

F102- 10 (F)

Cap 3

6 copias.

EGGERS LAN: EL SOL, LA LÍNEA

Y LA CAVERNA: cap 3:

"Texto de la alegoría de la caverna"

CAPÍTULO III

TEXTO DE LA ALEGORIA DEL SOL

—Y yo también, mi amigo, estaré muy satisfecho. Pero me temo que no sea capaz, y que, por entusiasmar-me, me desacredite y vuelva ridículo.¹ Más bien diría yo [sigan siendo] felices y dejemos por ahora lo que es en sí el Bien; pues me parece demasiado como para que el presente impulso me permita alcanzarlo, tal como pienso. Pero en cuanto a lo que parece un vástago del Bien y lo que más se asemeja a éste, estoy dispuesto a hablar, si les gusta a ustedes; si no, dejamos la cuestión.

—Habla, entonces, para otra oportunidad nos debes el relato sobre el padre.

507 —Ojalá, dije, que pueda pagarlo y ustedes recibirlo; ^a no, como ahora, sólo los intereses (*tókoí*). Por ahora reciban esta criatura (*tókos*)² y vástago del Bien-en-sí.³ Pues bien, cuidense de que no los engañe involuntaria-

¹ Esta actitud testaruda de Sócrates, que parece hacerse rogar, tiende a amortiguar los efectos de una descripción que de otro modo podría pasar por altisonante; y en el momento en que se llega al clímax del relato, Glaucón se echa a reír, en 509c, y Sócrates le recuerda que él no había querido llegar a eso.

² Juego de palabras con dos significados de la palabra *tókos*: "interés" y "criatura".

³ Literalmente "el Bien mismo", pero usamos la fórmula corriente ("en-sí" es "en-sí mismo", a diferencia de lo buena que puede ser cualquier cosa).

mente de algún modo, rindiéndoles cuenta fraudulenta del interés (*tókos*).

—Nos cuidaremos todo lo que podemos; tú habla sin cuidarte.

—Pero debemos ponernos de acuerdo, y recordar lo que he dicho antes y con frecuencia hemos hablado en otras oportunidades.⁴

b —¿Cuáles?

—Hay muchas cosas bellas, muchas buenas, y así en cada caso de cada [multiplicidad] (*hékasta*) decimos que existe y distinguimos con el lenguaje (*lógos*).

—En efecto.

—También decimos que hay algo Bello-en-sí y Bueno-en-sí y análogamente, respecto a todas aquellas cosas que postulábamos como múltiples, a la inversa a su vez las postulamos como siendo una unidad, de acuerdo con una Idea única, y llamamos a cada una "aquello que es".

—Así es.

c —Y de unas decimos que son vistas pero no pensadas, mientras que a su vez, las Ideas son pensadas, pero no vistas.⁵

⁴ Algo semejante a lo que se dirá ahora se "ha dicho antes" en V, 476a; pero el "con frecuencia hemos hablado en otras oportunidades" no se puede referir a la *República* ni a diálogos anteriores. Ver nota 16 de pág. 22.

⁵ Resulta paradójica esta evolución de la palabra *idéa*, que proviene del aoristo *idein* del verbo *horáo*, "ver", usado precisamente en este pasaje. En Homero el vocablo (como su sinónimo *eidos*) significa "figura", y a veces es contrapuesto con una cualidad interior: así Alejandro Paris es tachado por Héctor de cobarde, aunque bello en la figura (*Iliada* I, 39-45). Pero también Platón usa la palabra en tales acepciones, no sólo para referirse a las hermosas figuras corporales de los jóvenes Lisis y Cármides en los diálogos homónimos, sino en la misma *República* (II, 380d), para criticar la mitología homérica, que hace que los dioses se metamorfoseen ante los hombres, y abandonen su propia "figura" para aparecerse con "figuras varias". Tal vez el

—Indudablemente.

—Ahora bien, ¿por medio de qué vemos las cosas que se ven (*horómena*)?

—Por medio de la vista.

—Así es, y por medio del oído las que se oyen, y por los demás sentidos todas las cosas sensibles. ¿Sí o no?

—Sí.

—¿Has advertido que el artesano (*demiourgós*)⁶ de los sentidos modeló (*demiúrghesen*) mucho más perfectamente la facultad (*dýnamis*) de ver y ser visto?

—No mucho.

—Y sin embargo examina. ¿Hay algo de otro género, que el oído necesita para oír y la voz para ser oída, de modo que si este tercer [género] no se hace presente [uno] no oírás, o bien [la otra] no se oírás?

—No hay nada.

—Yo creo que tampoco otras muchas [facultades], por no decir ninguna, necesita de nada de esa índole, ¿o puedes decir alguna?

—Yo no.

—Pero a la [facultad] de la vista y del [ser] visible (*horatón*) ¿no piensas que falta algo?

—¿Cómo?

—Si la vista está presente en los ojos y lista para que

uso metafísico —que hace ya Demócrito— proceda de la literatura hipocrateana, donde a veces, como han hecho notar Taylor y Friedländer, aparece la palabra en el sentido de "cuadro" de una enfermedad, como un conjunto de rasgos típicos aunque no sean siempre visualizables. A menudo el vocablo se usa en el sentido más trivial de "especie". Ver nota 7.

⁶ Hasta el *Timeo* no se hace explícito el mito del artesano o demiurgo hacedor del mundo parte por parte, pero la idea ya se insinúa en el *Fedón* 96 y ss., donde se nos cuenta lo que esperaba de la lectura de Anaxágoras. Aquí por primera vez se hace mención, en pasajes que, como éste, pueden ser de ficción literaria, o de sentido metafórico, pero la vemos reiterada en VII, 529e.

se use de ella, y el color está presente en las cosas; si no se añade un tercer género que existe por naturaleza específicamente para ello, sabes que la vista no verá nada, y los colores serán invisibles.

—¿A qué te refieres?

—A lo que tú llamas luz.

—¡Es cierto!

508 —Por consiguiente el sentido de la vista y la capacidad de ser visto están ligados por un vínculo de una especie⁷ nada pequeña, de mayor estima que los otros nexos, salvo que la luz no sea estimable.

—Muy lejos está de no ser estimable.

—Pues bien, ¿a cuál de los dioses que [hay] en el cielo⁸ atribuyes la autoría de este [fenómeno] por el cual la luz hace que la vista sea y que las cosas más hermosas que se ven sean vistas?

—Al mismo que tú y que cualquiera de los demás; pues es evidente que preguntas por el sol.

—Y la vista, ¿cómo es por naturaleza respecto de este dios?

—No sé.

b —La vista no es el sol ni aquello en lo cual se genera, a saber, lo que llamamos ojo.

—No, claro.

—Pero es el más afín al sol, creo, de todos los órganos que conciernen a los sentidos.

—Con mucho.

—Y la facultad que posee ¿no es algo así como un fluido que tiene dispensado por el sol?

—Ciertamente.

⁷ Aquí la palabra *idéa* es empleada en el sentido más trivial de la época.

⁸ Platón, como Aristóteles, participa de la creencia común de que los astros son dioses. Ver *Timeo* 40a y *Metafísica* XII, 8, 1074b, 1-10.

—En tal caso, el sol no es la vista, pero siendo su causa, es visto por ella.

—Así parece.

—Pues bien, dije, este [sol] pueden decirme que es el vástago del Bien, que el Bien ha engendrado análogo a sí mismo. De este modo, lo que aquel lugar pensable (*noetó tópo*) respecto del pensamiento (*noús*) y de lo que se piensa (*nooúmena*), esto es [el sol] en el [lugar] visible respecto de la vista y de las cosas que se ven (*horómena*).

—¿Cómo? Explicáte mejor.

—Los ojos, tú sabes, cuando se los vuelve sobre objetos cuyos colores ya no están iluminados por la luz nocturna sino por el resplandor de la luna,⁹ ven débilmente y parecen casi ciegos, como si no tuvieran claridad en la vista.

—Así es.

d —Pero cuando el sol brilla sobre ellos, ven claramente, y parece como si estos mismos ojos tuvieran [claridad].

—Sin duda.

—Del mismo modo piensa así en lo que conviene al alma: cuando fija su mirada en objetos sobre los cuales brilla la verdad (*alétheia*) y lo real (*tò ón*), lo piensa, conoce y parece tener inteligencia (*noús*). Pero cuando [se vuelve] hacia lo sumergido en la oscuridad, lo que nace y perece, entonces opina (*doxázei*) y ve débilmente opiniones (*dóxas*) que la hacen ir de aquí para allá, y parece no tener inteligencia.

—Eso parece, en efecto.

e —Entonces, lo que aporta la verdad a las cosas cognoscibles y al que conoce le otorga la facultad [de conocer], puedes decir que es la Idea del Bien. Y por ser causa de la ciencia (*epistéme*) y la verdad, concíbela

⁹ *Phéngē* también puede indicar resplandor de luces artificiales, pero la acepción más común alude a la luz de la luna.

Conrado Eggers Lan

EL "FEDÓN"
DE PLATÓN

c "Dices bien, Simmias", apuntó Cebes; "pues parece que ha sido demostrado algo así como la mitad de lo que es necesario demostrar, a saber: que antes de que nació nuestra alma ya existía, pero para que la demostración sea completa es necesario probar, además, que después de que morimos, no existirá menos que antes de nacer."

d "Pues ya mismo está demostrado, Simmias y Cebes", dijo Sócrates, "sólo es menester que estén dispuestos a combinar este argumento [de la reminiscencia] con el convenido anteriormente, [según el cual concluimos que] todo lo que vive se genera a partir de lo que está muerto. Si por un lado, en efecto, el alma existe antes de nacer, y por otro ingresa necesariamente a la vida y nace sólo a partir de la muerte y del estar muerto, ¿cómo no ha de ser forzoso que exista después de que muere, dado que debe nacer nuevamente? Por consiguiente, como decía, está demostrado ya mismo. No obstante, me parece que a ti y a Simmias les guastaría discutir más en detalle este argumento, porque temen, como niños, que sea verdad que el viento la disperse y disipe cuando sale del cuerpo, sobre todo si al morir sucede que no, echándose a reír, exclamó:

Y Cebes, echándose a reír, exclamó:

"Trata de convencernos como si fuéramos miedosos, Sócrates; aunque, más que ser miedosos, lo que nos pasa quizás es que hay en nosotros como un niño que se asusta de esas cosas. Intenta entonces persuadirlo de que no tema a la muerte como a un cuco."

"Pero para eso", dijo Sócrates, "es necesario encantarlo todos los días hasta haberlo exorcizado."¹⁰¹

78a "¿Y de dónde sacaremos un buen exorcizador ahora que nos dejás?"

"Grande es la Hélade, Cebes; y hay en ella por doquier hombres buenos; y también son numerosas las tribus de los bárbaros. Por todos esos lugares hay que explorar en busca de semejante exorcizador,

¹⁰¹ Las palabras "sea verdad" (o "verdaderamente", *ho alethós*) constituyen con seguridad una referencia a alguna idea popular, ya desterrada del ámbito científico, y por eso no creo justo suprimirla en la traducción, como hacen Robin, Bluck y Loriaux (la versión de Hackforth, "literalmente", es ambigua). La concepción del alma como aliento relacionado de algún modo con los vientos es por lo menos tan antigua como Homero (véase nota 70). Entre otros pasajes, véase *Iliada*, V, 696-698, donde encontramos que el aliento (*psykhé*) abandonó a Sarpedón, pero que luego éste se reanimó, porque el soplo del Boreas revivió su ánimo (*thymós*), devolviéndole el aliento. La idea atribuida a Anaximenes (siglo VI a. C.) del aire o aliento universal que mantiene el universo, tal como el alma (*psykhé*) mantiene juntos los huesos, carnes, etcétera, está sin duda conectada con la anterior concepción. Asimismo Aristóteles (en *De Anima*, 410b, 28-30) cita unos versos considerados órficos —y que podemos remontar a mediados del siglo V a. C.— según los cuales "el alma penetra en el cuerpo desde el universo, al inspirar, traída por los vientos". Es cierto que en ninguno de los tres casos mencionados se habla expresamente de que el alma sea con la muerte dispersada por el viento y disipada, pero no cuesta mucho trabajo relacionar con ellos los que aquí sugiere Sócrates.

¹⁰² Para la explicación de estas palabras, Burnet remite a un pasaje del *Cármides*, 155e, en que se dice que el famoso mago Zalmoxis decía que "el alma se cura con ciertos encantamientos; y estos encantamientos son los discursos de valor, a partir de los cuales se engendra en las almas la sabiduría".

sin ahorrar dinero ni penas, dado que nada hay más conveniente en lo cual podrían gastar dinero. Pero también es necesario que busquen ustedes mismos en cooperación¹⁰³, ya que tal vez no encuentren fácilmente hombres más capaces de hacer esto que ustedes mismos."

"Bien, se hará" repuso Cebes; "pero si te place, volvamos a b donde dejarnos."

d) El argumento de la afinidad del alma con las Ideas

Fedón: —"Claro que me place", exclamó Sócrates. "¿Cómo no había de ser así?"

"Dices bien."

"Es necesario, pues, que nos preguntemos lo siguiente: ¿a qué corresponde experimentar este disiparse? ¿Con respecto a qué clase de cosas se puede temer que les pase eso, y con respecto a cuál no? Después de eso habrá que examinar a cuál de ellas pertenece el alma; y según eso habremos de temer o de confiar en lo que concierne a nuestras almas."

"Es lo correcto."

"Pues bien; ¿no es a lo que ha sido compuesto y a lo que por naturaleza es compuesto que le corresponde dividirse en la medida que está compuesto? Si una cosa, en cambio, resulta ser no-compuesta, en caso de existir algo a lo que no le suceda eso, ¿no corresponde que sea a ella?"

"Así me parece a mí que pasa", dijo Cebes.

"Ahora bien, lo más probable es que sean las cosas que se comportan siempre idénticamente y del mismo modo las que son no-compuestas; y que las compuestas sean las que se comportan siempre de manera cambiante y jamás idénticamente."

"Tal me parece."

"Vayamos entonces a las cosas sobre las que versaba el argumento anterior. La realidad misma, de cuyo ser damos razón tanto al interrogar como al responder¹⁰⁴ ¿se comporta siempre idéntica-

¹⁰³ Pasaje controvertido. La interpretación de Hackforth (que traduce "... que busquen entre ustedes mismos también") de que es una especie de indicación profética de que un discípulo de Sócrates —Platón— hará de nuevo encantador, queda refutada por el hecho de que *autoús met' alléon* no puede significar nunca "entre vosotros mismos", tal como señalan Burnet y Verdenis. *Metá* con el genitivo plural significa en este caso "junto con" (por eso tradujo "en cooperación"). Pero naturalmente no puede tratarse entonces de buscar lo que este mismo exorcizador buscaría: un encantamiento adecuado ("discursos de valor"). Loriaux (*Ph.*, p. 162) toma partido por una posición similar a la nuestra: dice que no debe traducirse "*parmi vous*", sino "*entre vous*", en el sentido de "*ensemble*".

¹⁰⁴ "La realidad (*ousía*) misma, de cuyo ser (*hês... toû einai*) damos razón (*lógon*) tanto al preguntar como al responder". Según Burnet, aquí *lógos toû einai* es equivalente al *lógos tês ousías* de *Rep.*, VII, 534b (donde se llama "dialéctico" al que lo "alcanza", quien queda entonces capacitado "para preguntar y responder más sabiamente". Pero, además, para Burnet *lógos tês ousías* y "definición" son lo mismo, con lo cual se iría a parar a la extraña situación de que "tanto al pregun-

mente y del mismo modo, o de manera cambiante? Lo Igual-en-sí, lo Bello-en-sí, lo que cada cosa es, [o sea] lo real¹⁰⁵ ¿aceptan alguna vez un cambio cualquiera? ¿O siempre cada una de estas realidades¹⁰⁶, al ser en sí misma única en su aspecto¹⁰⁷, se comporta del mismo

tar como al responder" se estuviera definiendo. (Sobre las preguntas y respuestas en la dialéctica véase el parecer de R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, 2ª ed., 1953, Oxford University Press, p. 77 y ss.) Ya en un diálogo ligeramente anterior al *Fedón*, el *Cratilo*, se declara que quien puede decidir si los nombres están bien puestos es el dialéctico, que es el que sabe preguntar y responder (390c-d). Anteriormente se ha descrito el nombre como un "instrumento para enseñar y discernir la *ousia* (388b-c)", y puesto que en los demás ejemplos, el que decide si las herramientas están bien hechas es aquel que las usa de acuerdo con la función específica de las mismas (y su comprobación consiste precisamente en ver si ésta puede cumplirse bien), está claro que cuando el dialéctico decide si los nombres están bien puestos lo que hace es usarlos, verificando si cumplen bien su función específica, a saber, la de enseñar y discernir la *ousia*. El preguntar y responder se realizan, pues, de modo tal, que en ellos se van poniendo de manifiesto las *ousiai*. Se trata de algo menos simple y fácil que el procedimiento de definiciones, y que consiste en un trabajo y paciente esfuerzo, que es el único modo de llegar al descubrimiento filosófico, como señala Robinson (pp. 80-81), quien cita el notable pasaje de la *Carta VII*, 344b: "Sólo después de frotar durante mucho tiempo, unos contra otros, nombres y proposiciones, visiones y percepciones, y tras discutir con buena voluntad, usando de preguntas y respuestas desprovistas de envidia, se enciende súbitamente la sabiduría y la inteligencia para cada cosa, poniendo en su punto máximo de tensión a las fuerzas humanas".

Dar razón del ser de la *ousia*, en tales condiciones, implica que, en las preguntas y respuestas, si no se está viviendo una experiencia religiosa —tal como hemos insistido en sostenerlo en la Introducción— se ha de estar al menos en una situación emocionalmente parecida, distante leguas del frío procedimiento de tipo matemático que supone Burnet. "Ser" aquí vale tanto para la "esencia" como para la "existencia", en unión indisoluble.

En la alegoría de la Línea, *Rep.*, VI, 510c y ss., se advierte claramente que la exigencia de *didónai lógon* no es la de "definir", dado que es referida a cosas tales como "lo par y lo impar", que, con mucha anterioridad —y tomadas sin duda del campo matemático— han sido definidas en el *Eutifron*, 12d. En dicho pasaje de la *República*, pues, el "dar razón" equivale a un "fundamentar" desde el primer fundamento, la Idea del Bien.

¹⁰⁵ "Lo real" = *tò ón* (véase Introducción, "Ser y *ousia*").

¹⁰⁶ La traducción literal, que resultaría poco inteligible, sería: "cada cosa de ellas que es" (en 75d se ha dicho que a todas ellas se les pone el sello de "lo que es"). Cf. Loriaux, *op. cit.*, p. 26, n. 4.

¹⁰⁷ Hackforth traduce *monocidés*, siguiendo a Burnet, "uniforme", palabra que en español resulta un tanto imprecisa, pero que él mismo aclara, al verterla luego —cuando reaparece en 80b oponiéndose a *polyeidés*— "de una forma singular", en oposición a "de muchas formas". Bluck, a la inversa, la traduce primero "de una forma singular" y en 80b "uniforme", lugar este último en que traduce *polyeidés* por "complejo". Robin, en forma similar. Creo que detrás de estas traducciones hay una idea básica, que se halla efectivamente en Platón: la oposición "simple-complejo". Pero por lo demás, aparte del hecho de ser yo contrario a traducir *eidas* o *idéa* por "Forma" en Platón, temo que las versiones mencionadas no ayuden a sugerir al lector la otra idea básica —y tal vez más importante— que se halla en Platón al hacer esta caracterización: la de que a cada cosa-en-sí o Idea corresponde un solo nombre por tratarse de una unidad indivisible (como se dirá en seguida). Esto aparece muy claramente en *Rep.*, IX, 580d con el término *polyeidia*, donde se observa que, mientras las dos primeras partes del alma reciben un solo nombre, puede bautizarse con varios a la tercera. Análo-

modo e idénticamente, y jamás admite por ningún motivo alteración alguna?"

"Es forzoso, Sócrates", dijo Cebes, "que se comporte del mismo modo e idénticamente."

"¿Y qué pasa con la multitud de cosas bellas, tales como hombres, caballos, vestidos u otras cosas bellas cualesquiera, o con las cosas iguales, o con todas las cosas que tienen el mismo nombre que aquellas [cosas-en-sí]? ¿Se comportan acaso idénticamente o, muy al contrario de aquellas [cosas-en-sí], prácticamente nunca [se comportan] idénticamente ni en sí mismas ni en sus relaciones recíprocas?"

"Así es", dijo Cebes; "jamás se comportan del mismo modo."

"Pues bien, a estas [muchas cosas bellas, iguales, etc.] las puedes tocar, ver o percibir por los otros sentidos, mientras que a las que se comportan idénticamente no podrás aprehenderlas por ningún otro medio que por el uso racional de la mente, dado que éstas son invisibles y no perceptibles a la vista."¹⁰⁸

"Dices la verdad."

"¿Quieres entonces que admitamos dos clases de cosas; una perceptible a la vista, la otra invisible?"

"Admitámoslas."

"¿Y que la invisible siempre se comporta idénticamente, en tanto que la perceptible a la vista jamás se comporta idénticamente?"

"Admitamos también eso."

"Veamos: ¿acaso no tenemos nosotros por un lado cuerpo y por otro alma?"

"Sí."

"Pues bien; ¿a cuál clase diremos que es el cuerpo más semejante y más afín?"

"Para cualquiera es evidente que a lo perceptible a la vista."

"Y el alma ¿es perceptible a la vista o es invisible?"

"No es perceptible a la vista, Sócrates, al menos para los hombres."

"Pero nosotros estamos hablando de las cosas que son perceptibles a la vista y de las que no lo son para la naturaleza humana. ¿O piensas en alguna otra?"¹⁰⁹

"No, en la humana."

un caso), no parece lo más adecuado verter *monoeidés* por "única en su especie", a juzgar por *Timeo*, 59b, donde se dice *monoeidés génos*, con el significado de "único (o "único en su aspecto": *monoeiklés*) en su género" (o "en cuanto al género": *génos*).

¹⁰⁸ Traduzco *Horatón* por "perceptible a la vista", la traducción más común sería "visible", para que no choque demasiado al lector hispano decir "invisible y no-visible" o dos veces "invisible".

¹⁰⁹ Dos aclaraciones importantes: la primera, puesta en boca de Cebes, está en conexión con la tesis de que lo que ahora no podemos ver, en el más allá —cuando ya no estemos atados a la naturaleza humana, y nuestra alma, despojada del cuerpo, sea divina como las Ideas— lo veremos cara a cara. Por eso las Ideas pueden llamarse así, *eidas* o *idéa*, términos que hasta el siglo v se aplicaban a cosas distintas con los ojos. La otra aclaración está en boca de Sócrates, subraya el

"¿Y qué diremos entonces respecto del alma? ¿Es o no perceptible a la vista?"

"No es perceptible a la vista." → *Wahua*

"Por consiguiente ¿es invisible?"

"Sí."

"De modo que el alma es más semejante que el cuerpo a lo invisible, mientras el cuerpo es más semejante a lo perceptible a la vista."

"Es de toda necesidad, Sócrates."

c "¿No decíamos hace un rato¹¹⁰ que el alma, cuando se sirve del cuerpo para examinar algo, sea a través de la vista, del oído o de cualquier otro sentido (porque examinar algo por medio de los sentidos es hacerlo por medio del cuerpo), es arrastrada por el cuerpo hacia lo que nunca se comporta idénticamente, y anda entonces errante, turbada y mareada como si estuviera ebria, a raíz de haber tomado contacto con tales cosas?"

"Así es."

d "En cambio, cuando examina sola y por sí misma, parte hacia el lugar de lo puro, siempre existente¹¹¹, inmortal y que se comporta del mismo modo; y [entonces] por ser afín a esto, se queda por siempre a su lado, en la medida que permanece sola en sí misma y le es permitido. Cesa, pues, de deambular, y se comporta con respecto a aquellas [cosas-en-sí] siempre idénticamente y del mismo modo, a causa de haber tomado contacto con cosas que así se comportan. ¿No es a este estado del alma que se llama «sabiduría»?"

"Por completo, Sócrates; hablas a la vez con belleza y con verdad."

c "¿A cuál clase te parece —tanto por lo que dijéramos anteriormente como por lo dicho ahora— que es el alma más semejante y más afín?"

"Me parece", dijo Cebes, "que cualquiera que tome este camino de investigación, hasta el más duro para aprender, ha de convenir que el alma es por entero más semejante a lo que se comporta del mismo modo, más bien que a lo que no se comporta del mismo modo."

"¿Y el cuerpo, en cambio?"

"A lo otro."

80a "Mira ahora también de este modo: cuando alma y cuerpo están juntos, la naturaleza asigna a uno ser esclavo y ser mandado, al otro mandar y ser amo. Según esto, veamos nuevamente: ¿cuál te parece que es semejante a lo divino y cuál a lo mortal? ¿O no te parece que

¹¹⁰ En 65b y ss.

¹¹¹ La fórmula "siempre existente" (*aci ón*) es la tradicional para referirse a los dioses (cf. *Il.*, I, 290 y Hesíodo, *Teogonía*, 33). Pero en tal uso es siempre sinónima de "inmortal" y nunca de "eterno", ya que los dioses nacen, en las mitologías populares, mas no mueren. Es en Platón —y, más concretamente, en este pasaje del *Fedón*— cuando la fórmula se hace sinónima de "eterno", ya que, como se ha dicho antes varias veces, las Ideas no son engendradas ni corruptibles. Por eso puede añadir en seguida "inmortal".

a lo divino corresponde por naturaleza mandar y dirigir, mientras a lo mortal ser mandado y servir?¹¹²"

"Por cierto."

"En este caso, ¿a cuál se parece el alma?"

"Es manifiesto, Sócrates, que el alma se parece a lo divino, el cuerpo a lo mortal."

"Examina entonces, Cebes, si de todo lo dicho no resulta esto: que el alma es lo más semejante que hay a lo divino¹¹³, inmortal, inteligible, único en su aspecto, indisoluble y que se comporta siempre del mismo modo e idénticamente a sí mismo; en tanto el cuerpo a lo humano, mortal, no inteligible, de múltiples aspectos¹¹⁴, disoluble, y que jamás se comporta idénticamente a sí mismo. Para mostrar que esto no es así, ¿podemos oponerle algo, querido Cebes?"

"No, no podemos."

"Ahora bien; si las cosas son de ese modo, ¿no conviene acaso

¹¹² La imagen "amo-esclavo" para explicar las relaciones entre lo divino y los hombres es común no sólo a los griegos, sino también a otros pueblos que de algún modo han conocido la esclavitud: así se halla a menudo en la relación de Yahvé con los hebreos, en el Antiguo Testamento. En el nuevo Testamento, en cambio, Jesús declara "ya no os llamo siervos... sino amigos" (S. Juan, 15, 15). Obsérvese cómo se transpone aquí esta relación al dualismo alma-cuerpo. Cf. Joan Camp-P. Canart, *Le sens du mot Dieus chez Platon*, especialmente pp. 56-58 y 415-423.

¹¹³ E. des Places (*Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu, d'Homère à la Patrisque*, C. Keinsieck, París, 1964, p. 71), en su investigación sobre la idea de la afinidad del hombre con lo divino en Grecia, declara que al *Fedón* "le corresponde el mérito de haber fijado el vocabulario de la *syngeneia* en el sentido preciso de parentesco del alma con las Formas". Loriaux, *Ph.*, pp. 170-171. Añadamos que es así por primera vez, en forma que no deja lugar a dudas, que encontramos el calificativo de "lo divino" para el mundo de las Ideas. Por eso se equivoca E. Gilson, cuando afirma (*Dios y la filosofía griega*, trad. D. Náñez, Emecé, Buenos Aires, 1945, p. 48) que Platón nunca ha dicho que una Idea sea Dios, y cuando argumenta que las Ideas no son personas, *ni siquiera almas*, y que tienen "mucho más de cosas que de personas". Pero ¿qué es la persona? La connotación de creatividad apenas se la podemos pedir a los griegos, y si definiéramos a la persona por la creatividad —como entiende que se la define básicamente a partir del cristianismo— y a Dios por la persona, habría que concluir que ningún griego ha creído en Dios. Y si concediéramos, en cambio, que los dioses homéricos son personas, habría que adoptar un concepto puramente antropomórfico y superficial de "persona", salvo que se confiera a este vocablo un significado cambiante y dinámico. Y así creo que sucede, y en Grecia asistimos a una verdadera "personalización" de los dioses —paralela, tal vez, a la de los hombres— en que se asigna a éstos atributos cada vez más profundos y se los despoja de los más superficiales (véase nota 52). La inteligencia y la bondad pertenecen, sin duda, a esos atributos más profundos, y les son otorgados a las Ideas, al menos en conjunto. Ya vimos en 62b que Platón intercambia el singular "el dios" con el plural "los dioses"; y el que se hable de los "dioses" como "amos" (63c y ss.), como el que en 80a se considere "amo" a "lo divino", evidencia que también "lo divino" es intercambiable con ambos vocablos (cf. nota 31 y el ensayo de Verdenius, "Platon's Gottesbegriff", del cual citamos allí un importante pasaje sobre el particular; véase también nota 113). Por lo demás, si el presente pasaje del *Fedón* se ve, contra lo que cree Gilson, que las Ideas son lo más afín y semejante al alma.

¹¹⁴ Ver nota 107.