



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía

Fundamentos para comprender la noción de *aitía* en el *Fedón* de Platón

Informe de Seminario para optar al grado de Licenciado en Filosofía

Aldo Bastián Pizarro Ibarra

Profesores guía:

Francisco Abalo Cea
Paloma Baño Henríquez

Santiago de Chile
2023

Índice

Agradecimientos	4
Resumen	6
Listado de abreviaturas	8
Introducción	9
1. Algunas consideraciones generales sobre la noción de <i>aitía</i>	12
1.1. Una exposición planteada por Gregory Vlastos sobre el significado de ‘ <i>aitía</i> ’	12
1.2. Planteamiento en <i>Phd.</i> 95e-96a.....	18
1.2.1. Contexto inicial	18
1.2.2. Presentación del problema por parte de Sócrates.....	20
1.3. Concordancias entre la explicación presentada por Gregory Vlastos y la presentación del problema por Sócrates en <i>Phd.</i> 96a	24
2. Identificación de los casos particulares en los cuales Sócrates plantea las interrogantes por la <i>aitía</i>	26
2.1. Los casos concernientes a la interrogante por la <i>aitía</i> de que algo se genere o devenga	27
2.1.1. Crecimiento de un humano	28
2.1.2. La generación de algo unitario y la generación de dos entidades	30
2.2. Los casos concernientes a la interrogante por la <i>aitía</i> de que algo se genere y se destruya	32
2.2.1. Desarrollo de los seres vivos	32
2.2.2. Conocimiento	34
2.3. Los casos concernientes a la interrogante por la <i>aitía</i> de que algo exista o por la <i>aitía</i> de que algo sea tal como es.....	36
2.3.1. La magnitud de una cosa respecto de otra.....	37
2.3.2. Características de la tierra y de los demás astros	44
2.3.3. Realización de una acción	50
2.3.4. Inmortalidad del alma.....	55
2.4. Casos especiales concernientes a la pregunta por la <i>aitía</i>	56

2.4.1. El caso concerniente a la interrogante por la <i>aitía</i> de los acontecimientos del cielo y de la tierra	57
2.4.2. El caso concerniente a la interrogante por la <i>aitía</i> de las cosas bellas	58
3. Conclusión	63
3.1. Síntesis y resultados de la investigación, y algunas observaciones sobre la metodología empleada.....	63
3.2. Limitaciones de esta investigación y algunas consideraciones para un posible desarrollo ulterior	65
4. Referencias bibliográficas	67
4.1. Ediciones críticas y traducciones del corpus platónico	67
4.2. Otras obras referenciadas en la investigación.....	67

Agradecimientos

Mis agradecimientos parten por el reconocimiento de la valiosa labor realizada por parte de los docentes que dirigieron el seminario de grado gracias al cual fue posible la elaboración de esta tesis: el Prof. Francisco Abalo y la Prof. Paloma Baño. Mi gratitud se dirige a ambos por la notable dedicación con la cual orientaron este trabajo. También estoy muy agradecido por el compromiso que, desde un inicio, ambos tuvieron conmigo para que pudiera realizar esta tesis.

Asimismo, agradezco a quienes me plantearon observaciones y dudas a raíz de la ponencia que realicé en el contexto de la actividad “Diálogos Filosóficos” en noviembre de 2022. Pues las consideraciones que me fueron planteadas en esa ocasión, lograron ser oportunas para promover mi reflexión en torno al avance de que este trabajo tenía en ese momento. Pero en especial quiero agradecer la disposición de Diana Núñez, quien no sólo estudió con detenimiento mi ponencia, sino que además tuvo la amabilidad de plantearme, con muy notable perspicacia, una serie de observaciones que me permitieron replantear y corregir varios de los puntos que tenía esta tesis durante esa fase de desarrollo.

Por otra parte, este trabajo no pudo haber sido realizado sin la formación que tuve durante el tiempo que duró mi estancia en la carrera. Por ello, estoy agradecido de todos los docentes del Departamento de Filosofía con quienes tuve la oportunidad de tener clases. No obstante, de entre ellos, algunos han tenido especial relevancia. Agradezco al Prof. Sebastián Castillo, cuyos cursos me han permitido adquirir una perspectiva sobre la lógica y la matemática que no concebía antes de que tuviera clases con él. También manifiesto mi gratitud a los profesores que impartieron cursos y seminarios en los que se abordaron temas concernientes a filosofía antigua y medieval, en especial a la Prof. Paloma Baño y al Prof. Juan José Fuentes, quienes han establecido mis cimientos formativos en los asuntos filosóficos de mi predilección. Asimismo, agradezco la formación brindada por mis profesores de lenguas clásicas: Prof. Constanza Martínez, Prof. María Isabel Flisfisch y Prof. Claudio Gutiérrez, quienes han despertado mi interés por la lingüística y la filología. Pero en especial, mi gratitud está dirigida a la Prof. Virginia Espinosa, quien no sólo ha contribuido a despertar ese interés, sino que además me ha hecho ver lo excelso que es el estudio del griego clásico.

Finalmente, pero no por ello menos importante, agradezco el constante apoyo de mi familia en cada ámbito de mi vida. En efecto, sin ella, ni mis estudios ni este trabajo podrían haber sido realizados. Dedico, pues, a mi familia el fruto de esta tesis.

Resumen

Este trabajo tiene el siguiente objetivo: establecer fundamentos para comprender la noción de *aitía* tal como se concibe en el diálogo de Platón titulado ‘Fedón’ (en adelante: *Phd.*). No se pretende ofrecer una interpretación acabada de dicha noción, sino que se busca plantear algunas ideas en base a las cuales pueda aprehenderse de forma elemental qué es lo que el personaje Sócrates propone al respecto.

Para cumplir ese objetivo, en primer lugar se toma como referencia una exposición de Gregory Vlastos (1969) donde da cuenta de cómo, en términos amplios, se concebía la noción de *aitía* en el contexto de la Grecia clásica. Realizar esa tarea tiene una finalidad precisa: si primero se estudia cómo era concebida esa noción en contextos externos al diálogo de Platón, se posibilita que llegue a buen puerto su comprensión en un contexto específico. La idea central que se rescata a partir de las consideraciones hechas por Vlastos es la siguiente: si bien la *aitía* de algo puede ser exactamente lo mismo que la causa de algo, no siempre es ese el caso. Con todo, independiente de si una *aitía* es o no es lo mismo que una causa, de lo que plantea Vlastos, es fundamental retener esto: la *aitía* de algo se refiere indefectiblemente al porqué de algo.

A continuación se recurre al análisis del *Phd.* En particular se toman en consideración los pasajes ubicados entre 95e hasta 102c. En efecto, es en tales pasajes donde Sócrates se ocupa de la respectiva noción. El modo que él adopta para tratar el asunto concerniente a la *aitía* es por medio de una narración. En esa narración, Sócrates relata cómo se ocupaba de tal indagación durante su juventud y cómo llegó a forjar lo que en la actualidad (i.e., en el contexto dramático del diálogo) concibe respecto a la *aitía*. Pues bien, el modo de llevar a cabo ese análisis se basa en tres interrogantes por medio de las cuales Sócrates explica en qué consiste saber las *aitíai* de cada cosa. Esas interrogantes, las que se plantean en 96a, son las siguientes: (i) ¿por qué cada cosa se genera o deviene (*γίγνομαι*)?, (ii) ¿por qué cada cosa se destruye (*ἀπόλλυμι*)?, (iii) ¿por qué cada cosa existe o es como es (*εἶμι*)? Así, pues, el análisis de los pasajes consiste en la identificación de cuáles son los casos a los que se les puede aplicar las interrogantes (i), (ii) y (iii). En efecto, en *Phd.* 96b-102c, Sócrates expone sobre las entidades acerca de las que indaga su *aitía*, y esa indagación la lleva a cabo tomando como base de manera implícita una o más de las respectivas interrogantes.

Finalmente, en la conclusión de este trabajo, se enuncian los resultados que se han obtenido a partir de la investigación. También se hacen algunas observaciones sobre la metodología que se ha empleado para desarrollar esta tesis y algunas de sus limitaciones. Tras esas observaciones, se plantean unos puntos que podrían ser desarrollados con mayor amplitud en alguna investigación ulterior.

Listado de abreviaturas

Este listado contiene las abreviaturas adoptadas para esta investigación. Las abreviaturas son de dos tipos según su utilización: unas se usan cuando un texto es citado, y otras se usan cuando es necesario hacer una clarificación gramatical del griego clásico. A continuación se detallan cuáles son esas abreviaturas de acuerdo a los usos que se les dan en esta investigación.

• Abreviaturas utilizadas para citar textos:

– <i>Ed.</i>	=	Editor
– <i>Eds.</i>	=	Editores
– <i>Phd.</i>	=	Fedón
– <i>Pl.</i>	=	Platón
– <i>Trad.</i>	=	Traductor

• Abreviaturas utilizadas para clarificaciones gramaticales:

– <i>fem.</i>	=	femenino	(género gramatical)
– <i>gen.</i>	=	genitivo	(caso gramatical)
– <i>masc.</i>	=	masculino	(género gramatical)
– <i>neut.</i>	=	neutro	(género gramatical)
– <i>nom.</i>	=	nominativo	(caso gramatical)
– <i>plur.</i>	=	plural	(número gramatical)
– <i>sg.</i>	=	singular	(número gramatical)

Introducción

El problema estudiado en esta investigación es el siguiente: la noción de *aitía* tal como se concibe en la obra de Platón titulada *Fedón* (en adelante: *Phd.*). En particular, para el presente estudio se toma como referencia el pasaje de dicho diálogo ubicado entre 95e y 102c. Vale decir, el problema que se estudia en este trabajo corresponde al planteamiento que se le da a la noción de *aitía* en un contexto específico, a saber: *Phd.* 95e-102c. En efecto, de todos los asuntos que son tratados a lo largo del *Phd.*, es en ese pasaje donde el principal interlocutor del diálogo (i.e., Sócrates¹) se refiere, entre otras cosas, al problema del que se ocupa esta investigación.

Ahora bien, ¿por qué es importante realizar un trabajo de investigación en torno al problema referido? De acuerdo con Gregory Vlastos (1969), la importancia del pasaje en cuestión² radica en que a partir “de él se puede aprender tanto sobre metafísica, epistemología y filosofía de la ciencia de Platón como de cualquier otro [pasaje] de igual extensión en su corpus” (p. 291).³ En otras palabras, si se toma en consideración el conjunto de todo el corpus platónico, el pasaje de *Phd.* 95e-102c es importante debido a la relevancia de los contenidos filosóficos que allí se desarrollan por parte de Platón. En consecuencia, como la noción de *aitía* es uno de los temas⁴ que son tratados en 95e-102c, se colige que ese es un asunto relevante de ser estudiado en el *Phd.*, específicamente en el contexto que es tomado como referente para la presente investigación.

En consecuencia, dada la importancia de estudiar el problema que se ha planteado, el objetivo de esta investigación es el siguiente: establecer fundamentos en base a los que sea

¹ No está demás hacer la siguiente aclaración: cada vez que en esta investigación se nombra a Sócrates, no se hace referencia a aquella persona que vivió en la Antigua Grecia y que tuvo como discípulos a algunos filósofos tales como Platón, sino que se hace referencia a uno de los personajes que participa en el *Phd.*

² Más precisamente, Vlastos se refiere a 95e-105c. Pero como ya fue mencionado, esta investigación sólo considera el pasaje de 95e-102c por motivos que son aclarados posteriormente en la presente introducción.

³ El artículo de Vlastos que es referenciado en esta investigación (titulado “Reasons and Causes in the Phaedo”, cuya publicación fue en 1969), está publicado originalmente en inglés. De ese artículo, todo lo que es citado textualmente en esta investigación corresponden a traducciones al castellano elaboradas por mí, pero siempre se indica la página del texto original desde la que es extraída la cita.

⁴ Una observación: Vlastos nombra tres temas (a saber: metafísica, epistemología y filosofía de la ciencia), y no utiliza una expresión tal como “la noción de *aitía*” para referirse a los temas que son tratados en el pasaje. No obstante, podría aseverarse con mayor precisión (a diferencia de lo que afirmo en el cuerpo de este texto) que la noción de *aitía* es un sub-tema que pertenece a uno de los temas nombrados por Vlastos, a saber: metafísica.

posible comprender qué es lo que se entiende por *aitía* en *Phd.* 95e-102c. Sin embargo, hay que señalar que no se pretende realizar un trabajo exegético acabado en torno a la respectiva noción, sino que se busca plantear bases que sirvan para comprender el tratamiento que se le adjudica al concepto de *aitía* en el pasaje mencionado. Pero cabe preguntarse cuál es la importancia de establecer planteamientos en virtud de los cuales se posibilite una comprensión de dicho concepto tal como es presentado en ese contexto del corpus platónico. Pues bien, Vlastos (1969: 291) da una razón cuando señala cuánta perplejidad ha generado este pasaje entre los especialistas. En efecto, así se expresa Vlastos (1969): “los académicos que no han confesado su dificultad, han evidenciado esta dificultad igualmente en la desenfrenada diversidad de interpretaciones que le han dado” (p. 291). En otras palabras, para Vlastos, el pasaje de *Phd.* 95e-102c es desconcertante y es posible que los especialistas no admitan cuán dificultosa es esa parte del diálogo. Pero a pesar de que esa dificultad no sea admitida, esta misma se ha puesto de manifiesto mediante la amplia gama de interpretaciones que los especialistas han elaborado al respecto. En consecuencia, si las apreciaciones de Vlastos se toman en consideración, es preciso realizar una investigación cuya finalidad sea plantear fundamentos que permitan comprender cómo se concibe la noción de *aitía* en tal contexto. No obstante, a pesar de que esta investigación se enmarque dentro de la respectiva diversidad interpretativa, el objetivo de este trabajo no es ampliar aún más la gama de interpretaciones o proponer una nueva lectura en torno al problema trabajado. Más bien, tal como ya se mencionó, su objetivo consiste en proponer fundamentos o bases que permitan comprender un cierto problema en la filosofía de Platón.

Pues bien, a continuación se explica de qué manera está organizado este trabajo para que sea cumplido el objetivo que se le ha adjudicado. En primer lugar, en la sección 1, se presenta una caracterización general sobre el concepto de *aitía*. Para tales efectos, en la subsección 1.1., es referenciada una exposición que Vlastos propone acerca de ese concepto. Tras esa exposición, en la subsección 1.2., se recurre a *Phd.* 95e-96a para dar cuenta de cómo Sócrates mismo plantea la cuestión. La finalidad de la sección 1 es presentar argumentos para sostener las siguientes dos hipótesis: (a) cada *aitía* de algo *x*, corresponde al porqué de ese algo *x*; (b) cada porqué de algo *x*, corresponde o bien al porqué de que algo *x* se genere, o bien al porqué de que algo *x* se destruya, o bien al porqué de que algo *x* exista. En segundo lugar, en la sección 2, se analizan los pasajes de *Phd.* 96b-102c. En específico (entre las

subsecciones 2.1. y 2.4.), se identifican cada uno de los casos particulares por los que Sócrates se pregunta acerca del porqué de algo *x*.

Antes de finalizar con la parte introductoria de esta investigación, es menester detallar cuáles son las ediciones críticas y las traducciones del *Phd.* que se utilizan para desarrollar este trabajo. Para el texto griego, principalmente se trabaja con la edición de John Burnet (1899), y es siempre esa la edición que se cita salvo que se indique lo contrario. Pero también se utiliza como referencia una edición de Martin Schanz,⁵ y también la edición de E.A. Duke et al. (1995). En cuanto a las traducciones, se cita principalmente la de Carlos García Gual (1986). Pero también se toman como referencia otras tres traducciones cuyos autores y los respectivos años de la primera edición publicada son los siguientes: Harold North Fowler (1914), Conrado Eggers Lan (1971), Alejandro Vigo (2015). Así pues, cabe observar que en base a estas tres últimas traducciones, en ocasiones se modifica la de García Gual cuando es citada.⁶ Sin embargo, téngase en cuenta que cada vez que en las citas del texto griego aparezca el sustantivo ‘αἰτία’ (independiente de las flexiones nominales que posea), su traducción respectiva es modificada de esta manera: se reemplaza el término castellano con el que se traduce ‘αἰτία’ por la transliteración de la flexión nominal del nominativo singular, i.e.: ‘aitía’.

⁵ No he podido encontrar una publicación que contenga únicamente la edición de Schanz. Sólo dispongo de la edición bilingüe publicada por Harold North Fowler en el año 1914, y en la página número *vii* de esa edición, él señala que utiliza la edición de Schanz para hacer su traducción.

⁶ Cada vez que la traducción de García Gual es modificada, se señala debidamente a pie de página.

1. Algunas consideraciones generales sobre la noción de *aitía*

El objetivo de la sección 1 es exponer algunas consideraciones generales acerca de la noción de *aitía*. La finalidad de tal exposición es que, a partir de ella, se tenga una base en virtud de la cual pueda ser comprendido óptimamente lo que Sócrates plantea en torno a la *aitía* en el contexto particular del *Phd.* En efecto, si se hace una presentación (sobre esa noción) cuyo carácter sea general, se posibilita una óptima comprensión de los planteamientos (sobre esa misma noción) que son propuestos en un contexto particular.

En consecuencia, para lograr el objetivo mencionado en el párrafo precedente, la sección 1 está dividida en tres subsecciones. En primer lugar, en la subsección 1.1., se presentan algunos planteamientos propuestos por Gregory Vlastos (1969) sobre el significado de '*aitía*'. A continuación, en la subsección 1.2., se recurre directamente al *Phd.* para dar cuenta de qué manera Sócrates, en términos generales, concibe lo que es *aitía*. Finalmente, en la subsección 1.3., se explicita cuánta concordancia hay entre lo que plantea Vlastos y los pasajes del *Phd.* que se estudian en la subsección 1.2.

1.1. Una exposición planteada por Gregory Vlastos sobre el significado de '*aitía*'

En el artículo de Gregory Vlastos (1969) titulado "*Reasons and Causes in the Phaedo*", hay una sección (pp. 292-296) cuya finalidad es estudiar sucintamente el significado de '*aitía*' para los hablantes de griego clásico. En esa sección, la tesis principal que se propone sobre la significación de dicha palabra es la siguiente: "su rango de significado es mucho más amplio que el de la palabra 'causa' tal y como se utiliza hoy en día tanto en el habla ordinaria como en la discusiones filosóficas" (pp. 292-293). Por lo tanto, lo que Vlastos pretende hacer en esa sección del artículo es presentar razones para mostrar "cuán mucho más general es el significado de la *aitía* griega de lo que es el actual sentido de la palabra 'causa' en el habla inglesa" (p. 296). Vale decir, si se reformula negativamente la tesis de Vlastos, se puede aseverar lo siguiente: el significado que posee la palabra 'causa'⁷ en la actualidad no sirve

⁷ Probablemente, esa idea de Vlastos sea válida independiente del idioma moderno que utilicen los hablantes para realizar el contexto discursivo de discusión filosófica o de habla ordinaria. Se hace esta observación porque, si se es totalmente fiel al artículo al artículo, Vlastos se refiere de manera explícita al significado de una palabra inglesa (i.e.: '*cause*') cuya traducción al castellano es 'causa'. No obstante, es posible suponer que Vlastos estaría de acuerdo con que él no se está refiriendo única y exclusivamente al significado de '*cause*' en

para describir en su totalidad el sentido que poseía ‘aitía’ en griego clásico, tanto en un contexto discursivo ordinario como en uno filosófico. Es decir, según Vlastos, la palabra ‘aitía’ no sólo se utilizaba para mentar alguna causa, sino que también era usada para nombrar algo en lo que no estuviese necesariamente involucrada una causa como tal. Para fundamentar la tesis en cuestión, Vlastos trae a colación unos ejemplos (p. 293) propuestos por Aristóteles para ilustrar lo que el estagirita concibe como *aitíai*.⁸ A continuación se enumeran esos cuatro ejemplos tal y como aparecen en el trabajo de Vlastos:

- “1. ¿Por qué los persas invadieron el Ática? Porque los atenienses habían asaltado Sardes.
2. ¿Por qué esta estatua es tan pesada? Porque está hecha de bronce.
3. ¿Por qué él está tomando caminatas después de cenar? Por su salud.
4. ¿Por qué el ángulo en el semicírculo es un ángulo recto? Porque es igual a la mitad de dos ángulos rectos.” (Vlastos, 1969: 293)

Del modo en cómo se formulan esos ejemplos, cabe destacar una importante idea, a saber: “decir que *X* es la *aitía* de *Y* viene a ser precisamente lo mismo que decir que *Y* sucedió, o sucede, o es el caso, *porque X*” (Vlastos, 1969: 293). Vale decir, de acuerdo con Vlastos, independiente de si con ‘aitía’ nos estemos refiriendo a la causa de algo o estemos mentando alguna otra cosa, en cada caso se cumple lo siguiente: la *aitía* de algo *Y* corresponde al porqué de ese algo *Y*. Formulado de otra manera: (a) supongamos que *X* es una *aitía* cualquiera; (b) supongamos que *Y* es algo por lo que nos preguntemos cuál es su *aitía*. Por lo tanto, en concordancia con Vlastos, se colige que *X* es el porqué de *Y*.

No obstante, como ya se señaló (siguiendo a Vlastos), no todo porqué (i.e., no toda *aitía*) es referido a la causa de algo. Es decir, la *aitía* de *Y* no necesariamente es idéntica a la causa de *Y*. Con todo, aun así puede ocurrir que la *aitía* de *Y* sí sea lo mismo que la causa de *Y*, pues en ocasiones (mas no siempre) sí coinciden. En efecto, según Vlastos, *aitía* y causa son idénticas en el ejemplo 1: “la incursión ateniense en Sardes sería un buen ejemplo de un

el idioma inglés, sino que (más en general) al significado que puedan tener todas las traducciones de ‘cause’ en (al menos) cualquier idioma de origen europeo.

⁸ En la nota 7 (p. 293) del artículo respectivo, Vlastos señala que extrae esos ejemplos (aunque, según él, con un enfoque reformulado) de *Analíticos Posteriores*, II, 2, y de *Física* II, 3.

antecedente temporal que es la (supuesta) condición suficiente de la ocurrencia de un evento, la invasión persa de Atenas” (Vlastos, 1969: 294). Pues ese “antecedente temporal” es, a su vez, una “condición suficiente” para que tuviese lugar un determinado evento. Y según Vlastos ese antecedente temporal, que a su vez es condición suficiente, corresponde a una *aitía* referida directamente a una causa (p. 296). Ahora bien, al menos en la primera sección del artículo, Vlastos no propone una definición explícita de ‘causa’ (a diferencia de lo que hace con ‘*aitía*’) que nos permita comprender con claridad qué es lo que él entiende por el respectivo término. Sería deseable, en efecto, que Vlastos hubiese declarado explícitamente cuál es el concepto de causa que él maneja, para así comprender con mayor claridad por qué, según él, una causa no siempre es lo mismo que una *aitía*. Sin embargo, a partir del primer ejemplo citado se puede conjeturar que, para Vlastos, la causa de algo satisface al menos las siguientes dos características: (a) ser un antecedente temporal y, a la vez, (b) ser condición suficiente para que acaezca algo. Y tal como se verá a continuación, Vlastos propone que, de los cuatro ejemplos, es sólo en el primero de ellos en el que la *aitía* es una causa. En consecuencia, a partir de esa conjetura, puede colegirse que en los tres ejemplos restantes, las respectivas *aitíai* no cumplen con las propiedades (a) y (b), sino que poseerían características de distinta índole. Con todo, cualesquieran sean las cualidades que posea una *aitía* (como ya se mencionó en el párrafo anterior), todas cumplen indefectiblemente con esto: remiten al porqué de algo.

En cuanto al ejemplo 2, Vlastos propone que es un caso en el que si bien la *aitía* no es una causa, aun así esa *aitía* “tiene definidas implicaciones causales” (p. 294). En efecto, según Vlastos (1969: 294), sería difícil concebir que el bronce sea la causa de que una estatua (elaborada con ese material) posea un determinado peso. Con más propiedad, el ejemplo 2 corresponde a un caso en el que la *aitía* es “un conjunto de propiedades” tales que, al ser reunidas, poseen la característica de tener un cierto peso (Vlastos, 1969: 294). Es decir, en este caso, la causa no corresponde al material del que esté fabricado algún objeto. Más bien, la causa de que un objeto tenga determinado peso es la “conjunción de propiedades o factores” (Vlastos, 1969: 296) entre cuyas cualidades está la de tener “una red de conexiones con leyes causales [...] [en virtud de las cuales] podemos hacer relevantes predicciones causales, tal como que una estatua de bronce pesará más que varias de madera de las mismas dimensiones” (Vlastos, 1969: 294). Vale decir, en el segundo ejemplo propuesto por Vlastos,

a pesar de que la *aitía* tenga características concernientes a la causalidad (v.gr., que sea “una red de conexiones con leyes causales”), no es ella misma una causa. Esto último, entonces, significa que (en concordancia con el ejemplo 1) el bronce no es un antecedente temporal ni tampoco una condición suficiente para que la estatua tenga un peso determinado. Sin embargo, aun así, el bronce es la *aitía* del peso que posee esa estatua debido a que, tal como Vlastos formula el ejemplo, el bronce corresponde al porqué de ese peso. En suma, aun cuando la *aitía* en el ejemplo 2 tiene cualidades de índole causal, no es algo que pueda ser calificado como causa. Pero independientemente de que el material con el que es elaborada una estatua no corresponda a una causa, de todos modos se concibe como *aitía* puesto que la es respuesta a la siguiente pregunta: “¿Por qué esta estatua es tan pesada?” (Vlastos, 1969: 293).

Respecto a la posibilidad de que la *aitía* sea concebida como causa en el ejemplo 3, Vlastos se expresa en estos términos: “aquí sería no sólo torpe, sino que seguramente absurdo hablar de la *aitía* como la ‘causa’ ” (p. 294). En otras palabras, Vlastos descarta que la salud pudiese ser concebida como la causa de que alguien tome caminatas después de cenar. La razón de que Vlastos descarte que esa *aitía* sea una causa es la siguiente: la salud debido a la que la persona en cuestión hace sus caminatas “no existe ahora y puede que nunca llegue a existir, ya que sus caminatas pueden no servir para restablecerla” (p. 294). Es decir, según Vlastos, es imposible que algo inexistente (en este caso, la salud) cause las caminatas de una persona. De ahí, pues, se abre la siguiente pregunta: ¿cuál es la causa de que alguien realice caminatas si es que no lo es la salud? Dicho de otro modo: si la salud no cumple con ser un antecedente temporal ni tampoco cumple con ser condición suficiente para realizar caminatas, ¿hay algo que sí cumpla con dichas características, i.e., que sí sea causa de las caminatas? Ante tal interrogante, Vlastos advierte que se abre una discusión filosófica de otra índole que no viene al caso ser estudiada en este contexto, a saber: la posibilidad de que ninguna acción (v.gr., realizar caminatas) posea causa (p. 294). En efecto, según Vlastos, “algunos filósofos [...] [sostienen] que no hace sentido hablar de la causa de una acción” (p. 294). Con todo, Vlastos asume de manera implícita que (al menos) la acción de hacer caminatas sí tiene causa. Y para determinar cuál sería esa causa, es menester estudiar el

contexto intencional⁹ en el que la persona del ejemplo lleva a cabo su acción. Por ello, si en la pregunta del respectivo ejemplo se quisiese tener una respuesta de cuál es la causa de que se realice esa acción en particular, Vlastos propone que la salud no debiese ser la respuesta a esa pregunta. En cambio, él sugiere que la causa (teniendo como base la intencionalidad) de que esa persona haga caminatas es “su expectativa de obtener [salud] a partir de ellas, respaldada por un fuerte deseo de mejorar su salud” (Vlastos, 1969: 294). En definitiva, lo que Vlastos quiere dar a entender es que más allá de si las acciones tengan o no tengan causa, “si habláramos griego [clásico], entonces, independiente de nuestras convicciones filosóficas, no tendríamos ni la menor hesitación en decir que la salud del hombre *es* la *aitía* de sus caminatas” (Vlastos, 1969: 295). Es decir, en el ejemplo se tiene una acción específica realizada por un hombre, a saber: realizar caminatas. La causa (y no la *aitía*) de esa acción es la intención de ese hombre por mejorar su estado de salud. Mientras que la *aitía* (y no la causa) de esa misma acción es la salud. En consecuencia, concluye Vlastos que, en el caso del ejemplo 3, *aitía* y causa no coinciden entre sí, a diferencia de la identificación de entrambas ilustrada en el primer ejemplo.

Finalmente, en lo que respecta al ejemplo 4, Vlastos es más tajante: “la brecha entre *aitía* y causa es infranqueable” (Vlastos, 1969: 295). Es decir, mientras que en los tres ejemplos anteriores sí es posible identificar algún elemento causal (además de la *aitía*), en el ejemplo matemático-geométrico no es posible hacerlo. En efecto, tenemos dos proposiciones, a saber: (a) “el ángulo en el semicírculo es la mitad de dos ángulos rectos” y (b) “el ángulo en el semicírculo es un ángulo recto” (Vlastos, 1969: 265). Ahora, adoptemos la notación P para la proposición (i) y la notación Q para la proposición (ii). Pues bien, en el ejemplo 4 (tal como se plantea en forma de pregunta y respuesta) opera el siguiente razonamiento: si la proposición P es verdadera, entonces la proposición Q es verdadera. Y el punto de Vlastos es que en un razonamiento de esas características no es posible identificar

⁹ Según entiendo, la expresión inglesa “*intensional context*” (la cual se lee en la página 294 del artículo en cuestión) debiese ser traducida como “contexto intensional”. No obstante, he preferido traducirla por “contexto intencional” porque presumiblemente la palabra inglesa ‘*intensional*’ se trata de una errata en la publicación original. En efecto, tal vez Vlastos hubiese querido decir “*intentional context*” (lo que se traduce como “contexto intencional”) porque él se está refiriendo a algo relativo a la acción. El texto, empero, no proporciona elementos para creer que Vlastos haya querido realmente utilizar la expresión “*intensional context*” (traducida como “contexto intensional”), puesto que lo intensional concierne, entre otras cosas, a la forma que puede tomar la definición de una palabra. Mas en el contexto donde se utiliza la respectiva expresión no se habla sobre definiciones o de otros temas por el estilo, sino que se trata sobre el porqué de una acción. Y por mor de esto último es plausible creer que Vlastos en realidad se refiere a la intencionalidad y no a la intensionalidad.

alguna clase de causa. Así, según él, “[c]omo esta vinculación es para Aristóteles una relación cuyas *relata* son ítems abstractos, él ni soñaría con decir que una de estas proposiciones causa la otra” (Vlastos, 1969: 295). Vale decir, según Vlastos, Aristóteles no concebiría la posibilidad de que haya una proposición en tanto en cuanto sea conclusión, tal que sea causada por otra proposición en tanto en cuanto sea premisa. Lo que sí concede Vlastos es la admisibilidad de que Aristóteles conciba que “la premisa es una buena y suficiente razón para la conclusión” (p. 296). Formulada de manera negativa y positiva la propuesta de Vlastos: una premisa no es causa de una conclusión; una premisa sí es razón para que una conclusión sea afirmada. De ello se puede colegir que en el ejemplo 4, la *aitía* no es equivalente a una causa, sino que es identificable con la razón debido a la cual se afirma una proposición en su calidad de conclusión. Además, también es posible colegir que en este caso la *aitía* no es una causa porque no cumple con las características que Vlastos le adjudica cuando se refiere al primer ejemplo. En efecto, la proposición *P* no es un “antecedente temporal” de la proposición *Q*, ni tampoco es una “condición suficiente”¹⁰ tal que cause el acaecimiento de un evento.¹¹ Más bien, tal como se señaló en la última cita, *P* corresponde a una razón suficiente en virtud de la cual se puede afirmar *Q*. Y según Vlastos, “[e]sto lleva a Aristóteles a tomar *P* como la *aitía* de *Q*” (p. 295). En suma, lo que Vlastos quiere dar a entender con el ejemplo 4, es que el hecho de que Aristóteles conciba que una premisa sea *aitía* de una conclusión, no significa que una premisa sea causa de la conclusión que se siga a partir de ella. Vale decir: en la relación premisa-conclusión no hay causalidad aun cuando una de esas proposiciones (i.e., la premisa) sea *aitía* de otra proposición (i.e., la conclusión).

Pues bien, para efectos de esta investigación, lo que cabe rescatar a partir de lo planteado por Vlastos es lo siguiente: más allá de si ‘*aitía*’ se usa en el sentido de ‘causa’ en algunos contextos y en otros sentidos en contextos distintos, ella corresponde indefectiblemente a lo que se responda cuando se interroga por el porqué de algo. Es menester, pues, dejar bien establecida esa idea. En efecto, como el objetivo de esta investigación es dilucidar la noción de *aitía* en un contexto específico, ha de tenerse en consideración la posibilidad de que si es verdadero lo que propone Vlastos, entonces ‘*aitía*’

¹⁰ Recuérdese que las expresiones “antecedente temporal” y “condición suficiente” se encuentran textualmente en la página 294 del artículo.

¹¹ Cf. el evento “la invasión persa de Atenas” (Vlastos, 1969: 293, 294), y la conclusión “el ángulo en el semicírculo es un ángulo recto” (Vlastos, 1969: 293, 296).

no necesariamente signifi ‘causa’ en el *Phd.* A su vez, es necesario tener a la vista esa posibilidad puesto que, hasta donde tengo entendido, el modo tradicional de traducir ‘*aitía*’ es ‘causa’. Y si se considera como verdadero el supuesto de que la *aitía* de algo siempre está referida a una causa, entonces cabe la posibilidad de que una comprensión sobre la noción de *aitía* en el *Phd.* sea distorsionada, de suerte que el objetivo de esta investigación no llegue a buen puerto.

1.2. Planteamiento en *Phd.* 95e-96a

Tras trazar lineamientos generales en torno a la noción de *aitía* en contextos externos a la filosofía de Platón, ahora corresponde estudiar esa noción tal y como se presenta en el *Phd.* mismo. Pues bien, para realizar un primer acercamiento a la noción de *aitía* en el respectivo diálogo, se toma como referencia el pasaje de 95e-96a. En efecto, allí Sócrates enuncia de manera general qué es lo que entiende por *aitía*. Sin embargo, en 95e-96a no hay mayor detalle sobre la noción en cuestión, sino que sólo se presenta una introducción relativa al asunto del que versa el diálogo en los pasajes que están a continuación de ese. No obstante, el que sea sólo una mención general sobre la *aitía* y que además no tenga una extensión tan amplia (en comparación con 96b-102c), no significa que por ello sea menos importante lo que allí se plantea. Por el contrario: es central tener a la vista la parte de 95e-96a porque allí se presentan los fundamentos en virtud de los cuales se basa la noción de *aitía* en el contexto del *Phd.*

1.2.1. Contexto inicial

Pues bien, para contextualizar el inicio de 95e dentro de la totalidad del diálogo, es menester tener en cuenta qué es lo que da origen al hecho de que allí se discuta sobre la *aitía*. Recuérdese, en primer lugar, que el asunto central que se trata en el *Phd.* es el alma ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$). En particular, Sócrates y sus principales interlocutores (i.e., Simmias y Cebes) emplean razonamientos para determinar si el alma es mortal o inmortal. Y en general, el rol que cumple Sócrates dentro de esa conversación es presentar argumentos que tengan por objeto demostrar que el alma es inmortal. Mientras que el rol cumplido por Simmias y Cebes es

presentar posibles objeciones a los argumentos utilizados por Sócrates para sostener su punto de vista. Es decir, Simmias y Cebes proponen razonamientos en base a los que sería pausable refutar los razonamientos de Sócrates, y que de ese modo pueda concluirse que en realidad el alma es mortal. Ahora bien, a pesar de las posibles objeciones presentadas a Sócrates, este último convence,¹² a quienes lo acompañan en la celda,¹³ que el alma es inmortal. Pero es tras el planteamiento de una objeción por parte de Cebes que se inicia la cuestión concerniente a la *aitía*. Pues en el pasaje de 86e7-88b8, Cebes presenta razones para argumentar por qué sostiene lo siguiente: “[...] οὐπω ἄξιον πιστεύσαντα θαρρεῖν ὡς ἐπειδὴν ἀποθάνωμεν ἔτι που ἡμῶν ἡ ψυχὴ ἔστιν” (Pl. *Phd.* 87e6-88a1).¹⁴ Es decir, Cebes elabora un argumento tal que en virtud de él se ponga en duda lo que sostiene Sócrates a lo largo de todo el diálogo, a saber: que el alma es inmortal. En efecto, en 86e7-88b8 Cebes hace ver que a partir de los argumentos que se han esgrimido (por lo menos hasta esa parte del diálogo), no se puede garantizar que el alma de alguien continúe existiendo tras la muerte de su respectivo cuerpo. Pues bien, dado que Sócrates no se ocupa inmediatamente de lo propuesto por Cebes,¹⁵ en 95b5-e3 el mismo Sócrates hace un resumen para retomar lo que expuso su interlocutor en 86e7-88b8. En efecto, Sócrates así formula el objetivo que tiene la objeción de Cebes: “ἔστι δὲ δὴ τὸ κεφάλαιον ὧν ζητεῖς· ἀξιοῖς ἐπιδειχθῆναι ἡμῶν τὴν ψυχὴν ἀνώλεθρόν τε καὶ ἀθάνατον οὕσαν [...]” (Pl., *Phd.*, 95b8-c1).¹⁶ En otras palabras, según Sócrates, lo que Cebes quiere que se haga a partir de los argumentos presentados, es que se demuestre que efectivamente el alma tiene las características de ser imperecedera (*nom. fem.*: ἀνώλεθρος) e inmortal (*nom. fem.*: ἀθάνατος).

¹² Obsérvese lo siguiente: el convencimiento de que el alma efectivamente es inmortal ocurre entre los personajes del diálogo escrito por Platón. Es otro asunto evaluar si los argumentos que presenta Sócrates son válidos o inválidos, o si están sujetos a más objeciones de las que presentan Simmias y Cebes.

¹³ Recuérdese que el diálogo se ambienta en la celda donde Sócrates está prisionero tras ser condenado a muerte.

¹⁴ “[...] [N]o es válido confiar en que, una vez hayamos muerto, nuestra alma va a subsistir todavía en algún lugar” (*Trad.*: García Gual, 1986: 86).

¹⁵ Eso se debe a que Sócrates primero se hace cargo de unas objeciones planteadas por Simmias, las cuales fueron expuestas previamente a las de Cebes.

¹⁶ “Lo fundamental de lo que expones es algo así. Pretendes que quede demostrado que nuestra alma es indestructible e inmortal [...]” (*Trad.*: García Gual, 1986: 100).

1.2.2. Presentación del problema por parte de Sócrates

Tras el recuento sobre los reparos formulados por Cebes, Sócrates se expresa en los siguientes términos:

Οὐ φαῦλον πρᾶγμα, ἔφη, ὃ Κέβης, ζητεῖς· ὅλως γὰρ δεῖ περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς τὴν αἰτίαν διαπραγματεύσασθαι. (Pl. *Phd.* 95e8-9)

[No es nada trivial, Cebes, el asunto que investigas. Porque hay que ocuparse a fondo y en conjunto de la *aitía*¹⁷ de la generación y la destrucción. (*Trad.*: García Gual, 1986: 101)]

En otras palabras, el asunto concerniente a la *aitía* (sobre el cual se dialoga en 95e-102c) se origina a partir del hecho de que Sócrates considera adecuado tratar ese asunto para abordar lo planteado por Cebes en 86e7-88b8. Pero Sócrates proporciona un detalle adicional en ese pasaje: el estudio es relativo específicamente a la *aitía* de la generación (γένεσις) y de la corrupción (φθορά). Y a continuación él le propone a Cebes un modo de proceder en esa indagación:

ἐγὼ οὖν σοι δίδειμι περὶ αὐτῶν, ἐὰν βούλη, τὰ γε ἐμὰ πάθη· ἔπειτα ἂν τί σοι χρήσιμον φαίνεται ὧν ἂν λέγω, πρὸς τὴν πειθῶ περὶ ὧν δὴ λέγεις χρήση. (Pl. *Phd.* 96a1-4)

[Así que yo voy a contarte sobre este tema, si quieres, mis propias experiencias. Luego, si te parecen útiles las cosas que te diga, puedes usarlas para apoyar lo que tú dices. (*Trad.*: García Gual, 1986: 101)]

¹⁷ En la traducción original de García Gual (1986: 101), la expresión griega ‘τὴν αἰτίαν’ (95e9) se traduce como ‘la causa’. Sin embargo, tal como fue anunciado en la introducción de este trabajo, en ocasiones la traducción de García Gual es modificada cuando se cita en la presente investigación. Pero cabe especificar que cada vez que se cita el texto griego y aparece el sustantivo ‘αἰτία’ (con sus respectivas flexiones nominales), la traducción siempre es modificada de la siguiente manera: el término empleado para traducir ‘αἰτία’ es cambiado por su transliteración en nominativo singular (a saber: ‘*aitía*’) sea cual fuere el caso gramatical que posea. Y si el sustantivo ‘αἰτία’ está empleado en su forma plural, siempre se translitera como si fuese su plural femenino en nominativo (a saber: ‘*aitiai*’), independientemente de si esté en un caso gramatical distinto a ese. La decisión de hacer esa modificación se debe a lo planteado en la subsección 1.1., donde se argumentó por qué es posible que *aitía* y causa no necesariamente son lo mismo.

Vale decir, el modo de proceder propuesto por Sócrates consiste en lo siguiente: él pretende exponer sus experiencias sobre sus indagaciones relativas a la *aitía*. Y le propone a Cebes que, tras esa exposición, determine si las experiencias vividas por Sócrates le sirven para utilizarlas como base para apoyar los argumentos esgrimidos en 86e7-88b8. Pues bien, ante la propuesta de Sócrates sobre esa manera de llevar a cabo la indagación, Cebes manifiesta su acuerdo: “ Ἀλλὰ μὴν, ἔφη ὁ Κέβης, βούλομαί γε ” (Pl., *Phd.*, 96a5).¹⁸ Entonces, Sócrates inicia su exposición del siguiente modo:

Ἄκουε τοίνυν ὡς ἐροῦντος. ἐγὼ γάρ, ἔφη, ὃ Κέβης, νέος ὢν θαυμαστῶς ὡς ἐπεθύμησα ταύτης τῆς σοφίας ἣν δὴ καλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορίαν· ὑπερήφανος γάρ μοι ἐδόκει, <καὶ> εἰδέναι τὰς αἰτίας ἐκάστου, διὰ τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστι. (Pl. *Phd.* 96a6-10)

[Escucha, pues, que voy a contártelo. El caso es que yo, Cebes, cuando era joven estuve asombrosamente ansioso de ese saber que ahora llaman «investigación de la naturaleza». Porque me parecía algo sublime conocer las *aitíai* de las cosas, por qué nace cada cosa y por qué perece y por qué es.¹⁹ (*Trad.*: García Gual, 1986: 101)]

Si se reformula lo que señala Sócrates en ese pasaje, es posible hacerlo de esta manera: puesto que en su juventud él consideraba que era magnífico saber (*εἰδέναι*) las *aitíai* de cada cosa, entonces resultó estar deseoso de un tipo de sabiduría que se denomina “investigación de la *physis*”. Dicho de otro modo: Sócrates atribuye el origen del deseo que tenía por esa sabiduría, al hecho de que le pareciera maravilloso saber las respectivas *aitíai*.

¹⁸ “Pues sí que quiero –contestó Cebes” (*Trad.*: García Gual, 1986: 101).

¹⁹ Tal como se lee en la traducción, García Gual opta por traducir la expresión “διὰ τί ἔστι” (96a10) como “por qué es”, y de esa misma manera es traducida por Eggers Lan (1971: 175). Sin embargo, también es posible que en ese contexto el verbo εἰμί tenga el valor del verbo “existir”. De hecho, Vigo (2015: 143) traduce esa expresión expresión como “por qué existe”. Asimismo, North Fowler (1914: 331) la traduce al inglés como “why it exists”. Además, Eggers Lan (1971: 175) en la nota 181 de su traducción del *Phd.*, nombra otros tres traductores que deciden traducir “διὰ τί ἔστι” de la misma manera en como lo hacen Vigo y North Fowler. Ahora bien, cada traductor puede tener muy buenas razones para inclinarse por una u otra manera de traducir esa expresión. Para efectos de esta investigación, no se toma una postura por ninguna forma específica. Con todo, aun así hay ocasiones en las que en este trabajo se opta por seguir la interpretación que propone Eggers Lan (1971: 175) la mencionada nota a pie de página. Allí se entiende de este modo el sentido de esa interrogante: “por qué es como es”. Vale decir, la expresión διὰ τί ἔστι puede entenderse como una interrogante que refiere al porqué de que algo sea tal como es. En efecto, tal como se habrá de apreciar en la sección 2 de este trabajo, es posible dar cuenta de que la respectiva expresión griega tiene un doble sentido: en algunos casos se refiere al porqué de la existencia de algo, pero en otros casos está referida al porqué de que algo sea de tal o cual forma.

De ahí se abre una interrogante central: ¿qué es lo que se conoce en el saber concerniente a las *aitíai*? En efecto, se abre esa interrogante porque Sócrates asevera que en su juventud sentía un determinado aprecio (i.e., *ὑπερήφανος*) por saber las *aitíai*, y que esa apreciación lo llevó a realizar la denominada “investigación de la *physis*”. Aunque de esa aseveración se puede colegir que el saber concerniente a las *aitíai* atañe a la investigación de la *physis*, no sirve por sí misma para esclarecer con rectitud qué es lo que se mienta con el sustantivo ‘*aitía*’. No obstante, es Sócrates mismo quien lo aclara, pues en estos términos formula qué es lo que corresponde al conocimiento de las *aitíai*: *διὰ τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστι* (Pl., *Phd.*, 96a9-10). Vale decir, el saber concerniente a las *aitíai* corresponde a las respuestas que se dan a tres interrogantes: (i) *διὰ τί γίγνεται ἕκαστον*, (ii) *διὰ τί ἀπόλλυται ἕκαστον*, (iii) *διὰ τί ἔστιν ἕκαστον*.²⁰ En otras palabras, si se quiere saber las *aitíai* de cada cosa, es necesario tener como ejes cardinales tres preguntas cuya cualidad común es el porqué: (i) por qué cada cosa se genera o deviene (*γίγνομαι*); (ii) por qué cada cosa se destruye (*ἀπόλλυμι*); (iii) por qué cada cosa existe o por qué cada cosa es tal como es (*εἰμί*). En efecto, las respuestas para las interrogantes (i), (ii) y (iii) son equivalentes a las *aitíai* de cada ente al cual es posible aplicar tales preguntas.²¹ Pues cabe observar que con el pronombre ‘*ἕκαστος*’, Sócrates no se refiere a una entidad en particular, sino que mienta la universalidad de entidades que poseen *aitía*. Y eso se puede colegir a partir de algunas cualidades de índole semántica que posee el cuantificador ‘*ἕκαστος*’ (que en este contexto se encasilla como pronombre): Emilio Crespo et al. (2003: 53) lo califican como “universal distributivo” (traducible por ‘cada’, y que es distinto al “universal colectivo”, que es

²⁰ Las expresiones “*διὰ τί ἀπόλλυται ἕκαστον*” y “*διὰ τί ἔστιν ἕκαστον*” no aparecen de manera textual, i.e., no se atestiguan en el *Phd.* Pero aun así es posible formular esas expresiones idiomáticas hipotéticas (en el griego empleado en la época de Platón) puesto que son concordantes con la gramática propia del idioma. Ahora bien, aquí se formulan esas expresiones con el objetivo de explicitar con mayor precisión a qué están referidos los verbos ‘*ἀπόλλυμι*’ y ‘*εἰμί*’. En efecto, recuérdese la cita de 96a9-10: “*διὰ τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστι*”. Pues allí sólo el verbo ‘*γίγνομαι*’ aparece referido de manera explícita al pronombre ‘*ἕκαστος*’ (con flexión nominal -ον), pero debiese suponerse que a ese mismo pronombre están referidos implícitamente los verbos ‘*ἀπόλλυμι*’ y ‘*εἰμί*’. Ahora bien, es probable que Platón haya obviado el pronombre ‘*ἕκαστος*’ seguido de los respectivos verbos en 96a9-10 por una razón de estilo, de suerte que se evitara una posible repetición innecesaria del pronombre. No obstante, como ya se señaló en esta nota, se han hipotetizado las expresiones “*διὰ τί ἀπόλλυται ἕκαστον*” y “*διὰ τί ἔστιν ἕκαστον*” con la finalidad de proporcionar una mayor claridad a lo que pretende dar a entender Sócrates.

²¹ En gran medida, la sección 2 de este trabajo sirve para argumentar por qué las respuestas que se den a esas interrogantes equivalen a las respectivas *aitíai*. Por lo tanto, a pesar de que esa idea es fundamental para comprender la noción de *aitía* que se maneja en el *Phd.*, hay que aclarar que en esta sección no se profundiza al respecto porque la sección 1 no está diseñada para ese fin. Por ahora, sólo baste con consignar qué es lo que Sócrates mienta con el sustantivo *aitía*.

traducible por ‘todo’, v.gr., $\pi\acute{\alpha}\varsigma$). Respecto a una propiedad semántica de los pronombres que son cuantificadores universales,²² así se refieren Crespo et al. (2003): “Los universales denotan la totalidad de entidades de un conjunto” (p. 54). Es decir, dado que ‘ $\acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\varsigma$ ’ es universal, lo que denota en este contexto es la totalidad de elementos pertenecientes al conjunto de entidades que posee *aitía*. Pero puesto que el cuantificador en cuestión no es colectivo, sino que distributivo (razón por la cual es traducible por ‘cada’), “se refiere de manera individualizada a los componentes de cierta clase de entidades. [...] El cuantificador *cada* tiene la capacidad para referirse a todos los miembros de un conjunto, aunque aluda a ellos de manera particularizada” (Real Academia Española [RAE] & Asociación de Academias de la Lengua Española [ASALE], 2010: 377). En consecuencia, las preguntas (i), (ii) y (iii) no se aplican a una cosa determinada, sino que son aplicables a cada ente tal que pertenezca al conjunto de aquello que tenga *aitía*.

Ahora bien, es posible esquematizar las interrogantes (i), (ii) y (iii) con el fin de obtener una recta aprehensión. Supóngase que K es el conjunto de elementos (cuya cantidad es indeterminada) que tienen la cualidad de poseer *aitía*. Por otra parte, supóngase que $p_1, p_2, p_3, \dots, q_1, q_2, q_3, \dots, r_1, r_2, r_3, \dots$, son los elementos pertenecientes al conjunto K . Además supóngase que p_1, p_2, p_3, \dots , son elementos de K a los cuales sólo se les aplica la pregunta (i); también supóngase que q_1, q_2, q_3, \dots , son elementos de K a los cuales sólo se les aplica la pregunta (ii); asimismo supóngase que r_1, r_2, r_3, \dots , son elementos de K a los cuales sólo se les aplica la pregunta (iii). En consecuencia:

(a) De acuerdo con (i), la interrogante por la *aitía* está referida a lo siguiente: al porqué de que p_1 se genere o devenga, al porqué de que p_2 se genere o devenga, al porqué de que p_3 se genere o devenga, etcétera.

(b) De acuerdo con (ii), la interrogante por la *aitía* está referida a lo siguiente: al porqué de que q_1 se destruya, al porqué de que q_2 se destruya, al porqué de que q_3 se destruya, etcétera.

²² Aclaración: Crespo et al. (2003: 41-56) no hablan de pronombres que a su vez sean cuantificadores, sino que los clasifican según sean pronombres ora personales, ora reflexivos, ora posesivos, ora indefinidos (v.gr., ‘ $\acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\varsigma$ ’), entre otros. Pero de todas maneras es posible afirmar que si ‘ $\acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\varsigma$ ’ se traduce como ‘cada’, entonces sí es un cuantificador. Pues ‘cada’ es calificado como cuantificador universal en la *Nueva gramática de la lengua española* (2010: 361).

(c) De acuerdo con (iii), la interrogante por la *aitía* está referida a lo siguiente: al porqué de que r_1 exista o que sea como es, al porqué de que r_2 exista o que sea como es, al porqué de que r_3 exista o que sea como es, etcétera.

En otras palabras, lo que se ilustra en lo expresado en (a), (b) y (c), es la forma que poseen las interrogantes que Sócrates emplea en *Phd.* 96a9-10 para afirmar en qué consiste saber las *aitíai* de cada cosa.

1.3. Concordancias entre la explicación presentada por Gregory Vlastos y la presentación del problema por Sócrates en *Phd.* 96a

El objetivo principal de la sección del artículo de Vlastos que fue estudiada en 1.1., como ya se sabe, es argumentar por qué con la palabra griega '*aitía*' no necesariamente se mienta lo que hoy en día se entiende por 'causa'. En efecto, es posible usar '*aitía*' para referirse, v.gr., a la premisa en virtud de la cual se colige una conclusión (que es el caso ilustrado mediante el ejemplo 4 propuesto por Vlastos). Y un caso donde la *aitía* es una premisa, no es un ejemplo tal en el que algo cause otra cosa, sino que se trata de una razón a partir de la cual se sostiene una conclusión válida. No obstante, aun así puede ocurrir que con '*aitía*' sí se tenga como referente una causa. Este último caso es ilustrado por Vlastos mediante el ejemplo 1, donde él identifica que la causa de que los persas hayan realizado una invasión es el hecho de que los atenienses hayan hecho un asalto previo a la invasión persa.

Ahora bien, el debate sobre el recto significado de la palabra '*aitía*' tal y como era utilizada en la Grecia clásica es un asunto que excede a la presente investigación. Pues para dilucidarlo de manera más completa, sería preciso revisar una mayor cantidad de fuentes bibliográficas, y no sólo limitarse a lo que propone Vlastos. En efecto, a pesar de que él pretenda referirse a la noción de *aitía* de manera amplia en la cultura de la Hélade clásica, Vlastos sólo recurre a cómo es usada esa noción en algunos pasajes del corpus aristotélico. Tal como señala en su artículo (p. 293), Vlastos formula los ejemplos (para argumentar por qué no siempre '*aitía*' equivale a 'causa') en base a cómo Aristóteles trata filosóficamente la *aitía*. Pero Vlastos no recurre a ninguna otra fuente además de Aristóteles para sostener sus argumentos en esa sección de su artículo. Por lo tanto, si se quisiera tener una visión más amplia sobre cómo el pensamiento griego clásico concebía la noción en cuestión, sería

menester tener como base una mayor cantidad de fuentes clásicas, y esto último trasciende el objetivo de esta investigación. Con todo, a partir del artículo de Vlastos, es de suma importancia recalcar que, sea cual sea el significado de ‘*aitía*’, la *aitía* de algo corresponde al porqué de ese algo.

Dicho eso, he aquí cuál es la concordancia entre la exposición de Vlastos y lo que se plantea en *Phd.* 96a9-10: según Sócrates, la *aitía* de algo es equivalente a su porqué. Pero Sócrates añade una información específica a los porqués: las *aitíai* corresponden al porqué de que algo se genere o devenga, al porqué de que algo se destruya y al porqué de que algo exista o que sea como es.

2. Identificación de los casos particulares en los cuales Sócrates plantea las interrogantes por la *aitía*

Tal como indica su título, el objetivo de la sección 2 es el siguiente: identificar cuáles son los casos sobre los que Sócrates plantea las interrogantes por la *aitía*. Es decir, son explicitados cada uno de los casos particulares acerca de los cuales Sócrates se pregunta por el porqué de algo. En efecto, es preciso hacer esa tarea puesto que, como ya se sabe, el objetivo de la sección 1 fue el de establecer ciertas ideas generales en torno a la noción de *aitía*. En particular, la subsección 1.1. se ocupó de revisar cómo se concibe esa noción de una manera más global en el pensamiento griego (aunque el autor del artículo estudiado sólo toma como referente a Aristóteles). Por otra parte, en la segunda subsección interna de la subsección 1.2. (i.e., 1.2.2.) se revisó cómo tiene lugar el inicio del estudio concerniente a la *aitía* en el *Phd.* y de qué manera Sócrates empieza el planteamiento del problema. Sin embargo, tanto en la subsección 1.1. como en la subsección interna 1.2.2., sólo se tratan generalidades referentes a la noción de *aitía*. Por esa razón, tras haber establecido aquellas consideraciones en la sección 1, la tarea asignada para la sección 2 es la de estudiar de forma particular cómo es concebida la noción de *aitía* en los pasajes ubicados entre 96b hasta 102c. Pues si se procede de esa manera, se posibilita una óptima comprensión sobre el modo en que las generalidades planteadas en la sección 1 tienen un correlato con lo que se plantea en los pasajes mencionados. En efecto, lo que Sócrates hace en 96b-102c es, entre otras cosas, mencionar algunos casos a los que es posible aplicar las interrogantes relativas a la *aitía*.

La razón por la cual se procede de esa modo en esta sección es la siguiente: si se determina de manera explícita cuáles son cada uno de los casos respecto de los que Sócrates pretende saber su porqué, entonces se logra con mayor precisión una dilucidación de la noción de *aitía* en el respectivo contexto. En ese sentido, la sección 2 de esta investigación tiene cierta similitud con el artículo de Vlastos revisado en la subsección 1.1. Pues mientras que allí el autor acude a algunos casos planteados por Aristóteles respecto a la pregunta por la *aitía*, aquí se recurre a cada uno de los casos a los que Sócrates les aplica esa misma interrogante en los pasajes de *Phd.* 96b-102c.

Por consiguiente, con el fin de explicitar aquellos casos, en esta sección cada uno de ellos se clasifica de acuerdo con las interrogantes formuladas por Sócrates en 96a9-10 cuando

afirma en qué consiste saber las *aitíai* de cada cosa. Recuérdese, en efecto, el modo por medio del que se reformulan las preguntas relativas a la *aitía* en la subsección interna 1.2.2. Pues bien, en esta sección se considera cada caso en particular y se determina si el caso respectivo se le aplica la interrogante de tipo (i), la de tipo (ii) o la de tipo (iii). Dicho de otro modo: en concordancia con la notación adoptada en 1.2.2., lo que se hace en esta sección es clasificar el contenido de $p_1, p_2, p_3, \dots, q_1, q_2, q_3, \dots, r_1, r_2, r_3, \dots$, según el tipo de interrogante que se le aplique para indagar su *aitía*.

Así pues, la sección 2 está dividida en cuatro subsecciones. En cada una de las subsecciones se trabaja con una interrogante distinta: la subsección 2.1. se ocupa de la interrogante de tipo (i); la subsección 2.2. se ocupa de la interrogante de tipo (i) y además de la interrogante de tipo (ii); la subsección 2.3. se ocupa de la interrogante de tipo (iii). A su vez, las subsecciones 2.1., 2.2. y 2.3. tienen subsecciones internas, a cada una de las cuales les corresponde el análisis de un solo caso. Por su parte, en la subsección 2.4., se analizan dos de los casos propuestos por Sócrates, pero que presentan dificultades para ser clasificados dentro de los respectivos tres tipos de interrogantes.

2.1. Los casos concernientes a la interrogante por la *aitía* de que algo se genere o devenga

El objetivo de la subsección 2.1. es determinar cuáles son los casos a los que Sócrates les aplica la interrogante por la *aitía* de que algo se genere o devenga (*γίγνομαι*). Vale decir: si se retoma la notación adoptada para representar las entidades que tienen *aitía*, en la presente subsección se determina cuál es el contenido de p_1, p_2, p_3 , etc. Dicho de otro modo: en esta subsección se explicitan cuáles son las entidades sujetas a un modo de indagación tal que se les pueda aplicar la siguiente interrogante: “¿por qué se genera?”. Por lo tanto, puesto que son dos casos en torno a los que Sócrates indaga la *aitía* de que se generen o devengan, la subsección 2.1. tiene dos subsecciones internas (a saber: 2.1.1. y 2.1.2.), y en cada una de ellas se presentan cuáles son los casos en cuestión.

2.1.1. Crecimiento de un humano

Sócrates se expresa de esta manera en cuanto a la interrogante por la *aitía* de que un humano crezca:

[...] διὰ τί ἄνθρωπος ἀυξάνεται. τοῦτο γὰρ ὥμην πρὸ τοῦ παντὶ δῆλον εἶναι, ὅτι διὰ τὸ ἐσθίειν καὶ πίνειν· ἐπειδὴν γὰρ ἐκ τῶν σιτίων ταῖς μὲν σαρκὶ σάρκες προσγένωνται, τοῖς δὲ ὀστοῖς ὀστᾶ, καὶ οὕτω κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον καὶ τοῖς ἄλλοις τὰ αὐτῶν οἰκεῖα ἐκάστοις προσγένηται, τότε δὴ τὸν ὀλίγον ὄγκον ὄντα ὕστερον πολὺν γεγονέναι, καὶ οὕτω γίγνεσθαι τὸν μικρὸν ἄνθρωπον μέγαν. (Pl. *Phd.* 96c8-d5)

[[...] [P]or qué crece un ser humano. Pues antes creía que eso era algo evidente para cualquiera, que era por el comer y beber. Cuando a partir de los alimentos se añadían carnes a las carnes y hueso a los huesos, y así, según el mismo cálculo, a las demás partes se les añadía lo connatural a cada una, y entonces, en resumen, el volumen que era pequeño se hacía luego mayor, así también el hombre pequeño se hacía grande. (Trad.: García Gual, 1986: 102-103)]

Es al inicio del pasaje citado (*Phd.* 96c8-d5) donde Sócrates se refiere de manera explícita a la interrogante de por qué un humano crece: διὰ τί ἄνθρωπος ἀυξάνεται (96c8). Vale decir, la *aitía* en cuestión corresponde al porqué de que se produzca el crecimiento de un ser humano. Ahora bien, cabe preguntarse cuál es la razón de encasillar este caso dentro de la interrogante por el porqué de que algo se genere. He aquí la razón: en 96d4 Sócrates describe el crecimiento como el hecho de que la masa (*nom.*: ὄγκος) de un cuerpo aumente su volumen. Es decir, el crecimiento concierne a una masa corporal tal que en un inicio fue poca, pero que después se ha hecho (γίγνομαι)²³ grande. A modo de corolario, se desprende lo siguiente: un humano pequeño cuya masa corporal aumenta, deviene (γίγνομαι)²⁴ grande. Por lo tanto, dado que en el crecimiento de un humano está involucrado un proceso de

²³ En la línea del texto en griego a la que se hace referencia (i.e., 96d4), el verbo γίγνομαι está conjugado como γεγονέναι. Sin embargo, como se sabe, por convención los verbos de ese idioma se citan conjugados en la primera persona singular del presente en modo indicativo.

²⁴ En 96d5, el verbo γίγνομαι está conjugado como γίγνεσθαι.

generación, se sigue como consecuencia que este corresponde a un caso en el que es aplicable la interrogante por cuál es la *aitía* de que algo se genere.

Dicho eso, es posible preguntarse si es que Sócrates plantea una respuesta para la respectiva interrogante. Es decir: ¿Sócrates se pronuncia sobre cuál es la *aitía* de que un ser humano crezca? Si bien señala que durante su juventud él pensaba cuál era esa *aitía*, aclara que terminó por descartarla. En efecto, en la línea de *Phd.* 96c9, Sócrates declara haber creído que un humano crece por el comer y beber (διὰ τὸ ἐσθίειν καὶ πίνειν). Eso significa lo siguiente: él creía que comer y beber eran las *aitíai* de que un humano llegase a ser grande. Y además, en *Phd.* 96d1-3 describe qué es lo que pensaba que sucede al comer y beber: “a partir de los alimentos se añaden carnes a las carnes, huesos a los huesos, y así, según el mismo principio [se les añade] a las restantes cosas de su misma índole” (*Trad.*: Vigo, 2015: 145).²⁵ No obstante, Sócrates le insinúa a su interlocutor (i.e., Cebes) que ya no piensa que esa sea la *aitía* del crecimiento, sino que eso era lo que pensaba en su juventud: “οὕτως τότε ᾧμην· οὐ δοκῶ σοι μετρίως;” (Pl. *Phd.* 96d5-6).²⁶

Ahora bien, puesto que se descarta la posibilidad de que aquel sea el porqué de que un humano crezca, ¿cuál sería, según Sócrates, la *aitía* del caso que él mismo propone? Es legítimo hacerse esa pregunta dado que, en primer lugar, Sócrates se refiere a un caso al que le es aplicable la interrogante de cuál es su *aitía*. A continuación, él plantea una posible respuesta a esa interrogante. Sin embargo, descarta que esa respuesta corresponda a lo que él considera efectivamente como *aitía* del crecimiento de un humano. Entonces, como Sócrates señaló cuál no es esa *aitía*, surge la pregunta de cuál sí sería la *aitía* correspondiente. No obstante, Sócrates no se pronuncia de manera explícita al respecto. Es decir, tras formular negativamente su parecer sobre la *aitía* del crecimiento de un humano, no formula una respuesta positiva para la respectiva interrogante. Con todo, cualquiera sea la *aitía*, la idea que hay que retener del pasaje en cuestión es la siguiente: el caso del crecimiento de un humano es clasificable dentro de la interrogante por la *aitía* de que algo se genere o devenga.

²⁵ La expresión que en esa cita aparece entre paréntesis cuadrados (i.e., “se le añade”) no está en la publicación original de la traducción de Vigo (2015). Pero se optó por agregarla para efectos de este contexto con la finalidad de que la traducción fuese mejor comprendida.

²⁶ Traducción de García Gual (1986: 103): “Así lo creía entonces. ¿No te parece que sensatamente?”

2.1.2. La generación de algo unitario y la generación de dos entidades

Con un tenor similar a lo insinuado en *Phd.* 96d5-6, Sócrates señala en 97b3-4 que no sabe cuál es el porqué de que se genere lo uno o algo unitario:²⁷ οὐδέ γε δι' ὅτι ἐν γίγνεται ὡς ἐπίσταμαι. Es más, Sócrates también declara no saber el porqué de que dos entidades²⁸ se generen:

[...] οὐκ ἀποδέχομαι ἐμαντοῦ οὐδὲ ὡς ἐπειδὴν ἐνί τις προσθῆ ἔν, ἢ τὸ ἐν ᾧ προσετέθη δύο γέγονεν <ἢ τὸ προστεθέν>, ἢ τὸ προστεθὲν καὶ ᾧ προσετέθη διὰ τὴν πρόσθεσιν τοῦ ἑτέρου τῷ ἑτέρῳ δύο ἐγένετο· θαυμάζω γὰρ εἰ ὅτε μὲν ἐκάτερον αὐτῶν χωρὶς ἀλλήλων ἦν, ἐν ἄρα ἐκάτερον ἦν καὶ οὐκ ἦσθην τότε δύο, ἐπεὶ δ' ἐπλησίασαν ἀλλήλοις, αὕτη ἄρα αἰτία αὐτοῖς ἐγένετο δυοῖν γενέσθαι, ἢ σύνοδος τοῦ πλησίον ἀλλήλων τεθῆναι. οὐδέ γε ὡς ἐάν τις ἐν διασχίσει, δύναμαι ἔτι πείθεσθαι ὡς αὕτη αὖ αἰτία γέγονεν, ἢ σχίσις τοῦ δύο γεγονέναι [...]. (Pl. *Phd.* 96e6-97a7)

[[...] [N]i siquiera admito que cuando se añade uno a lo uno, o lo uno a lo que se ha añadido se haya hecho dos <o lo añadido>, o que lo añadido y aquello a lo que se añadió mediante la adición de lo uno con lo otro se haya vuelto dos. Pues me pregunto sorprendido si cuando cada uno de ellos existía por separado, entonces era uno cada uno y no eran entonces dos, y sí cuando se sumaron ambos; por tanto ésta sería la *aitía* del llegar a ser dos, el encuentro de quedar colocados uno junto al otro. Y

²⁷ Observación: en la línea 97b4, García Gual (1986: 104) traduce la expresión 'ἐν' por 'lo uno'. En cambio, la traducción de Vigo (2015: 146) de esa misma expresión es 'algo unitario'. Pues bien, ante esas dos propuestas para traducir 'ἐν' en el mismo contexto, desconozco cuál de las dos sea más adecuada. Con todo, lo importante es tener en cuenta cuál es el término griego al que se alude (i.e., 'ἐν'), independiente de si se opta por usar la traducción de García Gual o la de Vigo.

²⁸ Una observación sobre el uso de la expresión 'dos entidades': con la expresión 'dos entidades' se hace referencia al adjetivo 'δύο' (utilizado en 96e6-97a7) y a sus respectivas flexiones nominales. García Gual (1986: 103) y Vigo (2015: 146) lo traducen como 'el dos' y también, en ese mismo pasaje, sin el artículo (i.e., sólo como 'dos'). Sin embargo, la pertinencia de referirse a ese adjetivo con la expresión 'dos entidades' (y no como 'el dos' o 'dos') se debe a que así se desambigua la posibilidad de que Platón haya sustantivado 'δύο' y que, en consecuencia, haya querido referirse a una entidad denominada 'dos'. Pero, en efecto, en el pasaje de *Phd.* 96e6-97a7, el respectivo adjetivo no aparece sustantivado. Si Platón, empero, hubiese querido sustantivarlo, tal vez habría formulado la expresión 'δύο' antecedida por algún artículo. Pero como el adjetivo no aparece antecedido por un artículo, entonces debería suponerse que mantiene su valor adjetival. Por otra parte, en el texto griego tampoco aparece el adjetivo 'δύο' denotando la cualidad de algún sustantivo específico. Por esa razón, cuando 'δύο' se traduce en este contexto al castellano, es admisible añadirle el plural del sustantivo 'entidad' (i.e., 'entidades'), o también el plural del sustantivo 'cosa' (i.e., 'cosas'). En consecuencia, con la adición de uno u otro sustantivo, el adjetivo 'δύο' puede quedar traducido, en este contexto, como 'dos entidades' o 'dos cosas'.

tampoco cuando alguien escinde una unidad, puedo ya convencerme de que ésa es la *aitía* a su vez, la división, del llegar a ser dos. (*Trad.*: García Gual, 1986: 103-104)]

En el pasaje citado (i.e., *Phd.* 96e6-97a7), Sócrates menciona dos posibles *aitíai* para que acaezca la generación de dos entidades, a saber: la adición (*nom.*: πρόσθεσις) de una cosa con otra, y la división (*nom.*: σχίσις) de una cosa. Es decir, Sócrates plantea dos posibilidades para responder al porqué de que se generen dos entidades. Y esas posibilidades son las siguientes: la añadidura de alguna cosa a alguna otra entidad, o bien la escisión de una sola cosa tal que en virtud de la escisión misma se produzcan dos cosas. Sin embargo, ambas posibilidades son descartadas por Sócrates porque, según él, una de las *aitíai* es contraria a la otra: ἐναντία γὰρ γίγνεται ἢ τότε αἰτία τοῦ δύο γίνεσθαι (*Pl. Phd.* 97a7-b1). En consecuencia, como ambas posibles *aitíai* son contrarias, puede ocurrir que una de ellas sea el genuino porqué de que dos entidades se generen, o bien que ninguna de ellas lo sea y que, en cambio, haya otra posibilidad. Pues bien, Sócrates se decanta por esa última alternativa. Vale decir, él le propone a Cebes otra posible *aitía*, y la considera como el genuino porqué:

[...] μέγα ἂν βοῶντες ὅτι οὐκ οἶσθα ἄλλως πως ἕκαστον γιγνόμενον ἢ μετασχὸν τῆς ἰδίας οὐσίας ἐκάστου οὗ ἂν μετάσχη, καὶ ἐν τούτοις οὐκ ἔχεις ἄλλην τινὰ αἰτίαν τοῦ δύο γενέσθαι ἀλλ' ἢ τὴν τῆς δυάδος μετάσχεσιν, καὶ δεῖν τούτου μετασχεῖν τὰ μέλλοντα δύο ἔσεσθαι, καὶ μονάδος ὃ ἂν μέλλῃ ἐν ἔσεσθαι [...]. (*Pl. Phd.* 101c2-7)
[[...] [A] grandes voces proclamarías que no sabes ningún otro modo de producirse cada cosa, sino por participar cada una de la propia esencia de que participa y en estos casos no encuentras ninguna otra *aitía* del producirse el dos, sino la participación en la dualidad, y que es preciso que participen en ella los que van a ser dos, y de la unidad lo que va a ser uno [...]. (*Trad* García Gual, 1986: 111-112)]

En otras palabras, lo que Sócrates propone a Cebes en ese pasaje es que las cosas se generan debido a que participan (μετέχω) de la esencia (*nom.*: οὐσία) que les es propia. Vale decir: supóngase que hay un ente cualquiera tal que se genere; entonces la *aitía* de que ese ente se genere es su participación (*nom.*: μετάσχεσις) de determinada esencia. En consecuencia, Sócrates colige que la *aitía* de que se generen dos cosas no es ni la adición ni

la escisión, sino que es su participación de la propia esencia, a saber: la dualidad (*nom.*: ἡ δυάς). Asimismo, como corolario, la *aitía* de que un ente devenga en una sola cosa es su participación de la unidad (*nom.*: ἡ μονάς).²⁹ De ese modo, por consiguiente, se descartan las posibles *aitíai* planteadas anteriormente debido a la contrariedad que ambas suponían. En efecto, podría aseverarse que, para Sócrates, la participación concebida como *aitía* no supone una contrariedad, a diferencia de lo que sí ocurriría si es que la adición y la división fuesen concebidas como las *aitíai* de que se generen dos entes.

2.2. Los casos concernientes a la interrogante por la *aitía* de que algo se genere y se destruya

El objetivo de la subsección 2.2. es determinar cuáles son los casos a los que Sócrates les aplica la interrogante por la *aitía* de que algo se genere o devenga y la interrogante por la *aitía* de que algo se destruya. En efecto, dentro del conjunto de los casos presentados por Sócrates, hay algunos de ellos a los que él les aplica tanto la interrogante del porqué de su generación y la interrogante del porqué de su destrucción. Dicho de otro modo: en esta subsección se explicitan cuáles son las entidades sujetas a un modo de indagación tal que se les pueda aplicar las siguientes dos interrogantes: “¿por qué se genera?” y “¿por qué se destruye?”. Por lo tanto, puesto que son dos los casos respectivos, la subsección 2.2. se compone de dos subsecciones internas (a saber: 2.2.1. y 2.2.2.), y en cada una de ellas se presentan cuáles son los casos correspondientes.

2.2.1. Desarrollo de los seres vivos

Sócrates plantea la interrogante por la *aitía* del desarrollo de los seres vivos cuando inicia su narración sobre lo que él indagaba en su juventud. De hecho, este es el primer caso que

²⁹ Ahora bien, ante la solución que propone Sócrates en ese pasaje, puede surgir una objeción: la participación, en tanto que *aitía*, no satisface la respuesta al porqué de que algo se genere. En efecto, si se le concede a Sócrates que efectivamente esa es la *aitía* de los entes que se generan, se le podría objetar que la participación en una esencia no explica por qué algo se genera. No obstante, desarrollar esa observación con mayor detalle excede el objetivo de este trabajo, el cual no es sino dilucidar qué es lo que se entiende por *aitía* en determinado contexto al margen de las posibles objeciones que puedan surgir.

presenta tras haber declarado que las *aitíai* consisten en las respuestas correspondientes a las interrogantes formuladas en 96a9-10. En los siguientes términos Sócrates presenta el caso:

Ἄρ' ἐπειδὴν τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν σηπεδόνα τινὰ λάβη, ὥς τινες ἔλεγον, τότε δὴ τὰ ζῷα συντρέφεται; (Pl. *Phd.* 96b2-3)

[¿Es acaso cuando lo caliente y lo frío admiten cierto grado de putrefacción, según dicen algunos, cuando se desarrollan los seres vivos? (*Trad.*: García Gual, 1986: 102)]

En otras palabras, Sócrates se pregunta si es que acaso los seres vivos (*plur.*: τὰ ζῷα) se constituyen (συντρέφω) cuando se cumple la siguiente condición: lo caliente (*nom.*: τὸ θερμὸν) y lo frío (*nom.*: τὸ ψυχρὸν) llegan a un cierto estadio de putrefacción (*nom.*: σηπεδόν). En consecuencia, en este caso se plantea la posibilidad de que la *aitía* correspondiente al desarrollo de los seres vivientes sea la putrefacción alcanzada por lo caliente y lo frío.

Ahora bien, cabe preguntarse por qué este caso se encasilla en la interrogante por la *aitía* de que algo se genere o devenga y, a su vez, en la interrogante por la *aitía* de que algo se destruya. En cuanto al primer tipo de interrogante, Sócrates no se pronuncia de manera explícita. Pero aun así es posible aseverar que este es un caso relativo al porqué de que algo devenga. En efecto, cuando se toma en consideración un caso tal en el que algún ente determinado se desarrolla, puede ser concebido como un proceso en el cual ese mismo ente esté deviniendo en algo. Pues es factible afirmar que el desarrollo de un ente supone por sí mismo que ese ente está en un proceso de devenir. Por esa razón, como aquí la interrogante es por el porqué del desarrollo de los seres vivos, cabe clasificar este caso dentro de la interrogante por el porqué de que algo se devenga.

Respecto a la clasificación de este caso en la otra interrogante (i.e., por qué algo se destruye), Sócrates es más explícito. Con todo, no entrega mayores detalles para argumentar cuál es la razón de que a este caso le sea aplicable la interrogante por su destrucción. En efecto, Sócrates afirma lo siguiente para referirse a su estudio no sólo de la generación, sino

que también de la corrupción del desarrollo de los seres vivos: καὶ αὖ τούτων τὰς φθορὰς σκοπῶν (Pl. *Phd.* 96b8-c1).³⁰

Dicho eso, téngase en cuenta que Sócrates propuso una posible *aitía* para que sucediera el devenir en el desarrollo de los seres vivos, a saber: el grado de putrefacción que alcanzan lo caliente y lo frío. No obstante, de manera implícita, él descarta esa *aitía*. Pues este caso es mencionado en el contexto del pasaje donde Sócrates narra qué era lo que pensaba inicialmente durante su juventud sobre las *aitíai*. En efecto, tal como fue citado en la subsección 2.1.1., en 96d5-6 él le dice a Cebes que así era como pensaba en ese entonces. Por lo tanto, de eso puede suponerse que Sócrates termina por descartar que esa sí sea la *aitía* correspondiente al desarrollo de los seres vivientes. Mas respecto a la *aitía* de su destrucción o corrupción, Sócrates no propone posibilidad alguna. Es decir, no señala cuál era su postura durante su juventud sobre el porqué de que se corrompa el desarrollo de los seres vivos. Pero tampoco es posible hallar evidencia textual en el *Phd.* sobre si él formula explícitamente una postura en la que señale cuál considera que es la *aitía* genuina para la destrucción relativa al desarrollo de los seres vivientes. En consecuencia, a pesar de que Sócrates no proponga una solución para el caso en cuestión, de todos modos es admisible calificarlo como uno en el que se estudia cuál es la *aitía* de su generación y cuál es la *aitía* de su destrucción.

2.2.2. Conocimiento

Tras presentar el asunto concerniente al desarrollo de los seres vivientes, Sócrates plantea el caso sobre el porqué correspondiente a la generación del conocimiento (ἐπιστήμη). Así se expresa al respecto:

[...] καὶ πότερον τὸ αἶμά ἐστιν ᾧ φρονοῦμεν, ἢ ὁ αἷρ ἢ τὸ πῦρ; ἢ τούτων μὲν οὐδέν, ὁ δ' ἐγκεφαλός ἐστιν ὁ τὰς αἰσθήσεις παρέχων τοῦ ἀκούειν καὶ ὄρᾶν καὶ ὀσφραίνεσθαι, ἐκ τούτων δὲ γίγνεται μνήμη καὶ δόξα, ἐκ δὲ μνήμης καὶ δόξης λαβούσης τὸ ἡρεμεῖν, κατὰ ταῦτα γίγνεσθαι ἐπιστήμην; (Pl. *Phd.* 96b3-8)

³⁰ Traducción de García Gual (1986: 102): “Y, además, examinaba las destrucciones de esas cosas [...]” Cabe aclarar que con la expresión que García Gual traduce como “esas cosas”, Sócrates alude no sólo al caso sobre el desarrollo de los seres vivientes, sino que también al caso del que versa la subsección 2.2.2. de este trabajo, a saber: el conocimiento.

[¿Y es la sangre con la que pensamos, o el aire o el fuego? ¿O ninguno de estos factores, sino que el cerebro es quien presenta las sensaciones del oír, ver, y oler, y a partir de ellas puede originarse la memoria y la opinión, y de la memoria y la opinión, al afirmarse,³¹ de acuerdo con ellas, se origina el conocimiento? (*Trad.*: García Gual, 1986: 102)]

En otras palabras, cuando Sócrates empezó su indagación sobre las *aitíai* de cada cosa, una de las cuestiones que investigó fue el modo en virtud del cual se genera el conocimiento. Sócrates no es explícito al respecto, pero en base a lo que afirma, podría colegirse que él cree que independiente de cual sea la manera por la que se genera el conocimiento, esta se vincula de algún modo con aquello mediante lo que pensamos (*Phd.* 96b4: ᾧ φρονοῦμεν). Pues Sócrates se expresa de forma adversativa cuando señala cuáles son las posibilidades del medio a través del cual pensamos. En primer lugar, él afirma la posibilidad de que pensemos por medio de la sangre (*nom.*: αἷμα), o por medio del aire (*nom.*: ἀήρ), o por medio del fuego (*nom.*: πῦρ). Y ante esas tres alternativas en conjunto, pone al cerebro (*nom.*: ἐγκέφαλος) como una posibilidad adversativa a ellas según lo señala en 96b4-5.

Entonces, al indicar que más bien podría ser el cerebro el medio gracias al cual pensamos, Sócrates plantea un posible proceso que culminaría en la generación del conocimiento. Pues él asevera que el conocimiento se origina en el momento en que tanto la memoria (*nom.*: μνήμη) como la *dóxa* alcanzan un punto tal en el que son estables. Vale decir, ese estadio que es alcanzado por la memoria y la *dóxa* sería la condición en virtud de la cual se generaría el conocimiento. Pero a su vez, el mencionado estadio que alcanzan memoria y *dóxa*, según el planteamiento de Sócrates, se generaría a partir de las sensaciones del oír, del ver y del oler. Es decir, la condición que permitiría la generación de memoria y *dóxa* sería el conjunto de esas sensaciones, las que a su vez serían proporcionadas por el cerebro. En consecuencia, si es el cerebro lo que proporciona las mencionadas sensaciones,

³¹ La expresión griega que García Gual traduce como “al afirmarse” es “λαβούσης τὸ ἡρεμεῖν” (la cual se lee en 96b7-8). Sin embargo, tal vez sea más oportuna la traducción “cuando alcanzan cierta estabilidad” (Vigo, 2015: 144), o también la traducción “una vez que han adquirido estabilidad” (Eggers Lan, 1971: 176). En efecto, estas dos últimas traducciones, en comparación con la de García Gual, son menos vagas y más explicativas para la expresión “λαβούσης τὸ ἡρεμεῖν”.

entonces ocurriría que las *aitíai* de la memoria y de la *dóxa* serían el oír, el ver y el oler. Pero además, cuando memoria y *dóxa* llegan a un estadio estable, se generaría el conocimiento, de suerte que sería ese estadio la *aitía* para que el conocimiento se genere.

Con todo, al igual como en el caso relativo al desarrollo de los seres vivos, Sócrates no se pronuncia sobre cuál considera que es la *aitía* en el caso de la generación del conocimiento. Pues sólo formula las posibilidades de lo que él creía en su juventud, y no menciona cuáles son sus pareceres en el momento en el que se desarrolla el diálogo. Pero tampoco señala cuáles eran sus consideraciones sobre la destrucción del conocimiento, sino que en 96b8-c1 sólo se limita a afirmar que en su juventud examinaba las respectivas destrucciones. Y esa afirmación la hace sin entregar mayores detalles sobre los razonamientos que desarrolló al respecto durante su juventud. Es decir, no hay un pronunciamiento de su parte en cuanto a posibles *aitíai* para que el conocimiento se destruya.

2.3. Los casos concernientes a la interrogante por la *aitía* de que algo exista o por la *aitía* de que algo sea tal como es

El objetivo de la subsección 2.3. es determinar cuáles son los entes en torno a los que Sócrates indaga la *aitía* de que existan. Dicho de otro modo: en esta subsección se explicitan cuáles son las entidades sujetas a un modo de indagación tal que se les pueda aplicar la siguiente interrogante: “¿por qué existe?”. Sin embargo, como ya se señaló en la nota 19 de este trabajo, es plausible que la interrogante “διὰ τί ἔστι” (que se lee en la línea 96a10) también sea entendida en el sentido de “por qué algo es como es”. Eso trae como consecuencia algo que es de suma importancia recalcar: la interrogante en cuestión puede tener como referentes distintas preguntas relativas a la *aitía*. Por una parte, es posible que se pregunte por el porqué de que algo exista. Pero también puede ser que la pregunta esté referida al porqué de que algo sea el caso. Con todo, independiente de si esa interrogante signifique una u otra cosa, lo que más importa es el uso que Sócrates hace de ella y en qué casos resulta aplicable. Por lo tanto, puesto que son cuatro los respectivos casos, la subsección 2.3. se compone de cuatro subsecciones internas (a saber: 2.3.1., 2.3.2., 2.3.3., 2.3.4.). Y en cada una de esas subsecciones internas se presentan cuáles son los casos correspondientes a la aplicación de la interrogante “διὰ τί ἔστι”.

2.3.1. La magnitud de una cosa respecto de otra

La indagación sobre la *aitía* de que cierta cosa posea determinada magnitud se encasilla dentro de la interrogante “διὰ τί ἔστι” porque lo que se pretende determinar es el porqué de que algo sea tal como es. En efecto, como se verá a continuación, Sócrates no se pregunta por cuál es la *aitía* de que la magnitud de cierta cosa se genere o se destruya. Más bien, aquello por lo cual se interroga Sócrates concierne a cuál es la *aitía* de que sea el caso que algún ente posea tal o cual magnitud. Además, es preciso observar que en todos los casos donde Sócrates se pregunta por la respectiva *aitía*, él plantea el asunto teniendo como referencia dos entes. Es decir, tal como se da a entender en el título de la subsección 2.3.1., Sócrates siempre compara la magnitud de un ente con otro ente, cada uno de los cuales posee distinta magnitud. En consecuencia, si se quiere ser más preciso con la formulación de la interrogante por la *aitía* en este caso, quedaría mejor dicho que Sócrates se interroga por cuál es el porqué de que cierto ente tenga una magnitud distinta a otro ente. Así pues, Sócrates introduce este asunto dirigiéndose a su interlocutor en los siguientes términos:

Σκέψαι δὴ καὶ τάδε ἔτι. ὄμην γὰρ ἰκανῶς μοι δοκεῖν, ὅποτε τις φαίνοιτο ἄνθρωπος παραστὰς μέγας σμικρῶ μείζων εἶναι αὐτῇ τῇ κεφαλῇ, καὶ ἵππος ἵππου· καὶ ἔτι γε τούτων ἐναργέστερα, τὰ δέκα μοι ἐδόκει τῶν ὀκτῶ πλέονα εἶναι διὰ τὸ δύο αὐτοῖς προσεῖναι, καὶ τὸ δίπηχυ τοῦ πηχυαίου μείζων εἶναι διὰ τὸ ἡμίσει αὐτοῦ ὑπερέχειν. (Pl. *Phd.* 96d8-e4)

[Examina ahora también esto. Creía yo tener una opinión acertada cuando un hombre alto que estaba junto a otro bajo me parecía que era mayor por su cabeza, y así también un caballo respecto de otro caballo. Y en cosas aún más claras que éstas: el diez me parecía ser mayor que el ocho por el añadirle el dos, el doble codo ser mayor que el codo por llevarle de ventaja la mitad de su extensión. (*Trad.*: García Gual, 1986: 103)]

En el pasaje ubicado en el contexto de 96d8-e4, Sócrates alude a tres tipos de magnitudes, a saber: el tamaño corpóreo (96d9-e1), la magnitud numérica (96e2-3), y la longitud en una unidad de medida (96e3-4). Pero como ya se mencionó en el primer párrafo

de la subsección 2.3.1. de este trabajo, tales magnitudes siempre se dicen en relación de una cosa con otra cosa. Vale decir: se comparan los tamaños corpóreos de dos entes, se comparan las magnitudes de dos números, y se comparan dos longitudes de distinta extensión en una unidad de medida. Así, la cuestión que plantea Sócrates concierne a lo siguiente: cuál es la *aitía* de que un cuerpo³² sea más grande (*nom.*: μείζων) que otro cuerpo; cuál es la *aitía* de que una magnitud numérica sea mayor (*nom.*: πλείων) que otra magnitud numérica; y cuál es la *aitía* de que la longitud en una unidad de medida sea más extensa (*nom.*: μείζων) que otra longitud.

Pues bien, en ese mismo pasaje (i.e., 96d8-e4) Sócrates propone cuáles podrían ser las *aitíai* correspondientes. Es decir, menciona cuáles eran las *aitíai* que concebía (para las magnitudes respectivas) cuando estudiaba ese asunto durante su juventud. En el caso del tamaño corpóreo, Sócrates pone como ejemplo dos humanos tales que uno de ellos sea de una estatura mayor, y también lo ejemplifica con dos caballos tales que uno de ellos sea más alto que otro. Así pues, la *aitía* de que un humano sea más alto que otro y que un caballo sea más alto que otro, sería la siguiente: la cabeza (*nom.*: ἡ κεφαλή). En efecto, lo que allí corresponde al porqué de que un humano sea más alto que otro humano está expresado por una expresión construida con dativo, a saber: αὐτῇ τῇ κεφαλῇ (Pl. *Phd.* 96e1). Pero además, en esa misma línea (i.e., en 96e1), Sócrates añade que la cabeza también sería la *aitía* de que un caballo sea más alto que otro caballo. Entonces, a partir de los dos casos particulares planteados por Sócrates, podría conjeturarse que él pensaba lo siguiente: aquella parte del cuerpo en virtud de la cual se sobrepasa el tamaño de otro cuerpo, sería la *aitía* de que un tamaño corpóreo sea de mayor magnitud que otro.³³

En lo que respecta a la magnitud numérica, lo que Sócrates hace es comparar dos números, de los cuales uno es mayor que otro, a saber: el ocho (ὀκτώ) y el diez (δέκα). Y según él, la *aitía* (que concebía en su juventud) de que ocho sea mayor que diez, es más clara

³² Una observación terminológica: Sócrates no utiliza en este contexto el sustantivo griego que usualmente es traducido por ‘cuerpo’ (i.e., ‘σῶμα’) para referirse al tamaño de un cuerpo respecto de otro. No obstante, de todas maneras es pertinente utilizar el sustantivo castellano ‘cuerpo’ (y otras clases de palabras relacionadas a su campo semántico, v.gr., ‘corpóreo’) para hacer referencia al caso referido por Sócrates. Pues como se verá a continuación, él pone como ejemplo la comparación entre el tamaño de dos cuerpos de humanos y el tamaño de dos cuerpos de caballos.

³³ Sin embargo, obsérvese que esa es sólo una conjetura sobre lo que Sócrates podría haber pensado. Pues a partir de los dos casos particulares de los que se sirve para ejemplificar, sería falaz aseverar que él pensase que la *aitía* para todo tamaño corpóreo que sobrepasa a otro tamaño corpóreo, sería indefectiblemente aquella parte del cuerpo donde se nota la diferencia entre ambas estaturas.

que la *aitía* correspondiente al caso del tamaño corpóreo. En efecto, Sócrates asevera que el diez es mayor que el ocho debido a la añadidura del dos: *διὰ τὸ δύο αὐτοῖς προσεῖναι* (Pl. *Phd.* 96e2-3).

En cuanto a la longitud en una unidad de medida, aunque no lo mencione de manera explícita, Sócrates toma como referente el codo (*nom.*: *πῆχυς*). Pues compara la extensión de un codo (*nom.*: *πηχυᾶϊος*) con la extensión de dos codos (*nom.*: *δίπηχυς*). Y la *aitía* que él le adjudicó al hecho de que la extensión ‘dos codos’ sea mayor a la extensión ‘un codo’ es la siguiente: el sobrepasar por la mitad de ella misma. Es decir, tal como se lee en el texto: *διὰ τὸ ἡμίσει αὐτοῦ ὑπερέχειν* (Pl. *Phd.* 96e4).

Ahora bien, Sócrates descarta que aquellas sean las genuinas *aitíai* de que un tamaño corpóreo sea más grande que otro, de que un número sea mayor que otro, y de que una longitud en una unidad de medida sea más extensa que otra longitud. En efecto, las respectivas *aitíai* mencionadas para los tres casos son las que Sócrates concebía durante su juventud, pero que posteriormente terminó por descartar como tales. Sin embargo, hay unos pasajes del *Phd.* (a saber: 100e5-101b7) en los que Sócrates presenta cuáles sí son, según él, genuinamente las respectivas *aitíai*.

Pues en el caso de la *aitía* para la que un cuerpo tenga determinado tamaño, Sócrates le formula a Cebes las siguientes preguntas: “*μεγέθει ἄρα τὰ μεγάλα μεγάλα καὶ τὰ μείζω μείζω, καὶ μικρότητι τὰ ἐλάττω ἐλάττω;*” (Pl. *Phd.* 100e5-6). Es decir, Sócrates pretende saber si es correcto decir que la grandeza (*nom.*: *μέγεθος*) es la *aitía* de que las cosas grandes (*plur.*: *τὰ μεγάλα*) sean tales, y que también las cosas mayores (*plur.*: *τὰ μείζω*) sean tales. Pero además añade la interrogante por la *aitía* de una magnitud que no planteó cuando habló sobre sus consideraciones durante su juventud, a saber: el porqué de que algo sea pequeño. En efecto, también le pregunta a Cebes si es que acaso la pequeñez (*nom.*: *σικρότης*) es la *aitía* de que las cosas más pequeñas (*plur.*: *τὰ ἐλάττω*) que otras sean tales. Pues bien, ante ambas preguntas, Cebes responde afirmativamente. Es decir, Cebes está de acuerdo con que Sócrates conciba la grandeza como la *aitía* para los casos mencionados, a saber: el caso de que las cosas grandes sean tal como son, y el caso de que las cosas mayores sean tal como son. A su vez, Cebes también está de acuerdo con que se conciba la pequeñez como la *aitía* de que las cosas más pequeñas que otras sean tal como son. Así, para ilustrar este asunto, Sócrates recurre a ejemplos más concretos: en el pasaje de *Phd.* 102b8-c8 compara la estatura

de Simmias, con la de Fedón, y con la de él mismo. Entre ellos tres, el más alto es Fedón, el más pequeño es Sócrates, y Simmias tiene una estatura intermedia en comparación con la de ambos. Entonces, Sócrates se pregunta por las *aitíai* de que uno sea más alto que otro, y de que uno sea más pequeño que otro. He aquí el pasaje donde él y Cebes dialogan al respecto:

– [...] οὐ γάρ που πεφυκέναι Σιμμίαν ὑπερέχειν τούτῳ, τῷ Σιμμίαν εἶναι, ἀλλὰ τῷ μεγέθει ὃ τυγχάνει ἔχων· οὐδ’ αὖ Σωκράτους ὑπερέχειν ὅτι Σωκράτης ἐστίν, ἀλλ’ ὅτι σμικρότητα ἔχει ὁ Σωκράτης πρὸς τὸ ἐκείνου μέγεθος;

– Ἀληθῆ.

– Οὐδέ γε αὖ ὑπὸ Φαίδωνος ὑπερέχεσθαι τῷ ὅτι Φαίδων ὁ Φαίδων ἐστίν, ἀλλ’ ὅτι μέγεθος ἔχει ὁ Φαίδων πρὸς τὴν Σιμμίου σμικρότητα;

– Ἔστι ταῦτα. (Pl. *Phd.* 102c1-8)

[– [...] Pues, sin duda, no está en la naturaleza de Simmias el [sobrepasar a Sócrates] por el hecho de ser Simmias, sino por [la grandeza]³⁴ que es el caso que tiene. Ni tampoco sobrepasa a Sócrates porque Sócrates es Sócrates, sino porque Sócrates tiene pequeñez en comparación con la grandeza de Simmias.

–Es verdad.

–¿Ni tampoco es aventajado por Fedón, por el hecho de que Fedón es Fedón, sino porque Fedón tiene grandeza en comparación con la pequeñez de Simmias?

– Así es. (*Trad.*: García Gual, 1986: 113-114)]

De ese modo, mediante la ejemplificación de las tres estaturas distintas entre sí, Sócrates da cuenta de casos particulares en los que se cumple que la grandeza sea la *aitía* de que un humano sea más grande que otro. Pues la *aitía* de que Simmias sobrepase en estatura a Sócrates, se atribuye al hecho de que Simmias tiene grandeza en comparación con la estatura de Sócrates. Asimismo, Sócrates es pequeño en comparación con Simmias porque Sócrates tiene pequeñez respecto de Simmias. Y lo mismo ocurre si se compara la estatura de Fedón con la de Simmias: Fedón sobrepasa a Simmias por el hecho de que Fedón tiene

³⁴ Allí, García Gual traduce la expresión ‘τῷ μεγέθει’ (*Phd.* 102c2) como ‘por el tamaño’. Sin embargo, para evitar ambigüedades o confusiones con la terminología empleada en la subsección 2.3.1., se ha optado por modificar la traducción original, de suerte que la expresión griega ‘τῷ μεγέθει’ quede traducida al castellano así: ‘por la grandeza’.

grandeza en comparación con Simmias. De hecho, de forma más general (i.e., más allá del caso particular de estas estaturas), Sócrates le expresa a Cebes lo siguiente:

Οὐδὲ σὺ ἄρ' ἂν ἀποδέχοιο εἶ τίς τινα φαίη ἕτερον ἑτέρου τῆ κεφαλῆ μείζω εἶναι, καὶ τὸν ἐλάττω τῷ αὐτῷ τούτῳ ἐλάττω, ἀλλὰ διαμαρτύροιο ἂν ὅτι σὺ μὲν οὐδὲν ἄλλο λέγεις ἢ ὅτι τὸ μείζον πᾶν ἕτερον ἑτέρου οὐδενὶ ἄλλῳ μείζον ἐστὶν ἢ μεγέθει, καὶ διὰ τοῦτο μείζον, διὰ τὸ μέγεθος, τὸ δὲ ἐλαττον οὐδενὶ ἄλλῳ [ἐλάττον] ἢ σμικρότητι, καὶ διὰ τοῦτο ἐλαττον, διὰ τὴν σμικρότητα [...]. (Pl. *Phd.* 100e8-101a5)

[Tampoco entonces le admitirías a nadie que dijera que uno es mayor que otro por su cabeza, y que el menor es menor por eso mismo, sino que mantendrías tu testimonio de que tú no afirmas sino que todo lo que es mayor que otro es mayor por ninguna otra cosa, sino por la grandeza, [y debido a eso es mayor, debido a la grandeza];³⁵ y

³⁵ Una observación sobre la traducción: Se añade la cláusula entre paréntesis cuadrado (i.e., “y debido a eso es mayor, debido a la grandeza”) porque en el texto de García Gual se omite la traducción de una cláusula que se lee en la línea 101a3, a saber: “καὶ διὰ τοῦτο μείζον, διὰ τὸ μέγεθος”. No obstante, no sólo García Gual omite la traducción de esa oración, sino que también lo hace Vigo (2015: 155). Pero también es preciso observar la traducción de Eggers Lan (1971), la cual se acerca un poco más (pero no del todo) a lo que se dice en el texto griego: “y que a causa de la Grandeza es más grande” (p. 187). Ahora bien, hay un aspecto en la traducción de Eggers Lan que es interesante atender: dentro del mismo pasaje, él omite una traducción que ni García Gual ni Vigo omiten, pero que en cierta medida guarda relación con las omisiones de García Gual y Vigo. En efecto, en 101a4-5 se lee esta cláusula: “καὶ διὰ τοῦτο ἐλαττον, διὰ τὴν σμικρότητα”. García Gual (1986: 111) así la traduce: “y a causa de eso es menor, a causa de la pequeñez”. Por su parte, Vigo (2015: 155) de este modo la traduce: “y que es por eso por lo que es menor: por la pequeñez <misma>”. Sin embargo, como ya se mencionó, en la traducción de Eggers Lan (1971: 187) no aparece traducida la respectiva cláusula griega. Quien empero no omite la traducción ni de una ni de otra cláusula es North Fowler (1914), pues de esta manera traduce la oración de 101a3: “and that it is greater by reason of greatness” (p. 347); mientras que la cláusula de 101a4-5 así es traducida por él mismo: “and is smaller by reason of smallness” (p. 347). Dicho eso, cabe hacerse las siguientes preguntas: ¿por qué García Gual y Vigo omiten la traducción de la misma cláusula? ¿Por qué, a diferencia de ellos, Eggers Lan no omite esa misma cláusula en su traducción, sino que hace la omisión de otra? ¿Por qué North Fowler, a diferencia de García Gual, Vigo y Eggers Lan, traduce las dos cláusulas que los demás omiten en sus respectivas traducciones? Ante esas interrogantes es posible pensar que eso se deba al hecho de que los traductores hayan optado por una variante del texto griego que no esté en la edición crítica en la cual cada uno basa su traducción. Sin embargo, ninguno de ellos señala en sus trabajos que específicamente allí hayan optado por una variante distinta en la cual no aparezca la oración de 101a3 o la de 101a4-5. Por lo tanto, dado que, por una parte, ni García Gual ni Vigo se refieren al respecto, ni tampoco, por otra parte, lo hace Eggers Lan, entonces por descontado tiene que suponerse que aceptan la edición crítica tal y como está presentada, i.e., sin modificación para 101a3 y 101a4-5. Ahora bien, puede pensarse que las observaciones hechas en la presente nota son detalles nimios que carecen de importancia para efectos de esta investigación. Sin embargo, no es así, pues a partir de esta digresión, se posibilita una mejor comprensión de lo que Sócrates está planteando en el pasaje de 100e5-101b7. En efecto, es sumamente fundamental lo que él plantea allí. Pues de forma explícita propone qué es lo que concibe como *aittai*. De hecho, por el modo en que están formuladas las respectivas oraciones, pareciera que Platón pretende enfatizar lo que dice Sócrates. Obsérvense las similitudes de entrambas cláusulas en sus respectivas formulaciones: “καὶ διὰ τοῦτο μείζον, διὰ τὸ μέγεθος” (Pl. *Phd.* 101a3) y “καὶ διὰ τοῦτο ἐλαττον, διὰ τὴν σμικρότητα” (Pl. *Phd.* 101a4-5). En efecto, ese énfasis viene dado porque ambas tienen exactamente la misma construcción sintáctica. Si en cambio, Platón no hubiese

lo menor por ninguna otra cosa es menor sino por la pequeñez, y [debido a] eso es menor, [debido a]³⁶ la pequeñez. (*Trad* García Gual, 1986: 111)]

Vale decir, Sócrates es explícito con descartar que la cabeza sea la *aitía* de que un humano sea más grande que otro, y que también exactamente esa misma sea la *aitía* de que un humano sea más pequeño que otro. Entonces, según él, la auténtica *aitía* de que algún ente tenga un tamaño corpóreo más grande que otro ente es la grandeza. En otras palabras, una cosa más grande que otra cosa es tal debido a la grandeza, i.e., διὰ τὸ μέγεθος (*Phd.* 101a3). A su vez, también según lo que se señala en el pasaje citado, la *aitía* genuina de que un ente sea de un tamaño corpóreo más pequeño que otro ente es la pequeñez. Dicho de otro modo: una cosa más pequeña que otra es tal debido a la pequeñez, i.e., διὰ τὴν μικρότητα (*Phd.* 101a5). Pues bien, a partir de tales consideraciones, se abre la siguiente interrogante: ¿qué es lo que arguye Sócrates para descartar que algo así como la cabeza sea la genuina *aitía* de que un cuerpo sea más grande que otro cuerpo? He aquí lo que le dice a Cebes al respecto:

[...] φοβούμενος οἶμαι μή τις σοι ἐναντίος λόγος ἀπαντήσῃ, ἐὰν τῇ κεφαλῇ μείζονά τινα φῆς εἶναι καὶ ἐλάττω, πρῶτον μὲν τῷ αὐτῷ τὸ μείζον μείζον εἶναι καὶ τὸ ἔλαττον ἔλαττον, ἔπειτα τῇ κεφαλῇ μικρῶ οὔσῃ τὸν μείζω μείζω εἶναι, καὶ τοῦτο δὴ τέρας εἶναι, τὸ μικρῶ τι μὲγαν τινὰ εἶναι [...]. (Pl. *Phd.* 101a5-b2)

[[...] Temeroso, pienso, de que no te oponga alguno un argumento contrario, si afirmas que alguien es mayor por la cabeza y a la vez menor, en primer lugar que por la misma cosa sea lo mayor mayor y lo menor menor, y después que por la cabeza

querido que Sócrates hiciera un énfasis, tal vez podría haber utilizado distintas estructuras sintácticas para construir una y otra cláusula, con la finalidad de evitar alguna redundancia estilística al momento de redactar ese pasaje. Pero dado que las construcciones sintácticas son redundantes, entonces es posible pensar que Platón pretendió enfatizar lo afirmado por Sócrates. En consecuencia, dado que se aduce tal énfasis, es admisible afirmar que es de importancia lo que allí es planteado. Por lo tanto, no es baladí que los traductores hayan omitido la traducción de esas cláusulas sin haberlo justificado.

³⁶ García Gual traduce la expresión “διὰ τοῦτο” (*Phd.* 101a4) como “a causa de eso”, y la expresión διὰ τὴν μικρότητα (*Phd.* 101a5) como “a causa de la pequeñez”. Sin embargo, con el fin de evitar posibles confusiones, se ha optado por modificar la parte de la traducción citada, específicamente donde se lee “a causa de” y “a causa de la pequeñez” de la siguiente manera: “debido a” y “debido a la pequeñez” respectivamente. En efecto, si sólo se lee la traducción y no el texto griego, podría pensarse que el vocablo ‘causa’ corresponde a la traducción del sustantivo ‘*aitía*’ y que, por lo tanto, Sócrates esté utilizando ese sustantivo. Mas el vocablo ‘*aitía*’ no se utiliza en el pasaje correspondiente a la edición crítica del texto. En consecuencia, con ese reemplazo en la traducción, se evita la eventual confusión.

que es pequeña sea lo mayor mayor, y que eso resulte ya monstruoso, que por algo pequeño sea alguien grande. (*Trad* García Gual, 1986: 111)]

En otras palabras: Sócrates advierte que si la cabeza es la *aitía* de que alguien sea más grande que otro y, a su vez, también es la *aitía* de que alguien sea más pequeño que otro, entonces se tendría una contradicción. En efecto, a Sócrates le parecería portentoso afirmar que debido a la misma *aitía*, algo más grande sea tal como es y también que en virtud de ella misma algo más pequeño sea tal como es. Sin embargo, si se concibe que algo grande tiene una *aitía* distinta a algo pequeño, entonces se evita la contradicción que se tendría al concebir la cabeza como *aitía* para ambos casos. Así, no hay contradicción si se postula que la grandeza es *aitía* para uno de esos casos, y que la pequeñez es *aitía* para el otro caso.

Ahora bien, lo que se presenta en 100e5-101b2 concierne sólo al caso relativo al tamaño corpóreo. De modo que queda pendiente lo que respecta a la *aitía* de una magnitud numérica y a la *aitía* de la longitud en una unidad de medida. Pues recuérdese que en el pasaje de 96d8-e4 no sólo se trató el asunto del tamaño corpóreo, sino que además Sócrates alude a otros dos casos (i.e., la magnitud numérica y la longitud). En efecto, específicamente en 96e2-4, él menciona cuál pensaba que era la *aitía* correspondiente al hecho de que un número sea mayor que otro y cuál es la *aitía* de que una longitud en una unidad de medida sea más grande que otra.

A modo de recuento de lo que se plantea en 96e2-3, considérese lo siguiente: en el caso de la magnitud numérica, Sócrates toma como ejemplo el porqué de que el diez sea mayor que el ocho. Según él, tal como pensaba en su juventud, eso ocurre debido la añadidura del dos. Pero en el pasaje de 101b4-7 señala cuál es su parecer en el momento actual (i.e., el momento en el que lleva a cabo su coloquio con Cebes). Sobre ese asunto, Sócrates propone que el diez es mayor que el ocho debido a la cantidad (101b6: $\delta\iota\grave{\alpha}\ \tau\omicron\ \pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma$). Vale decir, Sócrates plantea que la cantidad (*nom.*: $\tau\omicron\ \pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma$) es la *aitía* de que un número sea mayor que otro. En otras palabras, si uno se preguntara por qué un número cualquiera es mayor que otro número, entonces, a partir del planteamiento de Sócrates, habría que responder que eso se debe a la cantidad.

Por otra parte, a modo de recuento de lo argüido en 96e3-4, considérese lo siguiente: en el caso de que una longitud sea más grande que otra, Sócrates presenta como ejemplo el

porqué de que la longitud denominada ‘dos codos’ sea más grande que la denominada ‘un codo’. Así, él señala que en su juventud pensaba que eso se debía al hecho de que ‘dos codos’ sobrepasa a ‘un codo’ por la mitad de esta última longitud. Pero del mismo modo como lo hace en el caso de la *aitía* de que una magnitud numérica sea mayor que otra, en 101b6-7 señala cuál es su actual parecer al respecto. Pues bien, según Sócrates, la longitud ‘dos codos’ es más grande que la longitud ‘un codo’ debido a la grandeza (101b7: *μεγέθει*).³⁷ Es decir, Sócrates plantea que la grandeza es la *aitía* de que una longitud sea más grande que otra longitud. En otras palabras, si uno se preguntara por qué una longitud cualquiera es más grande que otra longitud, entoces, en virtud de lo que plantea Sócrates, habría que responder que eso se debe a la grandeza.

2.3.2. Características de la tierra y de los demás astros

Otro de los casos que Sócrates presenta en sus indagaciones sobre la *aitía* de que algo sea tal como es, se relaciona con características que poseen la tierra y otros astros (v.gr., la luna y el sol). Dentro del relato acerca de sus indagaciones, este caso se enmarca en el contexto referido a lo que Anaxágoras concebía como *aitía*. En efecto, así narra Sócrates cómo fue su acercamiento con la propuesta de Anaxágoras:

[...] ἀκούσας μὲν ποτε ἐκ βιβλίου τινός, ὡς ἔφη, Ἀναξαγόρου ἀναγιγνώσκοντος, καὶ λέγοντος ὡς ἄρα νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος, ταύτη δὴ τῇ αἰτίᾳ ἦσθην καὶ ἔδοξέ μοι τρόπον τινὰ εὖ ἔχειν τὸ τὸν νοῦν εἶναι πάντων αἴτιον [...]. (Pl. *Phd.* 97b8-c4)

[...] [O]yendo en cierta ocasión a uno que leía de un libro, según dijo, de Anaxágoras, y que afirmaba que es la mente³⁸ lo que lo ordena todo y es la [*aitía*] de todo, me sentí

³⁷ Para una mayor comprensión de lo que plantea Sócrates, el sustantivo ‘*μέγεθος*’ que se lee en la línea 101b7 fue citado tal como aparece allí, i.e., con su flexión nominal en dativo. Pues dado que está con esa flexión nominal, es posible colegir que Sócrates se refiere a la grandeza como *aitía*.

³⁸ García Gual (1986: 104) traduce el sustantivo ‘*νοῦς*’ como ‘mente’. De todos modos cabe mencionar que en la nota 87 de su traducción (página 104) señala que tiene en consideración la posibilidad de que ese sustantivo sea traducido como ‘Mente’ o ‘Inteligencia’, y que cualquiera de esas traducciones le parece adecuada. También afirma que, sin embargo, traducir el sustantivo *νοῦς* como ‘intelecto’ le parece algo obsoleto. En concordancia con García Gual, en la traducción de North Fowler (1914: 335) ese sustantivo se traduce al inglés con el equivalente castellano para ‘mente’, i.e., ‘*mind*’. Por otra parte, tanto Eggers Lan (1971: 178) como Vigo (2015: 146-147) traducen ‘*νοῦς*’ como ‘intelecto’, y sería esta última la manera por medio de la cual (según tengo

muy contento con esa *aitía* y me pareció que de algún modo estaba bien el que la mente fuera la [*aitía*]³⁹ de todo [...]. (Trad.: García Gual, 1986: 104)]

En resumen, según lo que Sócrates oyó mientras alguien leía en voz alta un libro que (se supone) era de Anaxágoras, en este se planteaba que el *noús* era la *aitía* no sólo del orden cósmico, sino que también la *aitía* de todas las cosas. Y Sócrates, tal como él señala, se sintió con agrado ante el planteamiento acerca del *noús* como *aitía*, i.e., tuvo un parecer favorable frente a la propuesta de Anaxágoras. Es decir, en ese período de su indagación sobre la *aitía*, Sócrates concedió lo que Anaxágoras proponía respecto a ese asunto tal y como se leyó en el referido libro. A continuación, Sócrates nombra cuáles serían las consecuencias si es que el *noús* es concebido como *aitía*:

[...] καὶ ἡγησάμην, εἰ τοῦθ' οὕτως ἔχει, τὸν γε νοῦν κοσμοῦντα παντα κοσμεῖν καὶ ἕκαστον τιθέναι ταύτη ὅπη ἂν βέλτιστα ἔχη· εἰ οὖν τις βούλοιο τὴν αἰτίαν εὔρεῖν περὶ ἐκάστου ὅπη γίγνεται ἢ ἀπόλλυται ἢ ἔστι, τοῦτο δεῖν περὶ αὐτοῦ εὔρεῖν, ὅπη βέλτιστον αὐτῷ ἐστὶν ἢ εἶναι ἢ ἄλλο ὁποιοῦν πάσχειν ἢ ποιεῖν [...]. (Pl. *Phd.* 97c4-d1)

[[...] [Y] consideré que, si eso es así, la mente ordenadora lo ordenaría todo y dispondría cada cosa de la manera que fuera mejor. Así que si uno quería hallar respecto de cualquier cosa la *aitía* de por qué nace o perece o existe, le sería preciso hallar respecto a ella en qué modo le es mejor ser, o padecer o hacer cualquier otra cosa. (Trad.: García Gual, 1986: 104)]

Dicho en otras palabras, si es verdadero lo que plantea Anaxágoras, entonces lo que haría el *noús* es lo siguiente: ordenar todas las cosas. A su vez, el ordenamiento que hace el *noús* tendría que ser establecido a cada ente tal como le es mejor que sea. Vale decir, este es el razonamiento que sigue Sócrates: si la *aitía* de todo es el *noús*, entonces el *noús* ordena

entendido) se ha traducido tradicionalmente al castellano. Pero independiente del modo empleado para traducir el respectivo sustantivo, ha de tenerse en cuenta que con el término 'mente' o con el término 'intelecto' se alude al sustantivo 'νοῦς'.

³⁹ Observación: las dos veces en las cuales la citada traducción de García Gual se modifica con el término '*aitía*' entre los paréntesis cuadrados, en la edición crítica del texto griego no se utiliza el sustantivo '*aitía*', sino que el adjetivo '*αἰτιος*' (en las líneas 97c2 y 97c4).

todas las cosas de modo tal que cada ente quede establecido de la mejor manera posible en ese ordenamiento. En consecuencia, si eso es verdad, según Sócrates sería menester indagar tres aspectos respecto de un ente si es que se quiere saber por qué se genera, por qué se destruye y por qué existe. Tales aspectos son los siguientes: (a) el modo en que a un ente le es mejor existir (εἶναι); (b) el modo en que a un ente le es mejor padecer (πάσχειν) algo; (c) el modo en que a un ente le es mejor hacer (ποιεῖν) algo.

Pues bien, en base a esos planteamientos, lo que propone Sócrates es que los postulados de Anaxágoras sean aplicados a una indagación sobre las *aitíai* de las características que poseen la tierra y los demás astros. En cuanto a las *aitíai* concernientes a características de la tierra, Sócrates se expresa en los siguientes términos:

[...] καί μοι φράσειν⁴⁰ πρῶτον μὲν πότερον ἢ γῆ πλατεῖα ἐστὶν ἢ στρογγύλη, ἐπειδὴ δὲ φράσειεν, ἐπεκδιηγῆσεσθαι τὴν αἰτίαν καὶ τὴν ἀνάγκην, λέγοντα τὸ ἄμεινον καὶ ὅτι αὐτὴν ἄμεινον ἦν τοιαύτην εἶναι· καὶ εἰ ἐν μέσῳ φαίη εἶναι αὐτὴν, ἐπεκδιηγῆσεσθαι ὡς ἄμεινον ἦν αὐτὴν ἐν μέσῳ εἶναι [...]. (Pl. *Phd.* 97d7-e4)

[[...] [Anaxágoras] me aclararía, primero, si la tierra es plana o esférica, y luego de aclarármelo, me explicaría la *aitía* y la necesidad, diciéndome lo mejor y por qué es mejor que la tierra sea de tal forma. Y si afirmaba que ella está en el centro, explicaría cómo le resultaba mejor estar en el centro. (*Trad.*: García Gual, 1986: 105)]

Vale decir, en virtud de la propuesta hecha por Anaxágoras, la pretensión de Sócrates era dar a entender (φράζω), v.gr., si la tierra (*nom.*: ἡ γῆ) es plana (*nom.*: πλατεῖα) o si es esférica (*nom.*: στρογγύλη). En otras palabras, en base al planteamiento según el cual la *aitía* de todo es el *noús*, Sócrates sugiere que sería factible dar cuenta si es que acaso la tierra posee una u otra de las respectivas propiedades. En efecto, Sócrates sostiene (en base a la propuesta de Anaxágoras) que si primero se da a entender cuál de las dos características respectivas tiene la tierra, entonces es posible explicar (ἐπεκδιηγοῦμαι) la *aitía* y la necesidad (*nom.*: ἡ ἀνάγκη) de que ese sea el caso. Y la manera de explicar ello sería diciendo cuál de las dos propiedades es la mejor (*nom.*: τὸ ἄμεινον) para la tierra, v.gr., si la propiedad de ser esférica

⁴⁰ Observación para que se entienda mejor el inicio de la cita: el sujeto de la primera oración está obviado; Sócrates se refiere a Anaxágoras.

es la mejor, o si lo es la propiedad de ser plana. Pero también de la misma manera se procedería si se afirmara que la tierra está en el centro (97e4: ἐν μέσῳ). Es decir, el procedimiento que sería preciso seguir (si se aseverara que la tierra está al centro) no diferiría del que se sigue al afirmar si la tierra es plana o esférica. Pues según Sócrates habría que explicar cómo a la tierra le es lo mejor estar en el centro. Pero él no sólo pretendía aplicar aquella propuesta (formulada por Anaxágoras) en su indagación sobre las *aitíai* de las características que posee la tierra, sino que también quería aplicarla a las *aitíai* de las propiedades que tienen los demás astros:

[...] καὶ δὴ καὶ περὶ ἡλίου οὕτω παρεσκευάσμην ὡσαύτως πευσόμενος, καὶ σελήνης καὶ τῶν ἄλλων ἄστρον, τάχους τε πέρι πρὸς ἄλληλα καὶ τροπῶν καὶ τῶν ἄλλων παθημάτων, πῆ ποτε ταῦτ' ἄμεινόν ἐστιν ἕκαστον καὶ ποιεῖν καὶ πάσχειν ἢ πάσχει. (Pl. *Phd.* 97e6-98a4)

[Y también estaba dispuesto a informarme acerca del sol, y de la luna y de los demás astros, acerca de sus velocidades respectivas, y sus movimientos y demás cambios, de qué modo le es mejor a cada uno hacer y experimentar lo que experimenta. (*Trad.:* García Gual, 1986: 105)]

En otras palabras, la expectativa de Sócrates consistía en informarse (*παρασκευάζομαι*) sobre el sol, la luna y los otros astros (97e6-98a2: περὶ ἡλίου [...] καὶ σελήνης καὶ τῶν ἄλλων ἄστρον) utilizando como fundamento la propuesta de Anaxágoras. Pero Sócrates es más específico respecto de lo que pretendía informarse, pues nombra ciertas propiedades particulares de los astros. Entre esas propiedades, él nombra explícitamente las velocidades (*nom. sg.:* τὸ τάχος) y los movimientos (*nom. sg.:* ὁ τρόπος) que poseen los astros. Sin embargo, Sócrates amplía el asunto a algo más general y no lo restringe sólo a los dos tipos de propiedades nombradas. En efecto, tras referirse a las velocidades y a los movimientos, añade que dentro de sus indagaciones también toma en consideración los demás fenómenos que padecen (*nom. plur.:* τὰ παθήματα) los astros. Pero esa clase de indagación debiera ser realizada desde una perspectiva específica si se toma como fundamento lo que (se supone) plantea Anaxágoras. Pues Sócrates asevera que las indagaciones, tanto de las velocidades como de los movimientos y de los demás fenómenos

padecidos por los astros, conciernen a cómo es mejor (*nom. masc.*: ἀμείνων) que cada uno (de los astros) actúe tal como actúa y padezca aquello que padece. Es decir: “por qué la condición activa o pasiva de cada uno de [los astros] es para lo mejor” (*Trad.*: North Fowler, 1914: 337).⁴¹ En otras palabras, la propuesta de Sócrates consiste tomar como base lo que se plantea libro de Anaxágoras, y a partir de allí indagar en qué sentido le es mejor a cada astro el modo en que actúa y las cosas que padece. En efecto, si se procede de esa manera en la respectiva indagación, se obtendría como resultado lo que Sócrates menciona a continuación:

[...] ἐκάστῳ οὖν αὐτὸν ἀποδιδόντα τὴν αἰτίαν καὶ κοινῇ πᾶσι τὸ ἐκάστῳ βέλτιστον ὄμην καὶ τὸ κοινὸν πᾶσιν ἐπεκδιηγῆσθαι ἀγαθόν [...]. (Pl., *Phd.*, 98b1-3)

[[...] Así que, al presentar la *aitía* de cada uno de esos fenómenos y en común para todos, creía que explicaría lo mejor para cada uno y el bien común para todos. (*Trad.*: García Gual, 1986: 105)]

Es decir, si se aplicase aquello de lo cual Sócrates supo sobre los planteamientos de Anaxágoras, entonces, tras determinar cuál *aitía* le corresponde a cada cosa, se haría posible explicar lo mejor para cada ente. Pero no sólo se lograría explicar aquello que fuese lo mejor para cada uno de los entes por separado, sino que además se posibilitaría explicar lo bueno para todos los entes en conjunto, i.e., “τὸ κοινὸν πᾶσιν ἐπεκδιηγῆσθαι ἀγαθόν” (98b2-3). En consecuencia, puesto que Sócrates se contentó con esa manera de indagar las *aitíai*, en 97e4-6 manifiesta que si Anaxágoras le clarifica aquello que él indaga, estaría dispuesto a dejar de anhelar algún otro tipo de *aitía* (97e6: αἰτίας ἄλλο εἶδος). Vale decir, si es cierto el postulado según el cual el *noús* es equivalente a la *aitía* de todo, entonces a Sócrates ya no le sería necesario continuar su búsqueda sobre la recta manera de concebir las *aitíai*. De hecho, en 98b3-6 Sócrates cuenta que él mismo tomó los textos de Anaxágoras para leerlos tan aprisa como pudiese, y así saber lo más rápido posible lo mejor y lo peor (98b5-6: εἰδείην τὸ βέλτιστον καὶ τὸ χεῖρον). No obstante, al leer los libros de Anaxágoras, Sócrates se percató

⁴¹ Esa cita de North Fowler corresponde a una traducción al español (hecha por mí) de su traducción al inglés del texto griego del *Phd.*, donde se lee lo siguiente: πῆ ποτε ταῦτ' ἀμεινόν ἐστιν ἕκαστον καὶ ποιεῖν καὶ πάσχειν ἢ πάσχει (98a3-4). He aquí la traducción original al inglés: “why the active or passive condition of each of them is for the best” (*Trad.*: North Fowler, 1914: 337). Si bien podría objetarse que la traducción en cuestión quizás no se apegue tanto a lo que dice el texto griego, de todos modos permite explicar lo que Sócrates quiere dar a entender.

de que lo que escuchó por parte de quien leía en voz alta, no concordaba con lo que realmente se plantea en esos textos. De esta manera, en efecto, Sócrates le cuenta a Cebes la frustración que tuvo al momento de su lectura:

Ἀπὸ δὴ θαυμαστῆς ἐλπίδος, ὃ ἑταῖρε, ὄχρῳ φερόμενος, ἐπειδὴ προῖων καὶ ἀναγιγνώσκων ὁρῶ ἄνδρα τῷ μὲν νῶ οὐδὲν χρώμενον οὐδέ τινας αἰτίας ἐπαιτιώμενον εἰς τὸ διακοσμεῖν τὰ πράγματα, ἀέρας δὲ καὶ αἰθέρας καὶ ὕδατα αἰτιώμενον καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ ἄτοπα. (Pl. *Phd.* 98b7-c2)

[Pero de mi estupenda esperanza, amigo mío, salí defraudado, cuando al avanzar y leer veo que el hombre no recurre para nada a la inteligencia ni le atribuye ninguna *aitía* en la ordenación de las cosas, sino que aduce [cosas como]⁴² aires, éteres, aguas y otras muchas cosas absurdas. (*Trad* García Gual, 1986: 106)]

Dicho de otra manera: en el momento en que Sócrates lleva a cabo la lectura de los textos de Anaxágoras, se percata de que en realidad no concibe como *aitía* al *noús*. Es decir, no fue certero lo que oyó cuando escuchó la lectura en voz alta del libro que trataba el asunto en cuestión. Más bien, según Sócrates, lo que Anaxágoras plantea en esos textos es que las *aitíai* son aires, éteres y otras cosas que considera como disparates. Pues bien, eso significa que la propuesta de Anaxágoras en torno a la *aitía* termina siendo descartada por Sócrates. A su vez, eso implica que tampoco habría de llevar a cabo (tomando como fundamento la perspectiva anaxagórica) sus indagaciones acerca de las *aitíai* correspondientes a las características que poseen la tierra y los demás astros. Vale decir, Sócrates descarta que a partir de lo que plantea Anaxágoras sea factible determinar qué es lo mejor para cada ente. En otras palabras: si los planteamientos de Anaxágoras se tomaran como punto de partida para la respectiva indagación, entonces no sería posible saber, v.gr., por qué es mejor para la tierra que tenga tal o cual característica. Y la razón por la que no es posible determinar el porqué de las características que posee la tierra en base a las propuestas presentadas por Anaxágoras, es la siguiente: no concibe que el *noús* sea la *aitía* de todo.

⁴² García Gual (1986: 106) traduce el participio singular del verbo ‘*αἰτιῶμαι*’ (i.e., ‘*αἰτιώμενον*’) que se lee en la línea 98c2 de esta manera: “aduce como causas”. Sin embargo, tal vez sea más adecuada la traducción que Vigo (2015) propone de ese participio, a saber: “acudía a cosas como” (p. 149). Pero quizás sea aún más adecuado combinar ambas propuestas y traducir esa expresión así: “aduce cosas como”.

Ahora bien, dicho eso, se abre la siguiente pregunta: ¿por qué, según Sócrates, el hecho de que Anaxágoras aduzca como *aitíai* cosas tales como aires, éteres y aguas, impide una recta vía para indagar las *aitíai*? Es decir: ¿por qué Sócrates descarta la propuesta de Anaxágoras como fundamento para llevar a cabo tal indagación? Pues bien, en la subsección 2.3.3. se analiza esa inquietud.

2.3.3. Realización de una acción

Otro de los casos acerca de los cuales Sócrates se interroga por su *aitía* es el siguiente: la realización de una acción. Vale decir, Sócrates se pregunta cuál es el porqué de que alguien lleve a cabo una acción. En particular, toma como ejemplo una acción que él mismo ha realizado, a saber: aceptar la condena que le han impuesto los atenienses tras el juicio hecho en su contra.⁴³ ¿Pero de qué modo surge el planteamiento de este caso como uno de aquellos a los cuales se le puede aplicar la pregunta por su porqué? Tal como ya se insinuó en el último párrafo de la subsección 2.3.2., este asunto está enlazado con la apreciación de Sócrates según la cual la propuesta de Anaxágoras no es útil como fundamento para indagar las *aitíai*. En efecto, por medio de la ejemplificación que hace Sócrates sobre la acción que ha realizado, él se sirve de ella para ilustrar cómo sería estudiada la *aitía* de su acción en base a la propuesta anaxagórica. Es decir, Sócrates toma como ejemplo su acción para, entre otras cosas, ilustrar en qué sentido la propuesta de Anaxágoras es fallida. En otras palabras, tomando como fundamento lo que propone Anaxágoras, Sócrates pretende dar cuenta de cómo sería un razonamiento si es que se indagara cuál es la *aitía* de que él haya realizado la respectiva acción. Y de ese modo, al ilustrar cómo sería tal indagación, puede quedar más claro en qué sentido Anaxágoras plantea algo errado. He aquí el respectivo razonamiento elaborado por Sócrates:

[...] καί μοι ἔδοξεν ὁμοιότατον πεπονθέναι ὥσπερ ἂν εἴ τις λέγων ὅτι Σωκράτης πάντα ὅσα πράττει νῶν πράττει, κάπειτα ἐπιχειρήσας λέγειν τὰς αἰτίας ἐκάστων ὧν πράττω, λέγοι πρῶτον μὲν ὅτι διὰ ταῦτα νῦν ἐνθάδε κάθημαι, ὅτι σύγκειται μοι τὸ σῶμα ἐξ

⁴³ Recuérdese que el contexto dramático del diálogo es realizado en la celda donde Sócrates fue recluido tras la condena a muerte que le impuso el tribunal ateniense.

ὀστέων καὶ νεύρων, καὶ τὰ μὲν ὀστᾶ ἔστιν στερεὰ καὶ διαφυὰς ἔχει χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τὰ δὲ νεῦρα οἷα ἐπιτείνεσθαι καὶ ἀνίεσθαι, περιαμπέχοντα τὰ ὀστᾶ μετὰ τῶν σαρκῶν καὶ δέρματος ὃ συνέχει αὐτά· αἰωρουμένων οὖν τῶν ὀστέων ἐν ταῖς αὐτῶν συμβολαῖς χαλῶντα καὶ συντείνοντα τὰ νεῦρα κάμπτεσθαί που ποιεῖ οἷον τ' εἶναι ἐμὲ νῦν τὰ μέλη, καὶ διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν συγκαμφοθεὶς ἐνθάδε κάθημαι [...]. (Pl. *Phd.* 98c2-d6) [[...] Me pareció que había sucedido algo muy parecido a como si uno afirmara que Sócrates hace todo lo que hace con inteligencia, y, luego, al intentar exponer las *aitíai* de lo que hago, dijera que ahora estoy aquí sentado por esto, porque mi cuerpo está formado por huesos y tendones, y que mis huesos son sólidos y tienen articulaciones que los separan unos de otros, y los tendones son capaces de contraerse y distenderse, y envuelven los huesos junto con las carnes y la piel que lo rodea. Así que al balancearse los huesos en sus propias coyunturas, los nervios al relajarse y tensarse a su modo hacen que yo sea ahora capaz de flexionar mis piernas, y ésa es la *aitía* por la que estoy yo aquí sentado con las piernas dobladas. (*Trad.*: García Gual, 1986: 106)]

Pues bien, como ya se señaló, en ese pasaje Sócrates pretende ilustrar de qué modo sería un razonamiento si es que se indagara la *aitía* de que él esté practicando determinada acción. Pero ese sería un tipo de razonamiento que resultaría si es que la indagación se llevara a cabo desde una perspectiva en particular, a saber: tomando como base las propuestas de Anaxágoras. Resumidamente, el razonamiento sería así: en primer lugar, se aseveraría que Sócrates hace todo aquello que hace con *noús*; a continuación, al momento de dar cuenta de las *aitíai* de lo que Sócrates está haciendo ahora mismo, se aducirían unas *aitíai* que no guardan relación con el *noús*. Vale decir: primero se sostendría que es el *noús* la *aitía* de que Sócrates realice todas sus acciones; sin embargo, al analizar una acción particular de Sócrates, se afirmaría que la *aitía* de esa acción específica es esta: el modo en que se compone (σύγκειμαι) su cuerpo (*nom.*: σῶμα). Es decir, se partiría de la base de que todo el conjunto de las acciones que realiza Sócrates tiene la siguiente *aitía*: el *noús*. Sin embargo, si de todo ese conjunto de acciones se tomara como referencia sólo una en particular, esta sería su *aitía*: la manera en que se dispone (σύγκειμαι) el cuerpo de Sócrates.

Entonces, como ya se mencionó, Sócrates analiza una de sus acciones como si fuera cierto lo que plantea Anaxágoras. Pues bien, la respectiva acción analizada es la que Sócrates mismo está realizando en ese preciso momento, a saber: estar sentado (κάθημαι) al interior de una celda. Es decir, en base al planteamiento de Anaxágoras, se simula un razonamiento (en el pasaje de 98c5-d6) cuyo objetivo es determinar cuál es la *aitía* de que Sócrates esté sentado. La conclusión de ese razonamiento, la cual se enuncia en 98d4, es la siguiente: la posibilidad de que los miembros (*nom. sg.*: τὸ μέλος) de Sócrates sean doblados (κάμπτομαι) sería la *aitía* de que él esté sentado. En efecto, si se toma como fundamento la propuesta anaxagórica sobre la *aitía* y si se quiere indagar cuál es la *aitía* de que Sócrates esté sentado en ese lugar, entonces habría que aducir cómo se compone su cuerpo y cuáles son algunas de las propiedades que posee esa composición. Pues eso es a lo que se refiere Sócrates cuando elabora el razonamiento: dice que su cuerpo está compuesto por huesos (*nom. plur.*: ὀστᾶ) y tendones (*nom. plur.*: νεῦρον). Asimismo, nombra tres propiedades de sus huesos: son sólidos (*nom. plur. neut.*: στερέα), se separan unos de otros en sus articulaciones (*nom. sg.*: διαφυσή), y se balancean en sus coyunturas (*nom. sg.*: συμβολή). También menciona tres propiedades de los tendones: tienen la capacidad de extenderse (ἐπιτείνω), tienen la capacidad de contraerse (ἀνίημι), y envuelven los huesos junto con la carne (*nom. sg.*: σάρξ). Y señala una propiedad para los huesos y la carne en conjunto: la piel (*nom. sg.*: δέρμα) los mantiene unidos (συνέχω). Así pues, Sócrates concluye que está sentado allí con las piernas dobladas debido a que tanto la constitución que posee su cuerpo, así como también sus respectivas propiedades, le permiten doblar sus miembros. Es decir, si es que fuese cierto el postulado anaxagórico, cabría colegir que la *aitía* de que Sócrates esté realizando esa acción es la siguiente: su cuerpo está constituido de una manera determinada y además posee propiedades que le permiten estar sentado en ese lugar.

A continuación, Sócrates añade otro ejemplo más, pero que no analiza con tanta profundidad en comparación con el ejemplo de la *aitía* de que esté sentado. En 98d6-e1 propone el caso de la indagación en torno a la *aitía* de que él dialogue con sus interlocutores. En efecto, si la indagación se hace desde una perspectiva anaxagórica, Sócrates aduciría como *aitiai* lo siguiente: voces (*nom. sg.*: φωνή), aires (*nom. sg.*: ἀήρ), sonidos (*nom. sg.*: ἀκοή), y otras innumerables cosas de ese estilo (98d7-e1: “μυρία τοιαῦτα”). No obstante, esas no son las *aitiai* que adjudica Sócrates a la realización de la respectiva acción. Pues si

se aducen las *aitíai* mencionadas, entonces, tal como se señala al inicio de 98e, se descuidaría (ἀμελῶ) mencionar las *aitíai* de verdad (98e1: “τὰς ὡς ἀληθῶς αἰτίας λέγειν”). Esas *aitíai* son mencionadas por Sócrates en el siguiente pasaje:

[...] ἐπειδὴ Ἀθηναίοις ἔδοξε βέλτιον εἶναι ἐμοῦ καταψηφίσασθαι, διὰ ταῦτα δὴ καὶ ἐμοὶ βέλτιον αὖ δέδοκται ἐνθάδε καθῆσθαι, καὶ δικαιοτέρον παραμένοντα ὑπέχειν τὴν δίκην ἢν ἂν κελεύσωσιν [...]. (Pl. *Phd.* 98e2-5)

[[...] [U]na vez que a los atenienses les pareció mejor condenarme a muerte, por eso también a mí me ha parecido mejor estar aquí sentado, y más justo aguardar y soportar la pena que me imponen. (*Trad.*: García Gual, 1986: 106)]

A continuación, Sócrates hace referencia a la posibilidad que él tenía de eludir la condena. Pues él podría haber escapado de la cárcel, pero tomó la decisión de no hacerlo. Esto dice al respecto:

[...] νῆ τὸν κύνα, ὡς ἐγῶμαι, πάλαι ἂν ταῦτα τὰ νεῦρα καὶ τὰ ὀστᾶ ἢ περὶ Μέγαρα ἢ Βοιωτοῦς ἦν, ὑπὸ δόξης φερόμενα τοῦ βελτίστου, εἰ μὴ δικαιοτέρον ὄμην καὶ κάλλιον εἶναι πρὸ τοῦ φεύγειν τε καὶ ἀποδιδράσκειν ὑπέχειν τῇ πόλει δίκην ἦντιν' ἂν τάττη. (Pl. *Phd.* 98e5-99a4)

[[...] ¡[P]or el perro!, según yo opino, hace ya tiempo que estos tendones y estos huesos estarían en Mégara o en Beocia, arrastrados por la esperanza de lo mejor, si no hubiera creído que es más justo y más noble soportar la pena que la ciudad ordena, cualquiera que sea, antes que huir y desertar. (*Trad.*: García Gual, 1986: 106-107)]

En otras palabras, según Sócrates, la *aitía* de que esté en la cárcel es la siguiente: el hecho de que a los atenienses les haya parecido mejor (*nom. masc.*: βελτίων) condenarlo (καταψηφίζομαι) en vez de haber votado por alguna otra opción tras el juicio hecho en el tribunal. Y es debido al parecer de los atenienses que Sócrates también considere que lo mejor para él es estar en la cárcel. Pero no considera que sólo sea lo mejor, sino que también es más justo (*nom. masc.*: δικαιοτέρος) soportar la respectiva pena en vez de huir a otro lugar como Mégara o Beocia. De hecho, volviendo al asunto que se planteó sobre la propuesta de

Anaxágoras, Sócrates afirma que si la *aitía* de que esté sentado allí incumbiera a algo relacionado con su cuerpo, entonces nada impediría que sus tendones y huesos lo transportasen a otro lugar. Sin embargo, debido a que es otra la genuina *aitía*, la acción que él ha realizado es el cumplimiento de la pena que se le impuso. No obstante, a pesar de que las propiedades y el modo en que está constituido su cuerpo no sean las *aitíai*, de todas maneras Sócrates les concede una función en la acción que ha realizado. Así se expresa al respecto:

[...] εἰ δέ τις λέγοι ὅτι ἄνευ τοῦ τὰ τοιαῦτα ἔχειν καὶ ὀστέα καὶ νεῦρα καὶ ὅσα ἄλλα ἔχω οὐκ ἂν οἷός τ' ἦ ποιεῖν τὰ δόξαντά μοι, ἀληθῆ ἂν λέγοι· ὡς μέντοι διὰ ταῦτα ποιῶ ἂ ποιῶ, καὶ ταῦτα νῶ πράττων, ἀλλ' οὐ τῆ τοῦ βελτίστου αἵρέσει, πολλῆ ἂν καὶ μακρὰ ῥαθυμία εἴη τοῦ λόγου. (Pl. *Phd.* 99a5-b2)

[[...] Si uno dijera que sin tener cosas semejantes, es decir, tendones y huesos y todo lo demás que tengo, no sería capaz de hacer lo que decido, diría cosas ciertas. Sin embargo, decir que hago lo que hago [debido a] ellas, y eso al actuar con inteligencia, y no por la elección de lo mejor, sería un enorme y excesivo abuso de expresión. (Trad.: García Gual, 1986: 107)]

En definitiva, si bien Sócrates descarta que el modo en que está constituido su cuerpo sea la *aitía* de que realice la acción de estar en la celda sentado, aun así le otorga una función determinada en su actuar. En efecto, él señala explícitamente que sin sus tendones y huesos no sería posible que esa acción sea realizada. Mas el hecho de que sin eso no podría hacer tal acción, no implica que esa sea la *aitía* correspondiente a la realización del actuar respectivo. En efecto, en 99b2-4, Sócrates da cuenta de una muy importante distinción: aquello sin lo cual algo no puede ser *aitía* difiere de aquello que es la *aitía* misma. En este caso, aquello sin lo cual la *aitía* no tendría lugar sería el modo en que está constituido el cuerpo de Sócrates. No obstante, la *aitía* para realizar la acción es otra, a saber: la elección (*nom.*: αἵρεσις) de lo mejor. Sin embargo, esa elección no podría haber sido llevada a cabo si es que Sócrates no tuviese un cuerpo tal que le permitiese llevar a la práctica la acción de permanecer encarcelado.

Ahora bien, cabe preguntarse cuál es la razón de clasificar en la interrogante “διὰ τί ἔστι” el caso correspondiente a la indagación sobre la *aitía* de que Sócrates esté en la cárcel. En efecto, lo que se ha hecho en la presente subsección ha sido describir en qué consiste el respectivo caso. Sin embargo, no se ha dicho cuál es la pertinencia de que este caso sea encasillado dentro de la interrogante “διὰ τί ἔστι”. Pero es esa descripción lo que permite esclarecer la razón de que el respectivo caso se clasifique en esos términos. Pues bien, es pertinente encasillarlo allí si es que tal interrogante es tomada en el siguiente sentido: por qué algo es como es. Vale decir, si se reformula de forma interrogativa lo que pretende indagar Sócrates, es posible aseverar que su indagación está orientada por esta interrogante: por qué su actuar es tal como es. Y la respuesta correspondiente a ese porqué es lo que Sócrates propone como *aitía* para realizar su acción, a saber: la elección de lo mejor.

2.3.4. Inmortalidad del alma

En 100b Sócrates plantea otro caso encasillable como uno en el que la indagación de su *aitía* gira en torno a la interrogante “διὰ τί ἔστι”. Pues en el planteamiento de ese caso, se tiene como objetivo determinar por qué el alma (*nom.*: ψυχή) tiene un determinado atributo. En otras palabras, se pretende determinar cuál es el porqué de que el alma sea tal como es. De este modo Sócrates le formula a Cebes el asunto en cuestión:

[...] ὑποθέμενος εἶναί τι καλὸν αὐτὸ καθ’ αὐτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ τᾶλλα πάντα ἃ εἴ μοι δίδως τε καὶ συγχωρεῖς εἶναι ταῦτα, ἐλπίζω σοι ἐκ τούτων τὴν αἰτίαν ἐπιδείξειν καὶ ἀνευρήσειν ὡς ἀθάνατον [ἢ] ψυχῇ. (Pl. *Phd.* 100b5-9)

[[...] [S]uponiendo que hay algo que es lo bello en sí, y lo bueno y lo grande, y todo lo demás de esa clase. Si me concedes y admites que eso existe, espero que te demostraré, a partir de ello, y descubriré la *aitía* de que el alma es inmortal. (*Trad.*: García Gual, 1986: 110)]

En efecto, el atributo del alma cuya *aitía* se pretende indagar es el de la inmortalidad. Vale decir, con el planteamiento de este caso, Sócrates propone que es posible demostrar (ἐπιδείκνυμι) cuál es el porqué de que el alma tenga la propiedad de ser inmortal (*nom. fem.*:

ἀθάνατος). Y para lograr tal objetivo, Sócrates sugiere que sea tomada como base la suposición de que existe algo que es bello por sí mismo (100b6: “καλὸν αὐτὸ καθ’ αὐτό”), así como también que existe algo bueno (100b6: “ἀγαθόν”) *per se*, que existe algo grande (100b6: “μέγα”) *per se*, y que todo lo demás de esa índole (100b6-7: “τᾶλλα πάντα”) asimismo existe. En consecuencia, al tomar como fundamento tal suposición, lo que lleva a cabo Sócrates es elaborar un razonamiento en virtud del cual se argumente cuál es la *aitía* de que el alma posea la cualidad de ser inmortal. En otras palabras, podría decirse, utilizando una expresión hipotética en griego clásico, que esto es lo que pretende indagar Sócrates: διὰ τί ἢ ψυχὴ ἀθάνατος ἔστιν.⁴⁴

2.4. Casos especiales concernientes a la pregunta por la *aitía*

El objetivo de la subsección 2.3. es determinar cuáles son los entes en torno a los que Sócrates indaga su *aitía*, pero que presentan dificultades para ser clasificados en alguna de las interrogantes relativas al porqué de que se generen, se destuyan o existan. Dicho de otro modo: en esta subsección se explicitan cuáles son las entidades a las que, según Sócrates, se les puede aplicar la interrogante sobre sus *aitíai*, pero cuyas clasificaciones en las tres interrogantes mencionadas no es posible determinar con exactitud. Por lo tanto, puesto que son dos esos casos especiales, la subsección 2.4. tiene dos subsecciones internas (a saber: 2.4.1. y 2.4.2.), y en cada una de ellas se presentan cuáles son los casos en cuestión.

⁴⁴ Ahora bien, como ya se sabe, puesto que el objetivo de la sección 2 y sus respectivas subsecciones es centrarse en la identificación de los casos acerca de los que Sócrates plantea la interrogante por la *aitía*, para efectos de este trabajo no se hace una descripción del razonamiento que Sócrates elabora para argumentar por qué el alma es inmortal. La razón para omitir la descripción de ese razonamiento en este trabajo es puramente metodológica: se corre el riesgo de que se pierda el foco para el cual esta sección está diseñada. En efecto, en el respectivo razonamiento se tratan temáticas que van más allá del problema mismo que se aborda en esta investigación y que excenden el objetivo que le fue asignada, a saber: establecer fundamentos para comprender la noción de *aitía*. Y como este trabajo se limita al establecimiento de esos fundamentos, no se presenta un estudio acabado y exhaustivo sobre la noción de *aitía* en el *Phd.* En caso, empero, de que sí se tuviese por objetivo realizar un estudio de carácter exhaustivo al respecto, entonces sí sería necesario abordar el razonamiento en cuestión. Pero como ese no es el objetivo para el presente trabajo, entonces se omite tal tarea.

2.4.1. El caso concerniente a la interrogante por la *aitía* de los acontecimientos del cielo y de la tierra

Sócrates se refiere a este caso a continuación del planteamiento acerca de la interrogante por la *aitía* de que el conocimiento y el desarrollo de los seres vivos se genere y se destruya. En efecto, él señala que en su juventud también se dedicaba a examinar esto: “τὰ περὶ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν πάθη” (Pl. *Phd.* 96c1-2). Es decir, en sus estudios sobre las *aitíai* de cada cosa, examinaba los fenómenos (*nom. plur.*: τὰ πάθη) que acaecen en el cielo (*nom. sg.*: ὁ οὐρανός) y en la tierra (*nom. sg.*: ἡ γῆ). En otras palabras, dentro de las indagaciones que hacía Sócrates durante su juventud sobre el porqué de las cosas, una de ellas era relativa a los sucesos que acontecen en el cielo y en la tierra.

Ahora bien, si el modo en que se aborda este caso se compara con como Sócrates aborda todos los demás, es posible percatarse de que no se entregan tantos detalles. Es decir, carece de desarrollo argumentativo la información que provee Sócrates sobre este asunto. Por esa razón es por la que, en la presente subsección, este caso está clasificado como uno en el que el tipo de interrogante por su *aitía* no es determinado. Vale decir, no hay evidencia textual en el diálogo para aseverar con total certeza que Sócrates pretende indagar la *aitía* de que los fenómenos del cielo y de la tierra se generen, y/o la *aitía* de que se destruyan, y/o la *aitía* de que existan o la *aitía* de que sean tal como son. Pues lo único que Sócrates informa respecto a sus indagaciones sobre la *aitía* de esos fenómenos, es que en su juventud ese era un asunto del cual se ocupaba. Mas no da mayor información sobre, v.gr., cómo eran las preguntas que se formulaba para realizar la investigación. Y en este último aspecto, el presente caso se diferencia de todos los demás (salvo, en cierta medida, del caso que se analiza en la siguiente subsección), pues en todos los casos da cuenta desde qué perspectivas los abordaba. Y debido a que Sócrates provee de esa información, se posibilita hacer una clasificación de cada uno de los casos acerca de los que se interroga por su *aitía*. De lo contrario, i.e., si él no hubiese dado mayores detalles al respecto, no habría sido posible determinar si en un caso se pregunta por la *aitía* de que se genere, y/o de que se destruya, y/o de que exista o que sea tal como es. Sin embargo, puesto que Sócrates no es tan exhaustivo cuando menciona que también se dedicaba a examinar la *aitía* de los fenómenos del cielo y de la tierra, no es posible hacer tal clasificación.

2.4.2. El caso concerniente a la interrogante por la *aitía* de las cosas bellas

El que no sea del todo posible determinar a cuál clase de interrogante por la *aitía* pertenece el caso de las cosas bellas, no se debe a que Sócrates no entregue los detalles necesarios para determinar a qué clasificación pertenece (como ocurre en el caso de 2.4.1.). De hecho, incluso Sócrates proporciona tantos o más detalles de los que provee cuando se refiere a algunos de los casos en los que sí es posible determinar con precisión en qué interrogante se encasillan. La razón de esta indeterminación es, pues, de índole filológica. En efecto, en algunas ediciones del texto griego del *Phd.*, se adoptan distintas variantes en cuanto a la utilización de cierta terminología clave.⁴⁵ Y esas variantes impiden tener certeza del tipo de interrogante que Sócrates tiene como referencia para indagar la *aitía* de las cosas bellas. Con todo, es posible aseverar con certeza que Sócrates no utiliza como referente la interrogante por la *aitía* de que las cosas bellas se destruyan. Es decir, en los pasajes donde se trata esta cuestión, se puede afirmar que él no indaga algo que tuviese relación con una interrogante de este estilo: ¿por qué las cosas bellas se destruyen (i.e., ἀπόλλυμι)? Más bien, Sócrates se refiere la *aitía* de que las cosas bellas lleguen a ser y/o existan.⁴⁶ En otras palabras, cuando se trata de la *aitía* de las cosas bellas, Sócrates podría haberles aplicado preguntas de dos tipos: (a) διὰ τί γίγνεται y/o (b) διὰ τί ἔστι. Pues bien, Sócrates empieza a plantearle el asunto en cuestión a Cebes en los siguientes términos:

– [...] φαίνεται γάρ μοι, εἴ τί ἐστιν ἄλλο καλὸν πλὴν αὐτὸ τὸ καλόν, οὐδὲ δι' ἐν ἄλλο καλὸν εἶναι ἢ διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ· καὶ πάντα δὴ οὕτως λέγω. τῇ τοιαύτῃ αἰτία συγχωρεῖς;

– Συγχωρῶ, ἔφη. (Pl. *Phd.* 100c4-8)

[–[...] Me parece, pues, que si hay algo bello al margen de lo bello en sí, no será bello por ningún otro motivo, sino porque participa de aquella belleza. Y por el estilo, eso lo digo de todo. ¿Admites este tipo de *aitía*?

⁴⁵ Recuérdese que en la introducción se menciona de quiénes son las ediciones que se tienen a la vista para la elaboración de este trabajo. Por lo tanto, las variantes referidas se pueden constatar en al menos las ediciones del texto griego que se han tomado como referencias para el presente trabajo.

⁴⁶ Recuérdese que la interrogante “διὰ τί ἔστι” tiene un doble significado. Pues puede estar referida al porqué de que algo exista, o también al porqué de que algo sea como es.

–Lo admito –contestó. (Trad.: García Gual, 1986: 110)]

En el extracto de 100c4-8 no hay disimilitudes entre las tres ediciones del texto griego que se tienen a la vista. De hecho, hay una buena razón para aseverar que aquello de lo que Sócrates pretende dar cuenta en ese contexto es sobre el porqué de que algo sea bello. En efecto, él indica explícitamente cuál cree que es el porqué de que una cosa sea bella, y lo hace mediante la utilización de la conjunción ‘porque’ (i.e., ‘διότι’) en la línea 100c5. Pues bien, el porqué de que un ente sea bello, según Sócrates, es el siguiente: ese ente participa de aquello que es bello por sí mismo. Es decir, el porqué de que algo tenga la cualidad de ser bello, es que ese algo participe de lo que es bello *per se*. Y a continuación, en 100c6-7, Sócrates le pregunta a Cebes si admite su propuesta de que ese porqué sea *aitía* de que las cosas bellas sean tales, y en 100c8 él le contesta que lo admite. Pues bien, cuando Sócrates formula esa pregunta, alude al respectivo porqué calificándolo de forma explícita como *aitía*. Esa alusión está, pues, específicamente en la línea 100c7. Por lo tanto, a partir del pasaje de 100c4-8, se puede colegir que el asunto en cuestión versa sobre cuál es la *aitía* de que un ente sea tal como es. De manera particular, en este caso lo que se indaga es el porqué de que un ente tenga la cualidad de ser bello.

No obstante, en base a ciertas variantes adoptadas por algunas ediciones del texto griego, hay evidencia textual en virtud de la cual es posible colegir que Sócrates además pretende indagar cuál es la *aitía* de que un ente devenga bello. Pues bien, compárense las variantes adoptadas por tres ediciones del *Phd.* en el siguiente pasaje:

(1) [...] τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ [γίγνεται] καλά. τοῦτο γάρ μοι δοκεῖ ἀσφαλέστατον εἶναι καὶ ἐμαυτῷ ἀποκρίνασθαι καὶ ἄλλῳ, καὶ τούτου ἐχόμενος ἡγοῦμαι οὐκ ἂν ποτε πεσεῖν, ἀλλ’ ἀσφαλὲς εἶναι καὶ ἐμοὶ καὶ ὄψοῦν ἄλλῳ ἀποκρίνασθαι ὅτι τῷ καλῷ τὰ καλὰ [γίγνεται] καλά· [...]. (Pl. *Phd.* 100d7-e3. Ed.: Burnet, 1901)

(2) [...] τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ καλά. τοῦτο γάρ μοι δοκεῖ ἀσφαλέστατον εἶναι καὶ ἐμαυτῷ ἀποκρίνασθαι καὶ ἄλλῳ, καὶ τούτου ἐχόμενος ἡγοῦμαι οὐκ ἂν ποτε πεσεῖν, ἀλλ’ ἀσφαλὲς εἶναι καὶ ἐμοὶ καὶ ὄψοῦν ἄλλῳ ἀποκρίνασθαι ὅτι τῷ καλῷ τὰ καλὰ γίγνεται καλά· [...]. (Pl. *Phd.* 100d7-e3. Eds.: Duke et al., 1995)

(3) [...] τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ γίνεταί καλά. τοῦτο γάρ μοι δοκεῖ ἀσφαλέςστατον εἶναι καὶ ἐμαυτῷ ἀποκρίνασθαι καὶ ἄλλῳ, καὶ τούτου ἐχόμενος ἡγοῦμαι οὐκ ἂν ποτε πεσεῖν, ἀλλ’ ἀσφαλές εἶναι καὶ ἐμοὶ καὶ ὄτρωον ἄλλῳ ἀποκρίνασθαι ὅτι τῷ καλῷ τὰ καλὰ καλά: [...]. (Pl. *Phd.* 100d8-e3. *Ed.*: Schanz, 1914)⁴⁷

Pues bien, tal como se puede notar, las variantes que hay en cada edición presentan discrepancias respecto a la recta formulación de una cláusula específica. En efecto, dicha cláusula podría haber sido escrita de las siguientes dos maneras: “τὰ καλὰ γίνεταί καλά” y/o “τὰ καλὰ καλά”. Por una parte, en 100d7-8 de la edición de Duke et al. (1995) se lee “τὰ καλὰ καλά”, y en 100e2-3 se lee “τὰ καλὰ γίνεταί καλά”. Por otra parte, en 100d8-9 de la edición de Schanz (1914) se lee “τὰ καλὰ γίνεταί καλά”, y en 100e3 se lee “τὰ καλὰ καλά”. Sin embargo, Burnet (1901) ofrece otra alternativa. Pues tanto en 100d7-8 como en 100e2-3 de su edición, se lee lo siguiente: “τὰ καλά [γίνεταί] καλά”. Es decir, se opta por la cláusula con el verbo ‘γίγνομαι’ para ambos casos. No obstante, dado que (en la respectiva edición) ese verbo está encerrado con paréntesis cuadrados, se advierte la posibilidad de que ‘γίγνομαι’ no haya sido escrito en los arquetipos del *Phd.* Por lo tanto, es posible concebir las siguientes posibilidades:

(a₁) En 100d7-8, Platón escribió lo siguiente: “τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ καλά”. Esta es una posible traducción: “por lo bello todas las cosas bellas son bellas”.

(a₂) En 100d7-8, Platón escribió lo siguiente: “τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ γίνεταί καλά”. Esta es una posible traducción: “por lo bello todas las cosas bellas devienen bellas”.

(b₁) En 100e2-3, Platón escribió lo siguiente: “τῷ καλῷ τὰ καλὰ καλά”. Esta es una posible traducción: “por lo bello las cosas bellas son bellas”.

(b₂) En 100e2-3, Platón escribió lo siguiente: “τῷ καλῷ τὰ καλά γίνεταί καλά”. Esta es una posible traducción: “por lo bello las cosas bellas devienen bellas”.

En consecuencia, al tener en consideración tales posibilidades, es imposible determinar con total certeza si es que en el autógrafo del *Phd.* (elaborado por Platón), Sócrates haya querido referirse al porqué de que las cosas bellas sean tal como son y/o al

⁴⁷ Para evitar confusiones respecto de las citas que se hacen a continuación, obsérvese que la numeración en la edición de Schanz (1914) difiere levemente respecto de las demás.

porqué de que las cosas bellas lleguen a ser bellas. En efecto, se debe a esa incertidumbre que este sea un caso respecto del que no se pueda afirmar tajantemente a cuál indagación de la *aitía* pertenece. Pues lo que plantea Sócrates en esos pasajes puede ser concerniente ora a la *aitía* de que un ente llegue a ser bello, ora a la *aitía* de que un ente sea bello, ora a la *aitía* de que llegue a ser bello y también a la *aitía* de que sea bello. Con todo, independiente del tipo de indagación al que este caso pertenezca, Sócrates descarta de qué índole sería esa *aitía*, y en su lugar propone qué es lo que él efectivamente concibe como su porqué:

ἐάν τις μοι λεγῆ δι’ ὅτι καλόν ἐστίν ὅτιοῦν, ἢ χρῶμα εὐανθές ἔχον ἢ σχῆμα ἢ ἄλλο ὅτιοῦν τῶν τοιούτων, τὰ μὲν ἄλλα χαίρειν ἐῶ, –ταράττομαι γὰρ ἐν τοῖς ἄλλοις πᾶσι– τοῦτο δὲ ἀπλῶς καὶ ἀτέχνως καὶ ἴσως εὐήθως ἔχω παρ’ ἐμαυτῶ, ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλόν ἢ ἢ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία [εἴτε] ὅπη δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη [...]. (Pl. *Phd.* 100c10-d6)

[[...] [S]i alguien afirma que cualquier cosa es bella, o porque tiene un color atractivo o una forma o cualquier cosa de ese estilo, mando a paseo todas las explicaciones – pues me confundo con todas las demás– y me atengo sencilla, simple y, quizás, ingenuamente a mi parecer: que no la hace bella ninguna otra cosa, sino la presencia o la comunicación o la presentación en ella en cualquier modo de aquello que es lo bello en sí. (*Trad.*: García Gual, 1986: 110)]

En otras palabras, Sócrates concibe que la *aitía* de las cosas bellas no guarda relación con el hecho de que un ente bello tenga, v.gr., un color agradable (100d1: “χρῶμα εὐανθές”), una cierta figura (100d1: “σχῆμα”), o alguna otra cosa de esa índole (100d2: “ἄλλο ὅτιοῦν τοιούτων”). Más bien, lo que Sócrates concibe es que aquello que hace (ποιῶ) a un ente bello es lo siguiente: la presencia (*nom.*: παρουσία) de la belleza (*gen.*: τοῦ καλοῦ) en ese ente, o también la comunión (*nom.*: κοινωνία) en la belleza (*gen.*: τοῦ καλοῦ) de ese ente. Dicho de otro modo, Sócrates descarta que la *aitía* de un ente que sea bello y/o que llegue a ser bello sea de tipo contingente (v.gr., que posea o no posea determinado color). Lo que él propone es, en cambio, que un ente es bello y/o deviene bello debido a la presencia de aquello que es bello por sí mismo en ese ente. De ese modo, dado que no hay certeza de si (según lo que se

plantea en 100c10-e3) Sócrates se refiere a la *aitía* de que un ente bello sea tal como es y/o a la *aitía* de que un ente devenga bello, es factible obtener tres posibles conclusiones:

(1) Sócrates sólo indaga cuál es la *aitía* de que un ente bello sea tal como es. Si eso es así, entonces la interrogante que se pretende contestar en esa indagación es esta: ¿por qué un ente es bello? La respuesta a esa pregunta, según lo que propone Sócrates, es la siguiente: un ente es bello porque participa ($\mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\chi\omega$) de lo bello mismo.

(2) Sócrates sólo indaga cuál es la *aitía* de que un ente devenga (o llegue a ser) bello. Si eso es así, entonces la interrogante que se pretende contestar en esa indagación es esta: ¿por qué un ente deviene bello? La respuesta a esa pregunta, según lo que propone Sócrates, es la siguiente: un ente deviene bello porque participa ($\mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\chi\omega$) de lo bello mismo.

(3) Sócrates indaga cuál es la *aitía* de que un ente bello sea tal como es, y también indaga cuál es la *aitía* de que un ente devenga (o llegue a ser) bello. Si eso es así, entonces la interrogante que se pretende contestar en esa indagación es esta: ¿por qué un ente es bello y por qué un ente deviene bello? La respuesta a esa pregunta, según lo que propone Sócrates, es la siguiente: un ente es bello y deviene bello porque participa ($\mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\chi\omega$) de lo bello mismo.

3. Conclusión

3.1. Síntesis y resultados de la investigación, y algunas observaciones sobre la metodología empleada

Esta investigación sobre la noción de *aitía* en el *Phd.* de Platón, tuvo como primer eje algunas consideraciones generales sobre ella. Ese eje se aborda en la primera subsección de la sección 1 (i.e., la subsección 1.1.). En efecto, antes de estudiar la respectiva noción en el contexto de ese diálogo, fue menester hacer una breve revisión acerca de qué es lo que se entiende por ‘*aitía*’ de manera general. Para lograr eso, se acudió a una exposición elaborada por Gregory Vlastos (1969: 292-296) sobre cómo se concebía tal noción en la Grecia clásica. De esa exposición, cabe rescatar la idea de que ‘*aitía*’ tenía un significado más amplio del que tiene la noción de causa en la actualidad. Ese es, pues, uno de los resultados que se obtuvo a partir de esta investigación. En efecto, dar cuenta de que la noción de *aitía* tiene una mayor amplitud conceptual que la noción de causa, es un importante fundamento para comprender cómo se concibe el asunto relativo a la *aitía* en un contexto específico (en este caso, en el *Phd.*). Pues tal como se establece en la exposición de Vlastos, todo aquello que sea el porqué de algo es mentado con ‘*aitía*’, pero no todo lo mentado con ‘*aitía*’ corresponde a la causa de algo. De ese modo, en esta investigación se pretendió poner en entredicho (aunque no de manera exhaustiva ni explícita) un supuesto que suele ser aceptado de antemano entre los estudiosos. Tal supuesto puede ser enunciado de la siguiente manera: una *aitía* es exactamente lo mismo que una causa. Ahora bien, el que eso haya sido puesto en entredicho, no significa que por medio de esta investigación se haya logrado demostrar que una *aitía* no necesariamente es idéntica a una causa. Más bien, ese entredicho tuvo una finalidad metodológica. Pues en este trabajo se procedió estableciendo una suerte de distancia entre dos cosas: el supuesto de que ‘*aitía*’ es lo mismo que ‘causa’, y qué es lo que realmente se entendía por ‘*aitía*’ en el contexto donde Platón desarrolló su filosofía. Así, mediante ese modo de proceder, la noción de *aitía* en el *Phd.* fue estudiada sin asumir anticipadamente algún significado predeterminado que pudiese tener. En cambio, se optó por estudiarla tal como aparece expuesta en el *Phd.*, asumiendo como única base los argumentos que plantea Vlastos (1969: 292-296) en su artículo.

El segundo eje que se adoptó para realizar esta investigación, fue el estudio directo de cómo se concibe la noción de *aitía* en el respectivo diálogo. Ese eje se aborda en la segunda subsección de la sección 1 (i.e., la subsección 1.2.) y en todas las subsecciones de la sección 2 (i.e., en las subsecciones 2.1., 2.2., 2.3. y 2.4.). Para tales efectos se tomó como referencia los pasajes del *Phd.* donde el personaje Sócrates se ocupa de ese asunto. Los respectivos pasajes se ubican entre 95e hasta 102c. Pues en esa sección del diálogo, Sócrates da cuenta de cómo evoluciona su indagación sobre la *aitía* a lo largo de su vida. Pero independiente de esa evolución, lo que siempre se mantuvo sin modificaciones fueron las siguientes dos ideas: (a) la *aitía* de cada cosa corresponde a su porqué, y (b) ese porqué tiene como ejes cardinales tres interrogantes. Esas interrogantes, enunciadas en *Phd.* 96a9-10, son: (i) por qué cada cosa se genera o deviene (*γίγνομαι*), (ii) por qué cada cosa se destruye (*ἀπόλλυμι*), y (iii) por qué cada cosa existe o por qué cada cosa es como es (*εἶμί*). En consecuencia, he aquí otro de los resultados obtenidos a partir de esta investigación: independiente de lo que se entienda por '*aitía*', lo que se mienta con ese término es indefectiblemente el porqué de algo. Y el porqué de cada cosa se articula en base a las tres interrogantes mencionadas. Entonces, con la finalidad de argumentar que sí se cumple (a) y (b), se revisaron cuáles son los casos a los que Sócrates, en su narración sobre sus indagaciones en torno a la *aitía*, les aplica las interrogantes (i), (ii) y (iii). Así pues, cada caso fue clasificado de acuerdo a cuál de las interrogantes le aplicó Sócrates. Y a partir de esa clasificación, este es un resumen del resultado que se obtuvo:

1. Según se establece en la subsección 2.1., casos a los que se les aplica la interrogante (i) son los siguientes: la *aitía* de que se genere el crecimiento de un humano; y la *aitía* de que se genere algo unitario y de que se generen dos entidades.

2. Según se establece en la subsección 2.2., los casos a los que se les aplica las interrogantes (i) y (ii) son los siguientes: la *aitía* de que se genere y de que se destruya el desarrollo de los seres vivos; y la *aitía* de que se genere y de que se destruya el conocimiento.

3. Según se establece en la subsección 2.3., los casos a los que se les aplica la interrogante (iii) son los siguientes: la *aitía* de que una magnitud respecto de otra magnitud sea como es; la *aitía* de que la tierra y los demás astros sean de determinadas características;

la *aitía* de que acaezca la realización de una acción; y la *aitía* de que el alma tenga la propiedad de ser inmortal.

4. Según se establece en la subsección 2.4., hay ciertos casos sobre los cuales no es posible determinar cuál es la interrogante exacta que Sócrates les aplica. Esos casos son los siguientes: la *aitía* de los acontecimientos del cielo y de la tierra; y la *aitía* de las cosas bellas.

Ahora bien, es preciso advertir que, con esa clasificación, no se pretende aseverar que Platón haya querido restringir que Sócrates aplicase única y exclusivamente determinada interrogante a determinado caso. Es decir, en base a la agrupación de cada caso según cierta interrogante, no ha de colegirse que es imposible que Sócrates hubiese querido preguntarse por, v.gr., la *aitía* de que se destruyan las propiedades que poseen la tierra y los demás astros. Lo que se hizo en esta investigación fue explicitar a qué casos Sócrates le aplica determinada interrogante por la *aitía*. En efecto, especular si es que acaso Sócrates también podría haber aplicado interrogantes distintas a los casos que él presenta, trasciende el objetivo de esta investigación.

3.2. Limitaciones de esta investigación y algunas consideraciones para un posible desarrollo ulterior

Las limitaciones de esta investigación fueron determinadas por el objetivo mismo que se le otorgó. En efecto, la finalidad de la investigación no fue revisar de manera acabada la noción de *aitía* en el *Phd.* de Platón, ni mucho menos hacer esa revisión a un nivel tal que considerase toda la filosofía clásica en conjunto. Más bien, lo que se pretendió con este trabajo fue plantear fundamentos en virtud de los cuales pudiese ser entendida la respectiva noción en el contexto del *Phd.* En consecuencia, esta investigación tiene un alcance que no trasciende los pasajes que fueron tomados como referencia. Asimismo, también debido al objetivo de este trabajo, no se hizo una evaluación sobre los argumentos elaborados por Sócrates en torno a sus indagaciones relativas a la *aitía*. En cambio, se optó por tratar de entender qué es lo que esos argumentos quieren decir. Pues para evaluar los postulados de Sócrates se requeriría de un estudio que posea mayores alcances.

No obstante, lo que se menciona en el párrafo anterior, es una etapa previa imprescindible si se quisiera realizar un estudio que no sólo abarcare cómo se concibe la

noción de *aitía* en un contexto acotado. Pues el establecimiento de aquellos fundamentos da cabida a la posibilidad de llevar a cabo una investigación que tomare en consideración un corpus filosófico más amplio. Por ejemplo, es de sumo interés investigar cómo se concibe la noción de *aitía* en filósofos previos y posteriores a Platón, y de qué manera esas concepciones interactuaron entre sí en los debates filosóficos de aquel entonces. En consecuencia, quede esa cuestión planteada para alguna ulterior investigación que pudiere ser realizada.

4. Referencias bibliográficas

4.1. Ediciones críticas y traducciones del corpus platónico

PLATÓN. ed. John Burnet (1899). *Platonis Opera. Tomus I.* Oxford University Press.

—, eds. E.A. Duke, W.F. Hicken, W.S.M. Nicoll, D.B. Robinson & J.C.G. Strachan (1995). *Platonis Opera. Tomus I.* Oxford University Press.

—, ed. Martin Schanz & trad. Harold North Fowler (1914). *Plato. Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus.* (reimpr. 2005). Loeb Classical Library.

—, trad. Conrado Eggers Lan (1971). *El “Fedón” de Platón.* Editorial Universitaria de Buenos Aires.

—, trads. Carlos García Gual, M. Martínez Hernández & E. Lledó Íñigo (1986). *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro.* Editorial Gredos.

—, trad. Alejandro Vigo (2015). *Fedón.* Ediciones Colihue.

4.2. Otras obras referenciadas en la investigación

CRESPO, Emilio, Luz Conti & Helena Maquieira (2003). *Sintaxis del griego clásico.* Editorial Gredos.

Real Academia Española & Asociación de Academias de la Lengua Española (2010). *Nueva gramática de la lengua española. Manual.* Editorial Espasa.

VLASTOS, Gregory (1969). Reasons and Causes in the Phaedo. *The Philosophical Review*, 78 (3): 291-325.