sino la repetición de lo que es en el mito. Mientras que el saber que es objeto del preguntar llega como lo indicará más adelante Sócrates- por la atención que se pone en la reminiscencia, y esto con relación a la idea. Si lo que se repite en el rito es lo que es en el mito de Teseo: la navegación, lo que ahora se repite por la realización del mito será lo que es en el mito de Sócrates: la segunda navegación, el descubrimiento del fundamento en las ideas.

Ahora, pues, una vez que la repetición ha principiado salvándose Sócrates a sí mismo –como es obedeciendo a los dioses, la realización del mito debe proseguir, y Sócrates debe intentar salvar a sus compañeros, pero ayudándolos a recordar la verdad que viven, la causa de que todo ocurra como ocurre y se sepa como se sabe, en la verdad.

Así, en segundo lugar, la verdad que acontece en el nivel del mito viene de reparar en lo que ofrece la repetición. La repetición que se posibilita por el rito abre a la creencia a la confirmación de otras creencias o δόξαι. En esta confirmación la verdad se realiza en uno mismo. Pero lo difícil sería hallar otro modelo de realidad de la verdad como Sócrates. Sócrates es eso precisamente: modelo de mito realizado al que estaríamos, los que quisiéramos persistir en este amor a la sabiduría, invitados a imitar⁷⁰.

Pero los que amamos la sabiduría tenemos otro elemento en que buscamos la verdad, no las δόξαι míticas sino el λόγος que proviene del correcto uso del νοῦς en nuestro logizar. El dominio del filósofo es pues el saber y este se desenvuelve y llega a realidad, a ser saber real y efectivo, por el preguntar. La pregunta nos apertura al saber y apertura el saber a nuestro ser, pues, es –como ya dijimos- en la relación especular que mantenemos con el ser donde acontece la verdad del saber.

A continuación Platón procederá a desenvolver las preguntas que permitan acceder a la visión de este saber. Pero hay que reparar en que la intención de Platón es la de ligar de manera fundamental ambos niveles. Vamos al terreno de la idea para saber aquello que ya se sabe por la δόξα mítica. Cree, pero piensa en lo que cree. Y es que el filósofo, se restringe la entrada a ese nivel mítico donde se halla la verdad como en la idea, pues si es

⁷⁰ Esta invitación se deja sentir desde el principio del diálogo cuando Platón traslada la narración de un referente a otro: Sócrates habla -por boca de Fedón que "estuvo ahí mismo"-a Simmias y Cebes-que son reemplazados por Equécrates y los suyos, provocando la identificación del lector con estos últimos pues estuvieron ahí mismo también. Con lo que estamos invitados a estar ahí mismo en el viaje filosófico que significa, ahora, pensar la muerte. Creo que la maestría con que Platón convoca al lector no tiene igual en el arte de escribir obras filosóficas, tanto por lo que logra como por cómo lo logra.

verdadero filósofo aspirará a conocer a partir de considerar sus opiniones sobre lo real y a partir de considerar la verdad de los mitos como opiniones. Diferente proceder del de aquellos que manejan λόγοι “sabios”. Estos son los que llevan a extrañar μύθος de λόγος, los separan implícitamente en su quehacer y, lo que es peor, traicionan al saber mismo, no percatándose que hay en él un elemento divino que posibilita el saber. Esto les ocurre porque desconocen la verdadera causa de las cosas. En lo que a continuación sigue en el diálogo se asume la tarea de develar esta causa en su verdadero ser, logizando.

B. LOS ARGUMENTOS DE LA INMORTALIDAD DEL ALMA HALLADOS EN EL QUEHACER DEL FILOSOFO (64c - 84b)

1. DEL QUEHACER FILOSOFICO QUE SUPONE LA DUALIDAD ψυχή-σῶμα A LA EXISTENCIA DE LAS COSAS EN SÍ COMO SUPOSICION FUNDAMENTAL DE TAL QUEHACER (64c – 69e)

Sócrates ha sido cuestionado sobre cómo puede pensar que tras la muerte cree que se reunirá con dioses buenos, cómo cree que tras la muerte él seguirá en lo bueno, o más difícil de creer aún, irá a lo bueno, a algo más bueno que a lo bueno de esta vida, cómo cree esto si no conoce este más allá de la muerte, si por lo demás, el temor general que se tiene a la muerte evidencia este desconocimiento.

Sócrates afina su puntería sobre este temor, y lo que hará será demostrar que tal temor es infundado, o que al menos debería serlo para el filósofo. Y esto no tanto por lo que él conoce sino por lo que hace al filosofar verdaderamente. Y ver que en este hacer no hace otra cosa que prepararse para la muerte⁷¹, con lo que fundamentaría que va a lo ἀγαθόν, y no hay por qué tener miedo. Pues es este ἀγαθόν quien le guía en su hacer si es verdaderamente filósofo.

Quiere incidir en la praxis del filósofo suponiendo un conocimiento, es decir, asumiendo como hipótesis la δόξα de los misterios que dice que somos en verdad una ψυχή en un σῶμα. Posteriormente tendrá que fundamentar esta δόξα hipotética.

En principio, al preguntar si es algo la muerte, como ya dijimos, pone a la muerte en relación con la pregunta por su ser. Es decir, lo que ésta es verdaderamente. Pero, su verdad tiene que aparecer primero en lo que dice la δόξα puesto que la verdad definitiva de la muerte, si la hay, se promete al final del dialogar cuando se han debatido sobre las δόξαι previas y quedan

⁷¹ Como se verá, lo que supone en su hacer es la cosa en sí, que implica ya una separación de las cosas. Esta separación es la que se resuelve en la muerte al separarse la ψυχή del σῶμα, en consecuencia, el filósofo se prepara para esta resolución persistiendo en la separación de la cosa en sí respecto de las cosas. Pero la cosa en sí es una suposición, la suposición del que filosofa rectamente, y en ese sentido es tomada aquí también, como suposición.

las firmes e irrefutables. Y es más, en el presente discurso tal verdad definitiva sólo promete aparecer tras la muerte.

Así, la δόξα que se asume es la que se indicó en el prólogo, cuando Sócrates da cuenta de su creencia, que en realidad proviene de los misterios. Si hacemos caso de lo que ahí se dice estaremos de acuerdo en decir que la muerte es la separación χωρισμός de la ψυχή respecto del σῶμα.

Por su parte el filósofo en su quehacer, y suponiendo esta dualidad en el hombre, se ocupa de la ψυχή y no del σῶμα, pues, entre otras cosas, a lo que no se dedica el filósofo es a satisfacer las necesidades del σῶμα, este le impide ver la realidad de las cosas con claridad. El σῶμα es un impedimento para la posesión de la φρόνησις o sabiduría.

Si asumimos que hay tal dualidad en el hombre, el filósofo se ocupará mucho más de aquellas cosas que tienen que ver con la ψυχή antes de atender al σῶμα, y en virtud de aquello que anima su quehacer; en virtud de aquello que ama en su hacer, el σῶμα aparece verdaderamente como una prisión para el pensador. Lo que hace el filósofo al filosofar, entonces, es persistir en un movimiento de separación (χωρισμός) de aquellos elementos que lo componen, desligándose (λύσις) continuamente del σῶμα y atendiendo a aquello que le es más afín a su ψυχή.

Con relación a su saber, el filósofo tiene como algo afín a su ψυχή a la cosa en sí, como por ejemplo, lo justo en sí. Sócrates no demuestra nada todavía, sino que asume una segunda hipótesis: si hay algo que se halla en el camino del conocimiento de la realidad es la cosa en sí, de la cual se asume, en tanto hipótesis, que es algo, que existe. Esta asunción proviene de la inducción que va de las cosas - iguales, por ejemplo - a la cosa en sí- lo igual: aquellas, no permanecen a nuestros ojos - para nosotros - como cosas iguales, lo igual en cambio es inalterable, permanece –para sí misma, o en sí-como lo igual⁷².

La cosa en sí por su parte, no acontece al saber por el σῶμα. El σῶμα brinda un “saber” que le proporciona su percepción (αἴσθησις) pero el que no es, si atendemos a la variabilidad de las cosas y a lo que dicen los poetas, ni exacto (ἀκριβής), ni preciso (σαφής).

Tampoco se demuestra que la percepción sea inexacta e imprecisa. Por el momento se deduce del hecho de que la cosa en sí no se vea, no sea percibida; luego, si por lo en sí aspiramos a lo real, el σῶμα, que más bien quiere ver, será un impedimento para realizar tal aspiración.

⁷² Sócrates nos quiere decir que es preciso que halla algo que permanece para poder conocer aquello otro sometido al devenir. El conocimiento no puede darse sin esta unidad de lo que permanece y lo que deviene. Cómo se da esta unidad es una pregunta por la causa del ser de las cosas que permanecen como de las que devienen, como también por la forma como acontece tal causa: participación, presencia, etc.

Pero si lo en sí no puede ser entregado por la αἴσθησις, tendrá en la διάνοια aquello por lo que es cazado. La διάνοια va a la caza θηράω de lo en sí.

El filósofo cree entonces que en el camino del λόγος al que está llamado a recorrer debe prepararse continuamente en este pensar (διάνοια) que separa la ψυχή del σῶμα, a fin de ser digno de poseer aquello que más ama como es la sabiduría, y la verdad (ἀλήθεια)⁷³.

Para fundamentar tal preparación Sócrates nos recomienda atender a lo que en los misterios se dice de la Katarsis. Esta no es sino la purificación por medio de la cual la ψυχή se purifica del σῶμα para ser digno de lo puro-καθαρός.

El filósofo debería hacer otro tanto si es verdadero filósofo, pues aquello que guarda las οὐσίαι de las cosas es el en sí al que accedemos en un esfuerzo que supera las limitaciones del σῶμα. Superar estas limitaciones implica haberse purificado del σῶμα, haber liberado el camino que conduce a aquello que se halla igualmente libre de impurezas, como son las cosas en sí. Es precisamente por estar libres de impurezas que no se pueden ver. Sin embargo caen en nuestra mirada por el esfuerzo del pensar (διάνοια)

En este hacer el verdadero filósofo realiza su virtud, pues de la mano de la sabiduría cree firmemente que tras la muerte la alcanzará definitivamente. Pone su vida en manos de algo que no ve y vive de acuerdo a ello, esperando encontrarse con ello tras la muerte. Es esta confianza en que después de la muerte verá confirmada sus expectativas de esta vida la que lo hace digno de la virtud de "valentía", mientras que acude a él la virtud "templanza" porque él como ningún otro hombre puede desdeñar las promesas del σῶμα.

Por último, Sócrates nos indica que es de tal estirpe de filósofos pues confía en que, tras la muerte, verá si sus esfuerzos fueron los suficientes.

Platón ha acogido una δόξα, la de que somos una ψυχή en un σῶμα. La ha recogido de la creencia que gira en torno a ello en los misterios. Por otro lado, ha acogido la *suposición* de una tal cosa en sí gracias a la cual nuestras expectativas de cazar lo real se realizan. El verdadero filósofo actúa en el camino que estas hipótesis señalan, por ello, lejos de sentir temor, se vive con la esperanza de ver tras la muerte aquello que en vida anheló, y vive preparándose para ello, por lo que es verdaderamente valiente.

La verdad de lo que se dice en los misterios no se ha demostrado, ha servido como hipótesis para demostrar que el filósofo no debe temer a la muerte. Y, en segundo lugar, que el filósofo va hacia lo αγαθόν, porque en vida se preocupa por hacer lo ἀγαθόν.

⁷³ Sobre la verdad véase más adelante en el capítulo 2.

En consecuencia lo que corresponde hacer entonces es fundamentar aquellas hipótesis. Es decir, responder tanto por la dualidad ψυχή-σῶμα (que nos lleva a responder por la ψυχή) como por las cosas en sí.

2. FORTALECIMIENTO DE LA SUPOSICION DE LA EXISTENCIA DE LAS COSAS EN SÍ (69e – 84b)

En esta segunda parte, Platón, afronta la necesidad de fundamentar las hipótesis precedentes, pero partiendo por una pregunta por la ψυχή. Se trata nuevamente de enfrentar el temor a la muerte, y de afirmar la confianza del filósofo en la existencia después de la muerte. Esta vez, el temor se expresa en la duda de saber si la ψυχή, admitiéndola como existente en esta vida, subsista a la muerte, y no suceda, como se cree, que desaparezca cual el último aliento de un muerto.

Sócrates enfrentará este temor recurriendo otra vez a la δόξα religiosa, luego explicará de modo detallado cómo es que es necesario que se exista previamente a esta vida pues nuestro conocimiento es reminiscencia. De ambos argumentos concluirá en una suerte de δόξα válida para aquel que se dice verdadero filósofo, en la cual la superación del temor a la muerte pasa por recordar lo que somos: seres que persistimos en el ser y que nuestro conocimiento no es más que el recuerdo de lo que aprendimos en esta persistencia.

a. DE LA PALINGENESIA O DE LA GENERACION DE LOS CONTRARIOS A LA SUPOSICION DE UNA EXISTENCIA CONTINUA – DE LA QUE LA ψυχή ES UN EJEMPLO - QUE SOSTIENE TAL GENERACION (69e – 72d)

La pregunta es: ¿Existen las ψύχαι en el Hades? .Sócrates va a responder por lo que supuso: la ψυχή. Y va a tratar de fundamentar no lo que es, sino *que es*, y que es por ejemplo en el Hades. Para ello parte de la δόξα religiosa⁷⁴ que dice que renecemos, introduciendo así otra hipótesis para fundamentar la primera. En consecuencia va a tratar de fundamentar el que los vivos se generan de los muertos, con lo que a su vez fundamentará que la ψυχή existe en el Hades, fundamentando a su vez, la primera hipótesis, que dice que somos una ψυχή en un σῶμα.

Este volver a nacer bien pensado se explica como un provenir la vida de su contrario, la muerte, pues sólo renace lo que murió. Visto así, la muerte es un “accidente” en el ciclo continuo de la vida. La muerte sería el “accidente” que requiere ser compensado con la vida misma. La compensación sería el

⁷⁴ Esta doxa religiosa está contenida en un mito, el mito de la palingenesia; aquí el mito es recogido como lo que provee una δόξα sobre la que hay que discutir: Cf. 70b6: διαμυθολογῶμεν “discusión”. (Verdenius, *op.,cit.*,p.206). Por ello sostenemos que el mito es un λόγος que también nos lleva, tras la mira que uno ponga sobre él y dia-mitologue en su centro de verdad, al λόγος verdadero que no es sino la causa para todo lo que es y como es.

movimiento que fundamentaría tal renacimiento. Es decir, si hay renacimiento, o palingenesia, es porque el ser describe un movimiento circular: de la vida a la muerte y de la muerte a la vida, en un ciclo eterno que nos indica que *todo persiste en el ser*, pues la generación de los contrarios es generación de este modo en todo.

Si tal movimiento existe y es por él que las cosas se generan entonces las ψύχαι existen después de la muerte, en el Hades, y no desaparecen como el aliento tras la muerte.

De esto podríamos desprender que, es necesario que las cosas se separen en opuestos, esta separación sería una generación. Pero tal generación no podría describir una línea infinita pues si todo se separara en muerte y vida, la muerte absorbería a la vida sin remedio. El movimiento por el que se generan las cosas más bien es cíclico, yendo de un lado a otro sin descanso: de la vida a la muerte y de ella otra vez a la vida: la existencia sería como un continuo infinito, siendo la ψυχή un "ejemplo" de cómo es este ser: eterno.

Este vendría a ser el primer argumento con qué demostrar la inmortalidad de la ψυχή. En él resta por fundamentar que halla tal movimiento compensatorio, lo que se fundamentará una vez que a partir de estas hipótesis se responda a la pregunta por la causa del movimiento mismo. Por otro lado, tal vez se entienda mejor la generación de los contrarios una vez que abordemos a los contrarios mismos⁷⁵.

b. DE QUE EL CONOCIMIENTO ES REMINISCENCIA A LA SUPOSICION DE LAS COSAS EN SI COMO FUNDAMENTO DEL TAL CONOCIMIENTO Y A LA PRUEBA DE LA EXISTENCIA DE LAS IDEAS Y LA ψυχή PREVIAS A LA VIDA PRESENTE (72e-77a)

Sócrates elabora a favor de su hipótesis de la inmortalidad del alma otro segundo argumento que en breves líneas dice que nuestro conocimiento es reminiscencia por necesidad. La frase dice: El conocimiento (μάθησις)⁷⁶ es reminiscencia (ἀνάμνησις) por necesidad (ἀνάγκη)

El argumento recorre un trayecto de fundamentación que aquí detallamos:

⁷⁵ Como se hará en la tercera parte.

⁷⁶ La αἴσθησις brinda la ἐπιστήμη, pues esta parte de aquella, "comienza" con lo que ofrece la αἴσθησις. El pensar εἶδεναι (de εἶδω) que se halla en relación con εἶδος, con lo en sí, obtiene la ἐπιστήμη. Pero, esta obtención, nos quiere decir Platón es en realidad una recuperación, una rememoración, ἀνάμνησις, de la ἐπιστήμη ya adquirida con anterioridad, ἐπίστασθαι. El buen "uso" del νοῦς, ἐννόειν, permite conocer en la diferencia entre lo que se conoce y lo que ya se conoció. Tal conocer en la diferencia es posible por aquello que precede, o está fuera de la relación, esto es la cosa en sí. El pensar mismo, διάνοια, por su parte caza las cosas en sí mismas.

1. PRESENTACIÓN

- A. Cebes toma la palabra y recuerda: conocimiento es reminiscencia, lo que significa que conocemos en un tiempo anterior lo que hoy se nos hace recordar (*ἀναμνήσκω*)⁷⁷.
- B. Simmias quiere que se realice en él el recordar que conocimiento es recordar.

2. PENSAR: ENNOEIN

- A. Si alguien se acuerda de algo es necesario que lo haya conocido en un momento anterior.
- B. Tras percibir algo se produce el pensar otro algo con relación al primero ([X] *aquello mismo*: el retrato de Simmias provoca el pensar en Simmias; [Y] *otro*: este retrato provoca el recuerdo de Cebes)
- C. Percibir [x] provoca el pensar en la FALTA que hay entre [x] y aquello que provoca pensar [x] [por 2.B, provoca pensar en lo que le FALTA al retrato de Simmias para SER Simmias]

3. LA COSA EN SÍ

- A. Lo igual en sí es algo y lo conocemos tal como es a partir de las cosas [que se perciben], pues [por 2.C] pensamos en lo distinto de ellas.
- B. Las piedras y leños (las cosas) en ocasiones (*ἐνίοτε*) nos parecen iguales, por momentos no. La igualdad en sí jamás parece desigualdad. Luego, hay una diferencia entre las cosas y las cosas en sí, que es la del retrato de Simmias y Simmias⁷⁸.

⁷⁷ Cabe anotar el sentido de *ennoein*: Nos parece que Eggers lo traduce bien por "hacer recordar", nosotros añadimos que se trata de un pensar que convoca recuerdos, como cuando ciertos conjuros convocan espíritus en el marco religioso. Así en 70c a propósito de la palingenesia traduce Eggers "Hay una antigua sentencia de la cual se nos ha hecho recordar, según la cual existen los que llegan de acá, y nuevamente viene a aquí y nacen de los muertos" Este saber religioso sin duda fue recordado en el marco del rito religioso. Rito que es trasladado a la filosofía como saber purificador o la filosofía como preparación para la muerte.

⁷⁸ Es preciso señalar la diferencia y semejanza que media entre este argumento que apela al arte pictórico para fundamentar el conocimiento en las cosas en sí, de aquel otro que aparece en la *República* y que constituye la base para realizar una crítica a los poetas. En este libro de la *República* (595a - 602b) Platón desarrolla un argumento muy importante contra los poetas. Y lo funda en la *mimesis* de los poemas. Estos *representan* la vida humana, pero que la representen no garantiza que tengan un **conocimiento verdadero** de la misma. Los poetas obrarían como los pintores, que imitan elemento a elemento reproduciendo aparentemente al modelo, pero por obrar así, nunca imitan lo *esencial*. De modo que, a semejanza del pintor, al poeta se le escapa la verdadera realidad de las cosas, pues su poema es en realidad una representación de la representación, dado que las cosas que ellos representan no son las cosas en sí. Así, hay tres grados del ser: La cosa en sí, su representación y la representación de la representación. La cama, esta cama y la representación de esta cama. Pero, cómo procede Platón: *en primer lugar, asume la existencia de la idea o naturaleza esencial única para todas las cosas que llevan el mismo nombre que la idea. Asume la existencia de la belleza para las cosas bellas*. Luego, aquel que hace las cosas (como el artesano que hace la cama) las hace según la idea, mas no hace la idea. Y sin embargo podemos imaginar que alguno hace las ideas que son las ideas de todo lo que existe. Este sería un "creador". En este sentido el poeta es un "creador" aparente, pues, ni siquiera hace algo según la idea, sino que todo lo hace según la cosa que

4. LA COSA EN SÍ COMO TELOS

Lo que se percibe [x] quiere [aspira] ser semejante a aquello que provoca pensar [x] [tal como en 2.B. el retrato de Simmias quiere ser semejante a Simmias], pero no lo logra [por2.C]⁷⁹

imita a la idea. Así, se halla en un tercer grado respecto de lo real. Ahora veamos nuestro texto. Para demostrar la inmortalidad del alma, Platón desarrolló algunos argumentos que se pueden hallar en el quehacer del filósofo. En primer lugar, afirma la existencia de las cosas en sí, a partir de señalar lo que el filósofo supone en su quehacer: la dualidad ψυχή-σῶμα. En segundo lugar fortalece la suposición de la existencia de las cosas en sí a partir de: a) postular una existencia continua, como la ψυχή, a partir de considerar la verdad de la palingenesis, y b) suponer la existencia de las cosas en sí como fundamento del conocimiento a partir de considerar al conocimiento como reminiscencia, lo que supondría probar la existencia de las cosas en sí y de la ψυχή como previas a la vida presente. Nuestra frase sobre el "retrato" de Simmias se ubica en esta parte b) y en este contexto. En primer lugar, el contexto no es el de la representación poética, sino el del conocimiento filosófico. Pero por si fuera poco, en este contexto de discusión, como en aquel, se parte de una necesaria diferenciación: que una cosa es las cosas en sí y otra las cosas en general. Así pues, en este contexto no es necesario hablar de los tres grados del ser, sino del Ser y de lo que le falta a las cosas para ser el mismo ser. En esta parte del diálogo Platón no está desarrollando una crítica a la representación poética, sino más bien, esta tratando de hallar un fundamento para el conocimiento, lo que significará hallar el fundamento mismo del ser de las cosas, fundamento con el que ya se puede desarrollar una crítica contra los poetas y su quehacer, pues estos no por imitar las cosas garantizan un **conocimiento real** de las mismas. Así pues, no estamos diciendo -como tampoco lo dice Platón- que la cosa en sí sea Simmias. Decimos más bien, que al percibir el retrato de Simmias o bien se recuerda a Simmias o bien a Cebes. Al recordar a Simmias, pensamos en lo que le falta al retrato de Simmias para ser Simmias (y aquí no afirmamos que Simmias sea una idea) Se trata sólo de una persona y su retrato, y de lo que provoca el retrato- no de lo que **es** el retrato. Contra los poetas mas bien se piensa en lo que **es** el retrato. Ahora bien, las cosas en sí como lo igual, se conocen a partir de las cosas pues al percibir las pensamos en lo distinto a ellas. Así, por ejemplo, de percibir diferentes retratos de Simmias podemos pensar que todos ellos tratan de ser como Simmias sin lograrlo, y además entre ellos presentan diferencias pues no hay un retrato igual a otro, mientras que Simmias permanece idéntico a sí mismo. Esta identidad de Simmias respecto de sus retratos, es la identidad de la idea respecto de las cosas. No decimos que Simmias sea una idea. Lo que hace Platón es llevarnos plásticamente a ver la identidad de la idea consigo misma. Así, mientras las cosas iguales pueden parecer desiguales (tal como los retratos de Simmias entre sí) la igualdad nunca parece desigualdad (como Simmias nunca parece Cebes): "La igualdad en sí jamás parece desigualdad. Luego, hay una diferencia entre las cosas y las cosas en sí, que es la del retrato de Simmias y Simmias". En todo caso si consideramos que Simmias es una idea, todo lo demás seguiría esta pista errónea, así llegaríamos a consecuencias como que todos los Simmias participan de **este** Simmias, y son, se conocen y devienen en virtud de este Simmias- y nunca se podría demostrar la inmortalidad del alma, pues, si este ente determinado es una idea, todo ente lo sería, no habiendo necesidad de algo común del cual participen más de uno. Entonces, "el retrato" aparece en un contexto determinado: la determinación de la idea como fundamento de nuestro conocimiento; y sirve como la imagen que nos permite ver la identidad de la idea respecto de sus participantes.

⁷⁹ Es importante leer esta frase considerando el "como" que le da luz, para poder percibir la gran diferencia que hay entre la imagen y lo real. Lo que aspira a ser es la cosa, y aspira a ser como la cosa en sí, tal **como** el retrato de Simmias aspira a ser como Simmias. Así, las cosas bellas aspiran a ser la belleza en sí. Por otro lado, parece que el hombre pone finalidad a las cosas. Así, un hombre pone la finalidad a una piedra, por ejemplo. Pero, ¿qué pasa si el hombre no conoce la verdadera naturaleza de la piedra?. Se equivocará y, en lugar de "darle"- en el supuesto de que le de- **su** verdadera finalidad, le dará otra. Así, **por su naturaleza** la piedra sirve **para** la construcción, y no para la alimentación, por ejemplo. Ahora, tampoco al conocer la verdadera naturaleza de las cosas, el hombre está dando

finalidad alguna a las cosas, sólo está descubriendo su finalidad en la medida en que las conoce por su ser. Un retrato por su naturaleza es lo que imita del mejor modo posible lo retratado. Un pintor que desconozca esta naturaleza del retrato desconocerá también su fin, y podría aplicar otro fin al retrato, es decir haría cualquier otra cosa menos un retrato, pero si conoce la naturaleza del retrato no le está dando el fin, pues esto sería como darle su naturaleza; el pintor al hacer un retrato realiza la esencia del retrato realizando al mismo tiempo su esencia de pintor-y así el pintor es un medio para la realización de algunas cosas como un retrato, y si la esencia del retrato tiene por fin último el Bien como lo tienen todas las esencias, el hombre es un medio para la realización del Bien. De modo que el hombre de ningún modo dota de finalidad a las cosas. Pensar así significaría reducir la finalidad al deseo de lo animado y olvidar por completo a las ideas y sobre todo al Bien. Así, por ejemplo, de admitir un telos moral para el hombre es obvio que hay que pensar que este no se lo dio el mismo hombre en tanto desea, pues si desconoce su propio ser puede desear todo lo contrario a su propio telos en tanto hombre y llegar a comer piedras, por ejemplo. Pero tampoco se lo da en tanto conoce, pues al conocer ya está realizando su ser hombre, y así la existencia de su telos precede al conocimiento del mismo, como la existencia de las ideas preexiste al conocimiento de las cosas. Y es que al conocer los hombres aspiran a realizar la idea de la que participan: hombre. Esta idea es su telos. Y lo es de cada hombre, pues cada hombre participa de la idea Hombre, de lo contrario no podría ser llamado hombre. Por otro lado, se puede pensar que esta aspiración de los leños iguales indicaría que el telos es telos del conjunto de cosas y no de cada una. Es decir la belleza sería el telos del conjunto de cosas bellas, y lo es porque las cosas bellas no son la misma belleza. Hasta aquí vamos bien, pero ¿por qué pensar que el telos lo es del conjunto y no de cada cosa? Reflexionar así, significaría decir que una cosa es bella en tanto está en el conjunto de las cosas bellas, aislada del conjunto, sería igualmente bella pero no tendría a la belleza como telos. Pero si la belleza no es su telos, tampoco es su arkhé, de donde resulta ser una cosa bella por cualquier otra cosa menos por la belleza, lo cual es absurdo, ya que si no lo es por la belleza ni si quiera podríamos llamarla cosa bella. Pero además, de pensar que una cosa bella tiene por arkhé a la belleza pero no tiene a la belleza por telos, podemos decir que una cosa bella, es bella para ser fea o un hombre es hombre para ser burro o cualquier otra idea, lo cual es absurdo. Así, pues, la idea siendo la idea de las cosas que participan de ella es el principio de las mismas (de cada una y del conjunto) en el orden del ser, del conocer y del devenir. Finalmente podemos citar a Platón. En 98b, al analizar la respuesta que le dio Anaxágoras sobre la causa, afirma que: "...la causa (lo es) tanto para cada uno como para todas (las cosas) en conjunto..." Así, la idea es causa de cada una y del conjunto de cosas que participan de ella, y cada una de las cosas y todas absolutamente tiene por causa a la misma idea: el Bien. Y que Platón desarrolla esta concepción de la idea como telos en el diálogo podemos apuntarlo citando algunos fragmentos más: "¿No es forzoso por consiguiente, que nosotros hayamos conocido lo igual antes de aquel tiempo en que, al ver por primera vez cosas iguales, pensamos que todas ellas *aspiran* a ser tales como lo igual, sin lograrlo?"(74e-75a) Así, los hombres al realizar nuestro ser hombre aspiramos a ser EL hombre, sin lograrlo. Que este *aspirar* nada tiene que ver con el deseo ya lo argumentamos líneas arriba, pero también se puede deducir a partir del mismo griego: Eggers traduce como aspirar no *θυμός* (que puede ser: saciar el apetito, o amar algo) sino *ὀρέγεται* que en tanto voz pasiva del verbo *ὀρέγω* significa: extenderse, tratar de alcanzar, y también: aspirar y desear. En este sentido las cosas presentan un límite con relación a las ideas, límite que aspiran franquear extendiéndose hacia más allá del dominio en que son lo que son, tratando de alcanzar con su ser el mismo ser de las ideas. Además, en otro lugar nos dice Platón: "...es por lo Bello que todas las cosas bellas *llegan a ser* bellas"(100d). Este llegar a ser bellas no es un llegar al fin, el fin se les escapa y sigue siendo aquello a lo que tienden. Llegar a ser es entonces hallarse en movimiento constante hacia su propio ser, hacia su propia idea. Así lo indica el mismo verbo empleado por Platón: *γίγνεται* que proviene del verbo *γίγνομαι* que significa: nacer, venir, sobrevenir, suceder, acaecer, hacerse, llegar a ser, etc. La concepción de la idea como telos se verá ampliada en el lugar en que Sócrates responde a Cebes, y la ampliaremos posteriormente en el siguiente capítulo.

5. LA COSA EN SÍ Y EL ALMA EXISTEN ANTES DE QUE NAZCAMOS

- A. Si, [como se sienta en 3.B] la cosa en sí es pensada al percibirse algo como [x], (por 2.A) es preciso que la cosa en sí haya sido conocida en un momento anterior.
- B. Este pensar (que de suyo remite a una ausencia) indica que no tenemos el conocimiento de modo presente, indica que hay un olvido.
- C. Si en la vida presente hemos olvidado lo que sabemos, entonces hubo un tiempo, anterior a esta vida presente, en que aprendimos lo que pensamos al percibir.
- D. Las ψύχαι antes de existir en esta forma presente, existían separadas del σῶμα y poseía el saber de las cosas en sí.
- E. Las cosas en sí y la ψυχή existen antes de que nazcamos y ahora que percibimos⁸⁰.

Sócrates, mediante el diálogo, ha logrado hacer que su interlocutor, Simmias, recuerde que hay una diferencia entre las cosas iguales y lo igual, como también, al asentir Simmias, que el conocimiento es reminiscencia. Con lo que se realizó lo que exigía: que el logos que dice que el conocimiento es reminiscencia sea en él. Así, asistimos a la realización del logos en Simmias.

Pero aún falta fundamentar la existencia de este ser en sí, antes de aceptar que halla tal participación. Fundamentar se entiende en el sentido de responder a la pregunta por la causa de ser de la idea. Por el momento la idea ha surgido de considerar la movilidad de las cosas respecto de la forma, por ejemplo, las cosas iguales parecen iguales ahora, luego, no parecen iguales, mientras que lo igual en sí, la idea, no podría parecer lo igual y luego no parecerlo. La idea de lo igual permanece como tal con relación a la forma por la que la conocemos. Es inductivamente como se afirma la permanencia de la idea, es decir, a partir de la no permanencia de las cosas.

Llegaremos a tal fundamentación cuando respondamos a la pregunta por la causa del movimiento. Pues recordar es un ir, mientras que lo en sí nos sugiere el permanecer. Al responder a la pregunta de por qué todo ocurre como ocurre tendríamos que ser capaces de responder también por qué nuestro conocimiento es una reminiscencia, es decir, por que lo en sí tiene este "lugar" de precedencia o exterioridad, determinante, en nuestro conocer.

⁸⁰ De donde se puede concluir que sin esta ψυχή ni estas ideas, por más que nuestro conocimiento comience con la percepción de las cosas, no habría tal comienzo ni conocimiento. La ψυχή como las cosas en sí son las condiciones de posibilidad para que se dé nuestro conocimiento de las cosas. Por otro lado, si la cosa en sí tiene el ser, y es antes que la recordemos y ahora que percibimos, el conocimiento de la cosa como lo que aspira a ser como la cosa en sí y sin la que es imposible nuestro conocimiento de ellas nos dice que en este aspirar se resuelve el ser de las cosas, o las cosas reciben el ser de las cosas en sí; y como en este aspirar se movilizan hacia las cosas en sí, las cosas en sí vienen a ser las causas de que estas cosas se muevan. Todo esto último se probará en la "segunda navegación" (δεύτερος πλοῦς) pero ya queda señalado aquí ese derrotero y de ahí que se le preste debida importancia a este fragmento. Entonces, las cosas en sí son principios de las cosas en el sentido del conocer, del ser y del devenir.

Por el momento recolectemos los dos argumentos que intentan fundamentar la inmortalidad de la ψυχή: el primero remite a un movimiento compensatorio por el cual las cosas se generan de sus contrarios, y por tanto la vida se genera de la muerte. El segundo nos remite a una precedencia de las cosas en sí, de las que participan las cosas que en el presente conocemos, lo que indicaría que poseemos con anterioridad estas cosas en sí, y que en esta vida no hacemos sino recordar el conocimiento adquirido, es decir y en relación con la hipótesis básica, que la ψυχή preexiste al σῶμα⁸¹ La combinación de ambos argumentos nos debe llevar a la consecuencia de que la ψυχή persiste en la existencia aún tras la muerte.

c. DE LAS IDEAS DE ψυχή y σῶμα A LA DOXA DEL FILOSOFO COMO LA SUPOSICION DE SU QUEHACER (77 a- 84b)

Sin embargo, Cebes no ha quedado satisfecho. Tendrá que demostrársele que la ψυχή definitivamente no se “evapora” tras la muerte. Así, en un primer momento se le demuestra que, por lo anterior que dice que los contrarios se generan mutuamente, es necesario que la vida provenga de la muerte. Pero de la muerte no proviene una nada, sino que la ψυχή, por el argumento que dice que nuestro conocimiento es reminiscencia, tiene que existir de modo previo a nuestra existencia en esta idea de hombre: σῶμα y ψυχή presentes.

Así, intenta una nueva presentificación de esta persistencia de la ψυχή en el ser preguntando a qué cosas corresponde este “evaporarse”, y si la ψυχή pertenece a este género de cosas. Con lo que llega intuitivamente a la idea de la idea, aglutinando algunas cualidades de la idea, que comparte con la ψυχή por semejanza, definiendo por diferencia la idea del σῶμα. De esta reflexión se desglosa la δόξα del filósofo verdadero en torno la filosofía como veremos.

Considerando que somos en nuestra hipótesis básica un compuesto de ψυχή y σῶμα, Platón sitúa a Sócrates en la discusión sobre lo que significa ese ser compuesto.

De lo compuesto y lo no compuesto se arriba a lo visible e invisible, a lo único y a lo plural. El fin es determinar a la idea: lo invisible es lo aeide, de modo que lo visible es lo eide. Lo único es lo monoeide y lo plural es lo polieide. Lo que toca ahora es determinar las ideas de la ψυχή y el σῶμα. Será único aquello que brilla en una sola y la misma idea. Lo plural en

⁸¹ Se llega a este postulado no por analogía, sino por la consideración que se hace de lo que es. La analogía es posible ahí donde hay comunión de ser. ¿De qué tipo es la precedencia de la idea a la αἴσθησις? Es esta una pregunta por la condición para que sea la αἴσθησις. Y esta condición no tiene que ver con la constitución del hombre- o como dice Kant, con la Sensibilidad, que aborda en su Estética Trascendental- sino con el modo de ser del ser. Este, para constituirse en mundo para el hombre, brilla como una entramado de relaciones cuya verdad se halla guardada en la idea.

σῶμα. Será único aquello que brilla en una sola y la misma idea. Lo plural en cambio es lo que brilla en muchas ideas, siendo por ello un compuesto de tonalidades, aspectos, ideas. La idea es pues aquello en lo que se muestra el ente, en lo que el ente brilla.

La Idea en relación con la αἴσθησις del hombre puede ser visible como invisible. Lo que quiere decir que no por no ser objeto de los ojos la idea deja de brillar. La idea en tanto invisible brilla, y su brillo es captado por la διάνοια. La idea de la justicia, por ejemplo, no puede ser vista por los ojos como cuando se ve el color rojo, por eso se dice que para la αἴσθησις de los ojos la justicia es invisible, pero la justicia, brilla, ofrece una luz que se puede "mirar". La Justicia no carece de idea en qué mostrarse como ser justicia.

En consecuencia, la idea, siendo aquello en lo que aparece el ser de cada ente, es lo que permite "mirar" el ser de cada ente. La ψυχή por su parte si es lo que capta la idea, y la idea está libre de impurezas, deberá ser semejante a la idea. La ψυχή puede ser visible como invisible. Será visible en la medida en que el comercio con el σῶμα la ha ligado a él, siéndole imposible, aún tras la muerte, desligársele. Por ello es posible verlas después de la muerte merodeando cual espectros (εἶδωλον) en torno a tumbas y estatuas. Mientras que la ψυχή habita la región invisible (Hades) siendo ella misma invisible, y esto por que en vida junto al σῶμα se dejó llevar más por lo que dicen los dioses antes que por lo que dice su deseo de satisfacer placeres. El ver esta semejanza nos permite mantenernos en la esperanza de que tras la muerte persista la ψυχή en el ser.

En suma Platón ha mostrado cómo procede el filósofo a la hora de pensar. Ha hecho evidente que en ello procura liberarse de las perturbaciones del σῶμα, para captar lo real de las cosas en sí mismas. En esto, muestra en segundo lugar, que nuestro conocimiento de las cosas es un recuerdo, y lo hace evidente haciendo recordar a Simmias la diferencia entre lo igual y las cosas iguales. Lo igual responde a las características de no ser algo que se vea y sin embargo se conoce, tiene un ser, se mira, es idea. Si la purificación es una suerte de separación de lo incorpóreo respecto de lo corpóreo así como la muerte es una purificación de la ψυχή respecto del σῶμα, la idea respecto de las cosas que se ven es pura e incontaminada. Lo igual, como idea, es aquello a lo que se asemeja la ψυχή pues, de acuerdo al aforismo que dice que lo puro solo es captado por lo puro (67 a-b) a la ψυχή corresponde una naturaleza semejante a aquello que capta recordando, la idea. Esta semejanza permite creer que la ψυχή no se "evapora" como le sucede a las cosas compuestas tras la muerte.

Lejos de experimentar temor ante la muerte el filósofo verdadero debe esforzarse por realizar esta semejanza⁸² que hará realidad cuando muera y entonces conozca la verdad y alcance la sabiduría.

⁸² La semejanza entre la ψυχή y la idea es "fruto" del pensar, es algo que ha venido al recuerdo del filósofo cuando en la sección anterior se prueba que ambas existieron con anterioridad a la vida presente. Así, esta semejanza pertenece al logos que el filósofo



Y es que tras la muerte puede suceder lo siguiente:

1. Que las ψύχαι errantes por necesidad paguen justamente (δίκην τίνουσαι) por la mala vida anterior. Y el deseo de lo corpóreo las vuelva a ligar a un σῶμα.
2. Que los que cultivan templanza (σωφροσύνη) y justicia (δικαιοσύνη), que se generan del hábito (ἔθος) y del ejercicio (μελέτης), vuelvan en especie civilizada [abejas-hombres medidos]
3. Que al que ama a la ciencia φιλομαθῶς, que filosofa y parte puro de este mundo, alcanzando la ley natural, divina (θέμις), le sea permitido ir hacia el linaje de los dioses

El filósofo verdadero pertenece a este tercer grupo en la medida en que se esfuerza por realizar la semejanza que media con la idea. Tras estas consideraciones podrá sostener como opinión suya lo siguiente:

1. La filosofía muestra que el deseo sirve para el encarcelamiento.
2. La filosofía exhorta a la ψυχή del que ama a la ciencia a que se recoja en sí misma, a que no confíe (πιστεύειν) sino en ella misma, cuando en sí y para sí piensa (νόησις) lo en sí y para sí de los entes.
3. Nos indica que el mayor de los males lo experimenta (πάσχω:padecer) aquel que sin reflexionar (λογίζεται), cree (ἡγέομαι) que lo que produce placer y pena es lo más evidente.
4. La ψυχή que toma por verdadero lo que dice el σῶμα queda sin la suerte (μοίρα) de convivir con la divina, pura y única idea de la existencia (μονοειδέης συνουσία)
5. La ψυχή sigue, obedece (ἔπομένε) al λογισμός y éste es en ella misma (τούτῳ οὐσα), así lo verdadero y lo divino son – el λόγος se realiza - en ella misma [son contemplados, asidos, sostenidos] escapando de la opinión δόξα
6. La *esperanza* que lo ayuda a seguir en ese sentido es la que le dice que la ψυχή no se desmenuza al separarse del σῶμα, subsiste, es.

3. EL ARGUMENTO FUNDAMENTAL (84c – 107b)

Ahora sí nos enfrentaremos con la demostración de todo lo anterior. Sócrates se ve impulsado a ello por las objeciones de Simmias y Cebes. La hipótesis de la ψυχή como algo que persiste en el ser tendrá que soportar las dudas que ciernen los ojos. Simmias quiere ver la ψυχή armonía y Cebes quiere ver el alma después de la muerte.

Pero antes en un primer momento Sócrates se considera sagrado de Dios (ἱερὸς θεοῦ) y se atribuye un poder de adivinación (ἡμαντική), no menor que aquel de los cisnes que, previendo los bienes que hay en el Hades,

recuerda al pensar (ἐννόειν) Esta semejanza será probada en relación con el ser cuando se aborde la causa de por qué las cosas son como son, es decir, la causa única del ser.

cantan y gozan como nunca lo han hecho hasta entonces. Esto quiere decir que es difícil tener en vida un εδιδέναι σαφέες de estas cosas, lo único que puede es preverlas de acuerdo a lo que cree y de acuerdo a los λόγοι (argumentos) que recoge y apuntalan su creencia.

a. EL METODO (85c-85d)

Sin embargo no puede rehuir a la obligación del momento, que le exige fundamentar lo que ha dicho. Así, se presenta la ocasión de preguntar cómo enfrentar los problemas hasta aquí abordados. Se enuncian los siguientes modos de escudriñar [negociar] (διαπράξασθαι) :

α

- a) Aprender (μαθεῖν) [de otro]. Parece que μάθησις se halla en relación con otro.
- b) Descubrir (εὑρεῖν) [por uno mismo] Este saber más bien se hallaría en relación con uno mismo.

β

- c) Tomar la mejor proposición (λόγος) humana (βέλτιστον τῶν ἀνθρωπίνων λόγων) y afrontar el riesgo de la vida con ella.
- d) Tomar una palabra (λόγος) divina- λόγος θείου –y afrontar el riesgo de la vida con ella.

Como se ve, dividimos estos cuatro modos en dos partes de acuerdo a que en los dos primeros lo que resalta es la relación en la que aparece el saber. En los otros dos lo que resalta es el λόγος que lleva el saber.

Sócrates realiza su viaje teórico en los cuatro modos. El diálogo es sin duda la forma en la que el saber aparece vía la relación que despliegan preguntas y respuestas. Aconseja luego, seguirlo en ello pero persuade al mismo tiempo en el sentido de que la verdad puede reposar en uno mismo.

En segundo lugar, es claro, como lo indicará más tarde, que él asume por momentos lo que considera el mejor λόγος humano, y así obró de hecho cuando pensó en lo que dijo Anaxágoras sobre el νοῦς. Pero por lo que hasta aquí hemos navegado con él podemos afirmar que son los λόγοι de los misterios, que tienen bajo esa forma el λόγος divino, los que más ayudan a Sócrates en su peregrinación.

Se prepara para afrontar el reto de responder a las objeciones de sus compañeros indicando cómo procede en general. Más tarde hará una precisión indicando cómo se procede en consideración del ser.

b. LA OBJECION DE SIMMIAS (85e-86d)

Se asume que el alma es una armonía (ἡ ψυχὴ οὐσα ἁρμονία) : que significa que es combinación de elementos contrarios (κρᾶσιν οὐσαν τῶν ἐν τῷ σώματι). A semejanza de la lira, un desajuste, una afeción, hacen desaparecer a esta armonía. Luego, a semejanza de la lira, la ψυχὴ (la melodía) parece antes que el σῶμα (la lira). Con esto Simmias desarticula la idea a la que había llegado Sócrates: la ψυχὴ persiste en el ser a pesar de la muerte. A lo que debemos prestar atención es a que *Simmias toma por real para la ψυχὴ la imagen de la armonía de la lira.*

c. LA OBJECION DE CEBES (86d-88b)

Cebes está de acuerdo en que ἡ ψυχὴ πρὶν τόδε τὸ εἶδος ἔλθειν: la ψυχὴ existe antes de venir a la idea⁸³; esto está demostrado de forma suficiente (πάνυ ἱκανῶς ἀποδεδείχθαι), con lo que objeta a Simmias diciendo que la ψυχή es más fuerte y duradera que el σῶμα. Por qué dudas entonces, podría decirle el λόγος⁸⁴.

Se sirve de una imagen εἰκόν, del mismo modo como hizo Simmias, para oponerse al argumento de éste. Hace una analogía entre la dualidad lira – melodía -en la unidad: armonía-, y la dualidad: vestido – genero humano. En la primera, lo más duradero es la lira, y por tanto concluyó Simmias que la ψυχὴ parece antes que el σῶμα. Análogamente en la segunda tendría que ser el vestido más duradero que el hombre lo cual es absurdo pues no podemos pensar al hombre inferior o más débil que el vestido sólo por desaparecer antes que el último vestido en usar. Así la analogía -en imagen- de una ψυχὴ más duradera y un σῶμα más débil es errónea.

Su duda, mas bien, tiene que ver con la posibilidad que tenemos de conocer la existencia de la ψυχὴ tras la muerte:

- a) La ψυχὴ usa muchos σῶμα - el σῶμα fluye desapareciendo; cuando sucede la muerte, la ψυχὴ usa su último σῶμα, pero desaparece antes que él, el σῶμα luego se corrompe y desaparece. Pero este λόγος no sirve para hacernos creer [ponernos en la fe] y tener confianza (πιστεύσαντα θαρρεῖν) de que el alma subsistirá en algún lado.
- b) Suponiendo que exista tras la muerte, y nazca y muera varias veces, no desaparece la posibilidad de que la ψυχὴ, finalmente, muera por el desgaste.
- c) Por último: Que la ψυχὴ es absolutamente inmortal e indestructible, [no hay] ningún saber [que lo haga] visible (μηδένα φαίη εἰδέναι),

⁸³ Εἶδος indica el saber que ya se recuerda. Así, por lo probado en el argumento que dice que nuestro conocimiento es reminiscencia se dice que ψυχὴ existe previamente a la vida presente, en la que al percibir pensamos y recordamos el εἶδος del que participan las cosas.

⁸⁴ Aquí observamos cómo el λόγος habla y habla directamente a Simmias.

[puesto que lo que no es percibido (ὄτω οὖν αἰσθεῖσθαι) es imposible (ἀδύνατον) de ser "recogido": εἶναι ...ἡμῶν]⁸⁵

Así, admite que ψυχή sea un ente que precede a su ser idea de ψυχή. Es decir, admite que algo lleva a realidad el ente ψυχή⁸⁶ Pero eso no garantiza de que tras la muerte, finalmente, por desgaste, la ψυχή desaparezca. Tendría que percibirse esta existencia tras la muerte.

Tanto Simmias como Cebes parecen afinar sus oposiciones en que para ellos el conocimiento se basa en la αἴσθησις- y queda en ella. Simmias quiere ver la ψυχή en la lira, Cebes no puede ver la ψυχή tras la muerte.

d. ENUNCIACION DEL ΛÓΓΟΣ COMO POSIBILIDAD FUNDAMENTAL PARA EL SER Y EL CONOCER. (88c-91c)

Sócrates, antes de refutar a sus compañeros, no afirma nada, sino, considera como posibilidad el que exista un λόγος verdadero y pensable: τινος ἀληθοῦς καὶ βεβαίου λόγου καὶ δυνατοῦ κατανοῆσαι⁸⁷. Los que no consideran esta posibilidad no sólo se entregan confiadamente a los λόγοι humanos, sino que una vez persuadidos de que estos carecen de verdad reniegan del λόγος y piensan que en ellos no hay nada sano. Por el contrario, dice Sócrates, debemos pensar que somos nosotros lo que aún no estamos sanos y que debemos esforzarnos por sanarnos. Casi al finalizar este apartado nos dice de modo oracular: "Si ustedes me hacen caso, se han de preocupar (φροτίσαντες) poco por Sócrates y mucho más por la verdad" (ἀλήθεια) - que es lo que él hace al preocuparse por creer lo que dice y no porque los presentes le crean. Dentro de la metodología a emplear no se debe olvidar centrarse en la verdad, que es eso lo que salvará a quien discuta sobre algún tema. Y esta salvación, por el desapego del otro, por no poner el deseo en el reconocimiento del otro, es de carácter individual, pues se juega cada uno lo que cada uno cree y sostiene hasta el final como si fuera la única arma en una batalla a muerte. Para refutar a sus compañeros debe confiar en esta posibilidad, que es en la que él cree, y los otros cuidarán de que no sea su deseo (προθυμία) el que se imponga en los que

⁸⁵ Esto es coherente con lo probado con el argumento de que nuestro conocimiento es reminiscencia pues ahí (en nuestra interpretación: B.2.b.3.A.) se dice que nuestro conocimiento comienza con la percepción de la cosa.

⁸⁶ Admite que hay un movimiento de realización. En la perspectiva del conocimiento, a este movimiento podemos llamarlo reminiscencia, pues, aquello ahora es la ψυχή en εἶδος, pero para ello tuvo que ser previamente, como condición de posibilidad de esta realización, ello mismo, es decir ψυχή; y el mismo estatus tiene el εἶδος que la muestra - que por ahora no se mira en lo que va el diálogo, pero que sabemos que se trata de la inmortalidad. Como veremos más adelante Sócrates transforma la inquietud de Cebes en la pregunta por la causa de tal movimiento.

⁸⁷ "Sócrates cree en la existencia de una verdad" (Nota: Esta concepción crítica de la investigación acompañada de la convicción *que existe una verdad*, no se opone solamente a los sofistas que no tienen esta convicción, sino también y al mismo tiempo a los pitagóricos, que aceptan sin crítica la palabra del maestro)" Robin, *op., cit.*, p.42

le oyen sin que se opongan con argumentos o sin que les parezca verdadero aquello que él señala.⁸⁸

e. RESPUESTA A SIMMIAS (91d-95a)

Se admite que la armonía es algo compuesto. La componen las partes bien armonizadas que así logran tal armonía. Estas partes logran la armonía con lo que la armonía no puede preexistir a las partes. Luego, tendríamos que elegir entre el argumento ψυχή-armonía y el otro que dice que el conocimiento es reminiscencia, pues por este último se admitió demostrativamente que para que sea posible el conocimiento la ψυχή tenía que preexistir a esta vida, de donde puede ya conocer lo que en esta vida recuerda. Como esta hipótesis está demostrada se conviene en que la ψυχή preexiste a la vida- o también que la ψυχή existe antes de llegar al σῶμα, y la οὐσία, llamada "lo que es", le pertenece, le es propia, la tiene ἔχουσα. Con lo que se refuta la tesis de que la ψυχή es armonía como también la objeción de Simmias.

Pero además de esta argumentación que se basa en que nuestro conocimiento es reminiscencia, Sócrates presenta otro en el que la idea, que es todavía una suposición, es determinante: si la ψυχή es armonía, la armonía en tanto idea⁸⁹ conviene a todas por igual, pero entonces también convendría a las ψύχαι que carecen de virtud. Las ψύχαι que participan del vicio participarían de la armonía, lo cual es un contrasentido. Se llega a este contrasentido al admitir la tesis que dice que la ψυχή es armonía⁹⁰.

Sócrates ha refutado la objeción de Simmias pero todavía no ha probado la inmortalidad de la ψυχή⁹¹

⁸⁸ La pregunta es de dónde viene esta confianza, cómo encuentra Sócrates esta posibilidad. Creemos que se trata de una confianza en Dios, y en lo que Dios quiere. Esto se entiende como προθυμητέον o buena voluntad o buen deseo de estar sano. Esta confianza le habría confiado la posibilidad anunciada.

⁸⁹ Es decir, la armonía como εἶδος de la ψυχή.

⁹⁰ Verdenius precisa el decurso que toma este argumento y nos muestra cómo se rechaza la doctrina de la ψυχή-armonía a partir de considerar la armonía como lo armonizado-que supondría **lo compuesto**; si armonía significa estar armonizado (ἡρμόσθαι) entonces de ningún modo la ψυχή es armonía: "93d 10: ἁρμονίας μετέχει :...Sócrates, en primer lugar, recuerda la equivalencia: ἁρμονία εἶναι – ἡρμόσθαι establecida en II-b 2, y luego, en segundo lugar, propone una nueva equivalencia: ἡρμόσθαι – ἁρμονίας μετέχειν. Esto significa que usa ἡρμόσθαι como un intermediario para establecer la equivalencia ἁρμονία εἶναι – ἁρμονίας μετέχειν. De el hecho de que ἁρμονίας μετέχειν admite graduaciones (ser más o menos virtuoso), infiere que el alma, si fuera una ἁρμονία admitiría grados...; ἁρμονίας μετέχειν : "participar de la naturaleza de la armonía" es asumida como equivalente a "tomar parte de una armonía (especial), (por ejemplo, la virtud)" Verdenius, *op. cit.*, pp.227-228. Por lo tanto no se rechaza la idea armonía para la ψυχή, sino, tal característica en el sentido de lo armonizado, pudiendo participar la ψυχή de la armonía universal que constituye el Bien, tal como lo argumentamos más adelante.

⁹¹ Lo que equivale a probar que ningún otro εἶδος que no sea la inmortalidad, como por ejemplo, la armonía, muestre el ser de la ψυχή.

f. RESPUESTA A CEBES (95b-107b)

Por otro lado la objeción de Cebes se transforma en la pregunta por la αἰτία de la generación y corrupción, es decir, por la causa del movimiento. Sócrates tendrá que poner a esta causa con relación a la αἴσθησις, pero superando la dimensión en la que ella otorga evidencia, pues ciertamente la ψυχή no se puede ver tras la muerte.

En 81c-d Sócrates ya habló de las ψύχαι que se pueden ver, estas corresponden a las que han librado un comercio con lo visible siendo por esto pesadas y temerosas de lo invisible (el Hades) Por ello se les ve rondando, cual espectros (εἶδωλον)⁹², en torno a monumentos y tumbas. Pero esta respuesta sólo alcanza a algunas ψύχαι. Por eso Cebes no se halla satisfecho. Y, podemos suponer, duda que sea tal comercio con lo visible lo que las haga visibles tras la muerte. Y como además de estas no se pueden ver las demás ψύχαι, duda de que las ψύχαι sean inmortales⁹³.

La pregunta es cómo Sócrates transforma esta duda en la pregunta por la causa de la generación y corrupción. Ciertamente es la pregunta por la causa del movimiento. Pero cómo llegó a ella.

Al no poder ser vistas tras la muerte todas las ψύχαι difícilmente se puede saber que existan y persistan en el ser. No habría como dar un fundamento de tal persistir. La duda encuentra en su camino el problema de la causa de que todas las cosas sean. Pues se demostraría que las ψύχαι existan tras la muerte si se demuestra que hay una causa para su ser. Esto explicaría que la duda de Cebes gire hacia una pregunta por la αἰτία de la generación y corrupción- porque la causa de la vida debe ser también la causa de la

⁹² Esto refuerza la tesis de que la idea es aquello en lo que lo que es aparece. Aquí aparecen las ψύχαι, pero de un tipo que ha comerciado con lo visible. No es un eidos, sino un εἶδωλον lo que las muestra.

⁹³ Lo que Sócrates sostiene es que la ψυχή es inmortal. La inmortalidad es una idea que debería mostrar a las ψύχαι. Pero, contradictoriamente, las que se ven son las que menos merecen la inmortalidad si es cierto que en esta vida uno debe esforzarse por separarse del cuerpo. Es decir, las que se ven son las que muestran los espectros. La posibilidad de verlas sin embargo no está consumida. Cabría preguntarse en qué se miran. Esta es una pregunta por en qué aparece la inmortalidad. O cuándo aparece la idea inmortalidad de la ψυχή. El Fedón tiene ese reto, pues lo que quiere es mostrar el eidos inmortalidad. Platón ha recurrido a un modelo de tal eidos: Teseo, que salva a sus compañeros salvándose a sí mismo. El Sócrates platónico aspira a realizar ese modelo- y por eso sostenemos que lo que se realiza es el mito en Sócrates- por su parte, el diálogo al presentarnos un retrato de Sócrates aspira a semejarse a éste Sócrates que hemos descubierto por el mito en él (Tal como el retrato de Simmias a Simmias), el lector al escuchar atentamente lo que se dice en este diálogo-que es un retrato hablado- piensa (ἐννόεῖν) en éste Sócrates que el diálogo imita, y piensa en lo que éste quiere imitar: al hombre purificado y sabio digno de la inmortalidad, pero como este hombre, por la pureza a la que aspira, aspira *finalmente* a la inmortalidad y a la vida con los dioses y al contacto directo con las ideas, piensa también en la inmortalidad, y en esta respuesta a Cebes recuerda a tal eidos probando la verdad de su existencia, con lo que este eidos es descubierta (ἀ-λήθεια) como lo que es, condición de posibilidad del quehacer filosófico verdadero. Ahora, le restaría al lector aspirar a realizar este modelo: Sócrates, en aquello que él aconseja: preocuparse más por la verdad que por Sócrates.

muerte; es decir, hacia una pregunta por la causa del movimiento que causa algo como la muerte de todas las cosas.

Sócrates nos cuenta que cuando se dedicó a la historia de la naturaleza y quiso saber por qué se generan las cosas, y son como son, le ocurrió que desaprendió lo que el sentido común le dictaba. Al observar la generación del dos por ejemplo, dudaba que en él hubiese algo del uno que había sido añadido a otro, o de este mismo otro; o del uno que había sido dividido en dos. Dudaba de que aquello que es causa estuviese en lo causado (como sucede con las homeomerías de Anaxágoras) Y que el ente tuviese dos causas diferentes como la adición y la división. Mas bien, considera que *la causa implica una separación de aquello que causa*⁹⁴. Y que *debe ser una para cada cosa*.

En segundo lugar, al considerar como causa el νοῦς, se observa que éste tendría que ordenar todo de acuerdo a LO MEJOR. La causa sería causa de cada una como de todas en conjunto de modo que LO MEJOR lo sea para cada una y lo BUENO sea común a todas. Pero al referirse a Anaxágoras afirma que este nunca hizo intervenir propiamente al νοῦς, y que confundió la causa con aquello sin lo cual la causa no sería causa.

Para Sócrates el error consiste en:

- A) No saber llamar bien a lo que es causa propiamente
- B) No pensar que puede haber una δαίμνια (Fuerza divina) que ordene las cosas del MEJOR modo.
- C) No pensar que hay algo BUENO por lo que las cosas son como son⁹⁵.

Para demostrar lo anterior Sócrates opta por la palabra⁹⁶ en lugar de recurrir a los hechos que de suyo son visuales. Requiere algo visual, igualmente pero en un sentido superior. Y nos indica que el procedimiento consiste en:

1. Tomar como la base el λόγος que se juzgue más sólido.
2. Tomar por verdadero lo que parece concordar-respecto de las causas-con el λόγος, y como no-verdadero lo que no concuerde con él⁹⁷.

Lo que ha venido haciendo desde un inicio es observar (εσκοπεῖν) Este observar tiene su objeto, que es la imagen. La imagen se presenta por igual a quien observa la realidad de los entes en hechos como en λόγοι o

⁹⁴ Sócrates debe fundamentar tal separación.

⁹⁵ Lo ἀγαθόν sería propiamente la causa del movimiento, pero ahora estas tres consecuencias son las que tendría que fundamentar.

⁹⁶ Sócrates quiere decir que no llegó a descubrir la causa por sí mismo, ni tampoco a aprenderla de otro (99d), de acuerdo a la metodología que señalaba Simmias y que nosotros recogimos en la página 51. Así que, de acuerdo a la misma metodología, le toca poner el índice en el λόγος.

⁹⁷ A este procedimiento que implica un cambio se le llama "segundo rumbo" o "segunda navegación" y supera el mecanicismo de la filosofía naturalista. Cf. Eggers Lan; *op.*, *cit.* p.182, nota 202.

palabras. La imagen es la primera faz de la idea, es la materia del pensar, aún de aquel que confíe en la αἴσθησις. Lo que se ve no es un objeto sino la imagen del mismo. Del mismo modo para el que considere los entes a partir del λόγος, la materia visual con la que trabaja es la imagen. El λόγος dice rojo, luego viene la imagen del rojo. No como una secuencia, sino casi podríamos decir que λόγος e imagen son lo mismo. Pensamos en imágenes, que tienen λόγος. O nuestro λόγος viste imágenes.

La imagen supera la aparente diferencia que habría entre λόγος invisible y hechos visibles, pues por la imagen ambos se pueden mirar.⁹⁸ Ahora, al escopiar los entes en los hechos llegamos a traducir esas imágenes a un λόγος que nos las haga accesibles a la comprensión. ¿Será esta la razón de la preferencia del λόγος a los hechos? ¿O más bien se tratará de una elección mediada por la dificultad que presenta una causa tal para ser observada en hecho?. Sócrates parece indicarlo cuando dice que es preferible ver en el agua (en el λόγος) la imagen del sol ha quedar ciego (por verla de hecho).⁹⁹

El procedimiento para descubrir la verdad de los entes consiste en aferrarse a un λόγος, el más sólido, y admitir por verdadero lo que halle correspondencia con él.

El λόγος más sólido ha llegado a ser el que dice que existen las cosas en sí, lo bello, lo bueno entre otras.

De ser así es por estas cosas en sí que las cosas llegan a ser bellas y buenas. Admitimos la existencia de las cosas en sí porque cuando vimos la tesis que dice que nuestro conocimiento es reminiscencia convenimos en que era preciso que la idea precediera mi saber de las cosas. Es por mi conocimiento de las cosas, por lo que lo posibilita, por lo que se puede afirmar la existencia de las ideas. De ahí hay un salto ha decir que es por ellas que son las cosas, que es por lo igual que existen las cosas iguales, que es por lo bueno que existen las cosas buenas. Y es que para que las cosas aparezcan iguales o buenas para mí, es preciso que tenga con anterioridad las ideas de igualdad y bondad. Pero la causa de que sean iguales o buenas no está en mí. Yo sólo recuerdo las ideas de igualdad y bondad. La causa entonces de que las conozca como cosas iguales o buenas son las ideas igualdad y bondad. Pero Sócrates nos quiere decir además, que la causa de que conozca lo que conozco como conozco es también la causa de ser de tales cosas que conozco. Es decir que, al margen de que las conozca, las cosas se han realizado como son en correspondencia con las ideas de las que participan, vale decir, cada cosa se genera (γιγνόμενον) participando (μετασχὸν) de las οὐσίαις propias de cada uno (τῆς ἰδίας οὐσίας ἐκάστου) - en la cual participan. Al considerar a las ideas en sí mismas respecto de las cosas más bien vemos que la causa

⁹⁸ Esta digresión sobre la imagen sirve para comprender que la idea, aún siendo invisible, se puede mirar

⁹⁹ En esto podemos ver cómo Sócrates da cuenta de sus limitaciones y actúa verdaderamente como el hombre sabio que se conoce a sí mismo.

de ser parece ser la presencia de la idea en la cosa. Sócrates no precisa cómo acontece la causa, si por participación o presencia. Sólo indica que la idea es causa de ser de la cosa. Precizando además, que a cada cosa corresponde una causa, *idea-οὐσία*, mientras que para todas en conjunto corresponde una sola causa que es lo bueno, lo *ἀγαθόν*. Sócrates indica pues, que entre la idea y la cosa hay una realización: la idea se realiza en la cosa, o la cosa aspira a realizarse, hacerse semejante, a la idea.

Así, por ejemplo, que Sócrates se halle en prisión esperando la muerte tiene por causa la orden de los atenienses, pero en comunión con todas las demás cosas tiene por causa el BIEN. De modo que huir de prisión no sólo es contravenir la orden los atenienses -que puede estar errada- sino que visto desde el *fin* (telos) sería ir contra la realización de la idea superior a todas, ir contra el BIEN.

Habiendo descubierto entonces que las ideas son las causa del ser de las cosas, y que es la presencia del Bien en ellas la causa de la generación como de la muerte de todas las cosas, Sócrates precisa entonces el procedimiento para descubrir algo real, para descubrir las ideas-ουσιαι que se hallan presentes en las cosas o de las que estas participan.

1. Aferrarse a la hipótesis (*λόγος*) que se ha tomado como firme, sólida, incommovible.
2. Examinar (*σκέψαιτο*) si las consecuencias de la oposición a la hipótesis básica concuerdan, sintonizan, entonan *ξυμφωνεῖ* o no (si desentonan) *διαφωνεῖ* entre sí.
3. Cuando sea necesario dar logos (*διδόναι λόγον*) de la misma hipótesis, proceder del mismo modo: recurrir a otra Hipótesis superior para aquella hipótesis *ὑπόθεσιν ὑποθέμενος*, aquella que parezca *φαίνονται* ser la mejor entre las supremas. Eliminando así la confusión entre el principio y lo que de él se deriva. Es decir, evitando la confusión entre lo que es causa y aquello que es por la causa. La *οὐσία* de lo que participa de ella. El ser de los entes.

Pero esto último no significa sino que el *λόγος* que descubrimos en nuestro logizar es el que se realiza. O que la realización de las ideas tiene la forma que permite su captación por los *λόγοι*.

A continuación, Sócrates, que ha fundamentado que las ideas se realizan, brinda a Cebes la argumentación definitiva que demostraría la inmortalidad de la *ψυχή* refutando su objeción.

Alguien le hizo reparar a Sócrates de la aparente contradicción que el argumento precedente ocasionaba. Se ha dicho pues, que la causa de la generación de las cosas es la idea, y que hay una para cada cosa. Luego, estaría en contradicción con el argumento de la segunda parte que dice que las cosas se generan de sus contrarios. Sócrates le contesta indicándole que entonces habían considerado a las cosas (la muerte y la vida) que

participaban de los contrarios, ahora más bien se considera a los contrarios mismos (mortalidad e inmortalidad correspondientemente)

Sócrates indica que la idea tiene un nombre con la que se le reconoce por siempre. Este nombre da la estructura para aquella cosa que participa de aquella idea. Al participar de esta estructura las cosas contrarias aparecen contrarias en el nombre, siendo en lo real por la idea que las causa. Pero no pueden ser contrarias consigo mismas, como que la cosa fría sea caliente al mismo tiempo. El horizonte en que las cosas son es el presente, y en el presente no pueden ser y no ser. O mejor dicho, son y son no-..., por ejemplo, la cosa fría es también no-caliente. Luego, una idea se mantiene idéntica consigo misma y no genera su contrario.

La pregunta sería si se anula el argumento de la generación de los contrarios, o por qué es posible pensar semejante generación ahora que sabemos que las cosas tienen una causa para cada una.

La respuesta es: porque para todas las cosas hay una única causa, que es el BIEN, y que esta es causa del movimiento de las cosas¹⁰⁰, que hace ir del placer al dolor, de la vida a la muerte. Con lo que además se deduce que el movimiento es propio a las cosas mientras que a las ideas les es propia la permanencia.

Y es que la exclusión de los contrarios se dá por la armonía que acaece en el λόγος¹⁰¹. En el λόγος que nos muestra la ousia de las cosas, en tanto causa, se observa a los contrarios en sí mismos. Así lo frío y lo caliente, no se observan en relación uno con otro sino en sí mismos. Al verlos en relación nos hallamos en el nivel de las cosas frías y calientes, que están a un paso de dejar de ser lo que son. En sí mismas, en cambio, permanecen como tales. Y son la causa de que sean frías y calientes las cosas, y que por la forma que tienen lleven el nombre de frías y calientes. Esta permanencia de las cosas en sí otorga armonía al λόγος en que se develan como cosas en sí.

En otras palabras, existen las cosas contrarias, pues hay ideas contrarias por las que son así. Sin embargo estas ideas, puesto que proceden de la misma y única idea: el BIEN, -en el λόγος que mira las cosas desde ahí, desde la finalidad de las cosas,- se resuelven en una unidad armónica, donde las ideas permanecen como contrarias entre sí, más no contrarias consigo mismas, y ninguna es contraria a la causa de la que proceden: el BIEN.

¹⁰⁰ Es decir, las cosas en sí al ser el modelo al que aspiran realizar las cosas son las causas del movimiento de las cosas en el sentido de esa cosa en sí. En general, en cambio, lo que moviliza a las cosas y las hace participar ya de una cosa en sí, luego de otra, como nos lo indica el paso del dolor al placer, es la idea suprema, la que persiste en el ser de cada cosa en sí y que por tanto es el Telos del movimiento de todas las cosas, esta es la idea del Bien.

¹⁰¹ Aquí entendemos armonía no como lo que está armonizado sino lo que está bien ordenado (en el sentido de la armonía universal del cosmos) y dispuesto a un fin, que es como decimos, el Bien.

En conclusión si las ideas no son contrarias consigo mismas y la causa de la ψυχή es la vida, no podría tener también por causa la muerte. Entonces, el alma es no-mortal o inmortal. El alma realmente existe en el Hades.

C. EL MITO Y LA ESCENA FINAL (107a – 118c)

Hemos llegado al final del diálogo. Platón por medio de Sócrates procede a continuar con lo que había señalado que era preciso hacer ante la inminencia de la muerte. Ya miró escópicamente (διασκοπεῖν) al εἶδος en las cosas, ahora procede a construir el mito en relación a la verdad develada; es decir, guardando coherencia con lo que había aconsejado a Eveno y con lo que cree que los verdaderos poetas deben hacer, procede a μυθολογεῖν sobre como se cree que es la vida en el más allá.

Es este verdaderamente un mito en sentido alegórico pues por medio de él se dice cómo será la “vida” después de la muerte. No es un mero invento, está relacionado al εἶδος, inmortalidad, y a todo lo que lo fundamenta o se halla relacionado con él, como la pureza, la justicia para los justos, la separación del σῶμα y obviamente la existencia de las ideas. Es como si el diálogo hubiera tenido el sentido de fundamentar esta creencia que el mito expresa.

Por cierto, cuando el mito tiene este sentido alegórico es preciso recordar que no se debe tomar lo narrado en él en sentido literal. El mito también muestra pero no como se muestran las cosas. En términos generales puede narrarse otro mito a continuación del diálogo, pero éste no debe traicionar la verdad que ha mostrado el diálogo.

Tras narrar el mito del viaje al más allá, admitiéndolo como verdadero por lo demostrado anteriormente, y tras beber la cicuta, Platón nos entrega la escena inmortal de la muerte de Sócrates.

Sócrates aconseja el cuidado de sí mismos que no es sino el cuidado por la verdad. El centro es la verdad, de perseverar en ella proviene la salvación. Pero Critón no parece haber escuchado bien. Y ante su incredulidad dice (115e):

Εὖ γὰρ ἴσθι, ἧ δ' ὄς, ὃ ἄριστε Κρίτων, τὸ μὴ Καλῶς λέγειν οὐ μόνον εἰς αὐτὸ τοῦτο πλημμελές, ἀλλὰ καὶ κακόν τι ἐμποιεῖ ψυχᾶς.¹⁰²

Con lo que nos da la clave para entender la naturaleza del logos que es la que nos conducirá por el camino para responder a por qué se da la realización de la idea en la cosa y del mito en Sócrates. Es decir, nos lleva a pretender responder por la Participación. Y con ello a fundamentar nuestra hipótesis sobre el mito, en tanto es lo que se realiza.

¹⁰² “Pues has de saber, mi querido Critón, que el λέγειν incorrecto no sólo es de por sí confusionista, sino que también implanta el mal en las ψύχαι.” Eggers, *op. cit.* p.224.

Finalmente Sócrates le dice: "Critón, le debemos un gallo a Asclepio". Con lo que Platón nos señala que Sócrates ha terminado el proceso de realización del mito, que salva a los "catorce" salvándose a sí mismo, no rehuyendo a su vez al λόγος que se realiza con su ejecución. Optando entonces por dejar que se realice la idea del BIEN.

Si en Teseo se trata de la salvación de la muerte en Sócrates se trata de la salvación por la muerte-que no es sino la separación del alma del cuerpo: la filosofía es preparación para la muerte persistiendo en esta separación. En un principio, cuando se inicia la realización del mito, es tiempo de dialogar para salvar y salvarse de la muerte. Al final, la deuda con Asclepio-dios de las curaciones o sanaciones- nos indica que es tiempo de morir pues, ya se sabe, ya se está preparado.

CAPITULO 2

LA REALIZACION DEL LOGOS

Nuestra hipótesis dice que el mito se realiza en Sócrates. Pero ella encontrará fundamento cuando fundamentemos a su vez que el λόγος se realiza. Qué es el λόγος y a qué llamamos su realización, y por qué esto fundamentaría nuestra tesis, responder a estas preguntas es el objetivo del presente capítulo.

Cuando hablamos de mito nos referimos al mito de Teseo que “salva a sus compañeros salvándose a sí mismo”. Responder a cómo se realiza y por qué es lo que fundamentaría nuestra tesis. Por cierto en ello ayudaría saber, de modo previo al saber del logos y su realización, qué se entiende por mito. Por ahora no podemos recurrir a definiciones modernas, y lejos de tener algo seguro en el pensamiento griego, optamos por una breve definición provisional: el mito es un relato de acontecimientos que resultan fundamentales para el hombre pues éste los recuerda constantemente.

En el marco de nuestro estudio la referencia al mito tiene varios sentidos, que abordaremos en el siguiente capítulo. Para el interés de este capítulo nos basta con suponer algo del mito (μύθος): que es palabra (λόγος)¹⁰³, que

¹⁰³ Como se habrá notado ya, la intención de este trabajo es reconciliar μύθος y λόγος, o trazar la ruta que el pensamiento platónico realiza del λόγος al μύθος. Así las diferencias entre mito y λόγος, como la diferencia entre lo subjetivo a lo objetivo, o como la invención a lo racional, no son para nosotros criterios para diferenciarlos. Si se trata de ver lo racional como aquello que descubre haciendo uso de la razón, y siendo el logos aquello que da razón de ser, podemos argumentar que el mito en el diálogo platónico está centrado en la

lo que lo sustenta es esta palabra pues ella lo dice (μυθολόγειν), que tiene una íntima relación con la religión o lo divino y por ello es palabra sagrada (ιερός λόγος) Es decir, el mito es un λόγος que dice o habla desde sí mismo. Así el creador de mitos (μυθολόγος) acierta al componer aquello en que los que portan la palabra (λόγος) se reconocen o reconocen alguna verdad que los convoca a recordar el mito. Los que portan la palabra somos todos los hombres que podemos hablar (λεγεῖν) El hablar no se circunscribe a lo que puede ser dicho o escrito, sino que se da ahí donde es posible la comunicación. La comunicación significa poner algo en común, saber algo en común. Por ello la comunicación crea la comunidad, y la crea desde *lo que* comunica.

Consideramos que Platón estaba bastante persuadido de este “poder” del hablar. Nos lo indica su ojeriza con los sofistas y los poetas. Estos que usaban la palabra para sus fines, ya para ganar dinero, ya para ganar concursos, no consideraban las consecuencias de sus actos. Es decir, no consideraban este *lo que* que aquí resaltamos.

Y es que los sofistas son aludidos ahí donde Sócrates habla de los que odian la palabra (μυσολόγος); estos, una vez entusiasmados por determinado λόγος, lo abandonan al no hallar en este la verdad, desechando con ello todo otro λόγος. Para Sócrates esta desesperanza fruto de un mal centramiento a la hora de investigar los priva de la posibilidad de hallar en algún λόγος el camino a la verdad. Privando de ello además a los que comparten sus reflexiones o los escuchan cual compañeros de viaje. Así, *lo que* los sofistas ponen en común pervierte a la comunidad en el sentido de que la priva de vivir en la verdad.

Por su parte los poetas son rechazados por el filósofo-rey, y esto porque mienten. Trasladan bajezas humanas a la voluntad divina humanizando el Olimpo, lo que no sólo va contra la comunidad sino que al obrar así se es impío con los dioses y lo divino. Estos son aludidos en el consejo que dá a Eveno en el que le exhorta, a éste, a seguirle si es verdaderamente filósofo.

verdad y su llamado no es ajeno a la búsqueda “racional” de la verdad. Es por este centrarse en la verdad que el mito ni es mera invención ni se resuelve en la intimidad libre de la subjetividad, como lo entiende, por ejemplo, Eggers: “Tanto *mythos* como *logos* significan “palabra”, “narración”, pero el uso del primer vocablo denota un cierto matiz subjetivo, una mayor referencia a la actitud del relatante (de este modo un *mythos*, aunque sea siempre palabra, puede a veces ser un “*unspoken word*” como se indica en el Liddell-Scott...mientras el segundo remite más a la realidad objetiva;...El *logos* es un intento de permanentizar la realidad que se vivencia, apresándola en esquemas conceptuales, en delimitaciones estructurales lo más precisas posible. El mito en cambio, deja que el sujeto exprese más libremente su vivencia, sin ataduras racionales demasiado precisas... reteniendo más bien el colorido del *instante* de la vivencia, en lugar de pretender darle una *fijeza permanente* como quiere el *logos*... en el verdadero mito griego se trata de *un recurso para evocar el asombro, la maravilla que produce el descubrimiento de la profundidad de lo cotidiano*... El filósofo alcanza el *logos* de cada *ousía* (*Rep.VII, 534b*) pero teniendo en cuenta la limitación del λόγος - pues sólo nos da la “cualidad de lo real”, no el qué, como afirma en la *Carta VII,343e* - tiene con tanta frecuencia la humildad de acudir al mito, cuando siente que la vivencia no es apresable...” Eggers, *op.,cit.*, Nota 43, p.59-60

De acuerdo a esto último, el *Fedón* podría resumirse en unas cuantas palabras: es un diálogo que nos señala la ruta que debe seguir el verdadero filósofo. Esta pretendería superar el modo de hacer filosofía anterior como a la praxis de sofistas y poetas. Esta ruta puede ser resumida del siguiente modo:

1. Saber que la muerte es inminente
2. Prepararse para la muerte¹⁰⁴
3. Confiar en un λόγος, el mejor, que sustente esta preparación
4. El mejor λόγος, que se sostiene en el *Fedón* con preguntas y respuestas, es el que dice que existen las cosas en sí.

Con esto Platón ha revolucionado la forma de pensar en Grecia. Pues, la ha sacado de la simplicidad de la vida que no contemplaba el *fin* (τέλος) y que se quedaba solo en el final: la muerte (θάνατος) Le ha dado un método que ya no busca la necesidad del λόγος, y que al fracasar, renuncia al λόγος, sino uno en el que los λόγοι sean la posibilidad de hallar el λόγος fundamental o de develar la verdad necesaria. Platón no renuncia a la necesidad, más bien la afirma, pero desde la posibilidad. Y, finalmente, ha puesto la cuestión del ser en relación con este λόγος.

De este modo hemos llegado a la pregunta de qué es este λόγος, qué se dice con él. Pero no nos servirán de mucho las traducciones. Ya se traduce por "palabra", que es la acepción que acogemos, ya por "sentencia", otros prefieren "discurso", y algunos "razón". Esta variada gama de acepciones nos indica que no podemos descubrirla en su etimología. Más bien, será recomendable reparar en *lo que* dice el diálogo y recoger ahí una interpretación del mismo.

Pero lo que dice el diálogo vincula al λόγος con las cosas (τα πραγμα) y con la οὐσία de la cosa¹⁰⁵; luego aparece el λόγος en el método de hallar la verdad¹⁰⁶, pero una vez que ya se ha definido su relación con el ser. Así, pues lo primero a hacer será definir la relación que hay entre el λόγος y el ser y obtener de ello una visión más clara sobre el λόγος, que redundará, por lo dicho anteriormente, en claridad para lo que sostenemos del mito, del mito de Teseo en particular, y de su lugar en el diálogo.

¹⁰⁴ "Su relación [la del *Fedón*] con el *Banquete* es en efecto manifiesta: Allí se enseña como vive el sabio, aquí como muere" Robin, *op., cit.*, p.7

¹⁰⁵ "En el *Fedón* no hay "otro modo de que cada cosa se genere que participando de la *ousía* correspondiente"(101c)...Platón habla de la *ousía* particular de cada cosa" (101c)"la *ousía* de todas las cosas, *lo que es cada una*" (65d)" Eggers, *op., cit.*, p.40. También, "La *esencia* (οὐσία) de una cosa está contenida en su *noción* (λόγος) que expresa su *nombre* (Leyes X, 895d-896 a)" Robin, *op., cit.*, Nota 1, p.50; "La causalidad final...determinada como eficiente (Cf. 99c), reside en la causa formal" [La causa debe tener el ser de la cosa] Robin, *ibid*, p.51; "*ousia* es la realidad particular, es *to on* particularizado, lo que es cada cosa (*Fedón*, 65d, 78c-d) Eggers, *op., cit.*, p.39; "El filósofo es aquel que alcanza el *logos* cada *ousía*... el filósofo no sólo puede usar el lenguaje común, sino emplear otro lenguaje, más técnico que concierne directamente a las *ousía*" Eggers, *op., cit.*, p.44

¹⁰⁶ Cf. 99d, "la segunda navegación", (δεύτερος πλοῦς)

A. EL LOGOS

Pero la relación del ser con el λόγος, ya la había establecido Platón en el *Crátilo*, diálogo anterior al *Fedón* según la cronología establecida. En él Sócrates dialoga en primer lugar con Hermógenes y luego con Crátilo. Con el primero desarrolla la superación del convencionalismo según el cual los nombres son exactos por convención y no por naturaleza, mientras que con el segundo desarrolla la superación del naturalismo según el cual tal exactitud es por naturaleza. Lo que está a la base de ambas posiciones es la consideración del ser como un compuesto de elementos, que puede ser superada una vez que ambos admiten la unidad y totalidad del ser, y más aún el carácter dual de su naturaleza expresada por el λόγος¹⁰⁷, manifestada casi al inicio del diálogo¹⁰⁸.

Este principio le permitirá allanar el campo para desarrollar un discurso doble: aparentemente falso pero esencialmente verdadero, que ocupa casi la totalidad del diálogo. De modo que para cuando comience el diálogo con Crátilo ya se han arribado a algunas determinaciones sobre el ser y el logos.

En primer lugar el logos es verdadero y falso, del mismo modo como el ser es ser (ὄν) y no-ser (οὐσία) – que no es otro ser sino el otro **del** ser. Siendo el ser (ὄν) lo que se halla en constante movimiento, la idea o esencia (οὐσία) será lo que permanece o lo inmóvil- **del** ser.

En este contexto, el nombre aparece como el instrumento capaz de enseñar y distinguir la οὐσία. Pero, en qué sentido lo es. Hermógenes como Crátilo sostienen que el nombre es un elemento del λόγος, del mismo modo como el ser se compone de elementos, luego la exactitud de los nombres provendrá de la imitación de estos elementos del ser por los elementos del λόγος. Pero, la contradicción en la que cae es evidente no sólo porque nadie asegura quién sea el mejor imitador, sino porque así como un elemento imita la realidad como móvil otro lo imita como inmóvil de donde resultaría la realidad móvil e inmóvil, en contradicción con la idea, mantenida sobre todo por Crátilo, de que el ser es móvil. En cambio, desde la perspectiva de la unidad y totalidad del ser el nombre puede ser parte pero, no elemento; es decir, de poder dividir el logos, no se puede argüir que tal logos se componga, mas bien, al igual que el ser, el logos es uno, y su unidad se halla presente en todos los nombres, en la medida en que el nombre se remite a la totalidad.

¹⁰⁷ Cf. *Crátilo* 385b

¹⁰⁸ Lo que está a la base de las concepciones de Hermógenes y Crátilo es la concepción que sobre el ser tenían los pluralistas griegos. Empédocles habla de las raíces, Anaxágoras de las homeomerías y Demócrito de los átomos, coincidiendo todos en la preexistencia del elemento al compuesto, o que la realidad es un compuesto de elementos. Contra ellos arremete Platón desde la Unidad del ser y la Totalidad finita de las ideas. Pero a diferencia de Parménides introduce el no-ser en la unidad, no como otro ser sino como lo otro del ser. Así, si el logos imita al ser, imita la totalidad, y esto quiere decir, no sólo lo inmóvil o no-ser (οὐσία) sino también lo móvil o el ser (ὄν)

Así, el nombre no puede ser sino el mismo ser (ὄν) sobre el cual desarrollar la investigación. Ir a las cosas mismas es así ir hacia las esencias en el mismo nombre, o ir al mismo nombre para descubrir lo permanente en él. Este ha sido el procedimiento empleado en esa larga sección que hemos denominado discurso doble. Así, pues, para cuando aconseja a Crátilo no partir de los nombres para conocer la verdadera naturaleza de las cosas, quiere decir, no partir de los nombres en tanto elementos sino ir a las cosas mismas, o sea, investigar en el mismo nombre en tanto manifiesta la totalidad.

Finalmente, hay que referirse a la unidad de nombre y ser (ὄν) En la definición de Dianoia Platón nos indica que es aquello que nombra a las cosas como son, pero al hacerlo así, resulta ser lo bello que produce cosas bellas (416d) La Dianoia entonces crea (produce) un ente en la medida en que lo nombra, pues al nombrarlo el ente participa de la esencia que se halla presente en él mismo. No cualquiera puede dar así los nombres exactos. La dianoia tiene el conocimiento de las esencias y nombra con el conocimiento de las mismas. La οὐσία en el *Crátilo* es lo que hace ser a cada cosa (πρᾶγμα) y que le permite tener un carácter distintivo, susceptible de ser representado por el nombre en imagen (εἰκόν) Es decir, la cosa no puede ser si no posee una οὐσία, si no participa de una idea. Al participar de la idea de belleza, la cosa es bella y se distingue de las demás; llamarla bella, además, supone considerarla no la belleza misma sino imagen de la Belleza en sí, por la cual es.

Pero, cómo se resuelve su participación en la idea: La οὐσία de cada cosa se resuelve al nombrar y no antes, pues, cómo podría comunicarse lo que no tiene nombre. En Platón no hay conocimiento al margen del λόγος que “porta” los nombres de las cosas. Aquello que una vez es dicho como tal – desde su ser- es cosa que participa de una cosa en sí, por la que se puede decir que es. Desde entonces se puede conocer como tal cosa y más aún la cosa se moviliza hacia su esencia, siendo lo que es por esencia. No hay nada fuera del universo lógico. Lo que es, es algo, y es un algo de tal modo que podemos preguntar por su “qué es”. En este sentido, en este universo lógico finito es posible la comunicación porque todo lo que es puede brindarnos su “qué es”. Entonces, el nombre es la cosa desde que aquello es nombrado como tal cosa, lo que supone conocer su ser. La dianoia es aquello que conociendo el ser de lo que es nombra a la cosa como tal cosa dejándola ser como es.

Así pues, la οὐσία de la que se trata en el *Fedón* es una οὐσία particularizada: cada cosa posee su οὐσία distintiva. Además, en que todo lo que mencionamos en el lenguaje es cosa, lo que nos lleva a concluir que:

- Todo lo que es, es en el lenguaje. Siendo la inversa igualmente una consecuencia razonable:
- El lenguaje es todo lo que es.

Desde la primera perspectiva observamos como se reduce todo al lenguaje, y en un acto determinado que es como dijimos en el que se resuelve la οὐσία de cada cosa. Desde esta perspectiva podemos decir que *al nombrar*

se determina la participación¹⁰⁹. Al nombrar se crea el mundo¹¹⁰ y lo real del mismo ya es una realidad comunicable, cognoscible. Por otro lado, desde la segunda perspectiva, observamos cómo la realidad esta “estructurada” como lenguaje. Todo lo que es realidad y que constituye o llega a constituir un mundo puede leerse, oírse o en suma ser susceptible de comunicarse. Esta es la condición de posibilidad del conocimiento. Posibilidad negada, como se sabe, por el sofista Gorgias¹¹¹.

¹⁰⁹ “Participación (en el *Fedón*, 101c, *metáskhesis*, en el *Parménides* 132d, *méthexis*) implica por definición la asunción del carácter de “parte” respecto de un “todo”, la integración en una totalidad ... Cornford ... considera a la idea platónica como la desmitologización filosófica del totem tribal participado, Por mi parte creo que siempre el sentimiento religioso implica una conciencia de participación en una realidad trascendente (respecto del individuo, del grupo o del mundo conocido) y que en todo caso el vocablo, tal como lo usa Platón, posee una definida connotación religiosa” Eggers, *op.,cit.*, Nota 29, p.45

¹¹⁰ “...algún contacto efectivo entre Ideas y “cosas” se da y ha tenido que darse **desde el vamos**, para que podamos explicarnos esa Presencia” Eggers, *op.,cit.*, p.67

¹¹¹ Respecto de la concepción de la idea que de aquí se extrae como de algunos fragmentos del *Crátilo* que negarían lo que decimos, precisamos lo siguiente: No decimos que la esencia depende del lenguaje, eso sería como decir que no pueden haber esencias si no hay lenguaje. Y eso no es lo que queremos decir. Sólo decimos que la participación se da desde que algo participa de otro algo. No se trata de dos seres. Es el mismo ser, que es reconocido por su ser al nombrársele exactamente- y así adviene al mundo de las cosas que participan de las cosas en sí. Lo determinante para el nombre es el ser, ni siquiera el *λόγος* puede ser si no existe primariamente el ser. En segundo lugar, tampoco decimos que la idea sea un concepto; decir que la idea es un concepto y que es concepto de algo, o que hay entre el nombre y la cosa una “referencia”. significa entender a Platón como Aristóteles lo entendió para quien la especie existe por abstracción de la cosa y el nombre no es más que un signo de la cosa. En tercer lugar y en lo que respecta exclusivamente a algunas frases del *Crátilo* que parecerían contradecir nuestra interpretación; hay que decir en principio que para comprenderlas cabalmente habría que ponerlas en su verdadero contexto: En lo que respecta a 422d donde dice Sócrates: “la exactitud de los nombres que **acabamos de recorrer** consiste en revelar cómo es cada uno de los seres” Se refiere al largo viaje que han hecho a través de los nombres viendo lo permanente y verdadero, es decir lo inmóvil, **en** lo móvil y falso: el origen etimológico de tales nombres al que se llega a partir de dividir al nombre en sus elementos. Este discurso doble como dijimos es exacto en tanto a pesar de seguir una pista falsa: los elementos de los nombres, descubre en el nombre en tanto es parte de una totalidad, la esencia de lo que así se llama. Y en este sentido se manifiesta también en 428e. Y como para Hermógenes esta exactitud habría provenido de reparar en los elementos del nombre Platón aconseja en 438d no detenerse en los nombres mismos, aislados de la totalidad- como hace el análisis etimológico-, en tanto elementos, pues de considerarlos como elementos: “los nombres se encuentran enfrentados y los unos afirman que son ellos lo que se asemejan a la verdad, y los otros que son ellos”. Más bien deberíamos recordar que el nombre, en tanto parte de la totalidad del *λόγος* es nuestro instrumento (*ὄργανον*) capaz de enseñar y distinguir (388 a-d) en la medida en que es el ser (*ὄν*) sobre el que hay una investigación (421 a) Así, pues, si bien no se puede partir del nombre para conocer los seres de las cosas, (como nos aconseja en 438d) hay que ir a las cosas mismas (439b), pero estas son los mismos nombres en tanto participan de la totalidad. No partir de los nombres significa ir a los nombres y en ellos mismos hallar lo inmóvil presente en ellos mismos. Para una mayor profundización de lo que aquí decimos respecto de lo pensado por Platón en el *Crátilo* remitimos al lector al Apéndice.

Además, en relación con la incomunicabilidad del conocimiento que habría expresado Platón tenemos que decir lo siguiente: Si el conocimiento de lo que es, no es una experiencia transmisible sino que es una experiencia individual, parecería que Platón o bien no dijo otra cosa diferente a lo que pensó Gorgias, o bien postulo algún antropocentrismo que lo vinculase a Protágoras. Pero en *República* VII, 518 Platón nos entrega la famosa alegoría de la caverna y luego con relación a su sentido nos dice: “debemos concluir que la educación no es lo que algunos dicen que es: poner el conocimiento en el alma que no lo

Entonces, el conocimiento es posible por la permanencia de *ciertas* cosas-nombre, cuya estabilidad no entra en contradicción con las cosas-nombre que están sometidas al cambio. Una de estas cosas-nombre estables es p.e. lo bello, mientras que las que están sometidas al cambio son p.e. las cosas bellas¹¹².

Luego, se llaman a estas últimas cosas “bellas” porque participan de lo bello, es decir en la cosa-nombre “bello” se resuelve la οὐσία de estas cosas bellas¹¹³, que se inscriben desde entonces, en un movimiento teleológico hacia las cosas-nombre estables, en este caso hacia la cosa-nombre bello.

tiene, como si ellos pudieran poner vista en unos ojos ciegos. Si no, todo lo contrario... la ψυχή de cada hombre posee el poder de ver la verdad y el órgano para verla; y que, así como uno tiene que voltear el cuerpo entero para poder ver la luz y no la oscuridad, así también la ψυχή entera debe despedirse de este mundo cambiante hasta que su ojo pueda nacer para contemplar la realidad y aquel supremo esplendor al cual hemos llamado Bien. Por tanto habría un arte cuya aspiración sería lograr esta misma cosa, la conversión de la ψυχή del modo más fácil; no poner el poder de la visión en el ojo de la ψυχή, que ya lo tiene, sino asegurar que en lugar de mirar en la dirección incorrecta mire hacia donde debe”. (Cf. Cornford, Op. Cit., Pág. 232) Es decir, los sofistas sostenían que enseñar era como poner una moneda en un monedero vacío. Platón supera esa visión desde el momento en que afirma que la ψυχή ya posee las ideas gracias a las cuales se tiene el conocimiento real de las cosas. Así, el conocimiento es un recuerdo de lo que ya se sabe. Esto que ya se sabe es lo mismo que posibilita el conocimiento. Pero no hay ideas sin cosas que participen de ellas, entonces el ser imitado por el λόγος, adviene en cosa en sí y cosa. Al nombrarse las cosas el mundo es el mundo de las cosas nombradas, fuera de lo cual no hay nada. Este su ser nombrables las cosas posibilita el conocimiento, el cual es ir de lo aparente a lo real, o el recuerdo de las cosas en sí presentes en las cosas, pues ya están presentes en la ψυχή. En segundo lugar, Platón manifiesta en la *carta VII*: “No es conveniente mostrar estas cosas a los hombres, y sólo debe hacerse a los pocos que son capaces de descubrirlas por sí mismos después de ligeras indicaciones”. Que sea individual el conocimiento no supone que no haya un mundo común al cual se accede precisamente porque todas las ψύχαι ya poseen tal mundo de ideas. Es la misma idea de belleza la que nos permite llamar bellas a algunas cosas, que las llamemos con exactitud dependerá de nuestro conocimiento, de nuestro esfuerzo individual.

¹¹² Es preciso destacar que la preeminencia ontológica, y gnoseológica de la idea respecto de la cosa no tiene el sentido que Kant da a las formas puras a priori como bien lo hace ver R.E.Allen en su *Anamnesis in Plato's Meno and Phaedo*, en Rev. Of. Metaphysics, 1959, p.170: “Pero si bien es cierto que Platón y Kant tienen una teoría del conocimiento *a priori* haríamos bien en no confundir sus puntos de vista. Para Kant el *a priori* es universal en este sentido: se tiene por verdadero de modo necesario el mundo físico. Esto es lo que la doctrina platónica de la separación de las formas y de los particulares niega. No puede haber ciencia exacta de lo que deviene y perece. Ni es un elemento *a priori*, para Platón, una estructura que la mente impone desde sí misma sobre la experiencia. El realismo empírico de Kant, la proyección de las categorías en la materia de los sentidos, y su “idealismo trascendental”... son extraños a la filosofía platónica. Las Formas no son principios subjetivos de organización: ellas son la estructura objetiva del ser mismo.”

¹¹³ Para BURGUE, Evan (*The Ideas as Aitai in the Phaedo*, en Phronesis, 1971, pp:1-13) es preciso hacer las siguientes distinciones: “[Hay que distinguir entre] individuales... caracteres... e ideas; ... una fundamental diferencia entre un carácter y una idea es que el carácter es considerado como lo que *perece* o muere en la aproximación a su opuesto- lo que es impensable para una idea inmutable y eterna. [Nota 13. Esto no es para negar que Platón frecuentemente usa los términos εἶδος e ἰδέα para referirse al carácter inmanente y a la forma trascendente (Véase W.J. Verdenius, “Notes on Plato's *Phaedo*” *Mnemosyne* 11 [1958], p.232-233) sino para afirmar que es útil hacer una distinción, sancionada por Platón mismo pero no siempre observada en su terminología...[esta es la] terminología adoptada: *carácter* para una cualidad exhibida por un fenómeno particular, e *idea* para un ejemplar

Es decir al nombrar bella a una cosa se la nombra en su ser, por lo bello que es de donde procede; además, no siendo ella lo bello aspira en su ser a ser ello mismo por ser bella. Esta aspiración expresa el Telos que la determina en su movimiento a lo bello. Con lo que acontece otra verdad: son las cosas-nombre permanentes las causas del movimiento de las cosas-nombre mudables, pues, las primeras son el Telos de las segundas¹¹⁴.

Así, en las cosas mismas descubrimos la verdad de las mismas, pues, ciertamente sin un referente como lo bello cómo podríamos llamar a una cosa como cosa bella. La cosa bella misma huye a la permanencia que resulta necesaria para nombrar a las cosas bellas en su verdad. Mientras que lo bello en sí, en su irrepresentabilidad, permanece como el nombre-ousia por el que llamamos bello a algo.

supra-sensible." Burge, *op., cit.*, p.8. Pero consideramos que la cualidad de una cosa ya es dada por la idea, siendo idénticas la cualidad que vemos con el nombre de donde recibe esta cualidad su ser cualidad así. El rojo no es una cualidad distinta de la rojez, lo que es distinto de ambas es la cosa que es roja- pues está en camino a dejar de ser roja-, y que puede serlo sólo por la rojez. Mientras es rojo es en realidad cosa roja: cosa roja en sí o cosa roja en otro. La idea permanece idéntica en sí como en la cosa. Se trata de la misma idea, imperecedera. La cosa va pasando de una idea a otra y aparece como perecedera, pero no significa que haya algo substancial que pase de potencia a acto y que así se distingan: el sujeto, el carácter en que aparece y su acto potencial. La cosa mientras es, es lo que le hace ser la presencia de la idea de la que participa. Y, mientras es, tiende a la realización de su ser pasando de no ser a ser. La idea presente en las cosas- que aparecen por ella-, es el ser que hace ser y al cual tienden las cosas que son. Las cosas son por la idea, y lo que aparece es la imagen de la idea que no es otra que la misma cosa en que es la idea. No hay una imagen en sí distinta de la cosa y distinta de la idea. La cosa es la imagen de la idea que no puede ser sin ella, ni viceversa. De ahí que no veamos motivo para distinguir εἶδος, de ἰδέα, como se distinguen carácter y forma. Una semejante interpretación nos lleva a una disyunción de mundos sin remedio, pero esto ya no es platónico sino que proviene de la crítica aristotélica.

¹¹⁴ De gran valor es la afirmación que hace Eggers en este sentido: "La idea es para Platón *arkhé* y *télos*... e incluso algo más que no se encuentra comprendido en esos conceptos, pero que es lo que corresponde al ser "parmenideo" como presencia y consistencia y que en Aristóteles se halla representado sólo unilateralmente, como *hypokéimēnon*" Eggers, Nota 30, *op., cit.*, p.46. Opuesta a esta opinión es la de E. Burgue que nos dice: "Muchos sienten que en el contexto general de los escritos platónicos la búsqueda de una *aitia* teleológica no puede ser abandonada [al tratar el segundo viaje]: ...M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines* Vol. 2 (London, 1963), p.161, y Thomas Guld, *Platonic Love* (London, 1963), p.77. Pero desde el momento en que el texto dice implícitamente que Sócrates ha acudido al "mejor segundo curso", porque ha fracasado en hallar la *aitia* teleológica, y porque no hay una sola palabra acerca de teleología en la discusión total de la "causa simple, la interpretación parece claramente errónea. Así, P. Shorey, *What Plato Said* (Chicago, 1933), p.534, N. Murphy *La interpretación de la República de Platón*, (Oxford, 1951), p.146, y recientemente G. Vlastos "Reasons and causes in *Phaedo*" *Philos. Review* 78 (1969), p.297 nota 15) (Burge, *op., cit.*, nota 2, p.2). Sin embargo, si descarta el "primer rumbo" es porque en este no hubo una clara comprensión de lo que es causa y cómo es causa, y no está dicho que tenga que aparecer la palabra para que haya objeto de pensar; precisamente porque no hay palabra que defina es que el pensar puede tener objeto, su objeto es lo que está por determinarse- en nuestros términos, lo que está por develarse. Robin parece pensar en este sentido cuando dice: "El método lógico... tiene un sistema general de interpretación de la Naturaleza, al mismo tiempo que una concepción de la inteligibilidad y de la explicación causal, es decir, tiene una doctrina del saber: de una parte es la interpretación moral o finalista de la Naturaleza y de otra, es la teoría de las ideas" Robin, *op., cit.*, p.61

En este nombrar bello a algo este algo se inscribe como lo que aspira a lo bello en sí, pues, en este nombrar recibe su imperfección de aquello que la nombra como bello que es lo bello en sí. Ahora, siendo algo bello se moviliza en su aspiración a persistir en *su* belleza hasta lograr la perfección: lo bello en sí.

Decimos que lo bello nombra a las cosas bellas bellas porque ello es *el* nombre porque el que se nombran como bellas a las cosas. En el nombrar se resuelve la ousia de la cosa, ahora cosa bella que participa de lo bello y que tiende a él.

Este no es el lugar para discutir cómo se da la participación entre las ideas, cosa complicadísima pues ya se ha eliminado el movimiento y por tanto en esta participación no cabe hablar de Telos¹¹⁵. Tampoco de nombrar pues lo justo no nombra lo bello. Pero hay algo que es permanente en estas ideas y esto es lo bueno. Tal vez podemos hablar de la participación como persistencia, pues en las ideas, lo que persiste como algo propio a ellas es lo bueno¹¹⁶.

Ahora, a través de las ideas y en el nombrar se resuelve la persistencia de las cosas en lo bueno. Digámoslo así, las cosas bellas, al ser bellas aspiran a lo bello y esto no es sino aspirar a lo bueno.

Finalmente, este Telos de las cosas es el Telos también del conocimiento. De lo anterior podemos deducir que todo lo que constituye un mundo –ya inaugurado por el lenguaje- se halla nombrado y nuestro conocimiento es un recuerdo de estas cosas-nombre permanentes en las que se muestra la verdad distintiva y “esencial” de las cosas-nombre mudables, que no es sino un recuerdo de la participación de estas últimas en aquellas, como si los caminos estuvieran ya trazados y el pensador se encargara de recorrerlos. Nuestros λόγοι se encargan de develar-recordar el λόγος en las cosas.

Pero también estamos de acuerdo con Eggers cuando dice que “Platón experimentaba lo divino en sus diversísimas facetas particulares” (p. 42), lo que vale decir que para Platón las ideas siendo el principio –por el que las cosas son- y el Telos- el fin al que tienden las cosas- son divinas y que el encuentro que uno tiene con las cosas que participan de estas ideas es una experiencia religiosa. Entonces nuestro nombrar es un arte que imita al de los dioses, que recuerda en la experiencia religiosa con las cosas la participación de estas en el λόγος divino.

En el caso del mito se trata también de un λόγος, el λόγος mítico, pero en el que si hay participación la hay en el modo de la repetición. El mito viene a la

¹¹⁵ Sin duda no hay movimiento al nivel de las ideas, con lo que se elimina la posibilidad de que las ideas muten o se trasladen a alguna perfección. Sin embargo, han sido creadas con un fin bueno, en todas ellas persiste la idea suprema, el Bien. Este sería su Telos, que implica en el nivel de la ideas no un movimiento de lo imperfecto a lo perfecto, sino de la permanencia de lo perfecto en ellas.

¹¹⁶ “La supeditación de las otras ideas a ella [el Bien] no es la subordinación lógica de lo particular a lo general, sino la *teleológica del medio al fin*” (W.Windelband) Citado por Eggers, Nota 31, *op., cit.*, p.46

realidad una y otra vez representando la verdad que deslumbra en su inmediatez. Esta verdad generalmente está moralmente determinada. En él el λόγος se halla nombrado de modo que uno lo recuerda en la realidad, en la circunstancia que vive, reconoce en esa circunstancia la determinación del λόγος divino y esta circunstancia no viene a ser sino un persistir en dirección a lo bueno. Y así como las cosas-nombre mudables se realizan en dirección a las ideas, y esos λόγοι humanos aspiran a imitar el λόγος divino, así también, en el caso del mito de Teseo-que es el que nos convoca- podemos decir que las circunstancias de la muerte de Sócrates y Sócrates mismo, en tanto λόγος para nosotros, realizan el mito, el λόγος mítico¹¹⁷.

De modo que el λόγος es el mundo. El λόγος habla en el mundo y en todo lo que es. El que quiere conocer las cosas, debe ir a las cosas mismas, es decir, partir de λόγοι rumbo al λόγος¹¹⁸. Ahora es preciso hablar del método.

B. EL METODO FILOSOFICO

En el *Menón* Sócrates se ve impulsado a considerar la verdad de la proposición que dice: "No es posible investigar ni lo que se sabe- porque ya se sabe y qué sentido tendría investigar - ni lo que no se sabe- pues no se sabe ni siquiera qué investigar." (80e) En esta consideración Sócrates esboza un "método" que le permita saber si aquella proposición es verdadera. Pero no aplica el método a la proposición sino que, ya que se trata del saber y de este en su fundamento "ser saber" y "ser no saber" o lo que es lo mismo: poder tenerlo o no, Sócrates considera el ser del método, y pregunta: Qué es el método. Sócrates dirá que el método es suponer el ser de algo, lo cual se puede formalizar en la frase: "si es... luego, será...". Así, la hipótesis es aquello arrancado en su ser de la evidencia en la que descansa en la realidad y que ahora, *su-puesto*, es llevado a la dimensión en que se proyectan sus posibilidades de ser. Así, p.e., lo evidente de una figura que para nosotros es ser tal, desaparece cuando el método recoge el ser de tal figura y proyecta una posibilidad de su ser, al preguntar, y que en el camino se verá si le conviene o no. Así: "Si esta figura es tal..., estimo que se seguirá de ello que..."¹¹⁹

¹¹⁷ Ampliaremos estas ideas en el Capítulo 3.

¹¹⁸ "Recordar... de algún modo viene a equivalerse con "refugiarse en *logos*". Eggers, Nota, 204, *op. cit.*, p. 185.

¹¹⁹ Cuando Sócrates hace recordar al esclavo de Menón las propiedades de un cuadrado y cómo a partir de las mismas puede construir otra figura adicional nos encontramos con la ejemplificación del método que aquí recordamos. Se parte pues, de asumir que lo que se ve es un cuadrado y si lo es se infieren sus propiedades, que luego sirven de sustento a otras consideraciones que llevan a la construcción de otra figura; la cita completa que ilustra lo que decimos es la siguiente: "Y al decir 'por hipótesis' quiero decir a la manera como con frecuencia discurren los geómetras, cuando se les pregunta, por ejemplo, acerca de una figura, si es posible inscribir como triángulo en este círculo esta figura, y contestas: "Todavía no sé si es así, pero como hipótesis creo que resulta de utilidad para el asunto la siguiente: si esta figura es tal que al aplicarla a la línea dada del círculo le falta una figura semejante a la misma que se ha aplicado, estimo que se seguirá una cosa, y otra distinta si es imposible que le ocurra eso. Partiendo, pues, de esta hipótesis es como quiero decirte lo que hay sobre la inscripción en el círculo, si es imposible o no". Pues también así nosotros acerca de la virtud, puesto que no sabemos ni qué es ni cómo es, debemos, partiendo de una

Este método le permite luego, descubrir como errada la proposición del párrafo 80e, puesto que el sentido que tiene investigar es el de “completar” un saber ya adquirido con lo que sí tiene sentido investigar porque no se sabe “todo”. Y porque el qué que se investiga no está absolutamente en un no-saber. Nos hallamos en ese punto intermedio entre no saber y saber, lo que es producto de un olvido, que se superará “recordando”.

En el *Fedón*, en el caso del alma y la idea, no se les puede arrancar de una evidencia como le ocurre a la figura¹²⁰. Más bien, se tiene que llegar a una evidencia que no será la de la figura, pero ¿a partir de qué? A partir de un λόγος, que en el caso del *Fedón* será el λόγος de los misterios que dice que la muerte es la separación del alma y del cuerpo, y el λόγος que dice existen las cosas en sí. El método utilizado en el *Fedón* entonces es el de aferrarse a un λόγος, aquel que brinde mayor confiabilidad, y descubrir la coherencia o contradicciones que guarda con las consecuencias “lógicas” que se extraigan de él. Este aferrarse a un λόγος es tomar como hipótesis tal λόγος. Con lo que hipótesis también tiene aquí como en el *Menón* el sentido de *suponer*¹²¹. Y lo que se supone en su ser es la cosa-nombre que enuncia el λόγος. Si bien la ψυχή no tiene la evidencia de una figura, tiene la evidencia que está en juego a la hora de fundar una comunidad religiosa, o al ser recepcionada por la tradición como λόγος de los misterios. Nos referimos a aquella evidencia que tiene aquello sobre lo que no se sabe fundamentalmente pero que se halla presente como parte de un saber fundamental, el religioso en el caso del alma, el filosófico en el caso de la idea.

El método desarrollado en el *Fedón* arranca el ser evidente de las cosas-nombre del λόγος asumido y las lleva a fundamentarse en un logos superior, aquel que indica que las cosas se ordenan por el Bien¹²².

hipótesis, considerar si es enseñable, de la siguiente manera: ¿Si es qué cosa de las que conciernen al alma será la virtud enseñable o no enseñable?” (*Menón*: 86e-87c, Trad. Ruiz de Elvira, Antonio., Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1958.)

¹²⁰ Este ligero matiz que diferencia el sentido de Hipótesis utilizado en el *Fedón* respecto del *Menón* también es citado por Eggers, pero expuesto en sentido diferente. Cf. Eggers, Nota 167, p. 66)

¹²¹ “Lo común al uso del vocablo [hipótesis] en los tres diálogos [*Menón*, *Fedón*, *República*] ha de ser su alusión a algo que se toma como supuesto y que sirve de punto de partida para el pensamiento (aunque en el *Fedón* tales “supuestos” tengan un carácter explícito y un valor fideístico especiales, ya que conciernen a la existencia de las Ideas)” Eggers, Nota 210, *op., cit.*, p.189

¹²² Es preciso destacar, como GOODRICH, W.J. nos muestra (*On Phaedo* 96a-102^a, *And On The δεύτερος πλοῦς* 99d, en *Classical Review*, 1904), que el método empleado en el *Fedón* nos lleva en un determinado sentido a lo ἀνυπόθετον, siendo el movimiento ascendente (inductivo: de las cosas a las ideas, como deductivo: de las ideas a las cosas) lo cual es posible porque lo que las comunica -a cosas con ideas y viceversa -es el λόγος: “Las características [del método “inferior” esbozado en la *Rep.*, 509d-511e, 522c-534c, y en el *Men.*, 86e] son: empieza con hipótesis o axiomas evidentes por sí mismas (ὡς παντὶ φανερῶν) y aceptadas sin prueba (οὐδένα λόγον...ἀξιοῦσι περὶ αὐτῶν διδόναι, ib.) que emplea símbolos visibles (ι, ib.d,e) y que arriba a una conclusión y no a un principio (οὐκ ἐπ’ἀρχὴν...ἀλλὰ ἐπὶ τελευτῆν ib.d). De otro lado [las características del método superior, en los mismos párrafos, son: que] trata sus hipótesis no como axiomas sino como

Como este λόγος superior es la condición de posibilidad de los λόγοι supuestos, e incluso del desarrollo del mismo método-como se desprende de lo dicho en la sección anterior- entonces el método hipotético no es sino el ir develando este λόγος superior a partir de λόγοι que guarden evidencia para una comunidad¹²³. Y podemos decir que así como al nombrar se crea el mundo, al preguntar- en la perspectiva del método- se afirma la existencia de la ousia correspondiente a cada cosa. Es decir, que una pregunta no hace sino reafirmar el ser de cada cosa, y que este ser se halla determinado en el λόγος. Así, la pregunta no es una pregunta en el vacío, señala desde ya el horizonte de comprensión de lo que pregunta. Es decir, en la pregunta ya se señala el λόγος que el diálogo bien llevado- con las preguntas bien realizadas- develará¹²⁴.

pedras de camino (stepping-stones) requiriendo y admitiendo conexión con hipótesis de más elevado nivel, no admite símbolos visibles sino inteligibles o sólo ideas, y procede hacia lo incondicional, que es el primer principio o la fuente de toda existencia, que no es otra que la idea de Bien... el διὰ τῶν λόγων μέθοδος que es el δεύτερος πλοῦς no sólo cubre la totalidad de los rangos inferiores de la dialéctica – la prueba, la separación y la interconexión de definiciones- sino también puntos hacia arriba hacia más superiores y más superiores principios, de modo que la diferencia entre este y [el método superior de la República] se resuelven en 1. La más grande certeza con la cual en este método [deuterous plous] nos suponemos capaces de bajar y subir la escalera de las ideas puras, y 2. [Se resuelve] la diferencia entre ἱκανόν τι y τὸ ἀνυπόθετον." Goodrich, *op., cit.*, p.7. Sin embargo, Verdenius nos transmite la controversia que hay sobre esta identificación y prefiere atender a M.D.C. Tait cuando limita el τι ἱκανόν a lo que se propone Platón con el deuterous plous: "101e I: τι ἱκανόν: Ha. Argumenta correctamente que este no debe ser identificado con el ἀρχὴ ἀνυπόθετος de la *Rep.* 510b 7. De otro lado, su explicación, "una hipótesis para la cual el interlocutor no puede encontrar motivo de objeción o duda" está abierta a la crítica levantada por el punto de vista de Robinson: "adecuado es adecuado para satisfacer a nuestros objetores" (*Plato's Earlier Dialectic*, Ithaca-N.Y., 1941, 143), por Friedländer ... y Cherniss... Una solución plausible ha sido ofrecido por M.D.C. Tait en su contribución a los *Studies in Honour of Gilbert Norwood* (Toronto, 1952), 110-115: τι ἱκανόν es una hipótesis que forma una base suficiente para el δεύτερος πλοῦς" Verdenius, *op., cit.*, p.231. Y es este el sentido bajo el que comprendemos que el diálogo arriba al sostenimiento de un λόγος siempre hipótesis pues si llegara a ser tesis, algo ἀνυπόθετον en sentido fuerte, sería el mismo logos verdadero, la verdad absoluta y revelada, lo cual se nos indica que por lo menos en vida no es posible alcanzar. Que las ideas existan es la hipótesis más fuerte, el logos que sostiene el discurso, pero no es la verdad absoluta, resta mantener la esperanza de que esta hipótesis se confirme tras la muerte y en contacto directo con las ideas y con la idea superior: el Bien. Por eso compartimos las ideas de Eggers al respecto: "Estoy de acuerdo con Wilamowitz en que hay que interpretar este pasaje [101d5-101e] a la luz de la *Rep.*, VI, 510b y ss., donde se habla de ascender a través de la *hypóthesis* hasta llegar a la *arkhé* ("principio"), que es *anypóthetos* (no basado en otra cosa), que es la Idea del Bien." Algo suficientemente sólido" en el *Fedón* sería entonces lo expresado en 99c: "lo bueno y necesario es lo que verdaderamente conecta y conserva todo" Eggers, Nota 32, *op., cit.*, p.48. Y cabe añadir más, mantenerse en esta esperanza de encontrarse con lo anhipoteton, aunque tras la muerte, es lo que despliega la virtud en el filósofo, haciéndolo valiente en real y verdadero sentido.

¹²³ Este partir de los λόγοι nos pone más allá de la disyunción verdadero-falso, pues cada λόγος es un paso, aunque puede ser errado, en dirección a la develación del λόγος verdadero. Robin acierta al decir que "Poco importa que el deuterous plous en su sentido habitual represente un viaje errado. Puede ser que, en la especie, este viaje errado conduzca a la meta" Robin, Nota 2, *op., cit.*, p.48. Cf. Además, nuestra afirmación al casi inicio del capítulo 1: "En efecto, no hay mito falso..."

¹²⁴ "...en cada instancia en que nos preguntamos por qué cada "cosa" es lo que es, por qué empezó a serlo y por qué dejará de serlo, afirmamos la existencia de la ousia

El método consiste pues en ir a las cosas mismas. Este ir es dialéctico, lo que quiere decir que lo que lo moviliza es la oposición. La verdad aparece, se devela en una profundización que ofrece el diálogo dialéctico sobre lo que dice el λόγος. Las cosas son en el lenguaje. Ir a ellas mismas es abrir el lenguaje, des-cubrirlo en él mismo- y por él mismo.

Consideramos que hay un hilo que comunica al *Menón* con el *Fedón* en lo que respecta al método. Lo que garantiza ello es lo que ya aconteció en el *Cratilo*, la reducción del campo de la experiencia a las cosas que son y que sólo pueden ser en el lenguaje. Así, la hipótesis es la suposición del ser de una cosa, que en el *Fedón* viene a ser la suposición del ser de una cosa en el λόγος. A partir de entonces la verdad no se demuestra sino que se muestra¹²⁵.

C. LA PREGUNTA POR LA CAUSA

Ahora bien, cómo se condice todo esto con la pregunta por la causa. Recordémosla brevemente. Esta pregunta dice: Cuál es la causa para que ocurran las cosas como se ve que ocurren. Cuál es la causa para que el hombre más sabio y justo de Atenas sea condenado a morir por la justicia ateniense. Cuál es la causa para que éste hombre que siempre tuvo por virtud el buen uso del νοῦς y a la vista de sus discípulos era un hombre sabio no haya huido de la prisión y más bien argumentase que al permanecer en ella sometido a la "justicia" de los atenienses no cometía suicidio.

Cuáles son las cosas que ocurren- y que narra el *Fedón*:

1. Sócrates ha sido condenado a morir por la justicia ateniense.
2. Se posterga la ejecución de Sócrates por el rito en honor al Dios Apolo, con lo que se recuerda el mito de Teseo.
3. Sócrates no huye de la prisión.
4. Sócrates bebe la cicuta.

Platón busca una explicación para todas estas cosas, la cual no debe ser diferente de la que explicase toda cualquier otra cosa. De modo que la causa que explicase el ser de las cosas (como las cosas bellas o iguales) en el dominio de éstas, tendría que ser también la causa que explicase las cosas como los acontecimientos o acciones humanas. Dándose así una fusión entre física y moral, para usar algunos términos que nos lleven a la comprensión.

correspondiente, y declaramos que es la participación en ella lo que hace que la "cosa" sea lo que es." Eggers, *op., cit.*, p.49

¹²⁵ "No se demuestra la existencia de las ideas, sino que la suposición de las mismas nos lleva a mostrar por qué es razonable pensar que el alma es inmortal" Eggers, Nota, 33, *op., cit.*, p.50

Los filósofos griegos que investigaban el principio (ἀρχή) de las cosas y lo encontraban en algún elemento de la naturaleza como el aire o el fuego, no podían con este principio dar cuenta del orden *Final* de las cosas. No podían explicar el devenir, cómo esto aconteció y llegó a ser esto otro. No podían en suma ir más allá de la pregunta qué es y llegar al para qué es.

El pensar entonces y luego de la revolución moral ejercida por Sócrates tenía una noble tarea: encontrar un principio para el ser las cosas. Pero un principio que las pudiese explicar en su totalidad - y esto abarcaba los asuntos humanos-, en cuanto son, devienen y se conocen.

Es así como un asunto humano y que debiera convocar la atención de los hombres como es el juicio y condena de Sócrates debe ser explicado por tal principio. Ahora, el principio se entiende como causa (αἰτία). Y la pregunta dice, como la enunciamos más arriba, cuál es la αἰτία para que ocurran las cosas como se ve que ocurren.

Dentro de las cosas que se ve que ocurren Platón nos pone ante los ojos el hecho de que Sócrates se halle en su celda con sus compañeros en su último diálogo antes de morir por orden de la justicia ateniense.

Pero también nos pone ante los ojos esos sucesos a los que llama en labios de Fedón τύχη¹²⁶: casuales o fortuitos. Y que no creemos que sean casuales si en verdad hay una causa para todo. Lo que sostenemos es que la peregrinación a Delos en Honor a Apolo es un acontecimiento que cae dentro de los que pueden explicarse por una causa. Y que esta es la misma que explica aquello otro que Platón nos pone ante los ojos. De ahí la importancia del mito que este rito recuerda y que Platón no ha dejado escapar a la hora de relatarnos lo hechos. Ciertamente se puede argumentar en contra diciendo que eso no es platónico pues el diálogo ha narrado un hecho real y que el diálogo es histórico. Por nuestra parte pensamos que el diálogo recoge acontecimientos reales y a los que podemos llamar históricos pero que están dispuestos por Platón quien fue finalmente el que escribió el diálogo y al hacerlo compuso escenas como esta inicial. Es como si Platón mismo recordase ese acontecimiento real al que por ahora llama fortuito precisamente porque al inicio del diálogo no se tiene el conocimiento de que hay una causa para cada cosa, y lo recordase con el asombro que produce lo inexplicable pero que por estar en relación nos pone en la vía de hallarle una explicación.

De este modo tenemos una serie de sucesos que deben ser explicados por una causa si en verdad hay una causa para las cosas. Lo que toca hacer ahora es explicar cómo debe ser esta causa para ser causa de todas las cosas. Y esto no significa buscar una causa para la causa, sino buscar una respuesta que nos diga qué es lo que hace a la causa causa, al margen de las condiciones sin las cuales no se daría la causa.

¹²⁶ Cf. *Fedón* 58a

Lo que hace a una cosa ser esa determinada cosa es precisamente el ser. Por tanto la causa si es verdaderamente causa debe tener el ser de esa cosa. La causa es causa si la cosa que es es por la causa, y es lo que hace ser a una cosa. Luego de probar que nuestro conocimiento es reminiscencia¹²⁷ llegamos a la conclusión de que las cosas no pueden ser sin la idea (εἶδος) de la que participan. Es decir, cada cosa en sí es la αἰτία de cada cosa que participa de ella.

Y es αἰτία en el sentido del conocimiento pues las cosas no pueden conocerse sin que previamente se conozcan las ideas de las que participan, como en el sentido del ser pues, luego de que probamos que es por la idea que conocemos las cosas, y que en este sentido la idea nos da el ser de la cosa, todo lo que se conoce es, siendo una consecuencia necesaria la inversa: todo lo que es se conoce. Así, la idea es la causa de que la cosa sea y sea como es, pues para nosotros, los que conocemos, la cosa no puede ser sin la idea. Además, la idea es αἰτία en el sentido del devenir pues, las cosas que participan de ella aspiran a ser como ella, y en esta aspiración desenvuelven su ser, se movilizan. Cuando una cosa se está moviendo está siendo. Luego, no hay nada inmóvil. Todo es, pero es por aquello que siendo inmóvil tiene el ser de lo que se mueve y origina su movimiento.

Tal desenvolvimiento es lo mejor que puede hacer la cosa. Ir o aspirar a ser como la idea de la que participa es bueno. Por eso todas las cosas participan de la misma idea, que es superior a todas las otras, la idea del Bien (τὸ ἀγαθόν). El Bien es pues el fin (Τέλος) del devenir de las cosas. O, al devenir bellas las cosas bellas-porque participan de la belleza- participan del Bien y también devienen buenas finalmente¹²⁸.

El Bien es la causa superior, es la causa de todo cuanto es, deviene y se conoce¹²⁹. Por tanto también será la causa de todo cuanto ocurre como se ve que ocurre. Y para dar luz sobre ello podemos citar a Sócrates cuando dice que va hacia algo bueno: (62d-63c) Cebes cuestiona la afirmación de Sócrates que dice que los filósofos debieran estar dispuestos a morir diciéndole que quien logiza (λόγιζεῖν) permanece, persiste (παραμένειν) en lo bueno (ἀγαθόν). Con lo que, no permanecer en lo ἀγαθόν está fuera de

¹²⁷ Cf. *Fedón*, 72e-77a. Cf. Capítulo 1,B,2,b

¹²⁸ Esta unidad de las causas la ve también Robin, pero la lee bajo la terminología aristotélica: "La verdadera causa es la elección de lo mejor"(98b – 99b)... Es por tanto ella, verdadera causa eficiente al mismo tiempo que causa final, que pone las cosas en el estado en que ellas son; sólo ella es capaz de ligarlas en un sistema estable. Esta es la causa que Sócrates aspira a conocer... para descubrirla realiza un "cambio de navegación" Robin, *op.,cit.*, p.48. Esta interpretación nos lleva a una pregunta por la causa material, pregunta que en el sistema platónico, hasta donde iba con este diálogo, no tiene lugar. La materia no es causa, pues aunque podemos pensarla en el sentido de causa de ser, dado que -forzando las cosas -, las cosas participan de la materialidad, no es causa en el sentido del devenir dado que las cosas no aspiran a ser la materia misma, sino siempre aspiran a una forma (eidos); además, para ser en el devenir resulta ser una causa superior la causa formal, pues si no hubiera tal aunque hubiese materia, esta siendo sin forma (amorfa), es todo en potencia y *nada* a la vez.

¹²⁹ "En la *República* se lo coloca por encima de toda *ousia*, y así, de toda realidad particular"(Eggers. p,39) "La necesidad particular que está en el Bien (Cf. 97 e) es la *obligación* que *liga* las cosas entre ellas" Robin, *op.,cit.*, Nota 1, p.48

cualquier actitud guiada por el λόγος (ἄλογον), a lo que Sócrates contesta desde su creencia: “Si yo no creyera, oh Simmias y Cebes, que ante todo he de marchar junto a otros dioses, sabios y buenos, y además junto a hombres que han muerto, mejores que los de acá, erraría al no irritarme por la muerte”¹³⁰ Pero lo cree, y va a probar en lo sucesivo que su actitud está guiada por el λόγος¹³¹. Así, no se aleja de lo bueno, sino que va a lo ἀγαθόν¹³².

Sócrates nos está diciendo que hay algo que ordena las cosas del mejor modo, y que a pesar de las apariencias hay un fin para todo acontecimiento como el que ahora les convoca, y este es bueno. Lo que empezó como una creencia, luego se prueba al probar de modo fundamental la verdad del λόγος en que se cree: que existen las ideas.

Entonces, el Bien es el ser o lo real de todo cuanto es, y el fin hacia donde, lo que es, siendo, va. Este se descubre en la realidad, y no puede descubrirse fuera de ella. Es a partir de las cosas que recordamos las cosas mismas y conocemos por ellas el ser de las cosas. En las cosas se halla realizada la idea y esta realización es continua en la medida en que la cosa sigue siendo y al ser así despliega su ser. Este despliegue al fin y al cabo es la realización del Bien. Y dado de que los λόγοι nos recuerdan esta realización, estos no son sino imágenes del λόγος verdadero, que al ser puestos en relación aspiran a ser este λόγος. Con lo que podemos enlazar este resultado con el de la primera sección en la que todo cuanto es es lenguaje o cosa-nombre.

El Bien es este λόγος verdadero, lo real mismo. Que se realiza en todo aquello en lo que podemos reconocer un ser, el ser de cada cosa. Así, se realiza también en nosotros, en cada uno de nosotros los que siendo somos un λόγοι o imagen del λόγος verdadero. Podemos decirlo mejor: nuestra ψυχή es el λόγος que somos, ahora atrapado en una prisión (σῶμα) que le impide reconocer su ser y su ser en relación al λόγος verdadero del cual es imagen y semejanza, y al cual aspira a ser siendo lo que es: ψυχή. Así nos vemos llamados a reflexionar sobre la ψυχή, sobre la idea de la ψυχή.

Pero también el λόγος se realiza en todo cuanto acontece y que puede decirse que es o que pasó así. De modo que de todo cuanto acontece se puede decir que son λόγοι, pero nuestra comprensión de lo que acontece, por ser nosotros mismos imperfectos en relación con el λόγος verdadero nos impide ver en lo que acontece tal λόγος, por eso nuestras afirmaciones,

¹³⁰ Eggers, *op. cit.*, p.102

¹³¹ Que se deja guiar por el λόγος se lee en 99d, cuando nos indica que ha realizado un cambio de rumbo o que emprende una segunda navegación (θεωρία), que es aquella en la que toma un λόγος por hipótesis y tras preguntas y respuestas sostiene su fundamento fundamentándolo como verdadero.

¹³² Su convicción se refleja en la escena del veneno: 63d-e.

descripciones o narraciones sobre las cosas que pasan son λόγοι que aspiran a ser el λόγος verdadero.

Ahora podemos comprender mejor la preocupación que Platón sentía en cuanto a sofistas y poetas; puesto que sino se persiste en decir la verdad los λόγοι no siguen el camino hacia el fin que es el λόγος verdadero, mas bien conducen por otros senderos. Y es en este sentido en que debemos interpretar las frases dichas en la escena final con respecto al mal (115e)¹³³. Para hablar hay que hacerlo siempre en la verdad si, sabiendo del λόγος verdadero, se espera no alejarse de él. Nuestros λόγοι deben pues imitar del mejor modo los λόγοι de las cosas y así aspirar, como ellos y como todo lo que es, a ser tal λόγος verdadero. Con lo que estamos llamados también a reflexionar sobre la verdad en el diálogo. Pero antes repararemos en la idea de la ψυχή.

D- LA CAUSA DE LA ψυχή¹³⁴

La ψυχή aparece ahí donde surge la pregunta por la muerte, La pregunta dice: ¿Es la muerte algo?. Al responder afirmativamente se ha dado entrada a la finitud en el mundo. Finitud que se contrapone a algo palpable: que las cosas todavía son. Así, la muerte debiera tener un ser tal que la vida no fuese absolutamente aniquilada. De donde resulta que la pregunta por la muerte es a su vez una pregunta por la vida. Ahora que en la vida constatamos que la muerte es, cabe preguntarse: qué es.

Para responderla se recurre a la doxa de los misterios. Esta doxa dice: somos una ψυχή encarcelada en un cuerpo y ,la muerte es la "separación" de la ψυχή de este cuerpo. Analógicamente diremos que la vida es ahí donde se halla un ψυχή encarcelada en un σῶμα.¹³⁵

Este logos de los misterios sirve como hipótesis para responder a la pregunta por el ser de la muerte. Pero no bastándose a sí misma se recurre a una hipótesis de rango "superior" para probar la existencia de la ψυχή, aquella que dice que renacemos (palingenesia), cuyo fundamento sería el movimiento compensatorio que hace ir al ente de la vida a la muerte

¹³³ Véase Nota 102

¹³⁴ "Platón está convencido –forma parte de su fe religiosa– de que hay algo en la esencia del hombre que asegura su participación *permanente* en el ámbito divino. Este "algo" es lo que los escritores del siglo V llamaban con el viejo término *psykhé*" Eggers, *op., cit.*, p.53

¹³⁵ Sin embargo, a pesar de que admitimos la distinción entre σῶμα y ψυχή, esta no está decidida en el texto platónico tal como los no muestra Verdenius: "82c 3: κατα το σῶμα. Aunque Apelt está en lo cierto al argumentar que los deseos y placeres refieren al cuerpo (Cf. 83d 4 προσηλοῖ αὐτὴν πρὸς τὸ σῶμα) pero pertenecen al alma, debería tener presente que Platón no hace una clara distinción entre cuerpo y alma. El alma que ha renunciado a los deseos y placeres no es sólo σωματοειδής (81e 1,83d 5) sino incluso σώματος ἀναπλέα (83d 10)." Verdenius, *op., cit.*, p.217. De donde se deduce que es prudente mantenerse ahí donde suena el griego y no adelantarse más allá de la diferencia entre σῶμα y ψυχή como para traducir a estos por cuerpo y alma. Cf. Nota 46.

y luego otra vez a la vida para ir a la muerte y así, sucesivamente, ad infinitum. Mostrándonos con ello que en realidad la muerte es un "accidente" y que si algo caracteriza a la ψυχή es persistir en la vida, siempre ser.

El logos que hace "superior" a esta hipótesis respecto de la primera es el que dice que las cosas se generan de sus contrarios. Con este logos se explica qué es la muerte, se da sustento a la hipótesis que dice que somos una ψυχή encarcelada y se muestra como fundamento de toda esta explicación a la ψυχή como lo que siempre es. Pero falla en algo esta fundamentación. Si bien las cosas se generan de sus contrarios se obtendría una explicación satisfactoria si hablásemos de los contrarios mismos, es decir de las cosas mismas. Metodológicamente es este ir a las cosas mismas el que nos brindará lo más firme sobre la muerte- y en consecuencia, lo más firme sobre la existencia del alma.

A la pregunta qué es la muerte respondimos que la muerte es en un movimiento compensatorio que hace ir a algo hacia su contrario y viceversa. Pero el movimiento no es la muerte misma. Platón asume la posibilidad de pensar la muerte misma con lo que supone que así como es posible hablar de las cosas debe ser posible también hablar de las cosas en sí mismas.

La existencia de las ideas o cosas en sí es una hipótesis superior a las anteriores que permitirá responder a nuestra pregunta: ¿qué es la muerte?- que lleva como su sombra otra pregunta: ¿qué es la ψυχή?

Así, se supone la existencia de las cosas en sí, siendo una prueba de esta existencia el pensamiento que hay sobre nuestro conocimiento. De este se dice que es reminiscencia. La prueba de que nuestro conocimiento es reminiscencia tiene su antecedente en el *Menón*. Ahora en el *Fedón* es claro que para pensar las cosas bellas debo tener ya con anterioridad la idea de belleza. Esta necesidad de referencia de las cosas a las cosas en sí prueba la existencia de las ideas. Lo que a su vez sustenta la palingenesia, pues es en otras vidas en las que hemos aprendido lo que hoy recordamos. Con lo que la existencia de la ψυχή queda probada en su continuidad.

Que la idea existe ha probado que es principio del conocimiento, pues sin ella no podría haber recuerdo. Pero Platón va más allá atribuyendo a la idea no solo ser la causa del conocimiento sino, también, causa de ser y del movimiento. Bajo la perspectiva de la idea como causa del conocer nos encontramos frente a una dualidad o separación: el mundo de las cosas (en movimiento) y el mundo de las cosas en sí (permanentes). Pero bajo la perspectiva de la idea como causa de ser estos mundos aparentemente separados son recogidos en la unidad que posibilita la participación. Y bajo la perspectiva de la idea como causa del movimiento observamos cómo se mantiene la unidad, que es como dijimos por el Telos que es a lo que aspiran las cosas a ser. (De estas perspectivas ya hablamos líneas arriba).

Ahora, la idea como causa de ser no entra en contradicción con el movimiento compensatorio que genera a las cosas de sus contrarios. Esta visión corresponde al mundo del devenir en que las cosas se explican por la

cosas. Ahora en cambio, con la idea se ha arriba a una hipótesis superior a la de la palingenesia. Las ideas son causas de ser de las cosas y ellas posibilitan ese movimiento compensatorio que hace ir de la vida a la muerte y de ella otra vez a la vida. Pero no cualquier idea. Son las ideas de “vida” y “muerte” las que hacen ser a algo como vivo y a otro como muerto. Y hay que cerrar el retorno al fundamento diciendo que lo que persiste en ambas ideas es la idea de Bien. El Bien como el Telos de todas las cosas es el fundamento de este movimiento compensatorio.

En este retorno al fundamento se ha mantenido la consecuencia de la hipótesis de la palingenesia: que el alma persiste en el ser, que ella siempre es. Esto además se prueba al probar la existencia de las ideas. Con lo que se arriba a una definición superior de la ψυχή: es aquello que capta la idea, que la recuerda, que la guarda¹³⁶.

Una pregunta por el principio de esta captación no tiene sentido pues al igual que la idea la ψυχή siempre es, sin principio ni fin. La captación es rememoración, siempre.

Con esto descubrimos una afinidad entre la idea y la ψυχή. Un aforismo dice que lo puro capta lo puro. Similarmente lo que hay de puro en nosotros es lo que capta la idea. Con lo que será preciso purificarnos para estar en mejores condiciones de captar lo puro: la idea.

La tarea del filósofo consiste en prepararse para aquel momento –señalado por los dioses- en que le advenga separarse de su cárcel, esto es, purificarse conociendo, recordando las ideas. Su tarea es pues, la de realizar la semejanza que media entre la idea y la ψυχή.

La idea que a su vez muestra la ψυχή siendo lo que es siempre, será la inmortalidad¹³⁷. La idea no entra en contradicción consigo misma, no es lo frío y lo caliente. Del mismo modo, el alma, siendo semejante a la idea no debiera entrar en contradicción consigo misma, y así le debe convenir la inmortalidad por la consecuencia de la hipótesis de la palingenesia, probada por la existencia de las ideas.

La ψυχή es entonces aquello inmortal que es en nosotros, lo que nos hace semejantes en divinidad y pureza a las ideas divinas y puras. Es el mismo

¹³⁶ “Al despertar Aquiles exclama: ¡Oh dioses! Es cierto entonces, que en Hades mora psyché y eidolon, pero no hay en ella en absoluto vida mental(*phrenes*; XXIII,103-104)” Este sentido homérico es modificado por Platón...:una psyché nunca puede concebirse sin vida mental” Eggers,Nota 123,*op.,cit.*,p.142

¹³⁷ J.Moreaux, en *L'argument ontologique dans le Phédon*,Rev.Phils.137 (1947),320-43.,esp.328,nos hace dar cuenta que la inmortalidad no es una idea entre otras ideas, es la idea que nos muestra al mismo Bien, aunque de modo irrepresentable para el hombre; ni su razón ni su vida le alcanzan para entender la plenitud del supremo ser, el Bien: “...el carácter imperecedero del alma, no se reduce a un atributo, a una propiedad de la esencia; es una modalidad de la existencia, la duración infinita de la existencia. Ella desborda el ámbito del método lógico, del puro razonamiento” (citado por Verdenius. *op.,cit.*,p.236). Así, se puede decir que somos la modalidad de la existencia, una parte del ser infinito- aunque limitada por lo que tiene duración en nosotros: el σῶμα.

λόγος divino que nosotros al conocernos a nosotros mismos, recordamos. La palabra que ha escrito Dios y que nuestro σῶμα apresa¹³⁸.

En consecuencia la ψυχή no se debe confundir con el ἐγώ. Y esto ya desde la hipótesis de la palingenesia. Nosotros no nos identificamos con la ψυχή, pues, de ser así no habría necesidad del cuerpo para la vida que vemos que vivimos. Si podemos hablar del yo diremos que es la ψυχή en un σῶμα, no la ψυχή sola, lo que se prueba con la hipótesis del conocimiento-reminiscencia: yo recuerdo - y recuerdo el λόγος que soy-, pero la ψυχή posibilita ese recuerdo- en la medida en que ella capta y recuerda a la idea, que es al fin y al cabo la que posibilita el conocimiento. La ψυχή no se identifica con el yo, pues de ser así no habría necesidad de recordar. El yo es el acto presente de percibir y conocer. La ψυχή es la suma de estos actos, ahora pasados, que son presentes simultáneamente al yo de cada momento que los convoca-por eso decimos que es un λόγος. Pero es claro que aquí forzamos definiciones para no confundir el ἐγώ con la ψυχή puesto que en el diálogo no hay tal pensar sobre el yo.

E. EL DIALOGO Y LA VERDAD

Ahora que ya vimos como se realiza el logos en la ψυχή, cabe considerar el problema de la verdad en relación al diálogo -para considerar la realización del logos en los acontecimientos humanos-, lo cual nos lleva en principio a plantearnos la pregunta por su historicidad a esta nueva luz del λόγος.

Para enfrentar el problema que plantea la historicidad del diálogo, es decir, el de saber si lo que se narra es verídico de acuerdo a como ocurrieron los hechos habría que responder a la pregunta de qué es lo que hace Platón en el diálogo y qué es lo que se propone a hacer, y finalmente qué entiende por verdad en el presente diálogo.

La intención de Platón es la de acercar a nuestra mirada la verdad del ser que se halla revestida de evidencia en los acontecimientos cotidianos como en este caso la muerte de Sócrates. Para ello recoge los acontecimientos que nimbaban la muerte de su maestro y busca explicar la totalidad de los mismos al responder por la primera causa, causa para todo ente. La pregunta que explicará la conexión necesaria de los acontecimientos, como p.e. el rito en honor a Apolo y la postergación de la ejecución es la siguiente: por qué causa tiene necesariamente que suceder las cosas como se ve que suceden.

¹³⁸ Es interesante recoger las palabras de Robin en el sentido de ligar esta semejanza a lo divino a los fines morales del "alma" : [por un lado] "el alma tiene una esencia propia la cual no se compone de grados (Cf.93b),[de otro lado] las determinaciones de esta esencia y de sus propiedades son relativas al bien y al mal (Cf. 93 a),lo que implica que su acción sobre el cuerpo no es puramente mecánica, sino relativa a los fines propios del alma, que son morales" Robin, *op.,cit.*,p.44

De acuerdo a esto es necesario concluir que:

- A) La verdad del diálogo no está en su fijación a los hechos tal como acontecieron (Platón no hace Historia) sino que la verdad acontece como el develamiento de la causa de ser.
- B) Sin embargo, para ello es fiel a los hechos tal como acontecieron, pues, busca explicarlos en su conexión necesaria.

En consecuencia la intención del diálogo no es pedagógica *per se* sino que más bien, resulta pedagógica en real sentido porque su autor se atiene a la verdad del ser. Tampoco es histórica porque lo que importa en él es la verdad fundamental que se halla detrás de los acontecimientos narrados¹³⁹.

Heidegger ha dicho que a partir de Platón la verdad se entiende como el "recto mirar", y lo que permite mirar así es la idea, y a estas le cae semejante posibilidad de la rectitud que posibilita la idea suprema, la idea de Bien. ¿Cómo es causa la causa? Posibilitando la realización de las esencias. Pero la posibilidad que entrega la idea suprema no es la posibilidad que entregan las ideas, que posibilitan "saber" de las cosas. Las cosas se conocen en su verdad (que ahora es "recto mirar") porque se hallan para ello en el horizonte que las comprende en su ser: las ideas. Pero en su ser para la comprensión o el saber. Las ideas son (en términos modernos) las condiciones de posibilidad del conocimiento de las cosas. Pero lo que posibilita que halla tales condiciones no es otra condición como lo es cualquier idea. Es necesario que posea un carácter distintivo respecto de las demás condiciones. Debe llevar esa necesidad. Pero lo que evite asumir tal asunción del Bien como idea Suprema en tanto arbitrariedad será la comprensión del Bien mismo. Así, resulta que de entre todas las ideas el Bien es "lo mejor" para el ser. Así, para nuestra comprensión. Pero, además, ahí donde no comprendemos la idea de Bien no deja de ser causa suprema. No debería dejar de serlo, según lo indica nuestra comprensión desde su límite. Vistas así las cosas parecen haber tres posibilidades, siempre en el eje de la comprensión:

- A) Que no haya ninguna causa suprema y esta sólo sea la ensoñación de un deseo incumplido.
- B) Que haya una causa que es causa con necesidad mientras la "vemos"-comprendemos o estamos "despiertos"- y otra que es también con

¹³⁹ Compartimos las ideas de Robin al respecto cuando dice: "[Contra J. Burnet, que considera el diálogo como una narración histórica] ¿Es posible explicar la composición del círculo socrático y la adhesión a la teoría de la ideas o a la teoría de la reminiscencia por los pitagóricos Simmias y Cebes?". Y más adelante, también a diferencia de Burnet: "Cómo es Sócrates, este el de la historia, que en el *Fedón* expone la teoría de las ideas y la teoría de la reminiscencia, retirándosele a Platón doctrinas que la tradición le atribuye de modo indudable, a fin de transferírselas a Sócrates y detrás de Sócrates a los pitagóricos" [...]"Parece imposible considerar el *Fedón* de otro modo que como la exposición por Platón de sus propias concepciones sobre la muerte y sobre la inmortalidad de nuestras almas, en relación con otras doctrinas, la teoría de las ideas y la reminiscencia, que notoriamente toman ya parte de su enseñanza" (Robin, *op. cit.*, pp.20-21)

necesidad mientras “no la vemos”- comprendemos o cuando estamos “dormidos”

- C) Que haya una sola causa originaria y suprema como lo indica nuestra comprensión.

La comprensión es desde la idea y entonces hay en Platón lugar sólo para la tercera posibilidad. La verdad de la misma se hallará al responder cómo hallar la necesidad de la causa al margen de nuestra comprensión.

En el *Fedón* Platón ha recogido pasajes de la realidad. Esto es: lo que sucede. La pregunta socrática del diálogo es: ¿Cuál es la causa para que suceda lo que sucede como sucede? Platón quiere comprender lo que sucede, y lo quiere comprender en su necesidad. La verdad de la necesidad no viene impuesta desde la comprensión. La comprensión, más bien, descubre esta necesidad que es al margen de si es o no comprendida¹⁴⁰.

Cómo saber que hay una indiferencia de la necesidad respecto de la comprensión. En el hecho mismo de saber. El saber nos indica que eso que sabemos era así al margen de que pusiéramos la mirada en ello. Pero en este poner la mirada se corre el riesgo de hacer sucumbir la necesidad a la comprensión. Platón salva la necesidad al hacer ver que nuestros λόγοι son un intento de ser el λόγος por el que las cosas son. Al querer comprender la necesidad, nuestros λόγοι sucumbe a la misma necesidad: atentamente recoge la realidad (*Fedón* recuerda...) pero si es fiel en su recuerdo a lo que realmente sucedió descubre la causa de la necesidad – el λόγος verdadero – en esa realidad. En esta fidelidad se juega la independencia de la necesidad. Por eso la “descripción” inicial debe ser lo más fiel posible a lo acontecido, como lo es la “descripción” inicial del diálogo que estudiamos. Esta es en realidad la “descripción” de la necesidad. En esta “descripción” ya se halla la verdad de aquella realidad, pero su aparecer es tan súbito e inmediato que se torna lo más evidente y alejado todavía a la comprensión. La “descripción” nos indica, señala de soslayo, que la inmediatez de la verdad está guardada en el mito. La dialéctica posterior desarrollada en el diálogo, vendrá a confirmar esta verdad, por la mediación de la negación. Este es el verdadero intento humano por comprender la necesidad insita a la realidad¹⁴¹. Será fiel a la necesidad si la negación es independiente de la comprensión y llega al *extremo opuesto* de lo que el diálogo viene sosteniendo. En este caminar negador se va develando –mediatamente– la verdad, y lo que aparece, aparece en su “aspecto” de ser, en la idea, posibilitado, este aparecer, por la idea. Pero esta posibilidad no es

¹⁴⁰ En este punto hay que destacar tres elementos: el λόγος verdadero, los λόγοι humanos y las cosas que también son λόγοι. Lo que es al margen de si es o no comprendido es el λόγος verdadero.

¹⁴¹ Esta necesidad es aquella que E. Burge quiere negar al pensamiento platónico hablándonos de un predominio de la necesidad lógica: “Platón asimila toda la necesidad a la necesidad lógica la cual es comprendida por un razonamiento puramente *a priori*... (Nota 17. [Platón insiste sobre la] distinción entre una conjunción física... de dos objetos y la verdad lógica de que $1+1=2$.) Burge, *op., cit.*, p.8. Pero esa reflexión es posible porque Burge le niega a la causa el carácter teleológico que le hace superar el marco meramente lógico de la necesidad llevándola a lo que está por descubrirse en arduo pensar develador, inacabado.

encubrimiento de la verdad porque lo que se descubre al final es que la idea es lo real, y que la realidad no es sino una realización de lo real. Lo que sostenemos es que lo real, para nuestra comprensión es λόγος. Este guarda la necesidad que el mito (ἱερός λόγος) nos entrega en la inmediatez de su aparecer o que el diálogo (δια-λόγος) descubre en laborioso pensar mediato.

Así, si bien en la República, que es el fondo en el que Heidegger comprende la doctrina de la verdad según Platón, asistimos a un sometimiento de la ἀλήθεια a la idea y ahí cabe el pensar alegórico, en el diálogo Fedón, mas bien, asistimos a un sometimiento a la necesidad, y eso desde un “describir” inicial, donde aparece la verdad en la inmediatez del mito, pero todavía como real. El diálogo lleva a cumplimiento el mito en la realización de lo que es real en él: Sócrates es lo real realizado al final del mismo.

Si bien la verdad vira a un “recto mirar” esto no implica un encubrimiento de la necesidad, no todavía. Y ello porque Platón nos lleva del λόγος al mito¹⁴², funda al mito y a la idea bajo la misma causa, y ello porque el mito y la idea se realizan, es en esta realización donde debemos buscar cómo es causa la causa¹⁴³.

En relación con la realización del Bien en los acontecimientos humanos, también cabe reflexionar entonces, ya que reflexionamos sobre la verdad, qué se propuso Platón con el diálogo.

El interés socrático se ubica en la búsqueda del sentido que orienta la realidad, y que esta búsqueda se atiende en primer lugar al relativismo moral que en la Atenas de entonces había adquirido gravedad, y en segundo lugar a la observación sobre las afirmaciones y posiciones “sabias” que eran, a nuestro entender, la piedra de toque para el movimiento dialéctico del pensar.

El giro platónico se debe interpretar como una búsqueda de las categorías que expliquen la realidad, y esto porque a Platón le parecía necesario vincular al hombre con el cosmos- al que competía también la acción de las causas, así, como porque también había tenido una experiencia de muerte determinante y porque los misterios iniciáticos le mostraron una faz de la muerte en la que no había “perdida” alguna, siendo la muerte “más aparente que real”.

¹⁴² “Del logos al mito” debe entenderse en el sentido de que siendo el mito un λόγος, la mirada que lo descubre en conexión con los acontecimientos humanos, ve en los λόγοι humanos una forma imperfecta del λόγος verdadero, λόγος que, por cierto divino puede, ser mejor expresado que los λόγοι humanos en el ἱερός λόγος mítico.

¹⁴³ Eggers nos dice que “Sócrates...destaca como...protagonista de un mito *recreado* por Platón”. Nosotros decimos que, en virtud de lo dicho anteriormente, el Sócrates platónico es recogido de la realidad, y este es un mito *realizado*. O lo que es lo mismo, que Platón al buscar la causa de la muerte de Sócrates encuentra “tras” ella la realización de un mito.

Para nosotros la necesidad de vincular al hombre con el cosmos surge del descubrimiento –vía la experiencia religiosa– del λόγος, que mantiene esta vinculación, λόγος que se comprende bajo la idea de unidad¹⁴⁴.

Así, si bien lo anterior es cierto, creemos que la verdadera motivación va por mostrarnos el λόγος verdadero. En la experiencia religiosa de la muerte hay un que, que no es solo promesa de permanencia, sino que esta experiencia da la clave para entender y mostrar a su vez la naturaleza del λόγος, como aquello que se realiza, que mantiene una “cifra” que es la que da la pauta de realización, pero que ciertamente a nosotros, modernos herederos de Aristóteles, nos cuesta comprender como el λόγος puede ser causa material de los entes.

Ciertamente el interés de Platón en el Fedón es el de dar cuenta de la “causa primera”. Y no es de su interés, por ahora, explicar cómo acontece la causa (que es lo que le reprochará Aristóteles en Met. A6, 987 b, 13). Entonces, lo primero para nuestro entender consiste en indagar por a qué se llama causa. Platón en esto es preciso pues nos dice que se trata de aquello que nos “informa” de por qué necesariamente ocurren las cosas como se ve que ocurren (97c-99d), desvirtuando con su apreciación a las causas “materiales” como agua, aire, éter, y otras que son sólo condiciones para que la causa primera se dé.

Lo segundo, para nuestro entender, consiste en averiguar de qué se sirve o con qué “método” descubre a esta causa. Nos informa que se atuvo al λόγος (99e). Pero en este atenerse al logos es preciso reparar en la alegoría de los observadores del eclipse. Estos recurren a un “medio” para ver el eclipse a fin de no quedar ciegos por lo deslumbrante que es este astro¹⁴⁵.

Por nuestra parte creemos que Sócrates tuvo una singular visión de la realidad ligada estrechamente con la verdad. Esto le permitió “volver de este encuentro directo con la luz y tratar de salvar a sus compañeros” (mito de la caverna). Platón recoge esta experiencia y la quiere transmitir en un modelo de imitación permanente. La pregunta es ¿Sócrates y Platón tuvieron un contacto directo, “cara a cara”, con la idea suprema, con la verdad? Si somos fieles a la verdad y compañeros de viaje de Platón debemos decir

¹⁴⁴ Obsérvese como hemos llegado a una posición similar a la de Eggers pero con un supuesto diferente: “Sentía [Platón] que no se podía desvincular así no más la suerte del hombre de la del resto del cosmos, como había hecho Sócrates; y por otra parte, los misterios iniciáticos le hicieron intuir una faz de la muerte...una faz en que la destrucción presupuesta habitualmente en la muerte se le presentaba como más aparente que real y le permitía tener acceso a una experiencia de *algo que no era afectado por destrucción alguna* a través de esa muerte, y sobre todo, posibilitada por una ganancia allí donde uno pensaba que irremediabilmente se perdía todo.” Eggers, *op., cit.*, p.36

¹⁴⁵ Eggers interpreta la alegoría en el sentido de que no es el resplandor de una realidad suprema la que ha producido el enceguecimiento, sino “el estupor que hay ante lo que se presenta como una contradicción lógica y como explicación inexplicable” como ocurre cuando se dan p.e. dos tipos opuestos de causas para la generación de una misma cosa. Es por ello que recurre a los logos que servirán de imágenes de las cosas, y así recordar la verdadera causa, cuya visión “directa” se dará en un futuro escatológico. Cf. *op., cit.*, Nota 204

que no¹⁴⁶. Sin embargo, el legado socrático nos permite saber cómo enfrentar el viaje (la *pericia* de Teseo) en busca de la verdad. Platón nos transmite este saber, y en el Fedón nos invita a viajar con ellos. Así, no hay una tiranía de una verdad, no hay un sometimiento a la idea. Hay sí una esperanza religiosa en que los esfuerzos de esta vida sean colmados con bienes tras la muerte.

Al decir que el *λόγος* se realiza no se está nombrado con ello la verdad, mas bien, se está dando cuenta de lo que sucede, que es el punto de partida del viaje, quizás de todo viaje que quiere saber la verdad. Lo que sucede alcanza una "cifra" que se des-cifra en el diálogo, pero una cifra que guarda para sí el fundamento último de su ser: el fundamento de lo que dice, abriendo el espacio a la fe que cree en la promesa de ver este fundamento, fe que ha mirado ya las imágenes de las ideas realizadas en las cosas.

Así según creemos, no es la contradicción lógica la causa del enceguecimiento, sino que lo que lo *causaría* sería ver cara a cara la verdad. Y esto no ha pasado, la luz que ve Sócrates es la del Saber-cómo (*pericia para*) enfrentar el viaje en busca de la verdad, de donde se supone (y para ello sirve la alegoría, para dar cuenta de esta suposición) que una semejante visión de la verdad cara a cara *produciría* enceguecimiento.

Platón es, en este diálogo por lo menos, fielmente socrático, pues no asienta una posición, las ideas son su-posiciones, si lo habría hecho habría quedado ciego como p.e. los sofistas. Así, no optar por una posición sería lo mejor moralmente y lo superior: mantenerse en ello al par de ir mirando la imágenes de las ideas que descubren las causas de las cosas, sobre lo cual no hay una absoluta certeza como la prometen los modernos, sino más bien una promesa de confirmar lo mirado a la luz de la muerte¹⁴⁷.

¹⁴⁶ Y en esto concordamos con Eggers

¹⁴⁷ Por lo tanto llamar a la esperanza platónica teoría es ir más allá de lo que Platón espera que se proponga el verdadero filósofo. La doctrina de las ideas son la hipótesis superior, pero no debe dejar de ser hipótesis, siendo la más fuerte y estable nos debe guiar al descubrimiento de la verdad pero a partir de su estado de abierto, por este estado aflora la verdad en *λόγοι* que se van recordando y encadenando. Por lo que no compartimos la metáfora de F.M.Cornford y que R.E. Allen nos transmite en su obra: *op.,cit.*, p.174: "El Fedón se nos presenta con [...]una nueva teoría del hombre y del universo. Esta nueva filosofía descansa, en la metáfora de F.M.Cornford, sobre dos pilares: la inmortalidad y divinidad del alma racional, y la realidad e indestructibilidad de los objetos del conocimiento."

CAPITULO 3

EL MITO

Bajo la interpretación del logos como aquello que se realiza ahora estamos listos para mostrar la realización del mito, aunque ya hemos adelantado algo en relación a ello en el capítulo anterior.

En lo que va del presente capítulo explicaremos en qué sentido entendemos el "arte" platónico, que nos dejará entrever que Platón eligió a todos los personajes incluido Sócrates, quien no representa en líneas generales al Sócrates del que habla la historia. Posteriormente esbozaremos un esquema para denominar y distinguir a los mitos a partir de un breve recuento de los mitos que aparecen en el diálogo *Fedón*. De manera sucinta y arriesgada nos atreveremos a comprender los mitos de la obra platónica, para finalmente esbozar una definición más clara de lo que es un mito para Platón.

A.- EL POETA VERDADERO

En *República*, III, 388, Platón nos dice: "Si estamos en lo correcto al afirmar que los dioses no mienten y que ésta es útil para los hombres sólo en la forma de una medicina, obviamente una medicina tal no debe ser manipulada por cualquiera sino por el físico"¹⁴⁸ El físico es aquel que conoce la naturaleza misma de las cosas, será aquel pues que si afirma algo de los

¹⁴⁸ Cf. *The Republic of Plato*. CORNFORD, F.M. Oxford University Press. London, 1968. Pág. 78

dioses no los desfigurará con su decir- como sí hicieron los poetas que "falsearon las representaciones de la naturaleza de los dioses y de los héroes, como un artista cuya pintura es difícilmente parecida al objeto que toma para pintar"¹⁴⁹. Y en tanto gobierna, pues tiene ese privilegio en tanto conoce las cosas por su ser, puede no decir la verdad por el bien de los ciudadanos, así, por ejemplo, respecto del Hades, rechazará las imágenes terroríficas construidas por los poetas para no formar hombres temerosos: "Aquí, nuevamente, será requerida nuestra supervisión. Los poetas deben ser llamados a hablar bien de aquel otro mundo. Las descripciones tenebrosas que ahora ellos (los poetas) dan deben ser censuradas no sólo como falsas, sino como dañinas para nuestros futuros guerreros"¹⁵⁰. El gobernante pues contará fábulas o mitos que, lejos de hacer temerosos a los hombres, los hagan valientes. Y en ese sentido afirmamos en la tesis: "lo que más conviene ahora que la muerte está próxima es "διασκοπεῖν καὶ μυθολογεῖν"¹⁵¹ acerca de esa visita al más allá, acerca de cómo creemos que es" (61e)."¹⁵² El mito que surja completando la indagación del filósofo hará verdaderamente valiente al hombre: "Es forzoso que pensemos así, amigo, al menos si se trata realmente de un filósofo: que ha de creer fuertemente que en ningún otro lado sino allá (en el más allá) alcanzará la sabiduría con pureza" (...) "Ahora bien, Simmias, lo que se llama valentía ¿no es algo que a quienes más conviene llamar así es a aquellos que están en una disposición como la descrita [o sea a los filósofos]?"¹⁵³ Entonces la fabulación no es desterrada de la República, lo que se destierra es la mentira, y por ella se expulsa a los poetas que mienten. La mentira es el único criterio de tal expulsión. Y es aplicable sólo a los que hablando, por ejemplo, de los dioses mienten. Así, el gobernante no miente pues, lo que hace es fabular (o mitologizar) **de acuerdo al Bien que conoce**, y el mito que cuenta resultará saludable para los hombres de la República como lo es un medicamento para el cuerpo del hombre¹⁵⁴.

¹⁴⁹ *Ibid.* Pág. 69

¹⁵⁰ *Ibid.* Pág. 76

¹⁵¹ "Mientras que el diaskopein nos remite a la escrutación para hallar la verdad, el mitologeín nos remite a la formación del mito **que complete** el diaskopein, que es lo que acontece con el mito escatológico final. Y es esta función de compleción que distingue al μυθολογεῖν del filósofo del μυθολογεῖν del poeta". Además, con relación a los mitos en su función concluyente léase Págs. 95-98

¹⁵² Cf. Pág. 33: Lo que conviene al filósofo ante la muerte.

¹⁵³ Cf. EGGERS, *Op., Cit.*, Pág. 112; y en este trabajo: Págs: 39-42.

¹⁵⁴ En el *Ion* Platón nos brinda la clave para comprender su tratamiento para con la poesía y los poetas. Siendo los poetas, aquellos que hablan sobre lo mismo y por tanto teniendo todos un mismo tema, es la poética algo así como un todo al que se ven remitidos los poetas a la hora de componer. Que los poetas fracasen en sus composiciones se debe a que lejos de partir de la naturaleza misma de los dioses, que significa conocer la verdad misma de lo divino, los poetas desfiguran a los dioses poniendo en ellos más características humanas que divinas. Pero que los poetas fracasen en su fabular no significa que también tenga que rechazarse el fabular. El fabular, o contar mitos, será una tarea incluso conveniente si aquel que mitologiza es un verdadero conocedor. Ahora bien, los poetas, rapsodas e incluso los sofistas que interpretan los mitos para lo que es el caso, no parten de tal conocimiento si no de cierta técnica inferior que consiste en interpretar lo que dice un poeta sin reparar en **lo que** dice. No ligan lo particular a la totalidad. Este *lo que* guardado en los poemas sería su punto de entrada a la verdad que manifiestan los mitos como a la posibilidad de comprender la totalidad que manifiestan los poemas. Así, pues, Platón ironiza respecto de los poetas porque no siendo conocedores de lo fundamental presente en todos

B.- EL “ARTE” PLATONICO

Vistas así las cosas, podemos afirmar que no consideramos como un “preludio” las escenas iniciales del diálogo. Además tampoco creemos que Platón haya escogido esas escenas y personajes del inicio del diálogo para luego hacerlas aparecer “para suplir...” lo que no cabe en el mero diálogo leído. Sin duda hay un arte dramático en el diálogo pero no en virtud de *cómo* articula Platón el tema y los personajes, sino en virtud de *lo que* es el mismo tema. Así, si hay “función” en los elementos, ésta no viene impuesta desde fuera por el artista Platón sino que resulta una bella obra de arte a partir de aquello sobre lo que ha puesto la mirada el filósofo¹⁵⁵.

los poemas y aduciendo ser conocedores en cierto particular poeta o cierta parcela del cielo, sólo podrían serlo en la medida en que tienen una “especial” relación con ese dios particular. O, pero aún, con ese poeta particular como le sucede a Ion que no puede hablar de otro poeta porque está “poseído” por Homero. En este sentido el poeta es un médium que provoca la burla del filósofo Sócrates. Escuchando al mismo Platón podemos resumir lo que se dice en el *Ion*: “**Conviene** pues que el rapsoda llegue a ser un intérprete del discurso del poeta, ante los que le escuchan, ya que sería imposible, a quien no **conoce** lo que el poeta dice, expresarlo bellamente” (530c) Luego, “si tu **conoces** al que habla **bien** conoces sin duda que hablan peor **los** que peor hablan” (532 a) Además, “todos los poetas poetizan sobre los **mismos temas**” (532b) y en tanto Ion reconoce no poder discernir sobre lo bien o mal que habla Homero respecto de, por ejemplo, Hesiodo, Sócrates le podrá decir: ““tu no estas capacitado para hablar de Homero gracias a una **técnica y ciencia**; porque si fueras capaz de hablar por una cierta técnica, también serías capaz de hacerlo sobre los otros poetas, pues en cierta manera **la poética es un todo**.”(532c) Pero Ion insiste: “Yo tengo el convencimiento **íntimo** de que, sobre Homero, hablo mejor y con más facilidad que nadie”(533c) para lo que Sócrates encontrará una irónica explicación: “No es una técnica lo que hay en ti... una fuerza divina es la que te mueve, parecida a la que hay en la piedra [imantada]” (533d) consecuencia que hace extensiva a todos los poetas (incluidos los épicos) y sabios (532e), **que tienen el convencimiento de Ion**: “los poetas no son otra cosa que intérpretes de los dioses, **poseídos cada uno** por **aquel** que los domine” (534e), Así pues: “Quien no posee una técnica, no está capacitado para **conocer bien** lo que se dice o se hace en el dominio de esa técnica” (538 a) Y quien si conoce y posee la ciencia podrá fabular como **conviene**.

¹⁵⁵ Al respecto cabe anotar que la relación entre Sócrates y el mito ya ha sido resalta por Eggers, pero en un sentido diferente: mientras él habla de un mito recreado nosotros hablamos de un mito realizado. “Y si desde el punto de vista teatral podemos añorar, además de la métrica... una estructura literaria más dinámica, no podremos dejar de reconocer en Sócrates el prototipo del héroe clásico, que se destaca netamente sobre la escena como elevado con coturnos, y protagonista de un mito recreado por Platón” Y a continuación aclara el sentido de la recreación: “...Lo que importa es presentar, a través de una anécdota real (como en el caso del *Fedón*) o no, los elementos significativos que ha captado en la personalidad de Sócrates...elementos significativos-constituidos así en “mito”-recreados a su manera. Dichos elementos a mi juicio se reducen básicamente a dos:1)...al diálogo encarnado por Sócrates... como apertura a la verdad, camino hacia el paradigma...2)...*superación de la muerte* encarnada por Sócrates...como la *encarnación misma del paradigma*, y ,en tanto tal, como la concreción de algo que no podía morir” (Los subrayados son míos) Eggers,*op.,cit.*,pp.14-15.La diferencia estriba en que para Eggers el tratamiento del mito tiene que ver con el arte platónico ,y si bien habla de *encarnación del paradigma* no liga esta encarnación al tratamiento que hace Platón de la causa .Para Eggers la narración del inicio del diálogo tiene que ver con los recursos dramáticos del autor, para nosotros tiene que ver más bien con *lo que* es el tema del diálogo: cual es la causa de todo lo que es y como es causa. No resultando un mero artificio literario y funcional esta referencia a la navegación rumbo a Delos sino, mas bien, algo causal y necesario.

Platón eligió a todos los personajes del diálogo. Pero no estamos de acuerdo en sostener que una "atenta sensibilidad a la expresión dramática" nos ayudará a develar la intención de esa elección¹⁵⁶. Más bien creemos que un atento cuidado de lo que hay de verdadero en él nos permitirá tal cosa. Así, pensamos que Platón eligió a estos personajes:

- a) en consideración a la verdad
- b) en consideración al lector.

Que sean catorce (con Sócrates) los que estuvieron presentes durante el diálogo propiamente dicho no es casualidad. Halla concordancia con los catorce (con Teseo) que iban a ser sacrificados y que se salvaron por la *pericia* de Teseo. Los "otros" que indica Eggers (Cf. 59 a) en realidad son estos mismos trece. En la escena dibujada por Platón no hay más de catorce. Y esto es así porque Platón quiere hacer más evidente aún la conexión entre el mito y la realidad. En esto simpatizamos con la interpretación que hace K. Dorter en torno a este elemento del diálogo¹⁵⁷. Platón quiere hacer más viva la realización del mito en Sócrates y sus compañeros, haciendo ver mejor la verdad que guarda el mito.

Acontece un "desplazamiento": si tomamos la relación significativa – significado, el significante es "salvador", que se estructura en la frase "salva a sus compañeros salvándose a sí mismo", y los significados se suceden: primero "Teseo", desplazado luego por "Sócrates". Este desplazamiento no es obra de Platón sino de lo que es necesario que ocurra así, que "Sócrates salve con su muerte". El percatarse de la necesidad lleva a Platón a poner en escena a un "simil" que no altere la verdad, sino que nos lleve a persistir en su descubrimiento. Así, la elección de estos trece viene del descubrimiento por parte de Platón de la necesidad que acontece en la realidad. Así, para nosotros, resulta ésta- la verdad de la necesidad- sugerida en su evidencia.

De los trece, por qué eligió a Cebes y Simmias. Porque lo que a ambos caracteriza, como quiso Platón, y lo dicen ellos mismos, es el haber escuchado ciertas cosas verdaderas con Filolao, un pitagórico tardío. Es decir, algo del saber pitagórico se halla en juego. No precisamente la doctrina del número, sino la del alma-armonía. Sócrates va a refutar esta doctrina por lo que Cebes y Simmias aparecen elegidos en el horizonte de la verdad.

¹⁵⁶ Cf. Eggers, *op., cit.*, Pág. 17

¹⁵⁷ "Dorter llega a enfocar el *Fedón* como un "dialogar míticamente"...Dorter destaca el hecho de que se nos mencione, en el auditorio, a catorce discípulos presentes (59b-c) Y así como en el mito Teseo aparece adicionado a los catorce viajeros, Sócrates se añade a los catorce discípulos, cumpliendo un papel salvífico análogo. Además, Dorter insiste que lo que está en cuestión en el diálogo es presentado por Simmias como un "navegar a través de la vida" (85d) y Sócrates presenta su propia teoría como un "segundo rumbo de navegación" (99d) Eggers Nota 6, *op., cit.*, p.16)

Equócrates y Fedón son elegidos para hacer una re-presentación del diálogo¹⁵⁸: Equócrates re-presenta a los pitagóricos y Fedón re-presenta el viaje en busca de la verdadera causa. Fedón es Fedón por ser aquel “hombre salvado de la esclavitud” (que es lo que se sabe de él) Y esta cualidad lo lleva a ser una invitación a ser como él. Si acogemos la relación significante-significado. El significante es Fedón: “Hombre salvado de la esclavitud”, que es llenado por el significado Fedón, el hombre mismo del diálogo. Ahora el significante puede ser llenado por el lector en la medida en que Fedón re-presenta a aquel hombre salvado y libre luego de haber “estado ahí”, junto a Sócrates. Fedón nos invita a “estar ahí”, en la patencia de la verdad que brilló poco antes de la muerte del maestro.

Para mayor claridad veamos que dice el texto en griego con relación a Equócrates: “Αὐτός, ὃ Φαίδων, παρεγένου Σωκράτει”. Eggers lo traduce así: “**Estabas** junto a Sócrates tú mismo”. Robin: “**Étais**-tu en personne, Phédon, aux cotés de Socrate” y Fowler: “**Were** you with Socrates yourself”. Puede resultar sorprendente que todos concuerden en traducir “παρεγένου” por “estar al lado”, cuando aparentemente no se halla presente el verbo “ser” (εἶναι) Pero antes de dar un juicio sobre estas traducciones habrá que analizar la palabra.

En principio se trata de una palabra compuesta: παρ y εγένου. Mientras que “παρ” es un adverbio y se traduce por “al lado” o “junto a”, “εγένου” debería corresponder al verbo ser o estar. El análisis morfológico de este elemento nos indica que se trata de un verbo conjugado en voz media, modo indicativo, en tiempo histórico imperfecto y en segunda persona singular. Es decir, proviene del verbo irregular “γίγνομαι” que generalmente se traduce por: nacer, venir, sobrevenir, llegar, suceder, acaecer, acontecer, resultar, salir, llegar a ser, hacerse, volverse, tornarse. En todos estos casos se quiere indicar que el verbo griego indicaba a su vez un advenir, un generarse. Y que así es puede verse en su relación con γένεσις (generación) y γινώσκω (conocer o llegar a conocer) Pero como nos lo señala Pabón de Urbina¹⁵⁹, también, se traduce por “estar” o “hallarse”. Cómo entender pues que “hallarse” o “estar” tengan relación con el movimiento.

Aristóteles nos dice de la naturaleza (φύσις): φύσις λέγεται ἓνα μὲν τρόπον ἢ τῶν φυομένων γένεσις¹⁶⁰: “Se llama **naturaleza**, en un sentido, la **generación** de las cosas que crecen”. Y más adelante (1015 a 14 y ss) concluye: “la naturaleza primera y propiamente dicha es la substancia de las cosas que tienen el principio del movimiento (κινήσεως) en sí mismas” Y, si para Aristóteles el ser es la substancia, vemos que en él hay una vinculación entre el movimiento y el ser.

¹⁵⁸ En este sentido creemos que hay motivos para superar el desconocimiento de esta elección tal como lo manifiesta Eggers: “No podemos adivinar por qué motivos figuran Fedón y Equócrates como personajes del prólogo del diálogo, pero lo que parece menos lícito es suponer que esta conversación haya tenido lugar realmente”(Eggers, *op., cit.*, p.11)

¹⁵⁹ Cf. Bibliografía.

¹⁶⁰ Cf. *Met.* V, 1014 b 16

Conocida es la crítica a Platón, pues mientras el macedonio concebía el principio del movimiento en las mismas cosas que se mueven, el ateniense lo habría concebido **separado** de ellas. Crítica injusta si leemos con atención el diálogo que nos convoca en, 103b 5: “Que el contrario mismo - sea el que existe **en nosotros** (ἐν ἡμῖν) o el que existe **en la naturaleza** (ἐν τῇ φύσει)— no se convertirá nunca en su contrario” Esto quiere decir que el contrario mismo (αὐτός) que es la idea, no deviene contraria a sí misma, pues esta idea es como es tanto **en nosotros como en la naturaleza**. Así, si hay una oposición entre nosotros y la naturaleza esta sólo se presenta en el orden gnoseológico (pues nosotros conocemos descubriendo lo que es en la naturaleza y que ya es en nosotros) más no hay una oposición de orden ontológico entre lo que es en nosotros y lo que es en la naturaleza, Platón nos dice que esto que para el conocimiento así se presenta es **en realidad** lo mismo. La reminiscencia no es otra cosa que el recuerdo de las ideas que se hallan presentes en las cosas, y que es posible porque se hallan ya presentes en nosotros. Así pues, no hay tal separación real como pensaba Aristóteles, y el ser, substancia o idea se halla presente en las cosas de las que es ser.

Pero, nos encontramos con otro problema: cómo explicar el movimiento. Pues vemos que las cosas mutan, y que mutan a sus propios contrarios, y además, por lo dicho anteriormente¹⁶¹, la idea no muta sino que permanece la misma. Platón piensa que el movimiento tiene una causa ciertamente, pero no piensa que esta sea el elemento de los entes. Se sabe pues, que los “pluralistas” como Empédocles, Anaxágoras y los atomistas, de pensar que lo real puede descomponerse en sus elementos concibieron lo real como un compuesto de elementos, siendo la causa de tal composición los mismos elementos, o el νοῦς, como pensó Anaxágoras. Pero Platón rechaza expresamente el mecanicismo de éste porque no pensó en algo superior como el Bien¹⁶². El Bien sería pues, la causa del movimiento, y no estaría separado aunque no sea la misma cosa. Y es que la cosa es por el Bien que está presente en la cosa **desde** el momento en que **es** tal cosa. Y está presente en tanto modelo o paradigma. Si **nombro** bella a una cosa esta persiste en su belleza **aspirando** a ser la belleza misma. Así, por la belleza, la cosa no sólo puede ser conocida como bella, sino que es bella y además, siendo la belleza el modelo de su ser, deviene bella. Aristóteles no dice nada nuevo cuando dice que el Principio lo es en el orden del ser, del conocer y del devenir. La idea, no estando separada de la cosa, es este principio. El ser siendo Uno presenta pues un carácter dual. Es móvil e inmóvil. Es móvil, en tanto ente, inmóvil en tanto es lo que permanece en el ente, y que además es su principio. Pero qué relación hay entre todo esto y el problema que ha levantado nuestra frase sobre la pregunta de Equócrates. Esto tiene que leerse ahora desde lo que descubrimos sobre el mito.

¹⁶¹ Véase la cita anterior del Fedón: 103 b 5

¹⁶² Cf. Pág. 56. “Para Sócrates, el error consiste en:

- A) No saber llamar bien a lo que es causa propiamente
- B) No pensar que puede haber una δαιμόνια (Fuerza divina) que ordene las cosas del MEJOR modo.
- C) No pensar que hay algo BUENO por lo que las cosas son como son”.

Dijimos que es el mito de Teseo el que se realiza en Sócrates, y eso no sólo por la circunstancia de que Platón hubiese puesto a catorce hombres en la celda de Sócrates haciendo una analogía con los catorce de la nave de Teseo, sino, sobre todo, a partir de lo que dice en el famoso δεύτερος πλοῦς o segunda navegación en relación con la pregunta por la causa, causa que hace ser, conocer y devenir a todas las cosas. Y nuestro ente es Sócrates que se halla en una circunstancia determinada: pronto va a morir ejecutado pues así lo ordena la justicia ateniense.

Sócrates se pregunta por qué tuvo que ocurrir lo que ahí mismo ocurre, que se halle sentado, dialogando con los trece, y esperando la muerte¹⁶³. Nos repite en varias partes que él **va** a lo bueno, o que después de la muerte le espera algo bueno, y esto significa que el Bien no solo es causa de las cosas que conocemos sino de absolutamente todo. Pero de todo lo que persista en **su** ser realizando **su** ser. En otras palabras es el Bien lo que ha ordenado que suceda todo como se ve que sucede porque Sócrates ha persistido en su ser, siendo verdaderamente lo que es: Filósofo.

Sócrates ha vivido realizando el supuesto del filósofo, haciendo "lo que conviene al filósofo"¹⁶⁴, basándose en la opinión que puede obtener sobre lo que es la filosofía¹⁶⁵, separando constantemente la ψυχή del σῶμα y descubriendo la realidad misma de las cosas. Al obrar así Sócrates no sólo encuentra el fundamento de su acción en la idea de Bien, sino que el Bien mismo es la causa de su ser, de que podamos conocerlo, y de que advenga así a la muerte. Pero cómo podemos conocerlo. Esa es la pregunta que nos llevará finalmente a la figura de Equécrates.

Platón nos entrega, al inicio del diálogo y por labios de Fedón, una circunstancia a la que llama "casual" (τύχη) Se trata de la postergación de la ejecución de Sócrates por guardar la ley que impedía derramar sangre mientras no terminase la navegación (τεωρία) de la nave que había partido rumbo a Delos en honor al dios Apolo, que les libró de los penosos sacrificios que se vieron obligados a hacer al rey de Minos favoreciendo a Teseo, quien con la ayuda de Ariadna mató al minotauro. Teseo es así el héroe griego que salvándose de morir salvó a sus compañeros de la muerte.

Esta referencia a una casualidad no es casual porque no se trata de una casualidad. Si el Bien es causa de que Sócrates se halle en prisión esperando la muerte, es también causa de que su muerte se postergue, causa, entonces de que intervenga el mito de Teseo en su historia (el mito de Sócrates) Y es que al aspirar a ser filósofo Sócrates llegó a ser EL filósofo, pues, el mito de Teseo se realizó en él en la medida en que Sócrates con su muerte salva a sus compañeros. Cómo los salva: siendo el modelo de aquel que siempre, hasta poco antes de morir, se preocupó por conocer la verdad. Y ese es su consejo "*Si ustedes me hacen caso, se han*

¹⁶³ Y no se trata de sus huesos o su carne, - como lo dice contra Anaxágoras o contra los que ven en los elementos de las cosas el principio de las mismas- ni de su voluntad como ya lo expresamos líneas arriba.

¹⁶⁴ Cf. Pág. 33

¹⁶⁵ Cf. Pág. 50

de preocupar poco por Sócrates y mucho más por la verdad” Sólo la verdad nos puede salvar, pero el camino a ella está trazado desde que Platón inmortalizó a Sócrates, haciendo de él el modelo de los que llamados filósofos aspiramos a realizar nuestro ser filósofo. Así, se ha de comenzar por develar el misterio de Sócrates. Esta aspiración supone conocer a Sócrates o lo que es lo mismo leer al creador del mito de Sócrates, al verdadero poeta: Platón. Y he aquí que interviene un concepto fundamental: la repetición¹⁶⁶.

La repetición del rito en honor a Apolo es la que abre la posibilidad de una realización del mito en Sócrates, y por tanto, el advenimiento de Sócrates a modelo: el filósofo. El diálogo es la repetición del rito en honor a Sócrates, y el rito no es sino otra *τεωρία*: el último diálogo que se realiza entre Sócrates y sus discípulos. Todo se repite y en esta repetición está involucrado el lector.

A nuestro entender Platón sí estuvo aquel día, pero se oculta bajo la máscara de Fedón: aquel joven de hermosa cabellera¹⁶⁷ liberado de la “esclavitud”, muy amado por Sócrates y que es instado por el filósofo a luchar junto él cual lolao que lucha junto a Hércules contra la hidra y el cangrejo¹⁶⁸ cuando se dispone a responder a las dudas de Simmias y Cebes, es decir cuando se dispone a iniciar la segunda navegación. Desde entonces, será difícil distinguir a Sócrates de Platón.

Fedón es aquel que puede darnos algo exacto. (*σαφέως*) pues no sólo fue testigo presencial de algunos hechos, ni solo fue uno de los trece, sino porque realizó el viaje teórico junto con Sócrates, realizándose el mito también en él, pero si Sócrates devino en Teseo filósofo, Fedón devino en un joven salvado de la muerte. Fedón ya no es Fedón sino el modelo que buscarán realizar aquellos que siendo filósofos navegarán junto a Sócrates preocupándose por la verdad. Es por esta realización del mito en él, que tiene que ver con el Bien, con la causa del ser de las cosas, es por lo que Fedón puede ser el más preciso y exacto a la hora de referir el último diálogo con el filósofo. “Estar ahí” (*γίγνομαι*) tiene que ver con la **naturaleza de su ser modelo**, y “mismo” (*αὐτός*) es el mismo “mismo” con el que se nombra a la idea como lo que es en sí mismo. Así, cuando Equécrates le pregunta: “Fedón, ¿estabas tú mismo...?”, no se refiere a Fedón sino al modelo, pero es obvio que esto pasa inadvertido para el lector, pues en la primera navegación el lector sigue las huellas de Equécrates hasta que es invitado (instado) no a ser el Hércules que ayudará a Sócrates en la lucha, sino precisamente por ello, a ser Fedón.

El diálogo es una invitación¹⁶⁹ a estar ahí junto con Sócrates, en esa navegación, tal **como** Fedón. Pero quién es Equécrates. Es la repetición de Simmias y Cebes, no sólo por la filiación pitagórica, pues Equécrates

¹⁶⁶ Cf. Pág. 38

¹⁶⁷ Cf. *Fedón* 89b

¹⁶⁸ Cf. Nota 173. Pág. 96

¹⁶⁹ Cf. Nota 70. Pág. 38

también creía que la ψυχή era una armonía¹⁷⁰, sino porque tal como Cebes y Simmias repiten a la hidra y al cangrejo, es decir a los monstruos con los que se enfrenta Sócrates, junto con ellos repite finalmente al monstruo con el que se enfrenta Teseo: el minotauro. Aquella bestia que no sólo ignora la verdad, sino que sabe equivocadamente, tal vez porque siendo también una ψυχή en un σῶμα predomine en él lo titánico sobre lo dionisiaco.

El diálogo es pues una invitación a cambiar de modelo, a pasar de ignorar como Equécrates a ser como Fedón quien, preocupado por la verdad, preguntando y respondiendo con Sócrates, realiza su ser filósofo¹⁷¹.

C. LOS MITOS EN EL DIALOGO.

Del mismo modo como recoge elementos de la realidad para verterlos en su creación a la hora de elegir sus personajes, sin por ello desvirtuar la realidad sino que lo hace atendiendo a *lo que* en ello hay de verdad, del mismo modo acoge Platón los mitos.

Llamamos mito inicial al mito de Teseo que salva a sus compañeros salvándose a sí mismo¹⁷². Este mito es recordado por el lector a propósito de lo que narra Fedón que sucede luego del juicio a Sócrates y que posterga su ejecución, es decir, la peregrinación de una nave a Delos.

Por este mito hay que destacar entonces que Platón lo recoge de un hecho real, de algo que así aconteció. Y lo recoge para hallarle una explicación por la causa que es causa para todo lo que es y para que acontezca todo como se ve que acontece. Este mito, entonces, aparece en el diálogo en relación con la pregunta por la causa.

En segundo lugar hay que recordar el consejo que da a Eveno, donde aparece el mito como aquello que de modo concluyente dice una verdad, y que será un buen creador de mitos aquel que centre su mirada precisamente en la verdad.

¹⁷⁰ Cf. *Fedón* 88d: "Ahora y siempre me ha cautivado extraordinariamente ese argumento de que nuestra alma es una armonía"

¹⁷¹ En relación a lo que es el diálogo y a la *forma* en que somos hablados (Equécrates) Cf. Pág. 27

¹⁷² Es preciso anotar que Ariadna según nuestro punto de vista no está fuera del mito que se realiza en Sócrates, pues Ariadna si ayuda a Teseo lo hace por amor, ella simboliza el amor, y puede entrar en el contexto de la realización del mito en Sócrates, pues así como Iolao que ayuda a Hércules, que son Fedón y Sócrates como se verá más adelante, y lo hace también por amor, así Eros también está presente en el diálogo que libera, y esto porque Sócrates salva a sus compañeros salvándose a sí mismo. Tal salvación que no es sino el filosofar que llega a la verdad, es imposible sin amor. Ariadna simboliza el amor, que es un elemento imprescindible para que se dé el diálogo entre Sócrates y su interlocutor. El eros sostiene el diálogo como tan bien nos lo hace notar Louis Landsberg en su *Academia Platónica*. Pero la interpretación que nos proporciona R.E. Allen., *op.,cit.*,p.170, también es fiable: "[...]podemos recobrar el conocimiento de una forma [...] siguiendo el hilo de Ariadna de la implicación sin referencia a los objetos sensibles" Esta sin embargo se subordina a lo que es el diálogo: El recuerdo de las formas; siendo preeminente la realidad del amor para ello preferimos la interpretación que ofrecemos.

Por otro lado está el mito de la palingenesis que nos indica la sucesión de la vida a la muerte y de esta otra vez a la vida. El mito aparece aquí como lo que contiene una verdad a medias, una opinión o doxa, en suma un logoi que ha de ser motivo del pensamiento, para hallar el logos que lo funda.

Más adelante aparece el mito de Hércules luchando a lado de Iolao¹⁷³, el cual tiene una función exhortativa, pues por medio de él insta Sócrates a realizar el mito luchando ambos por mantener la creencia de la que partió- que un filósofo verdadero se prepara para morir, y que al obrar así va hacia algo bueno- y susperar juntos las objeciones de sus compañeros Simmias y Cebes. Como se puede ver este mito dada la entonación en la realización del mismo se halla con relación al carácter del mito inicial, pero si éste es instado a ser realizado de modo explícito, aquel cuya realización se lleva a cabo a lo largo del diálogo, está implícito –realizándose ya - en el quehacer mismo de Sócrates.

Ya al finalizar nos entrega Platón el mito de cómo sería la vida en el más allá. Es decir, cómo sobrevendría la justicia tras la muerte. Este mito, creado por Platón, se halla en consonancia con la mirada escrutadora que ha puesto sobre las cosas mismas y a partir de la cual ha sostenido su creencia y sostenido también que el mito referido por él tiene asidero, y puede ser tomado por verdadero. Sin que por ello nos alerte a no tomar esto al pie de la letra¹⁷⁴ pues sabe que un conocimiento seguro de lo que pasa después de la muerte sólo viene precisamente en contacto con las ideas, esto es, después de la muerte¹⁷⁵.

Con todo hay que decir que este mito se halla en relación con la función concluyente del mito al que hicimos referencia al referirnos al mito que aparece en el consejo que da a Eveno, pues, este como lo indica el consejo, es producto de un centrarse en la verdad.

Finalmente está el mito que nimba la última frase de Sócrates: "Critón, le debemos un gallo a Asclepio". El Dios Asclepio, según el mito, es el Dios de

¹⁷³ Eggers nos brinda una buena referencia sobre el mismo: "Llámame... que yo voy a hacer de Iolao" (Cf. *Fedón* 89c); "Al parecer se trata de un proverbio basado en un mito acerca del legendario Hércules, que más tarde nos narra Apolodoro (II,5).el mismo se halla resumido en otro diálogo de Platón,*Eutidemo*, (297b-d),donde Sócrates se las ve con dos sofistas, Eutidemo y Dionisodoro:"Soy menos que cada uno de ustedes separados, de modo que con mucho es forzoso que huya ante los dos,ya que soy, sin duda, inferior a Hércules; y éste, sin embargo,no fue capaz de combatir a la vez con hidra...y con un cangrejo...,por lo que debió apelar al auxilio de Iolao ,su sobrino,quien le socorrió con eficacia". Eggers, *op., cit.*, nota 158,p.,156.

¹⁷⁴ "Ningún hombre razonable osará sostener que las cosas son realmente tales como las narra el mito" Robin,*op.,cit.*,p.64.

¹⁷⁵ En este sentido sí concordamos con la visión del mito en sentido alegórico o funcional, como la de Eggers:"Lo que importa en el mito es su *sentido*, sentido ante todo *funcional*. Y los mitos escatológicos de Platón están siempre en función de los intereses de sus argumentaciones... las expresiones míticas del *Fedón* concurren a la postulación de una posible superación de la muerte". Eggers,*op.,cit.*,pp.58-59. También, y en este sentido, cabe citar a Robin: "Los mitos de Platón [son] extensiones de la explicación racional" Robin, *op.,cit.*,p.46.

las curaciones. Sócrates ya se ha salvado y el mito de Teseo ya se ha realizado en él, con ello, Sócrates afirma que la purificación por medio de la palabra –que lo salva y es motivo de salvación para quienes le acompañan en el viaje- es un hecho y por eso ha adquirido una deuda con el Dios de la curación. Este mito está pues en íntima relación con el mito inicial, y es por tanto una prueba más de que este se realiza.

De acuerdo a todo esto podemos ordenar los mitos en tres grupos:

- a. El mito que se realiza.
- b. El mito en su función concluyente.
- c. El mito como logoi para el pensar¹⁷⁶.

Luego de lo cual es pertinente preguntarse qué es un mito para Platón. Pero antes haremos un breve recuento de los mitos más importantes en la obra platónica, arriesgándonos a ver este esquema que proponemos en diferentes diálogos platónicos.

D. LOS MITOS PLATONICOS

Es conocido el fragmento del *Fedro* en el cual Platón desestima una interpretación alegórica de los mitos, deduciéndose de ello que el mito bajo su consideración era algo más o algo distinto de lo que es una alegoría. Que Platón considere que el mito no es una alegoría no significa, pues, que desestime el valor del mito, muy por el contrario – y es lo que sostenemos- si hay una forma de decir la verdad es la forma en la que habla el mito, con lo que Platón nos indica ir del logos al mito. Y es que la señal que sigue Platón es la de la verdad, esa es su preocupación, eso es lo que Sócrates le ha legado. Y no otra cosa significa preocuparse por conocerse a sí mismo.

En este sentido concordamos con Josef Pieper cuando restringe a unos cuantos los mitos platónicos¹⁷⁷. A estos que pueden llamarse propiamente mitos los llamaremos mitos conclusivos para diferenciarlos de aquellos otros no considerados por los estudiosos en sus respectivas cualidades. Y es que estos mitos vienen a completar la especulación filosófica que les precede o que van a desarrollar. El horizonte en que son creados o recepcionados es el de la verdad, pretenden mostrar lo que se concluye por lo expuesto como es el caso del mito escatológico del *Fedón*.

¹⁷⁶ Es interesante en este sentido recordar la tipología de las funciones míticas, para diferentes culturas, esbozada por Kirk: "el primer tipo es fundamentalmente narrativo y entretenido; el segundo funcional, iterativo y validatorio; y el tercero especulativo y explicativo (que puede colegirse con el tipo c) de nuestro esquema)"

¹⁷⁷ "¿Cuáles son, pues, en la obra de Platón las historias míticas en sentido estricto? ¿Qué es lo que queda de esta pluralidad? Lo que queda es esto: la historia referida en el *Timeo* sobre la creación del mundo; el relato del *Banquete* sobre la forma originaria y la caída del hombre, latente en el discurso de Aristófanes; y, sobre todo, los mitos escatológicos sobre el más allá, el juicio y el destino de los muertos, que aparecen al final del *Gorgias*, de la *República* y del *Fedón*." Pieper, Josef. *Los Mitos Platónicos*, Ed. Herder, Barcelona, 1984.

Una alegoría en cambio es la alegoría de la caverna presente en la *República*, donde las cosas ocurren "como si". Esta reemplaza aquello que se quiere decir como si fuera eso mismo que se quiere decir¹⁷⁸.

Sin duda la Metempsicosis y la Reminiscencia no son mitos propiamente. Pero siendo aquello que está guardado en una historia o en relación con otras historias como los mitos de origen (por ejemplo el mito del Banquete sobre el origen de la humanidad) se les puede llamar mitos en tanto contienen una verdad velada o doxa a partir de la cual puede tejerse una especulación que nos lleve al des-ocultamiento de la verdad. En nuestro diálogo *Fedón* están representados estos mitos en las doxas que transmite la tradición o que están guardados en los misterios – que al parecer, como lo indicamos en una sección anterior, se trata de los misterios órfico-pitagóricos. De algún modo lo que hace Platón es extraer lo que es nuclear de una fe (πίστις) contenida en una historia (λόγος) y asumirla, por ser el argumento o la afirmación (λόγοι) que es, como la opinión (δόξα) que lleve a fundar una creencia verdadera (Ἀληθής δόξα) que se expresa en un mito a modo de conclusión.

Finalmente consideramos que por lo menos en dos diálogos se da la presencia del mito no de forma concluyente sino que aparecen al inicio. Nos referimos al *Cratilo* y al *Fedón*. En el primero, el mito que habla del Dios Hermes no está expresado directamente, sino que se halla guardado en la ironía de Cratilo, ocultándole a Hermógenes por qué todos los hombres tienen un nombre justo o exacto por naturaleza menos él.

En el *Fedón* se trata de Teseo que "salva a sus compañeros salvándose a sí mismo". Sirviendo de modelo para realizar al filósofo en esta estructura del lenguaje.

Lo que tienen en común ambos mitos es que no son creados por Platón y sin embargo también se hallan dentro del horizonte de la verdad, pues Cratilo sabe por qué Hermógenes no tiene un nombre justo o exacto por naturaleza, y en el *Fedón* Platón nos entrega al verdadero filósofo que reemplaza a la figura del héroe griego.

Estos mitos, y sobre todo el del *Fedón* que es nuestro tema de estudio, pueden recibir el adjetivo de arquetípicos en tanto son mitos que se realizan en la realidad.

Así, pues lo que nos resta es esbozar una definición del mito a partir de lo que hasta aquí hemos dicho sobre el diálogo *Fedón*.

¹⁷⁸ Que Platón decline a tomar lo mitos como alegorías es sostenido también por Edelstein, Ludwig., *The Function of the myth in Plato's Philosophy* en *Journal of History of Ideas* v. X, N. 4, 1949. Mientras que para Findlay, J.N. que se sitúa en el horizonte de lo verdadero no cree que Platón halla escrito mito alguno, y al parecer porque equipara mito a ficción: "Los así llamados mitos de Platón son ellos mismo un mito, y los que son llamados sus mitos representan, con algunos artificios decorativos, una seria ontología, cosmología, psicología racional y teología que nosotros los modernos haríamos bien en tomar seriamente, puesto que pueden muy bien ser verdaderos" *The Myths of Plato*, en Dionysius. Boston University, 1959

E. EL MITO

El mito es, como ya dijimos, un logos. Este logos puede ser creado como recogido. En este punto no nos atrevemos a decir que los mitos sean todos inventos humanos. Más bien puede tratarse de acontecimientos muy lejanos en el tiempo que quedaron recordados en una narración del mismo, esta narración es el logos del mito, el mismo mito. Pero el origen del mito es un problema que no estudiamos aquí. Lo cierto es que el mito es este logos, y que si se refiere a acontecimientos lejanos en el tiempo, es un logos finalmente el que los recoge, y por ello será un buen mitólogo aquel que los recoge en la verdad.

En lo que concierne al mito que se realiza, Platón recoge la actualización de un mito por el rito; como dijimos, el rito repite la verdad del mito. Y para Platón no es casual τύχη que esta verdad acontezca simultáneamente a la verdad de la muerte de Sócrates.

De acuerdo a las secciones precedentes de este estudio hemos concluido en que el Logos se realiza en todo lo que es como en todo cuanto acontece, luego, al margen de que el mito es un logos, que recoge las hazañas de un héroe, su presencia, por el rito, en la circunstancia que le tocó vivir a Sócrates forman, junto con esta circunstancia, un logos que recoge en su verdad la narración inicial del diálogo.

Lo que queremos decir es que la causa de que haya una simultaneidad de acontecimientos es la causa que es causa para todo, el Bien. Platón ha recogido el mito inicial para mostrarnos lo real de la causa en todo. Nos muestra además que el logos del mito contiene en sí, para la intuición que pueda captar su verdad de modo inmediato, la verdad que se despliega al nivel de los asuntos humanos. Así, la verdad del mito, la verdad que al menos enuncia Platón es la que dice: "salva a sus compañeros salvándose a sí mismo". Y es esta la que pone en común el mito, la que recoge el diálogo y al realizar el mito en Sócrates también pone en común, ahora con un fin preciso: mostrar la ruta al que quiere ser un verdadero filósofo.

Bajo esta perspectiva el mito es entonces un logos, que es en primer lugar el modelo del quehacer filosófico de Sócrates, y que, en segundo lugar, puesto en relación con este, se convierte, convirtiendo a Sócrates en modelo, en la meta a la que aspira el que filosofa o quiere filosofar verdaderamente, aquel que sea llamado filósofo en la verdad.

Tras realizarse el mito en Sócrates, pues Sócrates ha aspirado a salvar a sus compañeros salvándose a sí mismo con la verdad, y tras indicarnos que su labor está realizada pues ha adquirido una deuda con Esculapio, Sócrates mismo habita el mito, se convierte en el logos inmortal que Platón nos ha legado como modelo¹⁷⁹.

¹⁷⁹ Esto que aquí hemos querido sustentar bajo la realización del λόγος, ya ha sido señalado por Paul Louis Landsberg a propósito de su estudio sobre *La Academia Platónica*. Ahí se dice que Platón hizo de Sócrates el mito necesario para continuar con la labor de

Todo mito es entonces un logos que nos invita a imitar *lo que* pone en común, o que ya se halla realizado en los hombres¹⁸⁰. Siendo un λόγος participa de los innumerables λόγοι que a su vez participan del λόγος verdadero que habíamos llamado Bien. Por eso es posible encontrar en ellos, en los mitos, un sentido o contenido moral, y por eso competen tanto al hombre y tienen esa cercanía con la verdad. Por eso los hombres se asombran ante lo que dicen los mitos porque de modo plástico muestran una verdad. Aquella que el Bien mismo, por sí mismo, no puede mostrar. Resulta ser, tanto para los mitos como para las ideas, el motivo de su ser, mostrar en algún sentido el sentido bajo el que se hallan en general, el Bien, y es que el Bien mismo no se muestra sino en lo que aspira a ser el Bien, y al ser así, es bueno: buena idea, buen mito.

Y dado que tras asombrar provocan una reflexión los mitos tienen la calidad de λόγοι que pueden ser tomados como puntos de partida para comprender las cosas, y en los mitos especialmente las cosas humanas moralmente determinadas.

Reflexión que puede resultar en el develamiento o sostenimiento de un λόγος firme como el que dice que existen las ideas. Con lo que el mito puede ser creado a partir de la verdad develada, como ocurre con el mito escatológico. Y dado que se recurre a él porque la idea no puede decir más o porque la idea ha llegado ahí donde le toca aparecer al Bien mismo, el mito aparece en su función concluyente.

El mito entonces es un logos, un λόγος que guarda una verdad y que por tanto puede ser considerado como λόγοι para el pensar humano; un λόγος, además, en tan íntima relación con el λόγος verdadero como lo estamos nosotros mismo que el mito tiene algo que decirnos y que es fundamental; por tanto, participando como nosotros del λόγος verdadero resulta el mito, ya modelo al que aspira a realizar el hombre, ya presencia misma en el hombre como el mito que cada hombre vive. En el Fedón asistimos al movimiento que va de la posición del mito como modelo a su ser presente en el hombre¹⁸¹, Sócrates, ahora mito y modelo para los filósofos o para aquellos que quieren ser llamados así en la verdad.

enseñanza y perfeccionamiento de su maestro, el mismo Sócrates. Y para ello eligió a aquel círculo que constituiría la Academia en torno al mito Sócrates. Para mantener la singularidad del grupo, muerto el maestro había que hacerlo vivir en el misterio del mito: "Esta fue la pauta que dirigió las obras correlativas de Platón en sus comienzos: la creación del mito socrático y la creación de la Academia (...) Sólo por virtud de este mito podía ser duradera la unión de los socráticos". Aunque nos distanciamos respecto de estas conclusiones consideramos también que Platón ha "creado" el mito de Sócrates. Una "creación" que por lo dicho hasta aquí es en realidad una develación a partir de "mirar" en las cosas mismas, en las cosas que ocurren y cómo ocurren.

¹⁸⁰ Pienso, por ejemplo, en el mito de Edipo.

¹⁸¹ Ser presente o realización en Sócrates.

CONCLUSIONES

1. Respecto de la idea hay que decir que esta es la causa (αίτία) de las cosas, y que es causa en el sentido de que por la idea las cosas son, se conocen y devienen¹⁸².
2. Son porque al nombrarlas se resuelve su participación en una idea sin la cual no podrían ser lo que son, y son así para nosotros los que por la idea podemos conocerlas¹⁸³.
3. Son en el movimiento porque también al ser nombradas participan del modelo al cual aspiran desplegando el ser que son¹⁸⁴.
4. En consecuencia, las ideas están presentes en las cosas, tan presentes que el conocimiento de las ideas es imposible sin partir de las cosas mismas¹⁸⁵.
5. A este estar presentes las ideas en las cosas llamamos la realización de la idea en la cosa¹⁸⁶.

¹⁸² Cf. Cap. 1. B.3.F El Argumento Fundamental, Respuesta Cebes (95b-107b)

¹⁸³ Cf. Cap. 2. A. El logos

¹⁸⁴ *Ibid.*

¹⁸⁵ Cf. Cap. 2.B. El Método Filosófico

¹⁸⁶ Cf. Cap 2.C. La Pregunta por la Causa.

6. Pero como el método de conocer las cosas significa partir de un logos, y como el conocimiento comienza por el contacto con la cosa, diremos que esta cosa que ya participa de una idea, es un logos. Es decir, la cosa es el logos de la idea realizado en la cosa. Con que lo que se realiza al fin y al cabo es el λόγος¹⁸⁷.
7. Siendo el λόγος aquello que se devela, el λόγος que nos entrega la cosa es en realidad un λόγοι. Es decir uno entre más que difieren en un sentido del λόγος verdadero, y esto es en el sentido de que estando en el proceso de conocimiento de la verdad estos λόγοι aspiran a ser el λόγος verdadero, en esta aspiración se da el movimiento de rememoración, que no es sino rememoración de lo que son o dicen en la verdad¹⁸⁸.
8. Siendo las ideas aquello a lo que aspiran ser las cosas, y estando el Bien como la idea de la que participan todas las ideas y por ende todas las cosas, diremos que las cosas aspiran en realidad al Bien, y al ser el Bien un λόγος, las cosas se movilizan en su conjunto hacia la realización del Bien. Pero siendo la idea un λόγος, y siendo el Bien una idea superior en relación con las demás, el movimiento de las cosas en consecuencia es la realización del λόγος verdadero, de una verdad muy superior en relación con lo que la idea puede mostrar¹⁸⁹.
9. En el diálogo *Fedón* sostenemos que la αἰτία que explica las cosas en su ser es la que explica los acontecimientos humanos también; así, esta αἰτία es el Bien que explica que las cosas participen de las ideas, que la ψυχή sea inmortal como que Sócrates *tenga* que morir por orden de los atenienses¹⁹⁰.
10. Con relación al mito diremos que es también un λόγος, porque participa de los λόγοι en la medida que brinda un saber, aunque misterioso¹⁹¹.
11. Se halla presente en los acontecimientos de la vida ya porque el hombre- que es a quien le habla el mito- aspire a realizarlo, ya porque se halla realizado en él, puesto que el mito tiene una verdad de sentido y que abarca los actos humanos¹⁹².
12. Que Platón utiliza el modelo de Teseo para mostrar cómo este se realiza en Sócrates y cómo Sócrates es ahora un modelo para el verdadero filósofo que tendría que salvar a sus compañeros salvándose a sí mismo, y esto es, como lo indica el mismo Sócrates, y cuyas palabras hemos tomado como epígrafe de este estudio, un centrarse en

¹⁸⁷ *Ibid.*

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ Cf. Cap. 3. E. El Mito

¹⁹² *Ibid.*

la verdad: "Si Ustedes me hacen caso- vale decir, me imitan- se han de preocupar poco por Sócrates y mucho más por la verdad"¹⁹³.

13. Que siendo el diálogo un motivo para mostrar la ruta al que quiere ser llamado filósofo en la verdad, y conteniendo éste una verdad sobre el mito y su relación con la realidad, y además, estando íntimamente relacionada la realización del λόγος con lo divino¹⁹⁴, entonces cabe considerar a éste diálogo como un diálogo iniciático en los misterios que el conocimiento devela, e iniciático¹⁹⁵ para quienes pretenden desenvolverse en la "religiosidad" de la Academia¹⁹⁶.

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ Piénsese en lo que Sócrates argumenta cuando considera cómo Anaxágoras ha tomado el νοῦς en tanto causa; éste habría cometido entre otros el error de no pensar que puede haber una δαίμνια (fuerza divina) que ordene las cosas del MEJOR modo. Cf. *Fedón* 99c, y la página 56 de este escrito. A partir de esta visión del mito uno puede encontrar similitud con lo que piensan Eggers a diferencia de Jaeger: "Adviértase que en el quizá principal pasaje que Platón consagra a la crítica a la mitología tradicional, el de la *Rep.* II,379c y ss., se afirma la necesidad de establecer "las normas (*typoi*) según las cuales los poetas deben hablar míticamente" (o "hacer mitos" ,*mythologeîn*)...y dichos *typoi* son primeramente sintetizados en la siguiente fórmula: "se debe describir siempre al Dios tal como es"...y a continuación protesta contra las mentiras en que los poetas suelen incurrir al hablar de los dioses. Pero entonces lo ficticio o falso no es el mito en cuanto tal, ya que éste...puede ser válido y aceptable, si se ajusta a la realidad en su descripción...Por eso no me parece del todo correcta la apreciación de Jaeger (*Teología*,Cap.I,p.10) de que la palabra *theología* esté designando en Platón una aproximación a lo divino por medio del *logos*, en contraste con la aproximación mítica. La ecuación *typoi mythologeîn=typoi peri theologias*,...impide a mi juicio pensar cuando menos en una nítida conceptualización de tal contraste. Por ello en la traducción de ese pasaje de *Rep.*II, he asimilado entre sí las formaciones verbales *logeîn* y *logía*, refiriéndolas al verbo *legeîn* en su sentido de "hablar" Eggers,*op.,cit.*,Nota 43,p.58-59

¹⁹⁵ "Dice M. Eliade (*Naissances Mystiques.Essai sur quelques types d'initiation*,Gallimard,2ª ed. París,1959,p.10) "Se entiende generalmente por iniciación un conjunto de ritos y de enseñanzas orales que persigue la modificación radical del status religioso del sujeto. Filosóficamente hablando la iniciación equivale a una mutación ontológica del régimen existencial. Al final de sus pruebas [del viaje diríamos nosotros], el neófito disfruta de otra existencia que antes de la iniciación" (p.14) añade:"la mayoría de las pruebas iniciáticas implican, de una manera más o menos transparente, una muerte ritual seguida de una resurrección o de un nuevo nacimiento. El momento central de toda iniciación es representado por la ceremonia que simboliza la muerte del neófito y su retorno entre los vivos. Pero regresa a la vida un hombre nuevo, que asume otro modo de ser. La muerte iniciática significa a la vez el fin de la infancia, de la ignorancia y de la condición profana." Citado por Eggers,Nota 22,*op.,cit.*,p.34

¹⁹⁶ Cf. Cap. 2.D. La Causa del Alma y Cap.3.E. El Mito.

APENDICE

LA NATURALEZA DEL LOGOS EN EL "CRATILO" DE PLATON

Con Heráclito el logos aparece en el mundo de la filosofía, es la piedra basal de las interpretaciones que se hacen de la realidad. Y la diferencia que media con la realidad es difícilmente percibida y aclarada por la teoría. Crátilo, al parecer discípulo suyo y maestro de Platón, no habría sido el mejor mensajero de las ideas de su maestro. Sin percatarse que aquel logos podía muy bien interrelacionarse con el Ser de Parménides lo entrega a un fundamento parecido al de los pluralistas griegos como Anaxágoras y Empédocles. En el diálogo platónico que lleva su nombre aparece como dueño y señor de las apariencias sin ser propietario del fundamento. Aparece como aquel que sabe por qué Hermógenes no tiene un nombre exacto por naturaleza sin saber que Hermes y Genos son por sí (Dios y esencia) y sin ellos nada puede ser.¹⁹⁷

La presente ponencia tiene por objeto acercar a nuestra comprensión la naturaleza del logos en el *Crátilo* de Platón. Esta naturaleza es cercada desde la exploración platónica sobre la exactitud de los nombres. En este diálogo se discute sobre el sentido en que son exactos los nombres, lo que nos lleva al dominio de lo real: el mundo de las esencias y los dioses.

¹⁹⁷ El diálogo se habría llamado *Crátilo* y no *Hermógenes*, a pesar que es con este personaje con quien dialoga más ocupando la mayor parte del diálogo, e incluso es en diálogo con él con quien desarrolla esa parte que hemos llamado la del discurso doble y donde se desarrollan las definiciones etimológicas, a pesar de ello se habría llamado *Crátilo* en virtud de que éste "sabe" que Hermógenes no tiene un nombre exacto por naturaleza. Así, en el diálogo se desarrolla el fundamento de este saber, del saber de Crátilo.

Lo que sostenemos en esta ponencia es que Platón considera al Ser como una Totalidad y Unidad que si bien se puede descomponer o fraccionar, no es algo que se componga. Esto opuesto a lo que pensaban Anaxágoras, Empédocles y los atomistas, va a ser la piedra base del argumento con el cual Platón enfrenta y supera a los sofistas que oscilan entre una concepción de la exactitud de los nombres convencional y otra natural.

Por otro lado sostenemos que además de pensar al ser como Uno, Platón lo piensa como Dual: Ser y No-Ser. Algo que halla correlato en el logos, el cual es también de naturaleza Dual: verdadero y falso. Es así como Platón en la parte más extensa del diálogo, referida a los nombres propios y comunes, va a desarrollar un discurso dual o doble: exacto e inexacto.

Finalmente, sostenemos que para Platón la exactitud de los nombres halla fundamento en lo real, las esencias; pero, además, que en este dominio de lo real las esencias conviven con los dioses.

El *Crátilo* es un diálogo que esquemáticamente puede dividirse en cinco partes: Primero, una breve introducción en la cual se presenta el problema y se da cuenta del Principio onto-lógico que recorre el diálogo de comienzo a fin. Luego se desarrolla la superación del convencionalismo, lo que significa la quiebra de la *Homo mensura* Protagórica como de la “inspiración divina” de los poetas.

En tercer lugar se plasma el Principio en el discurso doble que ocupa la mayor parte del diálogo como ya dijimos. Es en esta parte en la que se descubre el dominio de lo real habitado por las esencias y los dioses, y que son la condición de posibilidad de una denominación exacta.

En la cuarta parte se ocupa del convencionalismo en su fundamento pluralista, abordando la teoría de la mimesis. Y es ahí donde se llega a la conclusión que el logos imita al Ser. Y finalmente en la quinta parte se desarrolla la superación del naturalismo de Crátilo.

A. INTRODUCCION

El diálogo se inicia¹⁹⁸ con la presentación de un problema: si todos los nombres son exactos por naturaleza cómo se explica que “Hermógenes” no sea el nombre de Hermógenes. El problema se definiría del siguiente modo: entre el ser y el nombre hay dos posibles relaciones:

- a) Natural, que es la que sostiene Crátilo y que permanece por ahora en la oscuridad de su ironía, y
- b) Convencional, que es la que sostiene Hermógenes diciendo que la exactitud del nombre se debe a la convención o mutuo acuerdo entre los hombres, y que además, el nombre es una fracción de la lengua.

¹⁹⁸ Cf. 383a

Al intervenir Sócrates¹⁹⁹ establece un Principio:

- El decir (λέγειν) es decir verdadero (ἀληθῆς λέγειν) y decir falso (ψευδῆ λέγειν) así:
 - a) Es verdadero si dice los entes (τὰ ὄντα) tal como son,
 - b) Es falso si dice los entes tal como no son (ὡς οὐκ ἔστιν)²⁰⁰

En consecuencia, el nombre puede expresar la verdad como la falsedad, dependiendo ello de estar fundado en el ser o de no estarlo. Al parecer los sofistas sostenían que sólo se podía decir la verdad, pero no tenían como medida de la verdad al ser, como ocurre en Parménides, sino al hombre como en el caso de Protágoras. Para Parménides el ser es y no puede no ser, es uno y continuo pues si fuera más de uno y plural a veces el ser sería y a veces no sería, siendo imposible decir alguna vez la verdad. En otras palabras, el λόγος del que participa el nombre debería ser uno y continuo como el ser si expresa la verdad. Pero entonces, si la medida de la verdad no es el hombre y en consecuencia tampoco es la medida de la falsedad, cómo se explicaría la posibilidad de que el nombre diga la falsedad como la verdad. La posibilidad de decir la falsedad halla fundamento en la doble naturaleza del λόγος. Es decir, el λόγος que dice los entes es doble (δίπλοῦς). Esta doble naturaleza del λόγος es la hipótesis con la que se enfrena Platón a los sofistas, dejando la posibilidad de pensar por lo menos que dada esta doble naturaleza los sofistas no necesariamente dicen la verdad, a pesar de que sostengan que no se puede hablar falsamente.²⁰¹

B. SUPERACION DEL CONVENCIONALISMO

1. De la homo mensura a las esencias

Luego de establecer el Principio Platón procede a superar el convencionalismo quebrando el relativismo sofístico en su fundamento protagórico: el hombre es la medida de todas las cosas. Pero inicia esta

¹⁹⁹ Cf. 385b

²⁰⁰ Como veremos este principio volverá a aparecer en 408c.

²⁰¹ Sin embargo, esta hipótesis, aceptada tan rápidamente por Hermógenes, requiere de un fundamento. Este debería recaer en el ser pues es él el fundamento de la verdad. El ser de los entes, entonces, siendo uno y continuo admite en su naturaleza Otro, que no es otro ser sino el no-ser. El ser no es sólo lo que permanece como en Parménides, ni sólo lo que se halla en movimiento, como en Heráclito. Es la unidad de ambos. Pero el objeto del diálogo *Crátilo* no es tanto referirse a la naturaleza del ser, - esta será objeto de reflexión expresa en diálogos como *Parménides* o *Sofista* - como, al parecer, dar cuenta del λόγος en tanto aquello que siendo uno y continuo – y no algo construido a partir de elementos como tal vez sostuvieron algunos sofistas sustentándose en doctrinas metafísicas pluralistas, como las de Empédocles o Anaxágoras – es al mismo tiempo doble: verdadero y falso, y esto contra los sofistas que sostenían que sólo se puede decir la verdad. Y que, además, una comprensión de esto es posible si se parte de las cosas mismas tal como son, pues partir del λόγος en tanto separado de las cosas lleva sólo a extraviarse en el camino. Con lo que manifiesta otra consecuencia: el λόγος y las cosas son lo mismo. Respecto de la doble naturaleza del ser afirmará que este es tanto ente (ὄν) como esencia (οὐσία), pero todo ello cubierto por el velo del discurso doble que desarrolla al hacer las definiciones “exactas” en la parte más extensa del diálogo.

superación haciéndole reconocer a Hermógenes su procedencia metafísica. Así, Hermógenes admite²⁰² que:

- a) El λόγος está constituido por partes; y además,
- b) Si el λόγος es verdadero, las partes también lo son.

A nuestro entender, desde el momento en que Hermógenes admite la pluralidad de las partes como una cualidad del λόγος encuentra en ello la quiebra del argumento convencionalista, pues lo que hará Sócrates entre otras cosas es mostrar a este pluralismo como fundamento del convencionalismo, y mostrar además que tal pluralismo conduce a una contradicción insalvable respecto del ser, pues este también tendría que ser plural lo que va contra el principio admitido en 385b.

A continuación²⁰³, Platón introduce las Ideas en la siguiente reflexión: Si existen la sensatez y la insensatez²⁰⁴, no es posible que el hombre sea la medida de todas las cosas como dijo Protágoras. Las cosas en sí serán en consecuencia la medida de la exactitud de los nombres. Pero esta consecuencia sólo se enunciará al final del diálogo, por ahora la hipótesis de las cosas en sí servirá para superar el relativismo de la homo mensura de Protágoras.

Así, somete²⁰⁵ el principio Protagórico a la hipótesis admitida y la reduce a una contradicción: Si el hombre es la medida de todas las cosas, no todo es igual para todos. Pero las cosas en sí, que ya se han admitido, son iguales para todos, en consecuencia el hombre no es la medida de todas las cosas, ni de la verdad ni de la falsedad de las mismas

En consecuencia, si el hombre no es la medida de todas las cosas, porque existen las cosas en sí y estas son iguales para todos, las cosas poseen su ser propio²⁰⁶. Es decir, se reduce el ámbito del ser de las cosas y por tanto de la verdad de las mismas al ser estable y firme (βέβαιόν) que es una cosa en sí: Las cosas son porque poseen un ser (οὐσία) estable.²⁰⁷ Además, al igual que las cosas las acciones (πράξεις) poseen su propio ser. Son como son independientemente de lo que los hombres opinen.

²⁰² Cf. 385c

²⁰³ Cf. 386c

²⁰⁴ Aunque no dice la sensatez en sí, se entiende que aquí Platón está introduciendo la sensatez como algo que difiere del sensato y en este sentido habla ya de lo en sí, que como ya sabemos son las ideas, las cosas que son en sí y por sí. Si el sensato es algo, la sensatez en cambio será un algo en algunos.

²⁰⁵ Cf. 386d

²⁰⁶ Méridier traduce así: " las cosas son (o tienen) por ellas mismas un cierto ser permanente". *Cratyle*, p. 54. En *Platón, oeuvres complètes*. Société D'édition "Les belles Lettres". París, 1950. El texto griego dice así: "ἀυτὰ αὐτῶν οὐσίαν ἔχοντά τινα βέβαιόν ἐστι τὰ πράγματα". Sin animo de desmerecer a ambas traducciones esbozamos aquí una posibilidad: "las cosas que poseen un ser estable son por ellas mismas"

²⁰⁷ Un hombre, entonces, es sensato si porque posee la sensatez. Pensando en la estabilidad de la οὐσία repárese en la definición que en 421c hace de la misma como aquello que no se mueve siendo lo otro del ser (ὄν), el no-ser que es.

Hasta aquí Platón ha liberado a las cosas del hombre, si hay algo que ya no se puede discutir es que las cosas, como las acciones, son; cada una es y no puede no ser. Al conocerlas, porque son conocemos su ser. Y precisamente porque son independientemente de que el hombre las conozca o no, debemos partir de ellas mismas, de lo que son, para conocerlas.

Pero en relación con esta superación ¿qué es el nombre? Y ¿quién nombra a las cosas con exactitud? Platón responde²⁰⁸: “el nombre es un instrumento (ὄργανον) capaz de enseñar (διδασκαλικόν) y distinguir (διακριτικόν) la esencia (οὐσία)” El uso -ley- (νόμος) proporciona los nombres, por obra del legislador (νομοθέτης) Este llama a las cosas como son con la ayuda del dialéctico, quien es el que conoce las cosas por lo que son, por la esencia (οὐσία)²⁰⁹ Da la Forma (εἶδος) que conviene a cada una de las cosas en cualquier tipo de sílabas.

La Forma es aquello con lo que el dialéctico llama a la esencia que conoce. Al conocer la esencia se le hace clara la Forma con la que ahora la nombra en la verdad. Así, los entes pueden ser conocidos y distinguidos unos de otros por el conocimiento de su esencia; luego, se les puede llamar tal como son, es decir, se puede dar cuenta (ἀποδίδω) de ellos mismos tal como son en tanto idénticos y diferentes, a través de la Forma que, al igual que ellos, es idéntica y diferente. Las Formas entonces, son los nombres que reciben cada una de las esencias, y que se relacionan convenientemente a las cosas, pues, es con este nombre-Forma con el que llamamos a las cosas como son una vez conocidas en su ser.

En consecuencia, la Forma es el nombre exacto para las cosas, y no ha surgido por el mutuo acuerdo entre los hombres pues, como ya se vio, el hombre no puede ser medida de la verdad de las cosas, sino que es el conocimiento del ser de las mismas lo que nos brinda tal Forma y este conocimiento lo adquiere el dialéctico.

De este modo el convencionalismo es superado en parte, ahí donde la verdad era relativa al hombre. Pero el fundamento metafísico del mismo ha quedado intacto, pues, si bien superamos al hombre, este conocimiento esencial que es desde donde se le supera se aplica todavía a una realidad plural: “(...en cualquier tipo de sílabas (...)). Falta todavía superar el relativismo a que lleva la concepción pluralista de la realidad. Y es por ello que en el diálogo con Crátilo puede Sócrates enfrentarlo con el convencionalismo como una “teoría posible” sobre la exactitud de los nombres.

²⁰⁸ Cf. 388 a-d

²⁰⁹ Que sea el dialéctico no significa que se supera el antropocentrismo sofístico con otro dialéctico. En relación con exactitud de los nombres no importa quién conoce sino qué se conoce. Así, queda abierta la posibilidad de que sea un hombre o un dios como se sugiere más adelante (391 d-e)

2. De la admisión de las esencias a la superación de la “inspiración divina”

Una vez desestimada la verdad de los sofistas (Protágoras) habrá que tener por referencia de la exactitud de los nombres a los poetas. Repárese en la “sabiduría” de poseso atribuida a Eutifrón Prospaltio (396d) la cual alude a la “sabiduría” de los poetas. Estos, tal vez como Homero, podrían justificar su sabiduría por alguna inspiración²¹⁰. Por ella conocerían el nombre exacto de los dioses y las cosas. En consecuencia si Homero sabe, hay que examinar lo que sabe.

Acude así a Homero y a la Iliada donde se encuentra con una diferencia llamativa, el que los dioses llamen a algo de un modo diferente que los hombres. Así, mientras los dioses llaman Janto al río de Troya- “que sostuvo combate singular con Hefesto”- los hombres le llaman Skamandro; y a una ave los dioses la llaman Jalkís y los hombres Kímindis. Esta diferencia nos lleva a las preguntas: ¿quién llama a las cosas con exactitud y por qué?

De admitir la existencia de la sensatez en sí, se puede colegir que los más sensatos llaman a las cosas con más exactitud que los insensatos. Lo que se puede demostrar con el ejemplo del Hijo de Héctor: Este recibe el nombre de Astianax por parte de los varones y Skamandro por parte de las mujeres. Es decir las mujeres le llaman tal como los hombres llaman al río de Troya arriba mencionado. ¿Cuál de estos nombres es exacto para el hijo de Héctor?

Platón nos indica que tratándose de una *generación* es preciso atender al *género* (genos), esto es, a la esencia de la que participa lo que se genera pues:

- a) Es *natural* llamar león al fruto del león (393b) y
- b) Si hay una procedencia *contra natura*, es *natura*²¹¹ atender a la esencia de la que participa.

Así, dado que sólo el padre “les defendía la ciudad y los largos muros”, es *exacto* llamar al hijo “soberano de la ciudad”. Tanto en a) como en b) lo dominante en la denominación es la οὐσία de la cosa (393d) El nombre es exacto si presenta esta οὐσία. Del mismo modo, Astianax participa de la esencia de Héctor, es del *genos* del Padre: el Señor (ἄναξ) es dueño (ἔκτωρ), pues ser señor de algo es ser dueño de algo porque tanto el señor como el dueño tienen (ἔχειν) este algo. De modo que Astianax es un nombre exacto para el hijo de Héctor porque, tanto como el padre, Astianax es por esencia “Héctor”: “el-que-ejerce-dominio-sobre-la-ciudad”. Y porque es soberano de la misma puede defenderla. En este caso observamos una *generación natural*: el hijo y el padre participan del mismo *genos* cuyo modelo es “Héctor”. De ser la esencia lo determinante para la exactitud del nombre, se infiere que diferentes nombres pueden llegar a designar a lo

²¹⁰ Recuérdese como comienza la Iliada. “Canta ¡OH Diosa! la cólera de Aquiles...”

²¹¹ Con este “es natural” llegamos al momento en que Sócrates insinúa una identidad entre el conocimiento esencial y el naturalismo de Crátilo. Este la admite callando, por ahora.

mismo, como lo ejemplifican Astianax y Héctor (394c) Y más aún, de llamarse alguien Héctor o Astianax, su nombre sería exacto si fuera alguien que ejerce dominio sobre la ciudad.

Pero repárese en que Héctor es el modelo de la exactitud. Él es lo idéntico en sí. Y el hijo se *genera* de esto que es en sí. Es decir, ¿habrá algún otro que pueda llamarse Héctor y ser Héctor, el héroe griego que mató a Aquiles defendiendo la ciudad y los largos muros, por ejemplo? No. Este Héctor, si bien no es dios mora con los dioses, pues es un en sí distinguible de otros. Su esencia es su propia existencia. Y si nombrara ¿no lo haría con más exactitud que los hombres? Sí, pues siendo un en sí mora no sólo con los dioses sino también con las esencias. De poder conocerlas mejor que los hombres entonces, puede ser más sensato que aquellos que no moran con las esencias sino que participan de algunas esencias como los hombres, que participan de las esencias Hombre, Animal, Mortal, etc. En consecuencia podría nombrar con más exactitud, pero hay que tener presente que lo podría hacer no por ser héroe, o un dios no lo haría por ser dios, sino que lo hace mejor aquel que conoce mejor las esencias y de este modo es más sensato.

Entonces, los dioses dan²¹² los nombres con exactitud²¹³. Pero, admitida la existencia de la sensatez en sí(386c) también habrá hombres sensatos- y unos más que otros-, quienes partirán de la realidad, de lo que son las cosas mismas como se admitió en 386e, y a partir de lo que son fijaran el nombre con exactitud, nombre que, dado así, es exacto por naturaleza. En este caso la exactitud no proviene de que sea el hombre o sea Dios quien ponga los nombres sino de que, ya sea uno u otro, al partir de las cosas mismas y nominarlas por su ser actúa con sensatez, es sensato, y lo es por la sensatez misma²¹⁴. De este modo “Los más sensatos dan los nombres con

²¹² Nos parece más exacto traducir ἀποδίδομι por dar, en el sentido de dar cuenta (λόγον) que aplicar, pues aplicar hace referencia a la obtención de un algo que luego es puesto sobre otro algo, mientras que dar, en el sentido señalado significa que se da lo que ya está ahí y que ahora que se conoce uno lo explica por lo que es. En todo caso es un dar en general lo ya dado ahí. Cf. La relación de ἀποδίδομι y la Forma señalada en la página anterior.

²¹³ Semejante afirmación hace en 397c: “Es posible que los nombres hayan sido puestos por Dios”

²¹⁴ Que sea la sensatez lo que hace sensato al hombre significa que ya el conocerla o el simple hecho de aspirar a conocerla suponiendo su ser – como hasta ahora, pues las cosas en sí son suposiciones y no se ha demostrado su existencia- lo hace sensato; el hombre deviene sensato, entonces, por la sensatez, pues aspira siendo sensato a la sensatez en sí. ¿Acaso no podemos suponer a las cosas en sí, no sólo como principio del ser, pues las cosas son por las esencias, o como principio del conocer, pues si no conocemos las cosas en sí es imposible conocer las cosas como son, sino que también como principio del devenir, pues es por estas cosas en sí que las cosas devienen y así realizan su esencia aspirando a la cosa en sí de la que “participan”? En el Crátilo no podemos observar este modo en que es principio la idea, pero lo sugiere en la medida en que sin la idea de sensatez no es posible no sólo que el hombre sea alguna vez sensato, ni que alguna vez podamos conocer algún hombre sensato, sino que por esta idea los insensatos pueden llegar a ser sensatos, conociéndola y aspirando a ser ella misma. Tal teleología se explica mejor cuando se comprende que las cosas, los entes, tienen por cualidad hallarse en constante movimiento. ¿Hacia dónde se mueven?, Pues, a aquello que siendo ellos mismos es inmóvil y no cambia, a realizar la esencia en ellos mismos. Y esto desde el momento en

más exactitud". Y las mujeres son un ejemplo de insensatez en tanto llaman con el mismo nombre a un río de Troya y al hijo de Héctor²¹⁵.

Los poetas no pueden hablar entonces de inspiración divina; si hay denominación exacta la hay porque los dioses que moran con las esencias nombraron o porque nombró un hombre concededor de las esencias: el dialéctico, como ya dijimos. Pero además, Platón deja notar que Homero, en este caso, aunque llamó por sus verdaderos nombres a Héctor como a Astianax, no lo hizo porque conociera la esencia de la que participan ambos sino porque como los demás poetas participa de la estructura de la realidad que los dialécticos se encargan de develar. ¿Cómo los poetas podían conocer el nombre de dios, por ejemplo de Apolo, habiéndose descartado la inspiración y no siendo filósofos dialécticos? Al parecer participan inconscientemente de la misma estructura de la que participan los filósofos, que la quieren hacer conciente²¹⁶. Esta estructura sería la estructura de la realidad²¹⁷, pero los poetas ni saben "exactamente" que es lo que saben ni pueden dar cuenta de lo que saben, quedando velada para ellos la estructura de la realidad. Esta estructura es la del orden de la totalidad del ser, ordenada por esencias y estas a su vez por una esencia superior, la del Bien.

Pero si bien, por el conocimiento esencial, es superado el relativismo de los poetas e inspirados- que no es sino otra forma de antropocentrismo-, sigue quedando intacta la concepción pluralista de la realidad, pues, se afirma que la esencia domina no importando si se añade o suprime *una letra*. Es decir, Platón mantiene la tesis de que el nombre es un compuesto de partes, aunque no lleguen a ser fundamentales para la designación exacta de una cosa²¹⁸.

C. EL DISCURSO DOBLE

Luego de haber fundamentado la exactitud de los nombres, y de haber hecho un ejemplo de ello con el análisis de los nombres de Héctor y

que son llamados como realmente son. Si llamamos a Sócrates por sensato, lo hacemos por la sensatez, por ella es sensato y lo conocemos como tal, pero además, por ella Sócrates se hace, deviene, sensato. Y si la supone, aspira a conocer mejor la sensatez y ser más sensato cada vez, pues sabe que esto sólo le depara Bien. Aunque sea una suposición el fundamento de tal actitud, esta es un saber real. El dialéctico es aquel que hace efectivo un saber intuitivo.

²¹⁵ Que los varones sean más sensatos que las mujeres tal vez se deba a que los varones tengan que ver menos con el cuerpo que las mujeres y por ello, sean más aptos para conocer las esencias, como "la sensatez".

²¹⁶ Entiéndase inconsciente como no consciente y consciente será alguien "con-ciencia"

²¹⁷ O mundo de las Formas.

²¹⁸ En 393d dice: "Tu sabes que a los elementos (στοιχεῖα) les damos nombre sin que pronunciamos los elementos mismos, excepto en el caso de cuatro: ...en cambio a los demás,... sabes que les añadimos otras letras para pronunciarlos convirtiéndolos en nombres." De modo que sin los elementos no hay nombres y es imposible conocer sin nombres, mientras que para Platón- por ahora- los nombres pueden ser divididos en elementos, pero en ellos no encontraremos el fundamento para conocer las cosas sino en el ser de las cosas que el nombre, participando de la totalidad del λόγος, expresa.

Astianax, Platón procede a plasmar el Principio del decir falso y verdadero. Para ello da las claves para entender en qué sentido es verdadero y en qué sentido es falso.

Nos indica²¹⁹ que el que da nombre a las cosas las examina (σκόπειν) atendiendo a la οὐσία propia a cada una. Esta οὐσία es la que *permanece* expresada en la δύναμις del nombre. Atendiendo a esta δύναμις es como se puede develar el ser de las cosas pues, ella lo guarda entre letras que se añaden y suprimen.

Ahora bien,

- a. Si Astianax y Héctor significan lo mismo (392e),
- b. Si son nombres compuestos por elementos (385c, 390d-e, 393d) y,
- c. Si la οὐσία de la cosa permanece en la δύναμις del nombre (394 a-b)
- d. En consecuencia, es posible que uno de estos elementos (τ) contenga la δύναμις del nombre y exprese así lo mismo- la οὐσία

Con lo que por un lado la δύναμις del nombre expresa el ser de las cosas con exactitud- este es el naturalismo de Crátilo y que Platón admitiría. Pero, por otro lado, la reducción del nombre a elementos lleva a reducir esta δύναμις a la δύναμις del elemento, siendo ésta lo permanente que refleja en sí misma el ser. Para que el reflejo sea exacto el elemento tendría que imitar al ser, pero, como veremos más adelante, ocurre que un elemento lo imita como móvil y otro como permanente llevando a contradicción este naturalismo que Platón atribuye a Crátilo con el consentimiento de éste.

En la parte más extensa del diálogo, Sócrates podrá ironizar respecto de los que creen que el nombre se compone de elementos tal como la realidad (fundándose tal vez, como ya dijimos, en las concepciones físicas de Anaxágoras, Empédocles y los Atomistas), así como de aquellos que afirmaban la exactitud de los nombres a partir de la δύναμις de los elementos (que podría haber sido una concepción enlazada a una práctica realizada tanto por sofistas como por poetas) Simultáneamente, en las definiciones que desarrolla, y que justifica arbitrariamente por la relación de elementos, atiende a la δύναμις del nombre, siendo ésta la que expresa el ser de las cosas. De modo que aunque fundamente la definición en la relación de elementos, estos son lo secundario. Así, las definiciones son exactas e irónicas. Y es que aquí se desarrolla el principio expresado en 385b: El λόγος puede expresar la verdad y la falsedad. Platón nos muestra cómo ahí mismo donde el análisis etimológico es fantástico, pues se parte de un supuesto erróneo, es posible al mismo tiempo descubrir algo exacto y esto porque se atiende al ser de las cosas; aunque explique el significado por los elementos y así parezcan vanas etimologías, en la medida en que atiende al ser de lo ahí definido se realizan definiciones exactas. Por cierto, en las definiciones no responde a un “qué es”, pues este queda suplantado por “qué significa”. Pero, es que lo que se halla detrás de esta posibilidad es la identidad entre “lo que es” y “lo que significa”. Al responder al “qué es”,

²¹⁹ Cf. 394 a-c

descubrimos el significado de un término. Al responder al “qué significa” descubrimos el ser de lo así significado.

En este sentido llamamos “discurso doble” al que se desarrolla en la parte más extensa del diálogo en relación con los significados de algunas palabras. Pues, por un lado, separa los elementos que componen a un término y al descomponerlo en sus partes insinúa una forma de enlazar al elemento primario del nombre con la realidad o el ser a través de la μίμησις (imitación) y esboza la teoría de que el término primario imita al ser- y este sería el sentido falso del discurso, - por otro lado, y simultáneamente, deja entrever que es *lo que* significan los términos *lo que* realiza el enlace de los mismos para la composición de una palabra, siendo exacto el análisis, no en tanto etimología sino en tanto definición del ser de lo ahí analizado. Con lo que muestra que *lo que* realiza la unidad del discurso es la esencia de las cosas- y este sería el sentido verdadero del discurso. Pero en el caso de los nombres propios es el mismo ser: dios, héroe o astro -cuya esencia es su existencia-, el que posibilita la unidad del discurso.

Cuando a su vez se quiere llevar este análisis hacia los términos, presuponiendo la descomposición de los términos en sus elementos, no podemos hablar ya de exactitud. Y es que a la concepción pluralista de la realidad opone Platón la Unidad del ser, y en consecuencia la unidad del λόγος- que dice al ser. Platón nos quiere decir, que aunque en *apariencia* el discurso se puede descomponer en partes o términos y estos a su vez en elementos, esto no significa que sea real el movimiento inverso, es decir, no significa que el discurso resulte de la composición de partes o elementos. Asumir esto significaría tomar lo aparente por real.

Nos quiere decir además y sobre todo, que lo que da unidad al discurso son las esencias como los dioses: Lo que es por sí mismo, y no por otro o en otro, y más aún lo que da unidad a las esencias es la superior entre ellas: la idea del Bien. Lo que se diga de algo, se dice por la esencia de la que este algo participa. Si bien podemos descomponer los elementos que aparecen en esto que se dice de este algo, estos no existen por sí, sino en relación con la esencia que les da unidad.

Así, si analizamos la exactitud de la frase: “Sócrates es justo” la verdad de esta afirmación no está en “Sócrates”, “es” o “Justo”, sino en lo que es la Justicia. Por la Justicia, Sócrates es justo; por ella, si la conocemos, conocemos a Sócrates como justo; por ella Sócrates, si la conoce, se hace justo; finalmente, es por ella por la que podemos hacer esta afirmación que tiene sentido. Y es por ella por la que sabemos si esta afirmación es exacta o verdadera.

Del mismo modo, al buscar el significado de un nombre propio como “Sócrates” lo haremos mal si nos detenemos en los elementos en que aparentemente se puede descomponer este nombre: s-o-c-r-a-t-e-s y a partir de ellos definir a Sócrates en la medida en que tal elemento imite tal porción de la realidad. Mas bien, si atendemos a lo que es Sócrates podemos hallar la exactitud de su nombre. Así, si bien en un primer momento podemos partir

de la apariencia y descomponemos su nombre en Σάω y Κράτος, como nos lo indican²²⁰, y observamos que el primer término significa “tamizar” o “cribar” y el otro indica “dominio”, en un segundo momento es preciso intuir lo que se quiso indicar con la unión de estos términos en uno y esto para llamar a un hombre por lo que es, por su nombre. Esto equivale a descubrir la esencia de Sócrates. Esta no puede descubrirse sólo en Σάω o sólo en Κράτος, sino en la unidad de ambos. Entonces uniendo ambos términos *intuitivamente* podemos decir que Sócrates sería aquel que tiene el dominio o poder para tamizar. Y si tamizar es lo mismo que separar, y separar aquello que nos sirve y es útil de aquello que no lo es, entonces Sócrates significaría a aquel que tiene el poder de separar lo útil de lo que no lo es. Y ¿acaso no es Sócrates quien nos ha enseñado a quitarle el velo a la verdad, a separar la verdad de lo que la encubre?, ¿No es el que ha separado el dominio autónomo del Bien, aunque no definió nunca que era el Bien en sí mismo? ¿Y este Bien no llega a ser útil para quien lo conoce o por lo menos lo supone y aspira a conocerlo, no llega a ser útil y bueno en su vida? Y quien aspira al conocimiento del Bien ¿no se separa a su vez de aquello que impide tal conocimiento? Y esto ¿no equivale a separar las opiniones de la verdad? Y esta ¿no es obra del dialéctico?. Con lo que Sócrates y el dialéctico pueden ser definidos por la misma esencia: aquel que tiene dominio o poder para separar lo útil o bueno de lo que aspira a ser una definición esencial y mejor que esta. Pero mientras que la esencia de “el dialéctico” halla existencia en Sócrates y los dialécticos, la esencia de Sócrates es la misma existencia de Sócrates, que a su vez es el modelo de “el dialéctico”.

Del mismo modo podemos proceder con el nombre propio “Crátilo”, pero con la salvedad que si para el análisis de Sócrates nos remitimos a la etimología correcta esta puede ser fantástica (tilos-telos) no alterándose el sentido exacto de la definición como veremos: Crátilo puede ser descompuesto en dos términos: Κράτος, como nos lo indican, y τέλος (fin), con lo que Crátilo significaría a aquel cuyo fin es el dominio o poder. Pero τέλος tiene un significado vario, pues es tanto término, como plena madurez, o pleno poder. Esforzándonos podríamos ver que Crátilo significaría a aquel que ha alcanzado pleno dominio sobre sí pues ha desarrollado toda su virtud, con lo que así como a Hermógenes no corresponde su nombre, vemos que tampoco a Crátilo dado que vemos en él sólo el ejercicio del poder y no la madurez y pleno desarrollo. Y esto no sólo porque Crátilo es joven, sino porque al asumir cerradamente una verdad- y ejerciendo poder desde ella, como vemos cuando ironiza con Hermógenes- muestra lo inmaduro que está para la verdad, pues o bien desconoce el fundamento de lo que sabe o no sabe ni siquiera lo que sabe pues es halado por Sócrates al dominio donde caerá en contradicción consigo mismo. Y es que el poder no radica en la ironía. Esta es sólo una expresión del poder, y muestra de ello son las ironías de Sócrates, pues Sócrates no sólo conoce la verdad, sino el fundamento de la misma. Este fundamento no se halla en una frase, sino en el sometimiento de esta verdad al curso dialéctico que toma el diálogo en este preguntar y responder. En este viaje las opiniones son sacrificadas por

²²⁰ Véase la nota 3 del texto editado por la Biblioteca Clásica Gredos.

la verdad, y el sostenerse en el mismo es signo de madurez, que puede asociar Platón, la mayoría de las veces, a la edad madura de Sócrates²²¹.

Como se ha podido observar hemos intentado hacer definiciones de dos nombres propios: Sócrates y Crátilo, con el fin de hallar la esencia de los mismos lo que nos permitiría saber si tienen un nombre exacto por naturaleza. Y descubrimos que es la existencia de Sócrates la que nos da el criterio que nos permita ver la exactitud de tales nominaciones. Que halla existido históricamente o no es asunto que tiene poca importancia una vez que por Platón nos enteramos que Sócrates mora con los dioses y las esencias y Crátilo no, lo que ha hecho que “Sócrates” el modelo sea inmortal. Así, si Crátilo no mora con las esencias es un ente entre otros, mientras que Sócrates “el dialéctico”, es una esencia y respecto del Ser (ente) es el No-ser (esencia), el Otro.

Es en este sentido, sentido que hemos querido imitar, en que se desarrolla el discurso doble: al principio a partir de una descomposición etimológica correcta y una exploración acertada por la esencia, como es el caso del hijo de Héctor (y en nuestro caso Sócrates) y luego, ya propiamente en el pleno discurso doble, a partir de una composición etimológica incorrecta (y en nuestro caso Crátilo) pero explorando con exactitud la esencia que guarda la δύναμις del nombre.

Lo que observaremos a continuación es el sentido en que son exactas algunas definiciones de esta parte del diálogo, aquellas que tienen que ver con el Principio admitido en la Introducción, y que nos permiten hablar de una plasmación del mismo. Estas definiciones no sólo amplían el sentido en que es verdadero el Principio sino que siendo exactas definen el mundo real:

1. LOGOS

Esta es una de las definiciones más importantes:

- a. ὁ λόγος τὸ πᾶν σημαίνει: El discurso manifiesta la totalidad.
- b. (ὁ λόγος) ἔστι διπλοῦς... ἀληθῆς και ψευδής: (El discurso) es doble... verdadero y falso²²².

Platón pone de manifiesto que el λόγος siendo uno es doble. No está constituido por partes, pues cualquier fragmento del λόγος manifiesta la totalidad. Esta imposibilidad de fraccionarlo hace que la verdad se tenga que manifestar con su doble negativo: la falsedad. Este carácter dual del λόγος hace que los que desconocen esta su naturaleza se pierdan en sus “partes” siendo llevados a ponderar lo falso, o a rozar lo verdadero halados por lo falso. El conocimiento de este carácter dual del λόγος inseparable de su “manifestar” la totalidad lleva a expresar la verdad detrás de las apariencias de la falsedad, que es lo que ocurre en esta sección larga de

²²¹ Claro esta, aquí sólo intuimos lo que podría ser el Poder y su relación con el fundamento, quedando abierta la posibilidad de investigar luego lo que es, y lo que es en los diálogos platónicos, por ejemplo.

²²² Cf. 408c

etimologías, en la que aunque las etimologías son fantásticas respecto del origen lingüístico de los nombres, develan un sentido que es verdadero y exacto. La anulación del convencionalismo como del naturalismo no lleva a anular esta exactitud que muestra Platón en estas definiciones, pues lo que soporta este discurso es el principio dual del λόγος, como su naturaleza en relación con la totalidad, cosa que permite rechazar tanto el convencionalismo como el naturalismo sustentado en la concepción de la realidad como un compuesto de partes, así como en la mimesis de estas partes por los elementos del λόγος.

La imagen de Pan (la palabra o hermano de la palabra, hijo de Hermes, de naturaleza doble: divino y animal) es decir de aquello que es UNO, TODO, Y DOBLE a la vez, representa al discurso que en esta larga sección de definiciones es mostrado tal como es.

Por otro lado, esto explica porque Crátilo ironiza con Hermógenes, pues al igual que Pan él sería del *genos* de Hermes, y siendo Hermes dios de la abundancia y de la palabra, y siendo Hermógenes pobre e incapaz con la palabra- pues no puede descifrar el acertijo de Crátilo del modo como por ejemplo lo haría un sofista- es claro que hay en él una filiación *contra natura*. No participa de la esencia "Hermes", aunque su nombre así lo indique. Pero, si Crátilo ironiza respecto de él porque no sabe que los nombres son exactos por naturaleza-pues no sabe que no lleva un nombre exacto por naturaleza-, Sócrates lo hace porque, no sabiendo que el λόγος expresa la totalidad Hermógenes permanece aferrado a los fragmentos, o sólo a unos de ellos- tal vez a la parte animal de Pan. Así, lo que diferencia a Sócrates de Crátilo es el conocimiento del fundamento, que es el saber que así como el ser tiene una naturaleza doble, el logos también. De modo que si con Crátilo asistimos a una pura ironía, con Sócrates llegamos a preguntar a qué *genos* pertenece Hermógenes si *no* es del *genos* de Hermes. Para esto su nombre, como tal no nos servirá. Para saberlo debemos partir de lo que es Hermógenes²²³.

Hay que destacar por último que Pan aparece al final de las definiciones de los dioses. Se comenzó con Hestia, que es una de las formas como se llamaba al ser (οὐσίᾳ) de las cosas, pero añade además, que cuantos a su vez la llamaron osía- que es conforme con Hestia- pensarían de acuerdo con Heráclito que los seres (τὰ ὄντα) se mueven todos. Con lo que ya en esta primera definición se alude a la unidad y a la doble naturaleza del ser que el λόγος manifiesta. Así, al final con el dios Pan, cuya totalidad y duplicidad manifiestan tanto a la οὐσίᾳ como al ente, se vuelve al principio para indicar precisamente que el principio es el fin en el dominio del ser y del λογος, el dominio de la Unidad.

²²³ Es en este sentido, en que al final del diálogo- cuando el diálogo se realiza con Crátilo- en que se aconseja ir a las cosas mismas, y desestimar el nombre. Cf. 440c

2. DIANOIA

En la tercera parte de la larga sección de etimologías, parte dedicada a los nombres comunes, podemos notar que están ligados a una realidad cuya naturaleza es el fluir continuo, y a la cual en su δύναμις quieren imitar.

La “cumbre” de estas etimologías (415 a) está en la definición de “vicio” y “virtud”. Siendo la virtud lo que fluye, lo bello será lo que deja fluir, ya que lo feo es lo que detiene o contiene el flujo. En otras palabras lo bello sería lo que deja ser como es a la virtud. Esta naturaleza del dejar ser de lo bello le lleva a ser el apelativo o sobrenombre de la δίανοια, así esta δίανοια es también lo bello pues deja ser a las cosas con las que se relaciona como son por su virtud. La δίανοια permite que fluya la virtud – lo que fluye- de las cosas. Y si la realidad es un continuo fluir, la δίανοια deja ser a las cosas como son en la realidad. Y ¿cómo deja ser a las cosas como son? Nombrándolas.

La δίανοια, entonces, al nombrar las cosas como son, es lo bello que produce así, cosas bellas (416d) Esta producción no es sino dejar ser a las cosas como son.

Quien pone los nombres entonces no es Dios por ser Dios, ni el hombre por ser hombre. Es aquel que deja ser la δίανοια de este modo. Pero si los varones son más sensatos que las mujeres, los dioses son más sensatos que los hombres, a menos que exista algún hombre superior a Zeus o Apolo, por ejemplo, y que deje ser a la δίανοια de un modo mejor que los dioses. Y es que de admitir la existencia de los dioses, y tal era el parecer de Platón, no podemos pensarlos como inferiores a los hombres. Su superioridad se hace patente en este caso en el nombrar las cosas como son, y al nombrarlas producirlas como tales cosas. El filósofo no aspira a ser Zeus o Apolo, sino a ser sensato como ellos y descubrir la verdad de las cosas en las cosas mismas. Este es el sentido exacto, a nuestro parecer, de las frases que indican a los dioses como nominadores. Diferente es pues de aquella salida de Crátilo, que aunque repitiendo seguramente la verdad, no sabía el fundamento de la misma y oponía a la existencia de las esencias la existencia de Dios. Cuando en realidad es la existencia de las esencias lo que da fundamento a la existencia de los dioses²²⁴.

²²⁴ Al respecto en 413 a, al referirse a lo justo hace mención a “lo causante” y así lo define: “lo justo es también lo causante, pues lo causante es aquello por lo que algo se genera”. Pero cuando se dice que esto es el sol o cualquier otra cosa se cae en un error. Esto último nos recuerda la insatisfacción que siente Sócrates respecto de Anaxágoras en el *Fedón*, cuando trata de la causa precisamente. La causa última es el Bien, no los dioses, mucho menos el sol, el fuego o la mente. Pero si existen las esencias y si existen los dioses sólo ellos podrían nombrar a los seres como son. Los seres existen por las esencias que son mejor conocidas por los dioses que por el hombre. Los seres existen al ser nombrados, pero su existencia no la deben a quien los nombra sino a las esencias que el que nombra conoce y de las que los seres participan.

3. BIEN

A continuación de estas definiciones deriva otras, de las cuales rescatamos la importancia de la siguiente²²⁵. En la definición de lo útil - rentable o provechoso- (λυσιτελοῦντα), se dice que esto es “lo que elimina el término (τέλος) del movimiento” (417c) y así califica al Bien.

El Bien, siendo útil en este sentido, no permite que las cosas se detengan o que el movimiento alcance un fin (τέλος) ¿Acaso no logra eso siendo el Bien mismo el único τέλος al que tienden las cosas en constante movimiento? ¿Acaso este τέλος, no es el de hallarse en constante movimiento? Entonces las cosas no tienen un τέλος que ponga fin a su movimiento porque la totalidad de ellos se mueve hacia el único τέλος que es el de hallarse en continuo movimiento.

En 419 a podemos leer: “Διόν, lo que deja pasar²²⁶; ὠφέλιμον, lo provechoso; λυσιτελοῦν, lo útil; κερδαλέον, lo lucrativo; ἀγαθόν, el Bien; συμφέρον, lo conveniente; εὔπορον, lo fácil de pasar (accesible) y ζημιῶδες, lo que permite el movimiento, significan lo mismo, designan con nombres distintos a lo que ordena (διάκοσμοῦν) y se mueve (ἴον)”

Entonces, el Bien siendo el τέλος del movimiento total, y que así permite el movimiento, ordena lo que se mueve no dejando de moverse.

4. NOMBRE-ENTE

El nombre (ὄνομα) es el ser (ὄν) sobre el que hay una investigación²²⁷. Por otro lado, ἀλήθεια (verdad) califica el movimiento divino del ser, es un viaje divino²²⁸. Por su parte el ser (ὄν) es lo que se mueve (ἴον), y la esencia (οὐσία) es lo que no se mueve, el no-ser (οὐκ ἴον), lo que permanece. Así,

- a. Hay una identidad entre el nombre y el ser (ὄν)
- b. El ser (ὄν) es lo que se mueve, así el nombre que es un instrumento para conocer el ser (οὐσία) de las cosas (388 a-b) es, en este sentido, aquello mismo en que se lleva a cabo la investigación sobre el ser (ὄν), sobre lo que se mueve²²⁹.
- c. La investigación muestra como en la mutabilidad de los nombres de las cosas hay algo que permanece: el sentido que sostiene las

²²⁵ Cf. 417a

²²⁶ Preferimos “lo que deja pasar” a “lo que atraviesa” como sugiere el traductor, pues en este dejar pasar se perfila mejor aquello que Platón quiere expresar: que el Bien no opone resistencia al movimiento; esto se desprende de la relación que hay entre διόν y el verbo διῶμι: dejar pasar, del cual διόν sería participio.

²²⁷ Cf. 421a

²²⁸ En este sentido, puede confrontarse lo que dice en el *Fedón*. En principio la búsqueda de la verdad es una θεωρία (expedición o peregrinación naval), y en un segundo momento a la explicación de las cosas a partir del λόγος que dice que existen las cosas en sí la llama: δεύτερος πλοῦς (segunda navegación)

²²⁹ Podemos decir aún, ir a las cosas mismas significa investigar esencialmente en el λόγος.

definiciones entre letras añadidas y suprimidas. Esto que permanece es lo otro del ser: la οὐσία (esencia)²³⁰

De un modo general se puede decir que el Bien mismo no permanece sino que "se halla en movimiento", pero esto que define al Bien es su esencia, esto es lo que permanece del Bien, aunque él mismo siempre se mueva²³¹. La δύναμις del nombre "Bien" guarda esta doble naturaleza del Bien mismo, pues, al investigar en el nombre se observa como es "aquello que se mueve y deja mover", mostrando al mismo tiempo que esto es lo que permanece del Bien.

Investigar en el nombre es entrar en el curso del movimiento del ser, viajar a través del nombre (nuestro instrumento) del ser al no-ser, de estar en movimiento a lo que permanece(οὐσία) La búsqueda de la verdad es como un viaje divino.

D. EL LOGOS IMITA AL SER

Hermógenes no percibe el proceso de develación de la esencia y se queda en los "elementos" del análisis. Con él nuevamente asistimos a una comprensión del λόγος como un compuesto de partes²³². Hasta hace un momento el λόγος era uno y continuo, pues donde se iniciara la investigación del ser (ὄν), esta llevaría a la esencia. Ahora en cambio, lejos de percibir este movimiento se queda en los elementos aislados e inmóviles, como si se tratara de partículas sin movimiento.

Así, para hallar la exactitud de un nombre se puede ir del compuesto a la parte y de esta a la parte primaria, indivisible que a su vez tiene la exactitud del todo: pues es única la exactitud del nombre. Así, la parte primaria como el compuesto pueden develar el ser de los seres.

El cuerpo es el medio que utiliza el hombre para expresar algunas cosas, y las expresa en este caso imitándolas. Del mismo modo, para expresar el ser de las cosas, el hombre lo imita mediante su cuerpo, lengua y voz. Y así el nombre es una imitación de los seres de las cosas, vale decir que el logos imita al Ser. Si el Ser es de naturaleza doble, en consecuencia el logos también lo es. Pero si admitimos con Hermógenes que el logos se compone de elementos entonces llegaremos al absurdo de pensar que el Ser no es imitado por el logos sino por los elementos primarios del logos, lo cual nos lleva a una contradicción insalvable como a la que es llevado Hermógenes.

Así, Sócrates, a pesar que desestima la conclusión de que los nombres son exactos en la medida en que sus elementos primarios imitan la esencia de las cosas (425d), y sin recurrir a la autoridad de los dioses para afirmar que

²³⁰ No está de más recalcar que decimos "lo otro del ser" y no "otro ser".

²³¹ Este movimiento es hacia sí mismo.

²³² Cf. 421c y ss.

dado que ellos los establecieron son exactos²³³, continua con el desarrollo de las consecuencias y analiza enseguida estos elementos primarios. Del análisis que hace de los mismos deriva que hay elementos primarios que imitan el movimiento, mientras otros el reposo, con lo que se entra en contradicción con la concepción que se tenía de la realidad como aquella que está en continuo movimiento. De este modo, finalmente, al entrar en contradicción la concepción pluralista de la realidad cae el argumento convencionalista, y queda el terreno preparado para enfrentar al naturalismo que se sostiene en la misma concepción de la realidad.

Finalmente, hay que anotar que en el caso del agua, fuego y perros²³⁴, (estos nombres) tendrían origen bárbaro y, después se habrían acoplado al idioma griego. (Mas tarde <416 a> hace lo mismo respecto del mal) Pero es en 425e donde este argumento de referencia ni al sonido ni a la esencia, sino a la importación de un significado es desestimado.

E. SUPERACION DEL NATURALISMO DE CRATILO

A continuación comienza su discusión con Crátilo, desarrollándola del siguiente modo²³⁵:

- a. La exactitud del nombre consiste en que éste manifiesta el ser de la cosa (388 a-b) y,
- b. Los nombres se dicen en vista de la enseñanza, precisamente, del ser de las cosas.
- c. Como se dicen en vista de la enseñanza, este nominar será un arte que dependerá del artista.
- d. Crátilo no acepta esta posibilidad y dice que sólo hay nombres exactos pues, fue certero el que estableció los nombres²³⁶.
- e. En consecuencia, sólo se puede hablar con verdad y no falsamente. Pero así, la posibilidad del discurso doble (408c) no queda eliminada. El discurso doble es doble porque se mueve del ser al no-ser y viceversa. A lo que Crátilo se refiere es a la imposibilidad de hablar de lo que en absoluto es, esto es la nada, y Sócrates está de acuerdo con él.

Así Sócrates intenta nuevamente arremeter contra el naturalismo de Crátilo²³⁷, que hasta entonces va de acuerdo con lo tratado anteriormente.

²³³ Que desestime la opción de asumirlos como exactos porque los dioses los establecieron no significa que los dioses no establecieron los nombres- más bien, por lo que ya hemos dicho, Platón deja abierta la posibilidad de pensar de que los dioses si establecieron los nombres (391d-e)- sino que significa que no es válido el criterio de autoridad para establecer quien nombró a las cosas, porque eso significaría renunciar al movimiento y al viaje a que nos invita el ser para develárenos.

²³⁴ Cf. 408d-410a

²³⁵ Cf. 428e. En esta parte se deduce que el logos no nombra la nada.

²³⁶ Crátilo deduce la exactitud del nombre de la unidad del ser. Saber que es parcialmente correcto pues, desconoce la doble naturaleza del ser y no acepta así que puede hablarse falsamente o que el nominador se equivoque.

²³⁷ Cf. 430 a y ss. En esta parte se deduce que es posible hablar falsamente, a partir de que el nombre exacto imita esencialmente a la cosa y por tanto el Logos imita al Ser en su dualidad.

Es la aceptación de que el nombre es una cosa distinta del ser lo que sirve de punto de partida para la refutación de este naturalismo, como vemos a continuación:

- a) El nombre para ser nombre del ser es una imitación del mismo. Pero las imitaciones no son la misma cosa y a veces falsean lo imitado con lo que es posible hablar falsamente.
- b) Al ser el nombre una imitación, es una imagen esencial de la cosa misma, pues de haber admitido que el nombre y el ser son cosas distintas, si el hombre imita al ser en su totalidad habría, no un nombre y un ser sino, dos seres (dos Crátilos)
- c) Pero entonces tiene que elegir de que forma imita el nombre:
 - Esencialmente y según los rasgos, añadiendo o quitando lo superficial.
 - Elementalmente y a partir de las imitaciones que realicen las partes, para añadirse unas a otras por composición.
- d) Si elegimos la imitación elemental entonces el nombre exacto es aquel que ha de tener las letras (elementos) que corresponden a la cosa. Pero de admitir esto se admite la posibilidad del discurso falso pues así como hay elementos que imitan bien a la cosa, habrá otros que lo hagan mal.

Con esto Sócrates ha desbaratado un argumento importante de Crátilo, aquel que decía que no se podía hablar falsamente. Si la falsedad es cualidad del λόγος entonces el Ser peligra en su unidad y continuidad. Crátilo deja de argumentar sobre el ser y ahora pasa a calificar al λόγος fundándolo en la unidad del ser. Así,

Crátilo asume otra definición²³⁸: el nombre es una manifestación de la cosa²³⁹, entonces:

- a) El nombre es un compuesto de elementos primarios.
- b) El elemento primario imita a la cosa (por ejemplo, el movimiento)
- c) La elección de tal elemento primario para tal cosa es por convención.²⁴⁰
- d) Hay elementos primarios que expresan el movimiento y otros, en menor cantidad el reposo. La convención servirá como medio para elegir el elemento para la comprensión entre los hombres. Los hombres se ponen de acuerdo, por la costumbre, para asignar a tal elemento tal función por ejemplo, imitar el movimiento, o imitar el reposo.

²³⁸ Cf. 433d. En esta parte se descubre la concepción pluralista de la realidad del naturalismo de Crátilo, lo que lo iguala al convencionalismo de Hermógenes.

²³⁹ Así como es la cosa el nombre la manifiesta. Nada extraño para Sócrates, por el contrario es lo que él va insinuado hace ya rato. Pero, ¿cómo la manifiesta? He ahí el fracaso de Crátilo pues queda arrimado a la concepción pluralista de la realidad entregando su naturalismo a la contradicción de concebir la realidad como móvil y que el nombre la imite en algunas partes como inmóvil, tal como le sucedió a Hermógenes.

²⁴⁰ Con esto Sócrates nos da a entender que las concepciones naturalista y convencionalista son semejantes pues tienen el mismo fundamento: la concepción pluralista de la realidad.

Pero, precisamente por convenir que la realidad a veces es manifestada como en movimiento y a veces como en reposo, no resulta ser la mejor manera de determinar los nombres con exactitud.

Crátilo vuelve a enfrentar a Sócrates²⁴¹, pero ahora desde la imposibilidad de enseñar algo falso. Así,

- a) La función de los nombres es enseñar.
- b) Tienen esta función porque el nombre es exactamente como la cosa (435e)
- c) El que conoce los nombres conoce las cosas
- d) Puede ser que el que puso los nombres lo hizo según lo que él juzgaba.
- e) Pero esto no es posible si el que puso los nombres lo hizo con conocimiento (conocimiento de que todas las cosas están sometidas al movimiento)²⁴².
- f) Pero si se equivocó en el Principio se equivocará en las derivaciones²⁴³.

La etimología a partir de elementos muestra como puede darse una contradicción en el que puso los nombres, pues ahora, los nombres que estaban del lado de lo positivo y mejor, tienen en su núcleo nociones que semejan el reposo, el cual antes estaba reservado para los nombres que estaban del lado negativo.

Finalmente, Crátilo apela a la autoridad divina, que es quien mejor que nadie conoce la verdad de la realidad, intentando con ello desautorizar a Sócrates. Así,

El que puso los nombres los puso con conocimiento²⁴⁴.

- a. Pero entonces con qué nombres conoció las cosas que iba a nombrar
- b. Pero el que nombró no era hombre, se trata de una fuerza superior.
- c. Pero Dios estaría en contradicción consigo mismo si es verdad que los elementos primarios pueden imitar el movimiento como el reposo, no siendo claro si la realidad se halla en reposo o en movimiento.
- d. Es necesario recurrir a algo más que el nombre que nos aclare cuales de ellos son verdaderos (438d)
- e. En consecuencia, es posible (necesario) conocer los seres sin necesidad de los nombres.
- f. Así:

²⁴¹ Cf. 435d. En esta parte se enfrenta el Principio admitido al comienzo del diálogo y que conlleva a concebir el Ser como doble: en movimiento y en reposo, al Principio heraclíteo que concebiría al Ser- por lo menos por lo transmitido por Crátilo- como único y en movimiento.

²⁴² Esta es la superación del relativismo de la homo mensura desde el logos heraclíteo que dice que todo se halla sometido al devenir.

²⁴³ Lo cual se puede comprobar al hallar nombres que signifiquen lo opuesto al Principio, es decir, la permanencia. Si uno se equivoca al determinar el Principio es posible derivar de este Principio lo opuesto y contrario al mismo.

²⁴⁴ Cf. 438 a. En esta parte se nos indica que el conocimiento de las cosas debe darse a partir de ir a las cosas mismas, lo que es igual que ir a ellas en el logos, una vez que comprendimos que el nombre y la cosa son el mismo ente.

- O se conocen por otros con los que tienen parentesco (a partir de la imagen)
- O se conocen por sí mismos (partir de la cosa misma) Esta es la opción válida.

Al finalizar el diálogo²⁴⁵ Sócrates nos manifiesta mediante una referencia al sueño la hipótesis que ha mantenido a lo largo del mismo, que existen: lo bueno en sí, lo bello en sí²⁴⁶, etc. Entonces,

- a. Un rostro bello está sometido al movimiento (o cambio) y,
- b. Lo bello en sí permanece siempre tal cual es, del mismo modo permanece el conocimiento en sí.
- c. Las cosas sometidas al movimiento cambian de forma
- d. Las cosas en sí nunca cambian
- e. Si todas las cosas cambian no habría conocimiento. En consecuencia, hay conocimiento porque hay cosas en sí, tal como el conocimiento en sí.

Sócrates termina el diálogo indicándonos²⁴⁷ que no es sensato examinar la realidad a partir de los nombres- es decir, de los nombres como partes aisladas o separadas del λόγος-, pues uno se limita a lo que observa en el nombre siendo llevado a adjudicar sus excesos y defectos a las cosas mismas. Mas bien, se debe partir de las cosas mismas, lo que equivale a investigar en el λόγος, en el λόγος en tanto manifiesta la totalidad.

SÍNTESIS

Las cosas son en virtud de la esencia. Aunque no se habla de la participación de la esencia, queda claro que una cosa no podría ser bella, ni conocida como tal si no existiera algo como lo bello en sí, lo bueno en sí, y las cosas en sí en general. La distinción entre cosa y cosa en sí es la distinción entre ente y esencia. Platón quiere manifestar que tal diferencia se da en la unidad del ser. El ser es único y continuo, no podemos decir nada de la nada o del no ser. Y sin embargo siendo único es doble. Pues, aparece como móvil siendo permanente. El ente es el aspecto móvil en que aparece el ser, es la apariencia del ser. La esencia su aspecto inmóvil, es el ser de la apariencia. Pero ser y apariencia no pueden darse sino en unidad, así ente y esencia son un mismo ser.

Las cosas son conocidas en virtud de la esencia. Pero la esencia no es conocida en la inmediatez del ente. Si el ente es lo inmediato es preciso investigar lo que el mismo es, investigar lo permanente en él, esto es la

²⁴⁵ Cf. 439c. En esta parte Sócrates nos indica en qué sentido es necesaria la existencia de las cosas en sí para que sea posible el conocimiento de las cosas.

²⁴⁶ Que Platón atribuya a las ideas ser producto del sueño de Sócrates significa que no es el momento de fundamentar la existencia de las ideas. Por ahora, la suposición de las mismas nos ha llevado a descubrir las contradicciones que encierran las posiciones convencionalista y naturalista sobre la exactitud de los nombres.

²⁴⁷ Cf. 440c

esencia. Así, sin la existencia de tal esencia, sería imposible conocer al ente tal como es. Por lo que será conveniente suponer su existencia.

Investigar lo que el ente es en su inmediatez, es lo mismo que investigar las cosas en sí mismas. Pero si la cosa es manifestada por lo que la nombra, de modo que el nombre es la cosa misma, no es posible separar al nombre de la cosa y decir así que el nombre imita a la cosa. El nombre es la misma cosa que nombra y la cosa es cosa nombrada. Así, el nombre y la cosa son lo mismo, es decir entes. Investigar lo que el ente es equivale a investigar lo que el nombre significa. Ir a las cosas mismas es investigar en el nombre lo que nombra el nombre.

Pero el nombre, siendo "el ente de nuestra investigación", es la apariencia del ser. Es preciso ir más allá del nombre en el nombre mismo, esto es descubrir la esencia que posibilita nombrar como nombra el nombre. De modo que situarse sólo en el nombre esto es, en una apariencia, equivale a renunciar al conocimiento de lo que las cosas son y entregarse a lo que las cosas devienen, no pudiendo afirmar algo cierto y permanente de las mismas.

El fundamento ontológico de esta consecuencia es el siguiente: la realidad o el ser es uno y continuo, es decir, no es un compuesto de partes o fragmentos. Aquello que dice el ser, esto es el logos, si lo manifiesta en su totalidad también es uno y continuo. Pero el ser es doble, ser y no-ser, ente y esencia, lo que se mueve y lo permanente. Entonces, el logos es falso y verdadero. Será falso si afirma algo del ser atendiendo sólo al ente, a su apariencia o a como aparece el ser. Verdadero en cambio si a partir del ente e investigando en el ente mismo afirma la esencia o lo permanente en el ente. Así, las tesis convencionalista y naturalista son desestimadas por permanecer en el logos o en el nombre y a partir de él y sólo de él querer afirmar algo cierto del ser. Pues de concebir al logos como compuesto llegan a concebir al ser del mismo modo siendo a veces móvil, y a veces permanente, con lo que entran en contradicción con el principio de identidad del ser. Por lo que Platón aconseja no detenerse en el nombre que es lo mismo que detenerse en la apariencia- y así fundar la verdad en la etimología de las palabras-, sino ir del ente a la esencia y a partir de la suposición de esta comprender cabalmente lo que este ente es.

BIBLIOGRAFIA

- ALSINA, José; *Literatura Griega*. Editorial Ariel. Barcelona, 1983
- ALLEN, K.E; *Anamnesis in Plato's Meno and Phaedo*, en *Review of Metaphysics*, 1959
- ARGUELLO, Santiago; *El divino Platón*. Guatemala, 1934
- ARISTÓTELES, *Metafísica*. Ed. Gredos, Barcelona, 1988
- BROCHARD, Víctor; *Estudios sobre Sócrates y Platón*. Buenos Aires Editorial Losada S.A., 1945.
- BRUN, Jean; *Platón y la Academia*. Buenos Aires. Eudeba. 1961
- BURGE, Evan L.; *The ideas as aítias in Phaedo*, en *Phronesis*, 1971
- BURNET, John; *Doctrina Socrática del Alma*. México. Universidad Nacional Autónoma de México, 1990
- CAMPBELL, Joseph; *Las Máscaras de Dios: Mitología Creativa*, Madrid. Alianza. 1992
- CASSIRER, E., *Filosofía de las Formas simbólicas*. T 2. México, F.C.E., 1971-1976.
- Lenguaje y Mito*. Buenos Aires, Ed. Galatea Nueva Visión, 1959.
- CORNFORD, F.M.; *Antes y Después de Sócrates*. Barcelona. Editorial Ariel. 1980.
- La Teoría Platónica del Conocimiento*. Buenos Aires, Paidós, 1968.
- EDELSTEIN, Ludwig, *The Function of the myth in Plato's Philosophy* en *Journal of History of Ideas* v. X, N. 4, 1949
- ELIADE, Mircea; *Aspect du mith*. París. Ed. Gallimard, 1963
- El Mito del Eterno Retorno*. Madrid. Alianza Editorial, 1972
- FERRATER MORA, *Diccionario de Filósofos*. Centro de Estudios Filosóficos de Gallarete. Ed. Rioduero. Madrid, 1986

- FINDLAY, J.N., *The Myths of Plato*. En Dionysius. Boston University, 1959
- GOODRICH, W.J.; *On Phaedo 96 a – 102 a, and On the δεύτερος Πλοῦς 99d*, en *The Classical Review*, 1904.
- GRAU, Néstor; *Notas sobre la Antropología Platónica*. Tucumán. Universidad Nacional de Tucumán. Facultad de Filosofía y Letras, 1968
- GUARDINI, Romano; *La muerte de Sócrates*. Buenos Aires. Editorial Emecé, 1960.
- GUSDORF, Georges; *Mito y Metafísica*. Buenos Aires. Editorial Nova, 1960
- HARTMANN, N.; *Aristóteles y el Problema del Concepto. Sobre la Doctrina del Eidos en Platón Y Aristóteles*. México. Universidad Nacional Autónoma de México, 1964.
- HEIDEGGER, M.; *Doctrina de la Verdad Según Platón*. Santiago de Chile. Editorial Universitaria, 1953.
- IBERICO, Mariano; *El Espacio Humano*. Lima, U.N.M.S.M., 1969
- La Aparición Histórica. Ensayos y Notas sobre los Temas del Tiempo y la Historia*, Lima, UNMSM, 1971
- KIRK, G.S., *El Mito, su Significado y Funciones en las Distintas Culturas*. Barcelona, 1973
- LANDSBERG, Paul Louis.; *La Academia Platónica*. Madrid, Revista de Occidente, 1926
- MILLS, K.W.; *Plato's Phaedo; 74b-76c*, en *Phronesis* (Nº 1 y 2), 1957
- PABON S. DE URBINA, J.M.; *Diccionario Griego-Español*. Barcelona. Publicaciones y Ediciones Spes, S.A., 1955.
- PIEPER, Josef. *Los Mitos Platónicos*, Ed. Herder, Barcelona, 1984
- PLATON; *Eutifrón, Apología, Crítón* (Trad. Juan García Bacca) México. UNAM, 1944
- Gorgias*. (Trad. Angel Capelletti) B.A. Eudeba, 1967
- Ion, Menexéne, Euthydeme*. (Trad. Luis Méridier) París, "Les Belles Lettres", 1949.
- Cratyle*. (Texte établi et Traduit par Luis Méridier) París. Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1950.
- Menón*. (Trad. Antonio Ruiz de Elvira) Madrid. Instituto de Estudios Políticos, 1958

- El "Fedón" de Platón.* (Introducción, Traducción y Notas: Conrado Eggers Lan.) Buenos Aires. Eudeba, 1971.
- Phaedo.* (Trad. Harold North Fowler) Loeb Classical Library, 17th Ed. Cambridge, 1990.
- Phédon.* (Texte établi et traduit par Leon Robin) Paris. Société d'Édition "Les Belles Lettres". 1949.
- Phaedo.* (Trad. Introducción y Notas, Rowe) Cambridge, 1998
- Banquete.* (Trad. Juan D. García Bacca). México. Universidad Nacional Autónoma de México, 1944
- The Republic of Plato.* (F.M. Cornford) Oxford University Press. London, 1968.
- Fedro.* (Trad. Introducción. Notas. García Bacca) UNAM, 1966
- Paménides.* (Trad. Rodolfo Agoglia) Ed. Inter-americana. Buenos Aires, 1944
- Cartas,* (Trad. Margarita Torenzo) Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1954
- PÖGGELER, Otto, *El camino del Pensar de Martín Heidegger.* Madrid, Alianza Universidad, 1993
- REALE, Giovanni; *Toward a new Interpretation of Plato,* Washington. The Catholic University Press, 1997
- RODHE, E.; *Psique.* México. Fondo de Cultura Económica, 1983
- RODRIGO, Pierre; *Platon et le mythe.* En *Revue de Philosophie ancienne*, XV, 2, 1997, Págs. 265- 272.
- SCHURE, E.; *Orfeo, Pitágoras y Platón.* Buenos Aires. Editorial Kier, 1960
- SCIACCA, M.; *Platón.* Buenos Aires. Editorial Troquel S.A., 1959
- SOARES, Orris; *Diccionario de Filosofía.* Ministerio de Educación y Salud. Río de Janeiro, 1952.
- VERDENIUS, W.J.; *Notes On Plato's Phaedo,* en *Mnemosyne.* v. IV, P. XI, 1958. Págs. 193 - 243
- VERNANT, Jean-Pierre; *Mito y Religión en la Grecia Antigua.* Editorial Ariel. Barcelona, 1991