

## ARTICULOS/ARTICLES

### SOBRE PLACER-DOLOR Y OTROS OPUESTOS EN EL *FEDÓN* DE PLATÓN

### ON PLEASURE, PAIN AND OTHER OPPOSITES IN PLATO'S PHAEDO

María Gabriela Casnati  
Departamento de Filosofía  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires  
[mariagcasnati@gmail.com](mailto:mariagcasnati@gmail.com)



<https://orcid.org/0009-0007-8484-6220>

#### **Resumen**

El *Fedón* de Platón puede ser abordado tomando como eje la cuestión de los opuestos, que lo recorre en toda su extensión. En el presente trabajo nos enfocaremos en la referencia al placer y al dolor con la que Sócrates abre su participación en la obra, así como también en el primer argumento dedicado justamente al carácter cíclico de los opuestos. Examinaremos la amplia gama de ejemplos cualitativamente diferentes de contrarios que Platón ofrece y cómo esas diferencias repercuten en el valor de la argumentación. Nuestro análisis nos permitirá formular algunas apreciaciones del interés platónico en estos desarrollos que, para su adecuada interpretación, deben ser leídos a la luz de la distinción ontológica fundamental entre lo sensible y lo inteligible, presentada por primera vez en esta obra. Solo tras conseguir la aceptación de sus interlocutores acerca de que es necesario que los opuestos pueden coexistir y alternarse para explicar el cambio en lo generado, Platón podrá referirse a las determinaciones mismas que reciben las cosas por ellas

designadas, aquellos contrarios mismos que no podrían llegar a ser nunca contrarios de sí mismos. Solo desde esta anticipación, creemos, se podrá dimensionar con justicia la importancia que dio Platón a la cuestión de los opuestos en el *Fedón*.

**Palabras clave:** *Fedón*, Platón, Placer, Dolor, Opuestos

### **Abstract**

Plato's *Phaedo* can be approached taking as its axis the question of opposites, which runs through it in all its extension. In this paper we will focus on the reference to pleasure and pain with which Socrates opens his participation in the work, as well as on the first argument dedicated precisely to the cyclical nature of opposites. We will examine the wide range of qualitatively different examples of opposites that Plato offers and how those differences impact on the value of argumentation. Our analysis will allow us to formulate some appreciations of Platonic interest in these developments which, for their proper interpretation, must be read in the light of the fundamental ontological distinction between the sensible and the intelligible, presented for the first time in this dialogue. Only after being accepted by his interlocutors that it is necessary that opposites can coexist and alternate in order to explain the change in what is generated, Plato will be able to refer to the very determinations that the things designated by them receive, those very opposites that could never become opposites of themselves. It is only from this anticipation, we believe, that the importance given by Plato to the question of opposites in the *Phaedo* can be justly dimensioned.

**Keywords:** *Phaedo*, Plato, Pleasure, Pain, Opposites.

El profundo impacto que en la vida de Platón ejerció la experiencia del juicio y la condena a Sócrates se vislumbra en la atmósfera dramática que envuelve al *Fedón*. Como ninguna otra obra, esta pieza retrata la más genuina humanidad de Sócrates, dejando emerger la fragilidad, miedo y dolor de un verdadero filósofo atravesado por la situación extrema de su inminente final. Es justamente la identidad de Sócrates, cuál es su verdadero yo, lo que se constituye a lo largo de la obra como objeto de una aguda reflexión. La primera palabra enunciada por

ambos interlocutores al abrir el diálogo es *autós*, seguramente porque en lo que sigue se explorará en qué consiste “el ser mismo” de quien dedicó toda su vida a la búsqueda del fundamento y del conocimiento que garantizan el buen obrar.

A esa indagación, que favorecerá la aparición en el *Fedón* de desarrollos ontológicos y gnoseológicos insoslayables, no es ajena otra cuestión que nos interesa recorrer en estas páginas y que consideramos opera como hilo conductor de la obra. Nos referimos al tema de los contrarios, que surge de modo recurrente en el diálogo ya desde las primeras páginas cuando, inmerso en el clima de tensión ante la urgencia de la muerte, Fedón confiesa experimentar una desacostumbrada mezcla de sentimientos que combina, a la vez, la pena de pensar que su maestro moriría en ese mismo instante y el gozo por el modo sereno y noble en que partía (58e1-59b1). Pocas líneas después es el propio Sócrates quien hace una referencia al placer que experimenta al ser liberado del dolor que le causaban las cadenas, y destaca la apariencia que media en “eso que los hombres llaman placer” que está relacionado con su contrario, el dolor (60a9-c7). A continuación, y ante un Cebes que reclama razones para poder confiar en que con la muerte el alma no se dispersará, Sócrates desarrolla su primer argumento en favor de la inmortalidad del alma cuyo fundamento es el principio de alternancia y recurrencia cíclica entre opuestos (69e6-72d10). En tanto esta explicación no satisface a los interlocutores, se plantea la necesidad de argumentos adicionales.

En el de la “afinidad del alma con las Ideas” (78b4-84b7) se ofrece una caracterización de la naturaleza del alma en términos de oposición entre aquello que es corpóreo y compuesto, por un lado, y lo que es de carácter inteligible y simple, por el otro, y se describe lo sensible como lo que se comporta de un modo totalmente contrario a lo que es en y por sí mismo (78e2-4). El tema se retoma con fuerza en el argumento final (102a10-107b10), donde Sócrates se vale de un nuevo tipo de explicación a la que califica de “más sutil” (*κομψοτέραν*, 105c2). Se dice que dos miembros de una pareja de determinaciones contrarias pueden estar presentes -incluso a veces simultáneamente- en la misma cosa, pero la Idea misma jamás recibirá a la Idea contraria ni participará de ella. Tampoco son capaces de recibir a sus contrarios ni de participar de ellos las propiedades correspondientes a tales Ideas, que están presentes en las cosas.

Frente a tan amplio repertorio textual, en el presente trabajo nos enfocaremos especialmente en la referencia al placer y al dolor con la que Sócrates abre su participación en la obra (I), así como también en la

profundización del tema en el primer argumento dedicado justamente al carácter cíclico de los opuestos. Analizaremos la amplia gama de ejemplos cualitativamente diferentes de contrarios que Platón ofrece, cómo esas diferencias repercuten en el valor de la argumentación (II) y concluiremos con algunas apreciaciones de cuál pudo ser el interés platónico en estos desarrollos.

## I

Fedón inicia el relato prometido a Equécrates calificando como asombrosa, maravillosa o incluso extraña (θαυμάσιος, 58e1) su sensación al presenciar los últimos momentos de vida de Sócrates. En el texto, se pueden rastrear (58e2-59a7) la variedad de emociones que a él mismo lo afectaron: dice que, a pesar de la situación, no lo embargaba la compasión/piedad (ἔλεος) ya que Sócrates parecía feliz, moría de un modo sereno y noble dado que en el Hades le iría bien/sería feliz;<sup>1</sup> por tanto no le surgió apiadarse ante la desgracia, pero tampoco sintió el placer propio del estar atravesado por la filosofía.<sup>2</sup> Lo que efectivamente experimentó fue la coexistencia de emociones tan opuestas como el gozo y la pena, y esta disposición –relata Fedón– se manifestaba en expresiones tales como la risa y el llanto. Por tanto, esta primera aparición en la obra de la cuestión de los opuestos se formula en términos de coexistencia, algo que no debería sorprender ya que se especifican con cuidado los aspectos de cada una de las emociones: por un lado, la experiencia placentera de estar haciendo filosofía, por otro, la pena de compartir los últimos momentos de vida del maestro. Lo que no queda claro es por qué Fedón califica como extraña y desacostumbrada esta combinación de sensaciones que experimentó. ¿Podría pensarse que está alertando al lector sobre la imposibilidad metafísica de combinación de opuestos en el plano inteligible? ¿Se deja esta cuestión abierta a la espera de nuevos elementos que aparecerán en el desarrollo de la obra?

A nuestro modo de ver Platón delinea un argumento dramático progresivo respecto de la cuestión de la oposición, que como ya hemos señalado atraviesa toda la obra. En esta primera aparición, lo que Fedón

---

<sup>1</sup> Le iría bien/alcanzaría la felicidad en función de su actuar (εὖ πράξειν): en este contexto, parece aludir a la confianza socrática en que la muerte, entendida como separación alma-cuerpo, no acarrearía su desaparición definitiva.

<sup>2</sup> Como señala C. Eggers Lan (1983:80 n.10) la expresión ὡς ἐν φιλοσοφίᾳ ἡμῶν ὄντων tiene un sentido existencial (que se repite en 68c11-12, ἐν φιλοσοφίᾳ ζῶσιν) y da cuenta del valor vital de la filosofía para Sócrates y Platón.

encuentra ἄτοπον es que, frente a las sensaciones esperables y naturales propias del contexto y la situación, tales como pena, dolor, sufrimiento, tristeza, tanto él como los presentes paradójicamente experimentaban además algún tipo de placer y felicidad. Emociones positivas que – creemos- encuentran su fundamento en la figura de un Sócrates sereno y asistido por la divinidad: el modo de vida del maestro ha modelado imperceptiblemente el carácter de sus amigos y seguidores sin que ellos sean siquiera conscientes de ello, y es por eso que se sienten desconcertados frente a la irrupción de esta mezcla no esperada de sensaciones. Estas primeras líneas anticiparían la fuerte convicción socrática –defendida en las páginas siguientes- de que la práctica filosófica es una preparación para la muerte y constituye el mejor modo de vida.

La escena siguiente muestra a un Sócrates sentado en la cama, frotando y flexionando su pierna tras ser liberado de los grilletes. En ese contexto y en estrecha relación con las sensaciones de placer y dolor que experimenta, Sócrates retoma y complejiza el tema poco antes introducido por Fedón:

¡Qué extraña (ἄτοπον) cosa parece ser lo que los hombres llaman placentero, amigo! ¡Qué asombroso (θαυμασίως) es el modo en que se relaciona naturalmente con aquello que parece ser su contrario, lo doloroso: no quieren surgir en el ser humano ambos al mismo tiempo; pero si se persigue y captura a uno, se estará siempre poco menos que forzado a tomar también el otro, como si ambos estuvieran unidos a una misma cabeza<sup>3</sup>. (*Fed.* 60b3-c1)

Sócrates repite los mismos términos utilizados por Fedón (ἄτοπος, θαυμάσιος) pero ya no para calificar la copresencia de opuestos vinculados a distintos aspectos o circunstancias, sino que lo extraño y asombroso para Sócrates es la relación que se da entre “lo que los hombres llaman placentero” y “lo que parece ser su contrario, lo doloroso, aunque, en este caso, ambos opuestos pertenecen a una única y misma situación. No se trata de dos emociones independientes que confluyen en un mismo individuo, sino que Sócrates las vincula estrechamente entre sí y al mismo tiempo marca su alternancia: lo placentero se relaciona naturalmente (πέφυκε, 60b4) con lo doloroso y si bien no quieren surgir (μὴ ἔλθῃν παραγίγνεσθαι, 60b6) ambos al mismo tiempo, de cualquier modo quien capture a uno del par también

---

<sup>3</sup> En todas las citas, utilizaremos la traducción de A. Vigo (2009).

atrapará al otro (idea reforzada con la imagen de siameses “como si ambos estuvieran unidos a una misma cabeza”, 60b8-c1). Sin entrar en el detalle de las diferentes interpretaciones que se han dado sobre estas oscuras líneas,<sup>4</sup> creemos que los elementos señalados son prolépticos y preparan al lector para el tratamiento del argumento que se avecina a partir del carácter cíclico de los opuestos. Interesa señalar que en esta primera caracterización socrática del par<sup>5</sup>, placer no es placer sin más, sino que está deliberadamente subordinado a lo que los hombres denominan de ese modo, dejando abierta la posibilidad de que existan otros placeres en sí o no relativos, placeres que sean tales más allá de una perspectiva determinada y –aparentemente- engañosa o equivocada.<sup>6</sup>

Si se relativiza un miembro del par, el otro tampoco será genuino sino aparente. En este sentido, podríamos parafrasear las líneas citadas diciendo que, si bien los hombres denominan placer al sentir alivio por dejar de sufrir un daño, su oposición con el dolor es solo aparente. Sócrates insiste en esta idea: él mismo tiene la impresión de sentir placer al ser liberado del dolor causado por los grilletes,<sup>7</sup> con lo cual podemos preguntarnos por qué Sócrates introduce esta especificación de “lo que los hombres llaman placentero”. Pese a que las interpretaciones no son unánimes,<sup>8</sup> el texto cobra sentido, si se lo piensa en función del argumento del carácter cíclico que se introducirá unas páginas después. Como intentaremos mostrar, para que dicho argumento tenga fuerza probatoria (más allá de que se acepten los supuestos de los que depende) es necesario que los pares de opuestos sean contradictorios de modo tal que, si se niega

<sup>4</sup> Cf. A. Vigo (2009, 221 n. 12), C. Eggers Lan (1983, 84-85 n.17) y especialmente D. Gallop (1975, 76-78).

<sup>5</sup> Esta cuestión de cómo entender placer y dolor será desarrollada por Platón en *República* IX 583b-585a, *Timeo* 64c-ss, *Filebo* 31d-32b.

<sup>6</sup> Cf. *República* 583c3-9, donde se afirma que dolor y placer son contrarios, pero que entre ambos existe un estado intermedio de no goce ni sufrimiento, que es considerado una suerte de reposo para el alma. Unas líneas después (584a7-b2) califica como una especie de encantamiento (γοητεία) la apariencia de que es placentero el estado neutro o de reposo frente a lo doloroso, y que eso no constituye el verdadero placer (ἡδονῆς ἀλήθειαν).

<sup>7</sup> “ὥσπερ οὖν καὶ αὐτῶ μοι ἔοικεν: ἐπειδὴ ὑπὸ τοῦ δεσμοῦ ἦν ἐν τῷ σκέλει τὸ ἀλγαινόν, ἦκειν δὴ φαίνεται ἐπακολουθοῦν τὸ ἡδύ” (60c5-7).

<sup>8</sup> Cf. C. Eggers Lan (1983, 84-85 n. 17) quien entiende que los pasajes de *Fedón* y *República* no deben leerse en paralelo sino, más bien, ser interpretados de manera independiente en tanto forman parte de distintos intereses argumentativos; respecto de lo cual se diferencia de R. Hackforth (1955, 33 n.2).

uno, se vuelva necesario aceptar el otro. Si bien retomaremos este punto en el apartado siguiente, para ilustrar lo dicho alcanza por ahora con tomar uno de los ejemplos que pone Platón. Pensemos en el par de opuestos despierto-dormido: cualquier individuo sujeto a generación se encontrará despierto o dormido, y no existirá otra posibilidad; de modo que si encontramos un ser que no está dormido, podremos afirmar con certeza que está despierto<sup>9</sup>.

Ahora bien, ¿es esto lo que sucede cuando Sócrates siente alivio al ser liberado de los grilletes? ¿Constituiría aquí el par placer (por ser liberado de los grilletes) y dolor (por estar encadenado) un caso de opuestos contradictorios?<sup>10</sup> Creemos que no y que eso es lo que está señalando Sócrates aquí: si bien hay una sucesión entre ambas sensaciones y ellas están unidas, dado que quien experimenta un dolor persigue su cese, no son opuestos contradictorios, ya que el universo no se divide entre quienes sufren un dolor y quienes han sido aliviados de él, sino que hay innumerables casos intermedios en los que esta situación está ausente. El opuesto contradictorio a sentir un dolor sería la situación neutra de no

---

<sup>9</sup> Consideramos dormido a quien se encuentra en un estado tal que su cerebro/mente deja de procesar conscientemente la información que recibe del medio ambiente.

<sup>10</sup> Es importante aclarar que Platón se refiere de un modo general a los opuestos con el término *ἐναντία* (y sus derivados) sin tematizar en ninguna de sus obras cómo entiende la oposición. Sin embargo, aunque no utilice términos diferentes, Platón conceptualmente tiene en cuenta ciertas distinciones, que se tornan particularmente claras en el argumento sobre el carácter cíclico. A nuestro modo de ver se distingue -al menos- entre lo que podríamos denominar: a) contrarios u opuestos (por ejemplo, más débil/más fuerte, más rápido/más lento, es decir, ítems dentro de una escala que no pueden darse ambos al mismo tiempo pero que sería posible que no se diera ninguno), b) contrarios u opuestos polares (por ejemplo, bello/feo, justo/injusto, es decir, contrarios en términos opuestos de una escala y que, igual que los anteriores, no pueden darse ambos al mismo tiempo pero sí podría no darse ninguno) y c) opuestos contradictorios (por ejemplo, despierto/dormido, mezclado/separado; en este caso, se trata de opuestos o contrarios exhaustivos y si bien no pueden darse ambos al mismo tiempo, en el mismo individuo y en igual respecto, es necesario que todo individuo dentro de su escala de aplicabilidad posea uno o el otro). Para una clasificación preliminar en términos aproximados, cf. D. Sedley (2012, 151-152). Entendemos que Platón reconoció estos tipos diferentes de oposición y la imprecisión con que los utiliza es deliberada para allanar el pasaje (fundamental en la economía del argumento) entre ejemplos de contrarios irrefutables desde el punto de vista fáctico a otros que se valen de la contradicción desde una perspectiva lógica. Por tanto, utilizaremos indistintamente opuesto y contrario para los casos a) y b) y contradictorio para el caso especial de opuestos/contrarios en que la negación de un extremo permite afirmar con carácter de necesidad el otro (c). En el apartado siguiente analizaremos los ejemplos del argumento sobre el carácter cíclico de los opuestos.

sentirlo, mientras que la opinión común, basándose en que se experimentan indefectiblemente unidos, cree que placer y dolor son realmente opuestos. De otro modo, frente a alguien que no experimenta un dolor determinado podría inferirse que entonces siente placer, lo cual no solo no es cierto sino que tornaría infecundo –como veremos– el primer argumento para mostrar la inmortalidad del alma.

Lo cierto es que Platón elige inaugurar la participación de Sócrates en la obra poniendo en su boca estas líneas oscuras y disruptivas respecto del discurso apologético que se desarrollará a continuación. Si bien no es posible determinar las razones platónicas, ya adelantamos que a nuestro modo de ver se trata de un recurso dramático para instalar desde las primeras páginas de la obra el tema de los opuestos, primero con el asombro de Fedón y luego a partir de la perspectiva diferente y crítica con que Sócrates lo retoma valiéndose del mismo vocabulario. Es la inmediata interrupción de Cebes lo que frustra el desarrollo del tema y lo pone en suspenso, dando lugar a la defensa socrática de un modo de vida que, alejándose de lo corpóreo y sensible, prepara del mejor modo al alma para su estadía en el Hades. En ese contexto, es el propio Cebes quien reclama la necesidad de persuasión y convencimiento (παράμυθίας δεῖται καὶ πίστεως, 70b2-3) de que, tras la muerte, el alma de una persona no se dispersa ni volatiliza, sino que sigue existiendo. Sócrates acepta el desafío y se dispone a dar razones que convenzan a los presentes. Es interesante señalar en este punto cierto cambio que introduce el *Fedón* respecto de la consideración socrática de la muerte. Recordemos que en la *Apología*, tal vez el diálogo que mejor lo revele históricamente,<sup>11</sup> Sócrates afirma que la muerte no constituye un mal sino que, de hecho, hasta podría tratarse de un bien, y cree que hay dos únicas situaciones posibles: o bien la muerte es un cambio a un estado carente de percepción, como un dormir sin soñar, y en ese caso no es algo perjudicial sino beneficioso; o bien la muerte sería un emigrar hacia un lugar en que se encuentran todos quienes han muerto y donde Sócrates podría seguir preguntando tal como lo hizo en vida (*Apol.* 40c-41c). si bien Sócrates solo toma como cierto que el hombre de bien nunca recibirá un mal, en tanto los dioses se preocupan por él, no descarta que la muerte pueda constituir el final definitivo.

Por su parte, en el *Fedón*, con la intención del autor de dar centralidad al tema ante el aumento de tensión dramática y la urgencia de quienes reclamaban certezas, Sócrates afianza su creencia en el más allá, al punto de que para probar la inmortalidad del alma ofrece una serie de

---

<sup>11</sup> Tesis que defiende Ch. Kahn (1996, 88-89).



argumentos articulados y fundados en una cantidad importante de presupuestos filosóficos que están ausentes, al menos con el mismo grado de desarrollo, en la obra temprana.

## II

En este marco, Sócrates acepta el doble desafío de Cebes quien sostiene que para estar confiados frente a la muerte debe mostrarse que es razonable sostener: i) que al abandonar el cuerpo (la definición de muerte de 64c4-8) el alma no se dispersa o volatiliza como el soplo o el humo,<sup>12</sup> sino que puede seguir existiendo por sí misma y ii) que además en su nueva existencia desencarnada conserva capacidad/potencia y sabiduría/inteligencia (ὡς ἔστι τε ψυχὴ ἀποθανόντος τοῦ ἀνθρώπου καὶ τινα δύναμιν ἔχει καὶ φρόνησιν, 70b3-4). En el primer argumento, que apela al carácter cíclico del cambio (69e5-72d10), Sócrates aborda solo la primera de estas cuestiones<sup>13</sup> y en su réplica combina un doble tratamiento: a) por un lado, lo que sería una narración, una “conversación acerca de esas cosas”, un “explayarse” (διαμυθολογῶμεν, 70b6), esto es, un tratamiento expositivo de carácter más bien narrativo mediante la referencia a ciertas creencias tradicionales. En este sentido, Sócrates menciona una vieja explicación (παλαιὸς λόγος, 70c5-6) según la cual, tras la muerte, las almas van a la región del Hades para retornar posteriormente desde allí al mundo en que vivimos y (re)nacer en un nuevo cuerpo.<sup>14</sup> Por otro lado, b), hace referencia a un examen de tipo crítico-argumentativo (διασκοπεῖσθαί, 70c3), en función de dilucidar si resulta razonable o verosímil (εἰκόσ, 70b7) admitir que el alma continúa existiendo tras la muerte y que posee la capacidad de conocer y acceder a la sabiduría. Analizar acabadamente esta nueva y fundamental aparición del tema de la oposición excedería los límites de este trabajo; por lo tanto, propongo reconstruir brevemente el argumento

<sup>12</sup> Homero se refiere al alma que parte como “humo” (καπνός) (*Iliada* XXIII, 100); en *Fedón* 80d10 se señala que la mayoría de la gente afirma que, una vez separada del cuerpo, el alma se disipa y destruye inmediatamente.

<sup>13</sup> El segundo aspecto de la objeción de Cebes no se desarrolla aquí sino que se retoma en el argumento a partir de la reminiscencia (*Fedón* 72e1-78b3), lo que configura una clara muestra de lo imbricado del conjunto del plexo argumentativo de la obra.

<sup>14</sup> Esta misma doctrina tradicional es mencionada en *Menón* 81a-b (y también en *Fedro* 248c-249b, *Timeo* 41d-42e y *República* X 617d-ss.) y es posible que se trate de una referencia a creencias órficas sobre la transmigración del alma. Para profundizar esta cuestión, ver el comentario de G. Casertano (2015, 301-302).

que ofrece Sócrates para responder a la objeción de Cebes pero prestando atención a los ejemplos que allí se ofrecen, lo que nos permitirá finalmente sacar algunas conclusiones.

El argumento sostiene que, para todos los seres a los que corresponde la generación, los cambios se dan entre opuestos; esto es, cada vez que un sujeto adquiere una propiedad, si esa propiedad tiene un opuesto, entonces el cambio se produce a partir de dicho opuesto. Así, lo bello proviene de lo feo y lo más grande de lo más pequeño. Pero, además, se afirma que estos procesos de cambio son dobles y se alternan bidireccionalmente: hay un proceso que va de un opuesto al otro y, también, un proceso complementario en sentido contrario. Estos principios que se ejemplifican con los procesos de crecimiento y disminución que se dan entre lo grande y lo pequeño, son aplicables por analogía al par de opuestos vivo-muerto. También en este caso se verifica un pasaje de lo vivo a lo muerte, en el que resulta evidente a todos que lo que deviene muerto es lo mismo que previamente estaba vivo. Y, aplicando los principios aceptados, habrá entonces que sostener que también lo vivo proviene de lo que antes estaba muerto. En tanto es el alma la que provee de vida a todo ser, habrá que admitir que “las almas de los que han muerto están forzosamente en alguna parte, desde donde vuelven a nacer” (72a7-8). Por tanto, las almas de quienes han muerto deben sobrevivir en alguna parte, de donde retornarán para volver a encarnar. Se concede que el carácter no manifiesto del proceso que va de estar muerto a estar vivo podría llevarnos a negar dicho proceso; pero, de negarse este movimiento complementario (que, por cierto, no resulta evidente), entonces habrá que abandonar la suposición del carácter cíclico del devenir natural en su conjunto y finalmente todas las cosas adquirirían el mismo carácter o estructura (τὸ αὐτὸ σχῆμα, 72b4-5), algo que Platón asume como inconcebible, aunque no ofrece una justificación de por qué no podría existir un universo ajeno al cambio.

A partir de este esquema general, puntualicemos algunas cuestiones. Lo primero que interesa resaltar es la generalización que se opera respecto del objeto de investigación: no se seguirá discutiendo sobre el alma humana que –como se había afirmado en 65a-66a– debe alejarse de lo corpóreo para alcanzar la sabiduría, sino que ahora el argumento discurrirá sobre todo lo que se genera o admite generación. Es interesante notar el recorrido platónico: tras ocuparse en las primeras páginas de un alma que razona alejada del cuerpo y es equiparada a un nosotros (ἡμῶν, 65e2), a saber, los seres humanos que nos preparamos para examinar las cosas por sí mismas, Platón amplía en el primer argumento el objeto de

estudio de modo tal de no considerar “el asunto con referencia solo a los seres humanos, sino también con referencia a todos los animales y las plantas y, en suma, con respecto a todo aquello que admite generación (ἔχει γένεσιν)” (*Fed.* 70d7-9).<sup>15</sup> De este modo se deja claro desde el inicio que los resultados de este argumento no tendrán por objeto exclusivamente al alma humana, que en rigor, y según se intentará probar, permanece ajena al proceso de generación y a las leyes físicas.<sup>16</sup> Más bien, esta generalización pretenderá, por un lado, equiparar el comportamiento natural de los objetos sometidos a génesis al caso del ser humano que transcurre su vida entre los términos opuestos de llegar a la existencia y dejar de existir; y, por otro, también el alma será el sujeto que permanece y experimenta los procesos de cambio entre los estados opuestos vida y muerte, siempre y cuando sean entendidos en un sentido no literal. En este punto coincidimos con la interpretación de Ana Greco (1996: 228), quien señala que, cuando se aplican al alma, vivo-muerto no son para Platón sinónimos de existir/no existir, sino que los utiliza en un sentido técnico (vinculado con la definición de muerte como la separación alma/cuerpo, 64c) y se refieren al cambio que se opera en el alma entre estar unida a un cuerpo y haber sido separada de un cuerpo.

Y a continuación se presenta el principio de generación a partir de los contrarios:

¿Acaso no vemos que todas las cosas se generan (γίγνεται) de este modo, a saber, que los contrarios no se generan de ninguna otra parte sino de sus contrarios (ἐκ τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία)? Y esto vale para todo aquello de lo cual efectivamente hay un contrario, tal

---

<sup>15</sup> Es interesante notar que a la altura del argumento final en favor de la inmortalidad del alma (102a-107b) y tras haber introducido decisivas consideraciones metafísicas, se universaliza al máximo el objeto de investigación: ya no se trata ni del alma humana ni de aquella que anima a cualquier ser sujeto a generación; más bien, en el último argumento se ocupa de ítems tales como fuego/nieve o dos/tres a los que se aplican los opuestos calor/frío o par/impar respectivamente. ¿Cuál es el estatuto ontológico de estos ejemplos? Platón no lo aclara y cualquier especulación implicaría un detallado análisis. Solo señalemos que con fuego y nieve Platón podría estar aludiendo o bien a objetos sensibles generales o no particularizados (diferentes a los casos anteriores donde se mencionaba a particulares como Cebes, Simias o estos leños y estas piedras), o bien a las propiedades inmanentes nieve (en alguna nieve particular que no se menciona) o fuego (en algún fuego particular que tampoco se menciona). Tampoco es claro qué sean calor y frío, aunque podemos registrar una asimetría con el par anterior, es evidente que unos (el calor y el frío) pueden darse o estar en el fuego y la nieve respectivamente, pero no en sentido inverso.

<sup>16</sup> Véase D. Sedley (2012, 149-150).

como, por ejemplo, lo bello es contrario de lo feo, lo justo de lo injusto, y del mismo modo muchísimos otros casos < de este tipo > Consideremos, pues, el siguiente punto: ¿acaso no resulta forzoso que todo aquello de lo cual hay un contrario no se genere (γίγνεσθαι) de ninguna otra cosa sino de su propio contrario? Por ejemplo, cuando se genera (γίγνηται) algo más grande, ¿no es forzoso que sea a partir de lo que antes era más pequeño como llega después a ser (γενήσεται) más grande? (...) ¿Y no es verdad que si llega a ser más pequeño, será a partir de lo que antes era más grande como llegue después a ser más pequeño? (...) Y, del mismo modo, lo más débil < se genera > a partir de lo más fuerte, y lo más rápido a partir de lo más lento. (...) ¿Y lo peor no se generará de lo mejor, y lo más justo de lo más injusto? -¡Y cómo no! (*Fed.* 70d9-71a5)

Se afirma que todas las cosas que admiten generación, cuando experimentan un cambio y adquieren una propiedad, si esa propiedad tiene un opuesto, entonces se genera o surge a partir de su contrario.<sup>17</sup> En otras palabras, el término final de un cambio es diferente del término inicial en tanto debe ser su opuesto (ἐναντίος), aunque Platón en ningún momento define ni aclara qué entiende por oposición. Cabe señalar que todo este pasaje juega con la ambigüedad del verbo γίγνομαι, que acompañado de un complemento significa llegar a ser (algo), mientras que en sentido absoluto sin complemento debe entenderse como generarse, llegar al ser, llegar a la existencia y, de allí, también nacer, si bien la diferencia entre estos usos no es tajante. Cuando en el pasaje analizado se dice que los opuestos “se generan” unos de otros, significa –según nuestra interpretación– que una cosa llega a estar caracterizada por un miembro de

---

<sup>17</sup> A nuestro modo de ver, todo el planteo se aplica a cosas que exhiben propiedades y lo que se afirma es que todo cambio implica un cambio de propiedades que acontecen a la misma cosa. Con lo cual, se estaría distinguiendo entre cosa y propiedades, o entre un sujeto y sus predicados accidentales, especialmente la cualidad. Aunque, por supuesto, el sustantivo abstracto ποιότης aparece por primera vez –y seguramente es forjado por el propio Platón– en *Teeteto* 182a9. Para un detallado análisis de la distinción sujeto-predicados accidentales en los diálogos tempranos y medios cf. M. I. Santa Cruz 2000 y 2000<sup>2</sup>. Es cierto que también podría entenderse aquí que el cambio se da entre cosas, esto es, que son las cosas mismas las que cambian: una cosa justa deviene al final del proceso una cosa injusta, pero así entendidos los ejemplos no convalidarían aquello para lo que están preparando el camino, que es sostener que son las mismas almas las que se separan del cuerpo con la muerte, van al Hades y vuelven para animar otro cuerpo.

un par de opuestos a partir de haber sido caracterizada previamente por el otro.<sup>18</sup> De cualquier modo, cuando las propiedades involucradas en el “llegar a ser” son vivo-muerto, entonces pareciera que ambos sentidos se unifican y lo natural es entender “llega a ser vivo” como existir/llegar a la existencia, y “llegar a ser muerto” como dejar de existir. Como bien nota G. Casertano (2015, 302), Platón juega intencionalmente con esta ambigüedad de γίγνομαι y γένεσις, lo que lleva a que se superponga el sentido de llegar a la existencia de una cosa no existente, con el de adquirir una cierta cualidad dentro de la propia existencia.

Volviendo al pasaje citado, se mencionan en primer lugar dos pares de ejemplos que dan cuenta del término inicial y el término final de procesos de cambio: bello-feo, justo-injusto. Según el supuesto introducido, para que algo llegue a ser feo, tendrá que ser primero bello y, de modo inverso, para que algo llegue a ser bello tendrá que ser primero feo. Y a continuación, para reforzar lo dicho, se introducen ejemplos en forma de comparativos: más grande-más pequeño, más débil-más fuerte, más rápido-más lento, peor-mejor, más justo-más injusto. Analicemos los ejemplos. Si bien no hay consenso entre los estudiosos acerca del sentido y relevancia en el cambio de ejemplos propuestos,<sup>19</sup> nos interesa señalar algunas cuestiones relevantes.

Comencemos por considerar los pares bello-feo/ justo-injusto: sería razonable pensar que se está dando cuenta de un sujeto, cualquiera de los que participan de la generación, al que le acontece una propiedad en un punto de partida, por ejemplo, ser bello, y que en el momento final del proceso de cambio alcanzaría la propiedad opuesta, en este caso, ser feo. Por supuesto, este tipo de ejemplos deja lugar a una cantidad de determinaciones intermedias ya que bello/feo no son opuestos extremos: algo en su punto de partida pudo no haber sido nunca extremadamente bello ni acabar en un rango opuesto de fealdad, sino variar entre grados de belleza y fealdad moderados. Pero también es posible que algo devenga extremadamente feo sin haber sido nunca bello, ya que en su punto de partida pudo tratarse de algo moderadamente feo. Por otro lado, y siguiendo con el par bello/feo, si bien son términos opuestos, no son exhaustivos: en ese sentido, no podrían darse ambos en el mismo sujeto al mismo tiempo y respecto de lo mismo, pero sería posible que no acaeciera

---

<sup>18</sup> Cf. 70e5-6, 71a9-10, 103b1-c2. Sobre este punto ver D. Gallop (1975, 104-106).

<sup>19</sup> J. Wolfe (1966, 237-238), D. Sedley (2012, 161-163), D. Gallop (1975, 108-109), C. J. Rowe (1996, 155-157).

ninguno de los dos: algo podría no ser bello ni feo, sino simplemente intermedio.<sup>20</sup>

Ahora bien, estas cuestiones, que Platón tenía en cuenta,<sup>21</sup> podrían verse reflejadas en el subsiguiente uso de ejemplos en modo comparativo: mientras no es necesario admitir que algo se vuelve débil a partir de un estado inicial de fortaleza, el argumento se vuelve más potente si se afirma que, si algo es más grande de lo que era antes es porque era más pequeño de lo que es ahora, o que “algo llega a ser más débil” significa que no es tan fuerte como antes.<sup>22</sup> En el caso de los comparativos, se puede atribuir tanto a sujetos considerados en sí mismos que exhiben propiedades (Sócrates es “más sabio” de lo que era antes) como también se podría aplicar en la predicación de relaciones entre dos sujetos u objetos. En este sentido, la afirmación de “Sócrates es más pequeño que Simias” no solo puede ser entendida como la atribución de una relación (en este caso, ser más pequeño que) entre dos objetos o sujetos, sino también como la atribución de una propiedad compleja respecto de uno de los dos objetos; en este último caso, lo que se predicaría de Sócrates es la propiedad de ser más pequeño que Simias.<sup>23</sup> Señalemos por último que el uso de comparativos, que por supuesto no se aplica al par vivo-muerto (ni a otros, como combinado-separado) que no tiene forma comparativa ni admite grados, permite incorporar al análisis los momentos intermedios en el proceso de cambio entre opuestos: así, lo más habitual es que los seres sujetos a generación se sucedan paulatinamente de un estado a otro, como una planta que a partir de un brote pequeño se vuelve cada vez más grande

---

<sup>20</sup> Por supuesto que podríamos considerar ejemplos a los que directamente no corresponde aplicar los opuestos belleza/fealdad: una cantidad podrá cambiar entre ser par o impar, pero no entre ser bella o fea. Para simplificar, en todos los casos consideramos opuestos que suponemos que se ubican en el rango de aplicabilidad de los ejemplos dados.

<sup>21</sup> En 90a4-10 se dice que es muy raro encontrar lo extremadamente grande o lo extremadamente pequeño: más bien, lo común y abundante es hallar “un hombre o un perro o alguna otra cosa” (ἀνθρώπων ἢ κύνα ἢ ἄλλο ὅτιοῦν) como instancias intermedias entre las puntas de los extremos. En el mismo sentido, cf. nota 6 donde se menciona el pasaje de *República* IX que afirma la existencia de un estado intermedio entre lo placentero y lo doloroso.

<sup>22</sup> En este sentido, cf. D. Gallop (1975, 108-109), J. Wolfe (1966, 237-238). Para una posición diferente, cf. R. Hackforth (1955, 64), quien sostiene que el uso de comparativos debilita el argumento ya que no se trata de opuestos genuinos.

<sup>23</sup> Cf. D. Bostock (1998, 44-45).

hasta convertirse en un frondoso árbol.<sup>24</sup> Justamente en esto consiste el siguiente momento del argumento, que establece los dos procesos de cambio para cada pareja de opuestos:

¿No hay en las cosas de esta índole, para cada pareja <de contrarios>, también algo así como dos procesos de generación entre ambos contrarios: uno que va del primero al segundo y, viceversa, uno que va del segundo al primero? En efecto, entre una cosa más grande y una más pequeña están el crecimiento y la disminución; y, de este modo, denominamos a uno <de esos procesos> crecer y al otro, disminuir (*Fed.* 71a12-b4)

Se afirma, pues, que para cada pareja de contrarios sólo hay dos procesos posibles de cambio, en ambas direcciones, que se alternan. Así, entre algo más grande y algo más pequeño existe el proceso de disminución, y entre lo más pequeño y lo más grande el proceso de crecimiento. Con la intención de generalizar lo dicho para el caso del par de comparativos más grande-más pequeño, introduce dos nuevos ejemplos.<sup>25</sup> Primero, los procesos de enfriarse y calentarse son equiparables a los de crecimiento y disminución: un sujeto alternará las cualidades de frío y calor entre los extremos de partida y de llegada, experimentando grados en la obtención y pérdida de sus propiedades; esto es, algo que comienza exhibiendo el carácter de frío, se vuelve cada vez más caliente (que sí mismo) atravesando diferentes etapas intermedias. Se menciona en segundo lugar el caso del descomponerse y componerse (o separarse y reunirse, *διακρίνεσθαι καὶ συγκρίνεσθαι*), que pareciera tener características diferentes: el sujeto al que le acontecen esos cambios debería pasar de un estado simple o unificado a otro opuesto disgregado o dividido; y en tanto ambos estados son no solo opuestos sino también contradictorios, ya que algo solo puede estar dividido o sin dividir, entonces ese sujeto no atravesará grados en ambos procesos alternativos de cambio.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Cf. D. Sedley (2012, 154), quien entiende que el uso de comparativos no debe ser minimizado ya que es de vital importancia para dar cuenta del cambio progresivo.

<sup>25</sup> οὐκοῦν καὶ διακρίνεσθαι καὶ συγκρίνεσθαι, καὶ ψύχεσθαι καὶ θερμαίνεσθαι, καὶ πάντα οὕτω (71b6-7).

<sup>26</sup> Resulta irrelevante considerar que algo que se disgrega puede hacerlo paulatinamente: primero descomponerse en dos, luego en diez y más tarde en quince. Los términos son opuestos contradictorios en tanto ser simple o sin composición no admite el más ni el menos, y lo mismo respecto del término opuesto: si algo es compuesto, no interesa la cantidad de partes que lo forman.

Combinando lo dicho hasta aquí y aplicándolo con carácter de necesidad a todos los casos, Sócrates concluye que: i) “las cosas <contrarias> se generan unas de otras” y ii) “hay un proceso de generación que va de una de ellas hacia la otra” y un proceso complementario en sentido opuesto.<sup>27</sup> De este modo, el fenómeno de la generación es analizado en términos esencialmente cíclicos y esto permite hablar de un principio de alternancia entre estados opuestos que acontecen a un mismo sujeto o individuo.<sup>28</sup> En este marco, Sócrates introduce como nuevos ejemplos de pares contrarios estar vivo-estar muerto y estar despierto-estar dormido, y su interlocutor acuerda respecto de la aplicabilidad también a estos casos de los dos principios ya establecidos, lo que permite afirmar: a) que cada miembro de cada par se genera a partir de su contrario y b) que hay dos procesos de generación para cada pareja.

Es interesante notar el sesgo platónico en la construcción paralela de estos dos últimos ejemplos de modo casi proporcional:

-Ahora bien, ¿hay algo contrario al estar vivo, así como el estar dormido <es contrario> al estar despierto?

-Claro que sí –dijo Cebes.

-¿Qué es?

-El estar muerto –respondió Cebes (*Fed.* 71c1-5).

Como señala D. Gallop (1975, 110-111), Platón explota una semejanza superficial entre *dormido* y *muerto* aunque, por supuesto, dormir es un estado temporario, mientras que es bastante innegable la permanencia de la muerte. También hay dificultades en la analogía entre despertar y llegar a la vida o revivir: en el primer caso, hay un sujeto que existe todo el tiempo que alterna entre los estados de sueño y vigilia. De él, se puede afirmar que se despierta tras un estado previo en que estuvo dormido y, después, se operará el proceso opuesto y volverá a dormir tras haber estado despierto. Ahora bien, ¿cómo se aplicaría la alternancia en el caso del par vivo-muerto? Si el ejemplo fuera análogo, tal como lo presenta Sócrates, debería haber un sujeto que sucesivamente experimenta dos procesos entre dos extremos opuestos: estar vivo y estar muerto.

Surge inmediatamente la pregunta de quién sería el sujeto que subsiste a los procesos de cambio. (a) No podría ser un cuerpo sin más, al

<sup>27</sup>“ ἀλλ’ ἕργω γοῦν πανταχοῦ οὕτως ἔχειν ἀναγκαῖον, γίγνεσθαι τε αὐτὰ ἐξ ἀλλήλων γένεσίν τε εἶναι ἑκατέρου εἰς ἄλληλα;” (71b8-10).

<sup>28</sup> En 72a12-b6 Platón asume que la generación es cíclica o lineal, pero podríamos preguntarnos por qué no es posible que algunos procesos sean cíclicos y otros lineales.



que llamaríamos vivo cuando está habitado por un alma y muerto cuando ella lo abandona, para volver a la vida en un momento ulterior. Si este fuera el caso, no solo se desafiara un hecho biológico tan elemental como la degradación y destrucción de los cuerpos tras la muerte, sino que además el argumento acabaría probando la inmortalidad del cuerpo y no del alma. (b) Tampoco podría tratarse del compuesto alma-cuerpo, dado que: i) si el llegar a la vida consistiera en un alma que encarna, estaríamos suponiendo un cuerpo pre-existente al que ella da vida, lo que es algo difícil de sostener; ii) si morir significara que el alma abandona el cuerpo, para seguir con la simetría del ejemplo anterior sería necesario que esa alma volviera a encarnar en el mismo cuerpo que, de ese modo, renacería a la vida; algo que claramente no es posible a menos que se asuma la subsistencia de un sujeto físico independiente, con lo cual se volvería a caer en el mismo problema formulado en (a).

La única posibilidad que resta (c) es que todo el tiempo se esté pensando en el alma, y que vivo y muerto se apliquen a ella, aunque, por supuesto, no en un sentido ordinario.<sup>29</sup> Siguiendo la interpretación ya mencionada de A. Greco (1996, 228-229), habría que relacionar este uso con la definición de muerte en términos de separación alma-cuerpo (64c2-9, 67d4-7) y entender vivo y muerto como propiedades de las almas: un alma viva es un alma unida a un cuerpo y un alma muerta es un alma que se ha separado de un cuerpo.<sup>30</sup> Ahora bien, teniendo en cuenta los ejemplos vistos hasta ahora, podría decirse que, así como nada llega a ser más grande a menos que antes haya sido más pequeño, ni nada se vuelve más pequeño a menos que haya sido más grande, así tampoco nada muere (ningún alma se separa de un cuerpo) a menos que antes haya estado viva (unida a un cuerpo) y, en sentido inverso, ningún alma unida a un cuerpo puede provenir más que de las almas que se han separado. Aceptado esto se podrá afirmar que el alma que anima a un viviente es inmortal.

---

<sup>29</sup> No olvidemos el contexto: Sócrates, a punto de tomar el veneno, trata de convencer a Simias y a Cebes de que su alma no se destruirá y desaparecerá ese mismo día.

<sup>30</sup> De cualquier modo, en todos los casos genera dificultad pensar en un cuerpo que existe antes de la encarnación, un cuerpo separado que existe antes de la concepción o nacimiento del mismo modo en que un cadáver existe después de la muerte. No es fácil suponer que el alma, principio de vida, ingrese a un cuerpo en un momento posterior a la concepción, y lo más natural es asociar el comienzo de la vida con la concepción o el nacimiento. Cf. D. Gallop (1975, 109-110).

A nuestro modo de ver, para que este resultado sea aceptable es necesario que se cumpla una condición fundamental,<sup>31</sup> a saber, que vivo-muerto sea un par de opuestos contradictorios y no meramente contrarios. Es importante señalar que, si bien Platón nunca definió las diversas modalidades de la oposición, a él se debió sin duda -como señala G. E. R. Lloyd (1987, 140-141) - la resolución de muchos de los dilemas que habían confundido a los pensadores anteriores y el establecimiento de una importante distinción lógica entre la negación de un término y la afirmación del contrario.

Aparecen en el texto pares de opuestos contrarios (como los mencionados bello-feo, justo-injusto) que se caracterizan porque ambos miembros del par no pueden ser predicados del mismo sujeto al mismo tiempo, pero sí pueden ambos ser negados. En cambio, los opuestos contradictorios (como despierto-dormido) si bien no pueden ser afirmados ambos del mismo sujeto al mismo tiempo, tampoco pueden ser ambos negados. Por tanto y como ya fue señalado, frente a opuestos contradictorios, basta con negar un opuesto para poder afirmar con necesidad el otro.

¿Cómo se aplica lo dicho al argumento? Es cierto que el par vivo-muerto no constituye los dos extremos de un rango de posibilidades (no hay cosas muy vivas o muy muertas), Sin embargo, podrían ser considerados contrarios (y no contradictorios) si se acepta que no son exhaustivos y ambos podrían ser negados de un sujeto: además de “vivo” (que según la interpretación que aceptamos designaría un alma unida a un cuerpo) y “muerto” (un alma separada de un cuerpo tras el evento de la muerte) permanece todavía la opción “no vivo y no muerto”, aplicable a aquellas almas que esperan en el Hades para encarnar por primera vez.<sup>32</sup> Como sostiene D. Gallop (1982, 213), “x está muerto” implica “x ha muerto” y, por tanto, “x solía estar vivo”, así como “x está divorciado” implica “x se ha divorciado” y por tanto “x solía estar casado”. En este sentido, vivo-muerto no serían contradictorios exhaustivos como tampoco lo son casado-divorciado, ya que se puede ser soltero o no haber encarnado nunca.

---

<sup>31</sup> No nos detendremos en el análisis de otros supuestos del argumento, tales como, por ejemplo, la generación a partir de opuestos, el carácter cíclico del devenir, los procesos de cambio deben ser cíclicos o lineares pero no pueden combinarse, que las almas existen aun antes de la encarnación y en un número finito.

<sup>32</sup> Cf. A. Greco (1996, 230).

Más allá de esta cuestión,<sup>33</sup> aún si consideráramos que vivo-muerto es un par de contradictorios y que, por lo tanto, constituyen propiedades mutuamente excluyentes y conjuntamente exhaustivas, de modo tal que se cumple el principio según el cual cada vez que algo adquiere una propiedad debió poseer previamente la propiedad contraria, todavía resta decidir qué se estaría probando con este argumento. Lo primero a tener en cuenta es que el resultado alcanzado parece valioso para Sócrates, ya que pocas páginas después (77b-e) continúa defendiéndolo y lo considera válido y complementario del nuevo argumento a partir de la reminiscencia que se vio obligado a formular ante las dudas de sus interlocutores.<sup>34</sup> Mientras ellos aceptan que la reminiscencia puede dar cuenta de que el alma existe antes de encarnar, entienden que eso no alcanza para afirmar la vida *post mortem* del alma. En ese contexto, afirma Sócrates:

En realidad, también ha sido demostrado, Simias y Cebes, ahora mismo –replicó Sócrates–, si están dispuestos a añadir este argumento al mismo que admitimos antes, según el cual todo lo que vive se genera a partir de lo que está muerto. En efecto, si el alma existe ya desde antes, y si al venir a la vida y nacer forzosamente no se genera de ninguna otra cosa sino de la muerte y, más precisamente, del estar muerto (ἐκ θανάτου καὶ τοῦ τεθνάναι γίγνεσθαι), ¿cómo no va a ser forzoso que exista después de que ha muerto, puesto que efectivamente debe nacer de nuevo? Así pues, el punto que mencionaban ustedes también ha quedado demostrado ahora (*Fed.* 77c6-d5).

---

<sup>33</sup> No consideramos una crítica válida contra el argumento suponer que el par vivo-muerto no constituye un par de opuestos contradictorios a partir de la posible condición del alma como no-viva. Si bien excede el marco de este trabajo dar una explicación acabada de este punto, creemos que Platón tuvo en cuenta esa posibilidad cuando admite en 72d1 que las cosas vivas podrían proceder “a partir de las otras” (ἐκ τῶν ἄλλων), que serían, según nuestra interpretación, las almas nunca encarnadas. Y esta condición debe ser entendida en el sentido débil de almas que existen separadas en tanto aún no han ingresado al ciclo de las reencarnaciones, pero nada impide que lo hagan; y esa situación –considerada específicamente por el propio Platón– no atenta contra la lógica del argumento ni contra el carácter contradictorio del par vivo-muerto.

<sup>34</sup> Cf. A. Vigo (2009, 240-1 n. 83) quien señala que también en esta recapitulación del argumento cíclico es inevitable suponer que es al alma (y no al compuesto alma-cuerpo) a la que se aplica el “morir” cuando se separa del cuerpo (algo reforzado por el τεθνάναι en 77d2, que diferenciaría este sentido de muerte en tanto el estado en que se encuentra el alma misma, del evento del morir como tal en el instante en que alma y cuerpo se separan) y el “venir a la vida” cuando el alma llega a existir en un nuevo cuerpo.

Si se acepta la interpretación que hemos sostenido hasta aquí tanto del argumento como de su corolario, y a partir de los ejemplos ofrecidos por el propio Platón, lo que se estaría afirmando es que hay un sujeto: el alma, que recibe propiedades opuestas, posiblemente contradictorias, a través de dos procesos complementarios que se alternan. En función de estos procesos podremos hablar de un alma viva, que es un alma unida a un cuerpo y que por este mismo cambio también es llamado vivo, y un alma muerta, es decir, un alma separada del cuerpo tras el evento de la muerte entendida como separación alma-cuerpo (64c1-9) y que permanece en el Hades a la espera de una nueva encarnación. En este marco, si se acepta que vivo-muerto son opuestos contradictorios, entonces alcanza con negar uno de ellos para que sea necesario afirmar el otro: cuando nos resulte evidente que un ser que solía estar vivo ahora está muerto, podremos afirmar que su alma se ha separado y pervive en algún lugar; al contrario, cuando se genera un nuevo ser, será porque el alma encarnada proviene de las que estaban muertas, esto es, desencarnadas y a la espera de habitar un nuevo cuerpo. De modo que, si nuestra interpretación es correcta, el argumento en todo momento supone la existencia de un alma entendida como un sujeto ligado al cambio según la alternancia de procesos opuestos (siendo esto lo que se quería probar) o, en términos de J. Wolf (1967, 251), lo que se supone es que cada encarnación del alma (con excepción de la primera) es una reencarnación. Y esto no debe sorprender ya que fue anticipado en 65c: cuando se define muerte en términos de separación alma-cuerpo, Sócrates afirma –y sus interlocutores aceptan– que tanto el cuerpo como el alma, tras separarse, quedan apartados y librados a sí mismos.<sup>35</sup> En el caso del cuerpo es evidente que solo se preservará por un tiempo hasta su definitiva descomposición,<sup>36</sup> pero que el alma sigue existiendo apartada del cuerpo y no se disuelve al abandonarlo era justamente lo que se pretendía demostrar.

En este argumento Platón da cuenta del cambio en términos de la alternancia entre dos propiedades (viva=unida a un cuerpo, muerta=separada de un cuerpo) que acontecen a un sujeto, el alma; ambas

---

<sup>35</sup> ἄρα μὴ ἄλλο τι ἢ τὴν τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγὴν; καὶ εἶναι τοῦτο τὸ τεθνάναι, χωρὶς μὲν ἀπὸ τῆς ψυχῆς ἀπαλλαγὴν αὐτὸ καθ' αὐτὸ τὸ σῶμα γεγονέναι, χωρὶς δὲ τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγείσαν αὐτὴν καθ' αὐτὴν εἶναι; (*Fed.* 64c4-8).

<sup>36</sup> Incluso un lapso de tiempo considerablemente extenso, si se adoptan las técnicas egipcias de embalsamamiento (*Fed.* 80c2-d4).

son aplicables a algo existente y en ningún momento se duda ni cuestiona la existencia o no existencia del alma en términos absolutos. Pero, aunque la inmortalidad sea un supuesto del argumento, lo que sí se mostraría es que, si se acepta que las almas experimentan cambios (uniéndose y separándose de los cuerpos) y que los cambios son cíclicos (apelando a la simetría con lo que acontece en la naturaleza), queda justificado afirmar que “nuestras almas existen en el Hades”. Se muestra que, en tanto se entienda la muerte en términos de separación y se acepte que son vivos aquellos seres en los que está presente el alma<sup>37</sup>, entonces las almas de los vivos son las mismas que han muerto y que se volverán a separar en algún momento posterior.

### Conclusión

¿Por qué Platón consideró valioso el resultado de un argumento formulado para sostener la inmortalidad del alma aunque, para ello, incluya como supuesto aquello que quería demostrar? Si bien nunca conoceremos las razones platónicas y no podemos más que movernos en el terreno conjetural, entendemos que la respuesta no debe soslayar la gran importancia y protagonismo que en esta obra adquiere el tema de los opuestos. En los pasajes analizados hemos resaltado su tratamiento en situaciones del ámbito sensible: en Fedón podían convivir la pena y el gozo ante el inminente final de su maestro, Sócrates mencionaba el placer aparente frente a la liberación de algo doloroso y, finalmente, el argumento cíclico insiste en que discurrirá sobre todo aquello que está sujeto a generación. Reaparece de modo decisivo en el argumento final con el objetivo de mostrar la inmortalidad del alma en términos de la imposibilidad de la copresencia de opuestos cuando ellos se aplican al caso de las Formas y, en ese contexto, la objeción de uno de los presentes recuerda específicamente el argumento cíclico<sup>38</sup> y da pie a Sócrates para delinear con claridad el contraste entre lo sensible y lo inteligible.

---

<sup>37</sup> Ambas cosas son aceptadas por los interlocutores: la primera, con la respuesta afirmativa de Simias en 64c9; la segunda está implícita en el argumento cuando se dice que habrá “revivir” tras el ingreso de un alma y negarlo implicaría que todas las cosas estuvieran muertas, y en 105c8-d5 se afirma explícitamente es el alma lo que tiene que estar presente en un cuerpo para que esté vivo y que el alma lleva vida a todo aquello que ocupa.

<sup>38</sup> ¿“ No había quedado admitido en los anteriores argumentos de ustedes exactamente lo contrario de lo que dicen ahora mismo: que es a partir de lo menor como se genera lo mayor, y a partir de lo mayor lo menor, y que eso es simplemente la generación para los contrarios, <generarse> a partir de sus contrarios? ¡Ahora, en cambio, me parece que se afirma que esto nunca podría suceder!” (Fed. 103a6-10).

A nuestro modo de ver es necesario interpretar la cuestión de la oposición en los pasajes relevados a la luz de la distinción ontológica fundamental entre lo sensible y lo inteligible que, al ser presentada por primera vez en esta obra, probablemente requiriera cierta preparación preliminar. Los interlocutores aceptan sin problemas que los opuestos pueden coexistir y alternarse, y admiten que es necesario que sea así para explicar el cambio en lo generado, y este desarrollo les permitirá acceder –justamente, a partir de su diferencia- al comportamiento de las Formas. Una vez establecido y aceptado que hay cosas que poseen determinaciones contrarias y que “es a partir de una cosa contraria como se genera la cosa contraria <a ella>” (103b2-4), Platón podrá construir la diferencia y referirse a las determinaciones mismas que reciben las cosas por ellas designadas, aquellos contrarios mismos que no podrían llegar a ser nunca contrarios de sí mismos. Solo desde esta anticipación, creemos, se podrá dimensionar con justicia la importancia que dio Platón a la cuestión de los opuestos en el *Fedón*.

### Referencias bibliográficas

- Bostock, D. (1998). *Plato's Phaedo*. Oxford: Clarendon Press.
- Casertano, (2015). *Fedone, o dell'anima. Drama etico in tre atti*, trad., commento e noti. Napoli: Lofreddo.
- Duke, E. A., et alia, (edd.) (1995). *Platonis Opera*, Tomo I. Oxford: University Press.
- Eggers Lan, C. (1983). *El Fedón de Platón*, trad. del griego, estudio y notas de---. Buenos Aires: Eudeba.
- Gallop, D. (1975). Plato, *Phaedo*, trad.y notas de---. Oxford: Clarendon Press.
- Greco, A. (1996). “Plato's Cyclical Argument for the Immortality of the Soul”. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 78: 225-252.
- Hackforth, R. (1955). *Plato's Phaedo*, transl. with an introd. and commentary by---. Cambridge: University Press.
- Kahn, Ch. (1996). *Plato and the socratic dialogue*. Cambridge: University Press.
- Lloyd, G. E. R. (1987). *Polaridad y analogía. Dos tipos de argumentación en los albores del pensamiento griego*. Madrid: Taurus.
- Rowe, C. J. (1996). Plato, *Phaedo*, incl. bibliography and index. Cambridge: University Press.

- Santa Cruz, M. I. (2000). “Qualité et Qualifié: a propos du *Lysis* 217b-218a” en Robinson, T. M., Brisson, L. (eds). *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum. Selected Papers*. Sankt Augustin: Verlag: 226-233.
- Santa Cruz, M. I. (2000<sup>2</sup>). “Platón y Aristóteles frente al problema de la cualidad”. *Areté* XII, 1: 67-90
- Sedley, D. (2012). “Plato’s theory of change at *Phaedo* 70-71” en Patterson, R., Karasmanis, V., Hermann, A. (eds.). *Presocratics and Plato. Festschrift at Delphi in honor of Charles Kahn*. Las Vegas/Zurich/Atenas: Parmenides: 147-163.
- Vigo, A. (2009). *Platón, Fedón*, trad., notas e introd. Buenos Aires: Colihue.
- Wolfe, J. (1966). “A note on Plato's 'cyclical argument' in the *Phaedo*”. *Dialogue* 5, 2: 237-238.
- Wolfe, J. (1967). “Plato's 'Cyclical' Argument for immortality”. *Proceedings of the Seventh Inter-American Congress of Philosophy* 2: 251-254.

*Recibido el 30 de abril de 2023; aceptado el 18 de octubre de 2023.*