

## Inmortalidad y eternidad. ¿Qué pretende demostrar Platón en el Argumento Final de *Fedón*?

*Immortality and eternity. What does Plato intend to demonstrate in Phaedo's Final Argument?*

ROBERTO RIVADENEYRA<sup>1</sup>  
Universidad Panamericana  
rrivadeneyra@up.edu.mx

Ser inmortal es baladí; menos el hombre, todas las criaturas lo son, pues ignoran la muerte; lo divino, lo terrible, lo incomprensible, es saberse inmortal.

“El inmortal”, J.L. Borges

### RESUMEN

En *Fedón*, Platón pretende demostrar la inmortalidad del alma haciendo uso de diversos argumentos que buscan probar la hipótesis de que el alma nunca muere. Sin embargo, en el Argumento Final (AF), Platón realiza un salto lógico cuando en su búsqueda por concederle la inmortalidad al alma también le concede la eternidad. ¿A qué se debe la asociación que Platón establece entre  $\alpha\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\nu$  y  $\acute{\alpha}\iota\delta\iota\omicron\nu$ ? La solución a este problema parece radicar en una demostración por el efecto.

**Palabras clave:** Platón, Fedón, alma, inmortalidad, tiempo, eternidad, causalidad

### ABSTRACT

In the *Phaedo*, Plato wants to demonstrate the immortality of the soul by using many arguments that could proof his hypothesis that the soul never dies. Nevertheless, in the Final Argument (FA), Plato makes a logical jump when in his search to concede immortality to the soul also concedes eternity. How should we understand the association Plato makes between  $\alpha\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\nu$  and  $\acute{\alpha}\iota\delta\iota\omicron\nu$ ? The solution to this problem seems to lay in a demonstration by effect.

**Key words:** Plato, Phaedo, soul, immortality, time, eternity, causality

---

<sup>1</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1009-1631>

En *Fedón*, Platón desarrolla cuatro argumentos que pretenden demostrar lógicamente, en primer lugar, la existencia del alma, y como consecuencia, su inmortalidad. Particularmente, el Argumento Final<sup>2</sup> –a partir de este momento me referiré a él como AF– parece el más concluyente de los otros tres. Sólo por mencionar, los otros son el Argumento de los Ciclos (AC),<sup>3</sup> también conocido como el Argumento de los Contrarios, el Argumento de la Reminiscencia (AR)<sup>4</sup> y el Argumento de la Afinidad (AA).<sup>5</sup>

El AF, sin embargo, no sólo concluye que el alma ( $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ ) es inmortal ( $\acute{\alpha}\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\nu$ ), sino que además agrega como colofón que es eterna ( $\acute{\alpha}\acute{\iota}\delta\iota\omicron\nu$ ). De donde se desprenden dos conclusiones independientes que serán pertinentes verificar. La primera, a la que me referiré como C1, es que el alma es inmortal. La segunda, consecuencia según Platón de C1, es que el alma, por ser inmortal, es eterna (a esta la llamaré C2).

Suponiendo que C1 es verdadera, el problema radica en, a partir de allí, concluir C2. Es decir, el concepto de eterno no se sigue del de inmortal. Que algo sea inmortal significa, siguiendo su más radical etimología, que *no muere*. En cambio, algo eterno es lo que *siempre ha existido*. Por supuesto que algo eterno incluye lo inmortal, pero no viceversa. Por lo que se convierte en una necesidad revisar la conclusión del AF para comprender por qué Platón concluyó C2 de C1. Encuentro tres posibilidades:

1. El concepto de causa ( $\alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha$ ) en Platón permite aceptar C2 como válido a partir de C1 (P1).
2. Platón utilizó indistintamente ambos conceptos – $\acute{\alpha}\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\nu$  y  $\acute{\alpha}\acute{\iota}\delta\iota\omicron\nu$ – sin distinguirlos formalmente (P2).
3. Platón buscaba demostrar que el alma es eterna a partir de la inmortalidad de ésta, es decir, el AF realmente buscaba probar C1 para desprender de allí C2 (P3).

## 1. El Argumento Final (AF)

Antes de continuar es necesario reconstruir el AF para poder analizarlo con mayor precisión. Lo primero es recordar el contexto en el que se desarrolla este argumento. Sócrates, a punto de morir por pena capital, procura una conversación relajada donde quede claro por qué el ser humano, y concreta-

---

<sup>2</sup> 102a10-107b10.

<sup>3</sup> 69e5-72d10.

<sup>4</sup> 73e1-78b3.

<sup>5</sup> 78b4-84b7.

mente el filósofo, no debe temer a la muerte. Para lo que plantea dos posibilidades: o la muerte es un sueño eterno del cual jamás despertaremos y por lo tanto no hay nada de qué preocuparse, o la muerte es el desprendimiento del alma respecto del cuerpo con lo que el alma, que es inmortal, finalmente puede acceder al conocimiento de las Formas.

Entonces desarrolla el AC, luego el AR y el AA. Los interlocutores de Sócrates, Simias y Cebes, dos pitagóricos que no tendrían problema con aceptar que el alma existe y es inmortal,<sup>6</sup> cuestionan las conclusiones arrojadas en estos argumentos, lo que obliga a Sócrates a buscar más elementos concluyentes sobre la inmortalidad del alma.

Mucho antes de desarrollar el AF, Sócrates advierte sobre el tema estudiado que, *hace falta, tal vez, no poca tarea de persuasión y convencimiento*<sup>7</sup>. A pesar de lo cual realiza un último intento por llevar a Simias y a Cebes a la conclusión de que el alma es inmortal. El AF, también conocido como el Argumento ontológico, parte desde una nueva trinchera: la causa (αἰτία). Por otro lado, recoge una de las premisas del AC, a saber, que *morir es contrario a vivir*. El AF se estructura de la siguiente manera.

1. La muerte es contraria a la vida.
2. El alma conlleva la vida, es causa de ella (como αἰτία).
3. Si el alma aceptara lo contrario a la vida, i.e., la muerte, ya no podría ser causa de vida porque admitiría un contrario.
4. De (1, 2, y 3) se sigue que el alma no admitiría la muerte.
5. A lo que no acepta la idea de la muerte se le llama inmortal.
6. Por lo tanto, de (4 y 5) se sigue que el alma es inmortal e indestructible, eterna (αίδιον).

El primer paso para desmenuzar el AF es centrarnos en el concepto de causa que se está utilizando. ¿Qué es lo que realmente busca aquí Platón cuando habla de la causa? Basta con mencionar que inmediatamente antes de desarrollarlo, Sócrates recuerda su decepción hacia Anaxágoras y su prome-

<sup>6</sup> Sobre este punto existe una importante discusión, pues hay quienes afirman que en realidad las pruebas platónicas sobre la existencia del alma son peticiones de principio por partir de la existencia del alma. Sin embargo, apelando al principio de ἔνδοξα –opiniones generalmente aceptadas– dicha refutación carece de validez. Es decir, cuando uno está entre un grupo de personas donde todas aceptan, por ejemplo, que existe la vida, no hay necesidad de demostrar que existe la vida, pues dicho concepto está previamente aprobado. Lo mismo sucede en *Fedón* con el alma. Sócrates habla sobre el alma y quienes lo escuchan aprueban por diversas razones la existencia de ésta. Lo que Simias y Cebes exigen al atenuarse son pruebas sobre la inmortalidad, pues aseguran no tener del todo claro este tema.

<sup>7</sup> 70b1-2 (ἀλλὰ τοῦτο δὴ ἴσως οὐκ ὀλίγησ παραμυθίας δεῖται καὶ πίστεως). Considero un error de Eggers Lan y de García Gual haber traducido πίστewος por fe. Me apego aquí a la opción que, a mi parecer, escogió mejor, Vigo al hacerlo por convencimiento.

sa de una explicación definitiva de la naturaleza. Lo que Sócrates encuentra tras estudiar al presocrático no es una explicación de la causa (*αἰτία*) como tal, sino de causas auxiliares (*συναίτιας*).<sup>8</sup> A continuación, ejemplifico esto con un par de pasajes, uno de *Político* y otro de *Timeo*.

En *Político* (281e1-5), el Extranjero menciona lo siguiente a propósito del arte de tejer:

Las que no fabrican la cosa misma, sino que proveen a aquellas que la fabrican de instrumentos sin los cuales jamás podría llevarse a cabo la obra que debe realizar cada una de las artes, éstas son concausas (*συναίτιους*), mientras que las que elaboran la cosa misma son causas (*αἰτίας*).<sup>9</sup>

En *Timeo* (46d4-e2), a propósito de la generación del cosmos, se dice:

entre las cosas existentes, la única a la que le corresponde poseer intelecto –hay que decirlo– es el alma. Y ésta es invisible mientras que fuego, agua, tierra y aire se han generado todos como cuerpos visibles. Ahora bien, el amante del intelecto y de la ciencia debe ir en busca de causas de naturaleza inteligente, como primeras (*αἰτίας πρώτας*); y, como segundas, de todas aquellas que son movidas por otras y que por necesidad mueven a su vez a otras.<sup>10</sup>

Lo que Sócrates buscará en *Fedón* es la *αἰτία* de las cosas y no la *συναίτια*. De allí que la hipótesis de la que partirá es que “existen las Formas y que éstas son las *αἰτία* de las cosas”. A partir de esto es posible extraer dos principios acerca de las causas:

1. Las causas, cuyo objetivo es provocar efectos opuestos no pueden tener por objetivo provocar el mismo efecto (PC1).
2. El objetivo de una causa *A*, cuyo objetivo es hacer algo *F*, no puede hacer algo “no-*F*” (PC2).<sup>11</sup>

El AF sólo puede sostenerse si la primera premisa es válida, a saber, que *la muerte es contraria a la vida*. Alguien podría objetar que esta premisa es falsa, pues la muerte es un proceso que se origina a partir de la vida y que por lo tanto no es un contrario, sino una condición vital. Sin embargo, por estricta definición, la vida (*ζωός*) es un estado de actividad de cualquier organismo. Su contrario, un estado de inactividad de un organismo, es a lo que llamamos muerte (*θάνατος*). De modo que la primera premisa del AF es válida. No

<sup>8</sup> En este punto sigo la exposición de KELSEY, S., “Causation in the *Phaedo*”, en *Pacific Philosophical Quarterly*, 85, 2004, pp. 21-43.

<sup>9</sup> La traducción es de María Isabel Santa Cruz (1998. Madrid: Gredos).

<sup>10</sup> La traducción es de Conrado Eggers Lan. Ver PLATÓN, *Timeo*, traducción de Conrado Eggers Lan, Buenos Aires: Colihue, 2012.

<sup>11</sup> Cf. de KELSEY, S., “Causation in the *Phaedo*”, pp. 29-30.

debe olvidarse que para Platón la muerte es “la liberación y separación del alma del cuerpo”.<sup>12</sup> El cuerpo, por lo tanto, no es vida. Debe existir otra cosa que dé vida al cuerpo, pues la vida no es una propiedad del cuerpo, pudiendo éste estar con vida o sin ella.

La segunda premisa es relevante pues nos dice que *el alma conlleva la vida, es causa de ella*, lo que sugiere que, si el alma es causa de la vida, entonces no podría ser al mismo tiempo causa de la muerte, como nos dice el PC2. ¿Cómo saber, sin embargo, que de hecho el alma (*ψυχή*) es causa (*αἰτία*) de la vida? Y, en segundo lugar, ¿por qué no podría ser una causa auxiliar (*συναίτια*)? Un problema similar señala Vigo<sup>13</sup> al denunciar que Sócrates no designa por medio de la expresión *vida* una mera propiedad descriptiva de un objeto dado, sino una propiedad cuya posesión garantizaría al mismo tiempo la existencia necesaria del objeto que la posee.

Que el alma es causa de la vida proviene de la necesidad de explicar por qué ciertos cuerpos son inertes y otros no. En primer lugar, por qué una piedra no está viva y una hormiga sí. En segundo lugar, por qué una persona que ayer estaba viva hoy ya no lo está, y cómo fue que en algún momento comenzó a vivir. Para Platón la razón de ello no será otra que el alma, tanto para el primer caso como para el segundo. Baste con recordar que la *ψυχή* originalmente era considerada un soplo, un aliento de vida. Pero más allá de una creencia popular, Platón encuentra en el alma el elemento que dotará de vida al cuerpo. ¿Qué otra cosa, sino el alma, podría ser la razón por la que las cosas vivas son tales?

Una objeción a esta explicación de la segunda premisa del AF es que, si concedemos que efectivamente el alma es causa de la vida en el cuerpo, y que, como se concluye en el argumento, es una de las razones para considerarla inmortal, entonces todo ser viviente tiene alma y, por consiguiente, ésta es inmortal. A Platón la objeción no le hubiera inquietado, pues compartía la pitagórica idea de la metempsicosis y de la reencarnación en otro ser vivo de acuerdo con los méritos alcanzados en la recién terminada existencia.

La segunda pregunta a la segunda premisa que hice fue: ¿por qué el alma resulta ser una *αἰτία* y no una *συναίτια*?, es decir, ¿qué la convierte en una causa como tal, teleológica, y no en una secundaria? Si retomamos la discusión de por qué Sócrates estaba tan decepcionado de las explicaciones de

---

<sup>12</sup> *Fed.* 67d9-10.

<sup>13</sup> VIGO, A., “Introducción, traducción y notas”, en PLATÓN, *Fedón*, Buenos Aires: Colihue, 2009, p. 165.

Anaxágoras, veremos que se debía a que el presocrático<sup>14</sup> prometió una auténtica explicación causal de la realidad. Ésta, anunciaba él, se fundamentaba en el *voûς*, gracias a la cual la propia investigación conseguirá lo perfecto y mejor.<sup>15</sup> Es decir, la *αἰτία* será aquello que me permita comprender lo mejor posible aquello que estoy investigando, mientras que la *συναίτια* sólo me brindará un conocimiento parcial de lo mismo.

Siendo así, todo indica que el alma otorga la más perfecta y mejor explicación sobre la realidad del cuerpo, pues al entender lo que el alma es obtengo una explicación teleológica. Por esta razón Platón considera al alma como una *αἰτία* y no como una *συναίτια*. Si fuera lo segundo, nos veríamos obligados a buscar otra explicación sobre la razón por la que el cuerpo está vivo. Sin embargo, en el contexto griego el alma como causa de vida resulta la mejor explicación.

La tercera premisa concluye a las anteriores. Recordemos lo que allí nos dice Platón: *Si el alma aceptara lo contrario a la vida, i.e., la muerte, ya no podría ser causa de vida porque admitiría un contrario*. Una vez que estableció que el alma es causa de la vida, se enfrenta ante el problema sobre el papel que juega el alma en el tema de la muerte.

El alma, si es causa de la vida, no podrá albergar la posibilidad de la muerte. El alma concebida por Platón es un alma que está siempre viva y por esa razón no puede morir, lo cual se sigue de PC2, que es lo que le permite llegar a la primera conclusión de este silogismo: *el alma no admitirá la muerte*. Pues si aceptamos en primer lugar que la muerte es contraria a la vida (Pr1), que el alma es causa de la vida (Pr2) y que por esta misma razón no puede aceptar la muerte, pues iría contra lo antes aceptado (Pr3), no queda sino concluir que el alma no puede aceptar la muerte (Pr4).

Como parte del desarrollo del AF, Platón se ve en la necesidad de arrojar otra premisa, la cual señala que *a lo que no acepta la idea de muerte se le llama inmortal*. En este momento la palabra utilizada por el ateniense para designar la cualidad del alma, i.e., inmortal, es *ἀθάνατον*. Copio el pasaje del diálogo donde se lleva a cabo esta disertación (105e2-9):

Εἶεν· ὁ δ' ἄν θάνατον μὴ δέχεται τί καλοῦμεν;  
Ἀθάνατον, ἔφη.  
Οὐκοῦν ψυχὴ οὐ δέχεται θάνατον;

<sup>14</sup> Laks muestra correctamente el error en que se ha caído al nombrar a cierto grupo de filósofos como presocráticos, cuando deberíamos utilizar mejor el uso aristotélico de "proto filósofos".  
LAKS, A., *Introducción a la filosofía "presocrática"*, traducción de Leopoldo Iribarren, Madrid: Gredos, 2010

<sup>15</sup> 97 d.

Οὐ.

Ἀθάνατον ἄρα ψυχή.

Ἀθάνατον.

Εἶεν, ἔφη· τοῦτο μὲν δὴ ἀποδεδεῖχθαι φῶμεν; ἢ πῶς δοκεῖ;

Καὶ μάλιστα γὰρ ἰκανῶς, ὦ Σώκρατες.

Como podemos ver en este fragmento, una y otra vez se reitera la idea del alma como ἀθάνατον. Es decir, el alma está privada de la muerte. A partir de todas las premisas que han sido dejadas a lo largo del AF Platón concluye que el alma, efectivamente, es inmortal. Pero menciona que no sólo es inmortal, sino también indestructible, es decir, ἀίδιον –eterna–. Y aquí yace uno de los problemas más interesantes en la disertación sobre el alma, pues se percata de que ésta no sólo es inmortal, sino que además por ciertas propiedades que a continuación desarrollaré, también es eterna. Antes de iniciar esta investigación para comprender por qué Platón concluye el AF como lo hace, transcribo el fragmento donde podemos leer lo anteriormente mencionado.

En 106d2-4 queda clara esta idea cuando se dice: “Pues difícilmente podría haber alguna otra cosa que no admita destrucción, si justamente lo inmortal, que es eterno, admitiera destrucción”.<sup>16</sup>

Con este pequeño fragmento Platón está sentando las bases de la física aristotélica que conduce a la conclusión del Motor Inmóvil. Pues entiende que hay cosas sujetas a corrupción, pero que no todas lo pueden ser porque entonces el conocimiento sería imposible. Es la base para el tratamiento causal que su discípulo desarrollará en *Física*. En este instante, para el fundador de la Academia la causa que tiene el alma es simultáneamente formal y final. El sentido teleológico es bastante más claro, pero no podemos ignorar que, si aceptamos Pr2, el alma no sólo es causa de la vida por su finalidad, sino también por su formalidad.<sup>17</sup>

## 2. Problemas que arroja la conclusión del AF

Tras seguir la argumentación que Platón hace sobre la inmortalidad del alma es posible asentir en que el alma es inmortal, que es a lo que previamente llamé C1. Sin embargo, lo que despierta sospechas sobre el desenlace de la

<sup>16</sup> ἄλλ' οὐδὲν δεῖ, ἔφη, τούτου γὰρ ἕνεκα: σχολῆ γὰρ ἂν τι ἄλλο φθορὰν μὴ δέχοιτο, εἰ τό γε ἀθάνατον ἀίδιον ὄν φθορὰν δέξεται. La traducción es de Alejandro Vigo. Conrado Eggers Lan traduce el vocablo ἀίδιον también por eterno; sin embargo, Gallop lo traduce por *everlasting*, que se acerca mucho a la idea de eternidad.

<sup>17</sup> En este punto recurro al lenguaje aristotélico por facilitar el curso de la discusión y la fundamentación del AF.

argumentación es que Platón no se detiene con sólo afirmar que el alma es inmortal, sino que además sugiere la idea de eternidad. ¿Cómo surgió lo eterno de lo inmortal? Para responder esta pregunta analizaré las tres posibilidades antes mencionadas.

## 2.1. El concepto de causa en Platón permite aceptar C2 como válido a partir de C1

Para iniciar la exposición sobre esta posibilidad, denominada P1, quiero remitirme a *Timeo*.<sup>18</sup> Este diálogo arroja la concepción cosmológica de Platón, que incluye lo que podríamos denominar su *física* o filosofía de la naturaleza. En concreto quiero detenerme en la definición de tiempo que en el diálogo aparece (37d1-7):

Y así como éste es un viviente eterno, también intentó completar este todo de ese modo en la medida de lo posible. Pero sucedía que la naturaleza del viviente era eterna y no se podía aplicarla plenamente a lo engendrado. Se le ocurrió entonces crear una imagen móvil de la eternidad, y, a la vez que organizaba cósmicamente el cielo, hizo de la eternidad que permanece en unidad una imagen perpetua que marcha de acuerdo a número, a la que hemos dado el nombre de "tiempo".<sup>19</sup>

El contexto en el cual se inserta este fragmento es el siguiente. Platón explica la manera en la que el cosmos fue creado y nos dice que quien lo creó es el padre y progenitor, es decir, la causa del universo. Líneas más abajo señala que la causa del universo planeó simultáneamente la generación del tiempo y la composición del universo.

La causa aquí mencionada, es decir, la αἰτία es la misma que en *Timeo* líneas adelante contrapone con la συναίτια. Sin embargo, lo primero que hay que hacer notar aquí es que si bien αἰτία suele traducirse como causa, es necesario dejar claro que puede ser ambiguo.<sup>20</sup> Este no es el espacio ni el mo-

<sup>18</sup> Sobre la discusión acerca de si el *Timeo* fue de las últimas obras de Platón o pertenece al grupo de diálogos donde están *República* y *Fedón* me remito a GUTHRIE, W.K.C. *Historia de la Filosofía griega V. Platón, segunda época y la Academia*, traducción de Alberto Medina González, Madrid: Gredos, 1992, p. 258. Particularmente comparto la idea de que *Timeo* y *Fedón* fueron pensados en la misma época, aunque no necesariamente escritos con simultaneidad.

<sup>19</sup> καθάπερ οὖν αὐτὸ τυγχάνει ζῶων αἰδίων ὄν, καὶ τότε τὸ πᾶν οὕτως εἰς δύναμιν ἐπεχείρησε τοιοῦτον ποτελεῖν. ἢ μὲν οὖν τοῦ ζῶου φύσις ἐτύγχανεν οὐσα αἰώνιος, καὶ τοῦτο μὲν δὴ τῷ γεννητῷ παντελῶς προσάπτειν οὐκ ἦν δυνατόν: εἰκὼ δ' ἐπενόει κινητὸν τινα αἰώνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰώνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸνιοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὄν δὴ χρόνον ὀνομάκαμεν. La traducción es de Conrado Eggers Lan.

<sup>20</sup> Cf. Ross, A., *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*, Navarra: EUNSA, 2007, pp. 64-66.



mento para afrontar la discusión sobre las posibles traducciones de αἰτία. Lo que sí es, no sólo pertinente, sino necesario aclarar, es que la noción de causa desprendida de αἰτία no es la misma que se utiliza con mayor frecuencia en la actualidad, sobre todo a partir de la filosofía de los siglos XVII y XVIII, y del racionalismo continental y el empirismo británico.

El vocablo αἰτία resulta más completo que esta noción de causa a la que se redujo –como agente que produce algo–. Los griegos, particularmente Platón y Aristóteles, concebían la causa no sólo como algo que produce otro algo –recordemos la refutación contra Anaxágoras por parte de Sócrates en *Fedón*–, sino como aquello que origina y explica todo. De aquí que cuando Platón concibe al alma como αἰτία de la vida no la esté considerando en su sentido material, sino formal, eficiente y final. En Platón las causas, para ser tales, deben poder ser teleológicas y formales. Sólo así pueden considerarse causas, pues sólo así pueden responder realmente a la pregunta *por qué* y *para qué*.

De acuerdo con *Timeo* la αἰτία que generó el cosmos tiene ciertas propiedades que de alguna manera transmite a su creación. Una de ellas es que la αἰτία creadora es αἰδίων. Por eso nos dice en el fragmento citado que *el tiempo es la imagen móvil de la eternidad*. Esta es una idea que recogerá muy bien Aristóteles en su *Física y Metafísica* XII y que destaca una idea bastante griega sobre el tiempo.<sup>21</sup>

Como lo señala Platón en *Timeo* líneas más adelante, el problema para no ver al tiempo como algo eterno radica en la errónea concepción de los pasados y los futuros, del “era” y del “será” cuando acierta al apuntar que el tiempo sólo “es”,<sup>22</sup> y esta sola característica lo hace eterno. Lo que vale la pena resaltar es que el carácter de αἰδίων del tiempo responde, ante todo, a parecerse al modelo, el cual es αἰδίων. Y el modelo es la αἰτία de la creación. Esta αἰτία posee ciertas propiedades que podemos ver presentes en la ψυχή de *Fedón*, pues ella es αἰτία de la vida.

¿Cuáles son las propiedades que la αἰτία de *Timeo* tiene? Ella da sentido, como finalidad, a lo creado, inyecta el movimiento y crea el tiempo en aquello que crea, y es eterna, es decir, no sólo es inmortal, sino que ha existido siempre (ἀεί). Estas tres propiedades –a) da sentido, b) mueve y temporiza y c) es eterna– podemos ver que Platón las trasladó también a la ψυχή.

Con estas ideas en mente es posible comprender por qué en el Argumento Final Platón concluyó que el alma, además de inmortal, también era eterna. De donde se sigue que P1 parece aclarar el problema temporal que suscitaba

<sup>21</sup> Cf. Ross, A., *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*, pp. 66-67.

<sup>22</sup> 37e7-38a1.

C2 en el AF. Pues el alma puede ser ἀθάνατον y αἰδίου, porque finalmente la ψυχή es αἰτία de la vida. Y como αἰτία posee la propiedad de lo αἰδίου.

El único problema que encuentro con esta posibilidad, si bien atractiva, es que en *Timeo* Platón modifica su concepción del alma. Mientras en *Fedón* tenemos un alma simple, en *Timeo* es un alma tripartita. Este sencillo hecho me obliga a repensar el hecho de que las propiedades de la αἰτία en *Timeo* podamos considerarlas propias del alma en *Fedón*.

## 2.2. Platón utilizó indistintamente ambos conceptos –ἀθάνατον y αἰδίου– sin distinguirlos formalmente

Otra posibilidad es que para Platón los términos ἀθάνατον y αἰδίου sean equiparables, sinónimos. La manera tan abrupta como concluye el AF levanta esta sospecha. Retomo las palabras de 106d2-4: “Pues difícilmente podría haber alguna otra cosa que no admita destrucción, si justamente lo inmortal, que es eterno, admitiera destrucción (εἰ τό γε ἀθάνατον αἰδίου ὄν φθορὰν δέξεται)”.

En este enunciado puede verse lo dicho. *Inmortal* y *eterno* están al mismo nivel semántico. En principio no parece haber ninguna distinción entre lo uno y lo otro, sino sólo gramatical. Lo eterno aparece como una subordinada relativa, de manera que allí se dice que *todo lo inmortal es eterno*.

Sin embargo, por *Cratilo* (423e y ss.) sabemos que Platón no creía en la existencia de sinónimos como tales, pues cada palabra tiene una etimología propia y es la mimesis de la voz que la enuncia. En este caso, ἀθάνατον y αἰδίου claramente no son ni sinónimos ni guardan similitudes etimológicas. Pues, además, cada cosa tiene una esencia que es representada mediante una palabra. Por eso me atrevo a decir que Platón no utilizó indistintamente ambos vocablos, sino que era perfectamente consciente de las diferencias entre cada uno. Una mente como la suya no pudo haber ignorado esto, sino que deliberadamente lo colocó. Su intención era demostrar que el alma era inmortal (ἀθάνατον) y, al lograrlo, anclarla a una idea nueva inexplorada en el diálogo: lo eterno (αἰδίου). No es un tema de sinonimia, pues realmente lo que allí se dice es que lo inmortal es eterno, que no necesariamente se está diciendo que lo eterno sea inmortal. Esto nos lleva hacia la tercera posibilidad.

### 2.3. Platón buscaba demostrar que el alma es eterna a partir de la inmortalidad de ésta

Aquí lo que sugiero es invertir los términos de la conclusión del AF, donde sugiero que en realidad para Platón el alma es eterna, de lo que se concluye su inmortalidad. ¿Será posible que el tema que realmente está ocupando a Platón es el de la eternidad del alma y no tanto el de su inmortalidad? En cierta manera esta posición no resulta descabellada. Para Platón todo lo *αἰδιον* tiene un carácter especial. Las Formas, la Realidad inteligible y ahora el alma tienen esta característica. Por lo que no resulta extraño que su auténtica intención fuera probar la eternidad del alma y el discurso sobre la inmortalidad de la misma sólo sirviera de pretexto.

No obstante, lo que a lo largo de todo el diálogo Platón pretende con el AC, el AS y el AF es demostrar que el alma es inmortal, no eterna. De allí la crítica que se le hace a Platón por introducir este vocablo inmediatamente después de lo inmortal. De haber buscado hacerle entender a Simmias y a Cebes que el alma es eterna, hubiese iniciado por afirmarlo tal cual, y no por decir que el alma es inmortal, y eterna.

Aun así, resulta probable pensar que en Platón la idea de eternidad estaba de alguna manera vinculada con su argumentación sobre la inmortalidad del alma. Incluso no sólo sería una concepción de Platón, sino de los griegos en general el asociar ambos conceptos. Tal vez la clave está en su concepción de lo generado y lo sujeto a corrupción. A continuación, analizaré dicha opción.

## Consideraciones finales

Sólo queda por atar lo que quedó pendiente en P2, a saber, si lo que en realidad pretendía Platón era demostrar la eternidad del alma bajo el pretexto de la inmortalidad. Lo primero a notar es que a ninguno de los interlocutores le genera conflicto que C2 sea una consecuencia de C1. En concreto, Cebes acepta esto sin duda alguna.<sup>23</sup> “Por mi parte, al menos, no tengo nada más que decir en contra de esto, ni puedo desconfiar en modo alguno de tus argumentos”. ¿Por qué Cebes no desconfía ni puede desconfiar del agregado *αἰδιον*?

Todo indica que lo que requería de demostración para los interlocutores era lo inmortal, no lo eterno. Pues tras concluir el AF Simmias y Cebes, que

---

<sup>23</sup> 107a2-7.

habían objetado con muy buenos argumentos los intentos previos por demostrar la inmortalidad del alma, tras el AF asienten sin más. Lo que permite concluir que en el AF la eternidad del alma está implícita por dos razones: i) porque es inmortal ( $\alpha\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\nu$ ) y, sobre todo, ii) porque es causa ( $\alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha$ ).

En el AF queda esto de manifiesto. La premisa 2 nos dice que *El alma conlleva la vida, es causa de ella*. Es decir, ella no admite la muerte, aunque sí crea la vida. Dicho de otro modo, Platón señala que gracias al alma los cuerpos pueden animarse, tener movimiento, tener vida. Porque el movimiento es una de las características de los seres vivos y el alma, al ser causa de la vida, otorga movimiento e inserta en una temporalidad a aquello que vivifica.<sup>24</sup> El tiempo, por otro lado, resulta ser la imagen móvil de la eternidad. Esto en razón de que es semejante a la  $\alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha$  que creó el cosmos y con él al tiempo. De la misma manera la  $\psi\upsilon\chi\eta$ , que es  $\alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha$  de la vida, no sólo es incapaz de morir, sino que además tiene que ser eterna, pues sólo aquello que tiene eternidad puede intervenir en el tiempo y crearlo.

Platón logra probar en la mente de Cebes y de Simias que el alma es inmortal. Dicha prueba implica algunas cosas más que un mero ejercicio dialéctico. Como ya lo había anotado anteriormente, la vida es algo que le sucede al cuerpo pues éste puede estar con ella o no. Es obligatorio, por lo tanto, que haya algo que vivifique dicho cuerpo. Esto será el alma. Todo ser vivo lo está gracias al alma. En efecto, si esto es así, entonces el alma debe ser inmortal, pues el cuerpo es mortal. Junto con lo mortal, el cuerpo vive un proceso de putrefacción e, incluso, de corrupción en vida. Pienso que aquí puede estar la respuesta que se ha estado buscando, pues líneas antes (106c10) de concluir que *todo lo inmortal es eterno*, señala que lo inmortal es indestructible ( $\alpha\nu\omega\lambda\epsilon\theta\rho\omicron\nu$ ). La lógica que se sigue es por el efecto.

1. Si algo es inmortal significa que nunca muere, pues es indestructible.
2. Aquello que es indestructible jamás puede corromperse.
3. Lo que no se corrompe es lo que no se genera, pues todo lo que se genera se corrompe.
4. Lo que no se genera es lo que siempre ha existido.
5. Lo que siempre ha existido se le denomina eterno.
6. Por lo tanto, si hay algo inmortal debe ser, por defecto, también eterno.

Empíricamente notamos la destrucción y corrupción del cuerpo. El alma, sin embargo, como dadora de vida, tiene que ser incólume a esta lógica. Por ello no sólo es inmortal, sino eterna.

---

<sup>24</sup> Vale la pena revisar en este momento el pasaje del *Fedro* (245b-246a) donde Platón concluye que el alma es inmortal a partir del hecho de que el alma se mueve a sí misma ( $\tau\acute{o}\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \kappa\iota\nu\omicron\upsilon\nu$ ) y no es movida por algo más.

Finalmente, considero que este ligero matiz y giro en la conclusión del AF pretende consolidar el AA, es decir, la afinidad que las Formas tienen con el alma. Como se sabe, el alma no es una Forma, pero es capaz de su captación. Esto sólo es posible porque entre ambas guardan una relación de semejanza. Será hasta el final del diálogo donde podamos embonar la pieza que faltaba para comprender cabalmente esto. Es mediante la idea de *ἄιδιον* que el alma puede estar en contacto con las Formas, pues éstas son, naturalmente, *ἄιδιον*. El alma es indestructible e incorruptible como las Formas lo son. Parece como si toda la argumentación ofrecida en *Fedón* no tuviera por sí misma la intención de probar la inmortalidad del alma, sino la afinidad existente entre las Formas y el alma. La existencia de C1 no tiene ninguna validez si, a partir de la misma, no fuera posible alcanzar C2, es decir, lo meramente importante es determinar la eternidad del alma para apoyar la fundamentación ontológica que emparenta lo que conoce con aquello que se conoce.

## Bibliografía

Traducciones del *Fedón* y otras obras de Platón

- PLATÓN, *Cratilo*, traducción de J. L. Calvo, en *Diálogos II*, Madrid: Gredos, 1999.
- PLATÓN, *Fedón*, traducción de Carlos García Gual, en *Diálogos III*, Madrid: Gredos, 1997.
- PLATÓN, *Fedón*, introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan, Buenos Aires: Eudeba, 5ª reimp., 2006.
- PLATÓN, *Fedón*, introducción, traducción y notas de Alejandro G. Vigo, Buenos Aires: Colihue, 2009.
- PLATÓN, *Phaedo*, traducción de David Gallop, Nueva York: Oxford University Press, 1999.
- PLATÓN, *Phaedo*, traducción de R.S. Bluck, London: Routledge, 2001.
- PLATÓN, *Fedro*, traducción de Emilio Lledó Íñigo, en *Diálogos III*, Madrid: Gredos, 1997.
- PLATÓN, *Político*, traducción de Antonio González Laso, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994.
- PLATÓN, *Timeo*, traducción de Conrado Eggers Lan, Buenos Aires: Colihue, 2012.
- PLATÓN, *Timeo*, traducción de Mercedes López Salvá, en *Diálogos VI*, Madrid: Gredos, 1997.
- PLATÓN, *Timeo*, introducción y traducción de José Ma. Zamora; notas de Luc Brisson, Madrid: Abada, 2010.

## Bibliografía secundaria

- EGGERS, LAN, CONRADO, *Introducción histórica al estudio de Platón*, Buenos Aires: Eudeba, 1974.
- GÓMEZ ROBLEDO, ANTONIO, *Platón: Los seis grandes temas de su filosofía*, México: FCE, 1993.
- GRUBE, G.M.A., *El pensamiento de Platón*, traducción de Tomás Calvo Martínez, Madrid: Gredos, 1994.
- GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la filosofía griega V. Platón, segunda época y la Academia*, traducción de Alberto Medina González, Madrid: Gredos, 1992.
- GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la filosofía griega IV. Platón, el hombre y sus diálogos: Primera época*, traducción de Álvaro Vallejo Campos y Alberto Medina González, Madrid: Gredos, 1998.
- GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la filosofía griega III. Siglo V. Ilustración*, traducción de Joaquín Rodríguez Feo, Madrid: Gredos, 2003.
- KESLEY, SEAN, "Causation in the *Phaedo*", en *Pacific Philosophical Quarterly*, núm. 85, 2004, pp. 21-43.
- LAKS, ANDRÉ, *Introducción a la filosofía "presocrática"*, traducción de Leopoldo Iribarren, Madrid: Gredos, 2010.
- REALE, GIOVANNI, *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, traducción de Roberto Heraldo Bernet, Barcelona: Herder, 2001.
- ROSS, ALBERTO, *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*, Navarra: EUNSA, 2007.
- SEDLEY, DAVID, "Platonic Causes", en *Phronesis*, vol. 43, núm. 2, pp. 114-132, 1998.
- VIGO, ALEJANDRO, "Introducción, traducción y notas", en *PLATÓN, Fedón*, Buenos Aires: Colihue, 2009.
- VLASTOS, GREGORY, "Reasons and Causes in the *Phaedo*", en *Platonic Studies*, comp. de Gregory Vlastos, New Jersey: Princeton University Press, 1981, pp. 76-110.