

Jesús Peña

Separación gradual y categórica en el *Fedón*

Resumen: *Uno de los problemas para la teoría de las Ideas de Platón es la «separación». Y que esta tiene un significado único. Propongo que Platón vio la «separación» de manera no-unívoca creyendo que se presenta de dos maneras importantes. Una que llamaré «gradual» y otra más fuerte que llamaré «categórica», y que el Fedón muestra estas dos distintas maneras de separación cuando se habla del alma. Esto deja abierta la puerta a una interpretación moral de la separación, lo que contribuye a diluir el problema mente-cuerpo, pudiendo abonar a una interpretación no unívoca de la separación de las Formas.*

Palabras clave: *Formas, Platón, alma, modalidad, separación.*

Abstract: *One of the problems for Plato's theory of Ideas is «separation». And that this has a unique meaning. I propose that Plato saw «separation» non-univocally, believing that it occurs in two important ways. One that I will call «gradual» and another stronger that I will call «categorical», and that the Phaedo shows these two different types of separation when talking about the soul. This leaves the door open to a moral interpretation of separation and contributes to diluting the mind-body problem. Also, it could support a non-univocal interpretation of the separation of the Forms.*

Keywords: *Forms, Plato, soul, modality, separation.*

Introducción

Uno de los problemas principales que enfrenta la teoría de las Ideas de Platón es la separación de las Formas o Ideas respecto de los particulares sensibles que las instancian. Tanto Aristóteles como Platón señalaron la dificultad que supone explicar cómo dos entidades esencialmente distintas pueden compartir algo o pueden tener un efecto de causalidad entre sí¹. Esta dificultad es vigente en cuestiones como el problema mente-cuerpo, es decir: si son sustancias distintas, ¿cómo pueden relacionarse mínimamente? En el *Fedón*, Platón habla de la separación de las Formas respecto de sus instancias y también de la separación del alma respecto al cuerpo. Normalmente se cree que Platón habla de «separación» en un sentido unívoco. Aristóteles, por su parte, sí propone diferentes sentidos en los que podemos entenderla, lo que permite comprender mejor su sistema metafísico. Es probable, como intento demostrar, que Platón pensara en dos sentidos importantes de «separación» en el *Fedón*. Uno referido al alma y otro referido a las Formas. El primero posibilita la relación entre alma (o mente) y cuerpo. Es necesario aclarar dicha noción porque me parece una noción metafísica valiosa para esclarecer cuál es la relación



entre alma y cuerpo y porque podría aportar algo nuevo a la lectura del pensamiento platónico. Parece que esto puede aceptarse naturalmente en función de las tesis más importantes que plantea el diálogo: la teoría de las Ideas (llamaré Formas o Ideas, en mayúsculas, a las formas separadas o ideas separadas, para diferenciar el término técnico platónico) y el papel que tiene el alma en su sistema filosófico.

La distinción que propongo explica cómo el alma puede ser separada categóricamente según Platón, y también estar unida de manera importante mientras se vive, permitiendo que el «filósofo»² pueda «separar» el alma gradualmente en tanto busca el conocimiento.³ Para esto, utilizo una interpretación moderna que implica modalidad (separabilidad), propuesta por Gail Fine (1984, 1986 y 1993), y que detallo más adelante. Esto armoniza con la idea de que el alma tiene prioridad natural según dice Aristóteles explícitamente en *Metafísica* V 11. También explica por qué las Formas no tienen este tipo de separación nunca.

Platón dice que las Ideas o Formas son separadas de los particulares sensibles; que el alma tiene un tipo de separación respecto al cuerpo cuando se está vivo y otro tipo de separación cuando se muere. Y no parece ser el mismo tipo de separación en todos los casos. Opino que Platón postula en el *Fedón* al menos dos tipos de separación relevantes: las llamo «separación gradual» y «separación categórica». De la primera solo participa el alma, y no las Formas o Ideas separadas. De la segunda, el alma en algún momento y las Formas siempre, respecto de cualquier instancia. Además, propongo que estos dos tipos de separación están relacionados ontológicamente y de manera importante por la idea de vitalidad. En la separación que llamaré gradual hay una separación ontológica que permite una relación de dependencia, de prioridad natural, una unión espacial, temporal, y causalidad.

La separación que llamaré categórica es más fuerte en tanto que no es solo una separación ontológica, sino que tampoco hay ninguna otra relación (ni espacial, ni causal, etc., al menos de manera directa), y esta separación es la que tienen, el alma en algún momento, y las Formas. Aceptar esto explica por qué se habla en

este diálogo de Formas separadas y de almas separadas con distinta intención, pues el alma tiene o puede tener ambos tipos de separación substancialmente, en distintos momentos, como intentaré mostrar.

Separación categórica

Problemáticamente, Platón dice en el *Fedón* que el alma y el cuerpo están o estarán separados, pero ¿de qué manera? Parece afirmar al mismo tiempo que alma y cuerpo están unidos en algún sentido, pero separados en otro, y dice que la muerte no es nada más que la separación del alma y el cuerpo:

¿Consideramos que la muerte es algo? - y mucho -dijo Simmias contestando. - ¿Acaso es otra cosa que la separación del alma del cuerpo? Y el estar muerto es esto: ¿que el cuerpo esté solo en sí mismo, separado (χωρίς) del alma, y el alma se quede sola en sí misma, separada (χωρίς) del cuerpo? ¿Acaso la muerte no es otra cosa sino esto? (Fed. 64 c)⁴

¿Cómo se entiende esta separación y cómo la unión? Normalmente la interpretación suele ser que el alma es «separable» del cuerpo, lo que sería aceptar que la separación es modal, es decir, el alma tiene la capacidad de existir independientemente del cuerpo, de ser separada, aunque está unida al cuerpo mientras está vivo.

¿Es esto correcto? O, ¿hay otros tipos de separación a los que Platón se refiere respecto del alma? ¿Por qué sería importante notar esta distinción de separación en Platón y no sólo suponer que la separación es de un solo tipo, a saber, modal y que esta sucede o se actualiza categóricamente al morir? Creo que hay dos razones importantes 1) por que, de otra manera, no se explica cómo en el *Fedón*, Sócrates pide al filósofo en tanto filósofo, separar al máximo el alma del cuerpo mientras se vive, y 2) porque la separación de las Formas y la separación del alma parecen tener naturaleza distinta, y esto explica por qué las Formas no están en las cosas, como sí lo está el alma en el cuerpo (como una entidad

prioritaria en naturaleza según la terminología aristotélica), lo cual implica una tesis ontológica importante (explico esto más adelante).

Esto es explicativo de la manera en que Platón entiende la vida, o lo que es estar vivo, tanto para el cuerpo como para el alma, aspecto relevante para la tesis sobre la inmortalidad del alma, como intentaré mostrar más adelante. Por lo pronto, me parece suficiente establecer esta diferencia. En principio, Platón propone que el cuerpo es distinto del alma en un sentido esencial. Muestra esta primera tesis, p. ej. al definir la muerte. El testimonio de Cebes muestra que Sócrates cree que el alma no es algo corpóreo, contra la opinión popular, no es humo, aliento, aire exhalado, y tampoco se adhiere a la creencia de que el alma deja de existir en cuanto es separada del cuerpo:

...Pero lo que dices acerca del alma le produce a la gente mucha desconfianza en que, una vez que queda separada del cuerpo, ya no exista en ningún lugar, sino que en aquel mismo día en que el hombre muere se destruya y se disuelva, apenas se separe del cuerpo y saliendo de él como aire exhalado o humo se vaya disgregando, voladora, y que ya no exista en ninguna parte. Porque, si en efecto existiera ella en sí misma, concentrada en algún lugar y apartada de esos males que hace un momento tú relatabas, habría una inmensa y bella esperanza, Sócrates, de que sea verdad lo que tú dices. Pero eso, tal vez, requiere de no pequeña persuasión y fe lo de que el alma existe muerto el ser humano, y que conserva alguna capacidad y entendimiento. (*Fed.* 70 a-b)

En el *Fedón*, Platón también dice en qué consiste la teoría de las Formas. Ha sido debatido qué tipo de separación podrían tener las Formas respecto de sus participantes, debido a que utiliza el mismo término para referirse a la separación del alma que a la separación de las Formas.

Sorprendentemente, como señalan Gail Fine (1984) y R. M. Dancy (1991), Platón nunca o casi nunca utiliza el término χωρίς (que significa «separado») al referirse a las Formas, respecto de sus participantes. Quien lo hace es Aristóteles al criticar las Formas platónicas. Esto da pie a

distintas interpretaciones de la «separación» en función de las distintas acepciones de «separación» en Aristóteles. Pero en el caso de la separación entre alma y cuerpo, Platón sí utiliza el término χωρίς para expresar la «separación» de ambos (*Fed.* 64 c). Sin embargo, este tipo de «separación» se da solamente en la muerte.

El problema en todo caso es plantear esto cuando se está vivo. Platón señala que el filósofo es aquel que busca separar al máximo el alma del cuerpo mientras vive (*Fed.* 81a, 82e, 84a), pero también afirma que el alma está unida al cuerpo mientras vive, aunque el alma sea ontológicamente distinta del cuerpo. ¿Esto implica otros tipos de separación? Luego, ¿qué entendía Platón por separación? Parecería que la separación del alma cuando se muere es necesariamente categórica, pero ¿hay otros tipos de separación que podría tener el alma respecto del cuerpo? Si es así, ¿la separación del alma es del mismo tipo que la separación de las Formas? ¿Habría que reconsiderar la interpretación de separación de las Ideas y sus participantes?

Es común en la tradición aceptar un tipo de separación de las Formas respecto de las instancias particulares. Esta es una separación en un sentido fuerte que incluye una separación ontológica, substancial. Es decir, que esencialmente son tan distintas respecto a sus participantes, que no pueden estar unidas de manera substancial. A este tipo de separación le llamo «separación categórica» [SC]. La SC sería entonces una separación radical: A está separado de B en todos los sentidos posibles y no solo en un sentido ontológico. Esta separación es una separación simétrica en la que A está separado de B lo mismo que B está separado de A, y es la que tiene el alma respecto del cuerpo cuando se muere. Y presuntamente sería también, la que tienen las Formas respecto de los particulares que las instancian⁵. Creo que hay muchos argumentos para creer que la separación de las Formas es SC. Esta es la interpretación clásica de la separación de las Formas. En *Parm.* (130b1-9), dice, p. ej., respecto de las Formas:

Pero respóndeme (Sócrates) lo siguiente: ¿tú mismo haces la distinción que dices, separando, por un lado, ciertas Formas en

sí, y poniendo separadas, a su vez, las cosas que participan de ellas? ¿Y te parece que hay algo que es la semejanza en sí, separada de aquella semejanza que nosotros tenemos, y, asimismo, respecto de lo uno y los múltiples, y de todas las cosas de las que hace un poco oíste hablar a Zenón? –Así me lo parece, repuso Sócrates –¿Y acaso, también –siguió Parménides–, cosas tales como una Forma en sí y por sí de justo, de bello, de bueno y de todas las cosas de este tipo? –Sí, respondió⁶.

Daniel Devereux (1999) nota que el término $\chi\omega\rho\acute{\iota}\varsigma$ para Platón es lo mismo que la expresión referente a la existencia (del alma o el cuerpo) «por sí mismo», como se puede ver en el pasaje 64c del *Fedón*, arriba transcrito. La SC entonces es una separación parecida a la del alma respecto del cuerpo cuando se muere, donde el alma está en sí misma por sí misma⁷. Argumenta que hay un paralelismo evidente en los diálogos platónicos entre la separación del alma y la separación de las Formas. A fin de cuentas, la causa de la existencia separada del alma respecto al cuerpo es la muerte, como dice el *Fed.* (64c4-8). Luego en 67a1 afirma que al morir el alma existirá por sí misma consigo misma y separada del cuerpo.

Sería muy difícil pensar que la separación no es una característica central en el entendimiento de la teoría de las Ideas y que por sí misma no implique una propuesta metafísica. Hay quienes sí lo ven así, como, p. ej., Renato Matoso (2017) cree que separación ($\chi\omega\rho\acute{\iota}\varsigma$) solamente significa estar «aislado», en contraste con las demás cosas sensibles y relacionales. Que son lo que son solo en función de sus relaciones con otras cosas. Una Forma está separada en el sentido de que es «sí misma por sí misma» ($\alpha\acute{\upsilon}\tau\acute{o}\ \kappa\alpha\theta\ \alpha\acute{\upsilon}\tau\acute{o}$) sin relación con cualquier otra cosa. Y dice que el término sólo refiere esto, que no es un término técnico que exprese alguna idea complicada como prioridad ontológica, independencia ontológica o trascendencia, sino que simplemente muestra la distinción entre entidades relacionales y no-relacionales como parte del núcleo metafísico en Platón. Ser separado es «estar aparte, desconectado de todo lo demás, aislado, y solamente eso». Según Matoso (*op. cit.*), solo en *Parménides* (130b2-5; 130c1-d2) hay una referencia a

la separación⁸. Esta referencia está identificada, al igual que en el caso del alma y el cuerpo en el *Fedón*, con el ser «sí mismo por sí mismo» y al parecer solamente hace una distinción de categorías «separadas»: lo que es «por sí» (las Formas), y lo que participa de las Formas. En esta discusión, el papel de Aristóteles como crítico de su maestro será fundamental.

Aristóteles señala en *Met.* 1078 b 30 y 1086 a 31b-11, que la separación es un problema fundamental para los platonistas. Podríamos, con relación a la interpretación de Aristóteles, tomar dos caminos en función de que Platón no menciona explícitamente el término para entender esta separación de manera importante: 1) Aristóteles ha malinterpretado la teoría de las Formas al conferirle un tecnicismo que no posee⁹, o 2) aclara lo que Platón ha dejado oscurecido en sus diálogos. Optaré por la segunda, debido a que como señalamos arriba, Aristóteles dice que la separación es una tesis medular y problemática para Platón. Las críticas de Aristóteles no tendrían sentido si la separación no fuera tan problemática como él la entiende, y creo que sería indeseable tener que aceptar una interpretación que haga ininteligibles las críticas de Aristóteles en tanto es una fuente importante y sólida del pensamiento platónico.

Luego, si Aristóteles critica la separación de las Formas, ¿qué quiere decir con «separado»? Gail Fine (1984) señala que Aristóteles tiene distintas concepciones de «separado» y que para él hay tres sentidos relevantes de «separación»: local (espacial); en definición; y la que llama separación ontológica que es capacidad de existencia independiente (EI) (255-6). Esta última también la llama «separación modal» o lo que normalmente llamamos «separabilidad», es decir, capacidad de existir separado, la cual revisaré en el siguiente apartado.

Fine cree que las Formas tienen este último tipo de separación (EI). Creo, al igual que algunos autores¹⁰, que no se trata de la separación que Platón postula para las Formas, sin embargo, que parece que esa interpretación de separación explica muy bien el tipo de separación que podría tener el alma. Por lo cual seguiré su propuesta, pero solo respecto al alma cuando se está vivo. Sostiene que la separación modal o capacidad de

existencia independiente (EI) es una separación ontológica, pero no necesariamente espacial o en definición como una cuestión de lenguaje, sino que se refiere a cómo son las cosas.

Aunque algunos han considerado que esta separación no es la de las Formas, es posible que sí sea la del alma respecto al cuerpo. Este es el punto más importante que trato de defender en este trabajo, pues como he mencionado, parece allanar el camino a un dualismo menos problemático (al menos para el alma y el cuerpo) mediante la modalidad. En el caso del alma, la separación categórica se da en la muerte, cuando el alma «es sí misma por sí misma». Sin embargo, resulta problemático determinar, en todo caso, si la separación del alma es siempre igual, y qué consecuencias tiene esto, pues como hemos señalado antes, Platón también habla de una separación «en vida» que el filósofo debe buscar. Así, al parecer, Platón considera al menos dos tipos separación: categórica y gradual (modal). Que la primera sería la que poseen las Formas siempre y el alma cuando muere; y la segunda es la que tiene el alma como una «capacidad de ser separada», de existencia independiente o separabilidad, pero con un cuerpo por naturaleza dependiente de ella.

Separación gradual

El segundo tipo de separación que parece postular Platón es la que llamo separación gradual (SG), que implica modalidad, es decir, capacidad de separación. En distintas ocasiones señala que el filósofo debe intentar separar al máximo el alma del cuerpo. Al inicio del *Fedón* (61c-d), Sócrates antes de morir, señala que el filósofo busca la muerte, pero al mismo tiempo, sabe que está prohibido auto-infligirla (*Fed.* 62b y 63b explican el porqué). Esta separación del alma y el cuerpo (SG) parece fundamentalmente distinta a la SC pues en una el filósofo está vivo y, en la otra, está muerto. En la afirmación de que el alma debe separarse al máximo, parece obvio presuponer, por lo tanto, que es una separación tal, que el filósofo no muere:

...la ocupación de tal individuo no se centra en el cuerpo, sino que, en cuanto puede está apartado de éste, y, en cambio, está vuelto hacia el alma. (64e)

¿Es que no está claro, desde un principio, que el filósofo libera su alma al máximo de la vinculación con el cuerpo, muy a diferencia de los demás hombres? (65a)

Más adelante, Sócrates señala que el conocimiento solo es posible «mientras vivimos», cuando el alma está «en sí misma» separada del cuerpo, y que estaremos más cerca del saber en tanto no nos asociemos con el cuerpo. Nos dice que lo puro, distinto del cuerpo, es lo verdadero (67a). Afirma que la purificación es:

(...) «el separar al máximo el alma del cuerpo» y el acostumbrarse ella a recogerse y concentrarse en sí misma fuera del cuerpo, y a habitar en lo posible tanto en el tiempo presente como en el futuro, sola en sí misma liberada del cuerpo como de unas cadenas. (67c)

Por lo tanto:

(...) eso es lo que se llama muerte es «la separación y liberación del alma del cuerpo» (...) Y en liberarla como decimos, se esfuerzan continuamente y ante todo los filósofos de verdad, y ese empeño es característico de los filósofos, la liberación y la separación del alma del cuerpo. (67d)

¿Qué significa la «separación al máximo»? Parece que implica una separación que se puede presentar en grados. Pakaluk (2003), afirma que la gradualidad consiste en reconocer una dualidad substancial, y que los argumentos para la inmortalidad del alma en el *Fedón* se entienden mejor si aceptamos que esta es inmortal porque es substancialmente distinta del cuerpo. Esa substancialidad dual está dada precisamente en la parte inicial del diálogo donde Sócrates habla de la graduación de separación del alma y el cuerpo. Señala (89) que la parte del *Fedón* donde se hace la defensa de Sócrates, revela un argumento para distinguir entre alma y cuerpo

de manera substancial y que permite afirmar la inmortalidad de ella¹¹ por su naturaleza. Pero si la separación solo la entendiéramos como categórica o en un sentido unívoco, ¿cómo podría actuar el alma sobre el cuerpo? Pakaluk parece no advertir que esto implica la posibilidad de que el alma nunca esté unida al cuerpo de manera importante, como para poder lograr, p. ej., una influencia necesaria en cómo actúa éste, algo necesario en la vida del filósofo.

Intuímos que hay dos tipos de separación: una es la categórica, como la que sucede en la muerte; y la segunda es una separación distinta, que se presenta aunque no se muera. Creo que la SG puede entenderse bien si seguimos la propuesta de modalidad de Fine a la separación del alma con el cuerpo, pues es congruente con las evidencias textuales y señalamientos de Aristóteles y Platón. Fine cree que Aristóteles identifica la separación modal, a la que también llama «ontológica» o EI, con la prioridad natural de la substancia¹², misma que, según Aristóteles, utilizaba Platón¹³. Dice en *Met.* V 11 1019a 1-4:

Algunas cosas se dice que son anteriores y posteriores en este sentido, y otras que lo son según la naturaleza y la entidad: así, todas las cosas que pueden existir sin otras, pero no éstas sin ellas, distinción esta que utilizaba Platón.

Ella define esta separación (1984, 254) como la que sucede cuando A es separable de B, en el sentido de que A puede existir sin B. Pero, además, B depende para su existencia de A. Esta relación de dependencia es una relación asimétrica donde A no depende de B para su existencia, aunque B sí depende de A. Por lo tanto, tal vez podamos afirmar que Platón pensó en dos tipos de «separación»: la categórica y la «modal» (capacidad de ser separado o «separabilidad»), siendo esta última la del alma cuando está en el cuerpo.

Luego, ¿en qué consiste dicha prioridad natural? La prioridad natural de la substancia es según *Met.* V 11 1019a 2-14, asimétrica en el sentido antes mencionado. Además, la existencia es anterior o posterior según la potencia o actualización:

Y puesto que ‘ser’ se dice en muchos sentidos, tenemos, en primer lugar, que el sujeto es anterior y, por tanto, la entidad es anterior y, en segundo lugar, que ‘anterior’ y ‘posterior’ se dicen de distinta manera según la potencia y según el estado de actualización: en efecto, ciertas cosas son anteriores según la potencia y otras según el estado de actualización. Así, según la potencia, la semilínea es anterior a la (línea) entera, y la parte al todo, y la materia a la entidad, mientras que atendiendo al estado de actualización son posteriores, puesto que alcanzan este estado de actualización cuando el compuesto está disgregado. Y en cierto modo todas las cosas que se dice que son «antes y después» se dice que son tales según estos significados: y es que ciertas cosas pueden existir sin las demás en el momento de la generación —por ejemplo, el todo sin las partes— y otras, a su vez, en el momento de la destrucción, por ejemplo, la parte sin el todo. Y de modo semejante en los demás casos. (*Met.* 1019a 4-14)

Otra muestra de esta interpretación es que, en distintas partes, Aristóteles se opone a la idea de que el alma sea naturalmente prioritaria al cuerpo, al parecer con una intención anti-platónica, pero utiliza la misma distinción de prioridad natural o relación de dependencia asimétrica, solo que tal vez de manera inversa a como lo haría su maestro. Dice en *De An.*:

...entidades son de manera primordial los cuerpos y, entre ellos, los cuerpos naturales: éstos constituyen, en efecto, los principios de todos los demás. Ahora bien, entre los cuerpos naturales los hay que tienen vida y los hay que no la tienen (*De An.* 412a 11-14) (14).

Estos reciben la vida del alma, pero en potencia tienen vida. Dice:

Luego el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. (*op. cit.* 412a-20-21)

Antes, en 412a 5-10, ha dicho que la substancia puede ser compuesta de materia y forma, donde la primera es indeterminada, la segunda le da estructura a la primera y la unión de ambas es el compuesto. La materia es potencia y la forma es entelequia¹⁵ entendida como ciencia (lo racional o inteligible, en tanto que ciencia: «es, pues, evidente que el alma lo es como la ciencia» (412a 24)). La prioridad natural entonces, está relacionada con la potencia en la substancia material. La materia es anterior naturalmente a la entidad. La materia en el ser humano es, en todo caso, anterior por naturaleza a su conformación. Para Aristóteles el alma en ese sentido es posterior al cuerpo y es la forma de este porque depende de él para existir:

Por tanto, si cabe enunciar algo en general acerca de toda clase de alma, habría que decir que es la entelequia primera de un cuerpo natural organizado. (*De An.*, 412b)

La prioridad natural no implica necesariamente una relación de jerarquía sino de causalidad. Lo que es prioritario naturalmente es causa de un efecto. La semilla es anterior a la planta porque es causa de que se produzca. Platón probablemente pensará distinto sobre la causalidad, pero lo importante aquí es que nos permite interpretar la relación de dependencia que existe en la idea de separación modal. Platón cree que el alma es anterior respecto del cuerpo. Pero, además, el alma tiene capacidad de existencia independiente, es separada en potencia, es decir, es separable, mientras que Aristóteles encontraría (tal vez) imposible dicha tesis, pues sería aceptar que puede vivir o existir después de la muerte¹⁶. El alma según Aristóteles, no tendría separación modal¹⁷. Para Platón sí.

La prioridad natural en el caso de Aristóteles está en el cuerpo, y no en el alma, como en el caso de Platón. A mi juicio, Fine tiene razón en suponer que hay una separación modal en Platón, aunque probablemente su equivocación radica en que piensa que solo propone un tipo de separación, mientras que, al parecer, Platón considera al menos separación de dos tipos: categórica y gradual, y que la primera sería: la que poseen las Formas siempre y el alma cuando muere, y la

segunda es la modal, que tiene el alma como una «capacidad de ser separada», de existir independientemente o separabilidad, siempre y cuando el filósofo no muera.

Ella propone que la unidad del alma es ontológica y explicativa. Si usamos nuevamente esta propuesta de Fine (REF), no se cancela la posibilidad de ser espacialmente, no-unitaria o múltiple, y por lo tanto tener partes y ser un compuesto. La unidad entendida según Fine está referida a la prioridad epistemológica y ontológica que tienen las Formas para el conocimiento y la definición. El alma podría participar de esta cualidad en tanto es semejante a las Formas por ser una entidad no sensible, y por tener en su esencia poderes fundamentales para conocer¹⁸ dichas Formas. Fine presenta varios argumentos para la separación modal entendida como EI. Esta tesis descarta que la separación sea separación espacial o local, aunque sí existe una relación de dependencia ontológica. Afirma (257) que la EI platónica no es separación espacial porque, p. ej., mi sombra y yo estamos en distintos lugares, pero esta no puede existir independientemente de mí; y en el sentido opuesto, la materia que me constituye puede existir independientemente de mí, pero localmente no está separada de mí mientras vivo.

Fine además dice que, en ninguna parte, Aristóteles (al criticar la separación de las Formas), afirma explícitamente que la separación de las Formas sea espacial (260-261), y que cuando dice que las Formas no están «en» sus participantes, hay mucha probabilidad de que el «en» no tenga un sentido espacial o local. Además, señala que, al reconocer una dependencia ontológica entre una y otra entidad, aceptamos que estamos ante una separación ontológica y no espacial donde hay una relación asimétrica por ser una relación de dependencia. Mientras que en la separación espacial estamos ante una separación simétrica donde ambas entidades están igualmente separadas entre sí, lo que no es el caso. Por lo tanto, la separación puede no ser local.

Adoptar la idea de que hay una SG además de una SC en Platón, puede evitar algunas objeciones a Fine y además parece reunir su interpretación con los textos platónicos y aristotélicos. Una objeción común a la interpretación

unívoca¹⁹ de separación como EI o separación modal (que implica una relación asimétrica de prioridad natural), es que Aristóteles no cree que esta sea la separación a la que se refiere Platón. La crítica se sustenta básicamente en que la separación como EI no puede aplicarse a cómo entiende Aristóteles la relación entre sustancias, por un lado, y entre sustancias y accidentes, por otro. Pues Fine propone que cuando Aristóteles habla de los problemas que genera la idea de separación en Platón, se refiere a la separación entendida como EI²⁰.

Donald Morrison (1985, 128) advierte que si la separación de cosas sustanciales fuera EI (con la dependencia de prioridad natural), tendríamos que aceptar conclusiones tan absurdas como decir que Aristóteles creía que dos sustancias como Sócrates y el Sol tienen una relación de dependencia, y por lo tanto Sócrates es un accidente del Sol por lo siguiente: 1) debido a que para Aristóteles el Sol es un sustento de vida y si este desapareciera, también Sócrates. 2) luego, el Sol es naturalmente prioritario a Sócrates y se sigue que la separación entre ambos es EI. 3) no puede ser separable del Sol de la misma manera que el Sol lo es de Sócrates. 4) dicha separación es asimétrica y el Sol tendría que ser la sustancia y Sócrates un accidente.

Devereux (1999, 205 y ss.), también piensa que es equivocado creer que, como propone Fine, la separación de la sustancia sea EI. Aunque está de acuerdo en que Aristóteles liga la prioridad natural a Platón porque parece el tipo de prioridad de las Formas en relación con sus participantes, dice que no es congruente entender la EI como la relación entre sustancias y no-sustancias aristotélicas. Muy seguramente tampoco sería la separación de las Formas. Pues parece que precisamente está relacionado con la crítica que hace Aristóteles de Platón: la sustancia no está separada de sus cualidades. Las sustancias no existen por sí mismas sin atributos, cree que para Aristóteles las sustancias no podrían existir incluso si nada más existiera, ni que los atributos podrían existir sin un sujeto (a diferencia de las Formas). La sustancia aristotélica es separada sin ser separada de algo, dice Devereux (207).

La EI entonces no es la SC que tienen las Formas ni la SC del alma, pero puede ser una

cualidad de la SG. Tampoco es la separación de la sustancia aristotélica, pero sí podría ser una cualidad de la SG del alma, pues parece ajustarse a este caso específico, tanto en la evidencia textual platónica como en la de Aristóteles cuando habla de la dependencia o prioridad natural de alma y cuerpo. ¿Qué es lo que hace tan especial este caso en particular, es decir, de la «sustancia» del ser humano, respecto a otras «sustancias»? Creo que es la vida que implica la posesión del alma.

Sócrates afirma que el alma está entretejida con el cuerpo en *Fed.* 87b–e. Tendríamos que imaginar que lo sensible y lo no-sensible pueden entretejerse como un suéter, p. ej. Si creemos que la separación no es espacial, tal vez los hilos de lo no sensible correspondan con los de lo sensible, pero para que el suéter tenga su forma específica, este necesita de la presencia de los hilos del suéter no-sensible. En el caso de los cuerpos vivos, estos necesitan de la presencia del alma para vivir²¹.

De esta manera, podemos identificar que en la separación de alma y cuerpo estamos en una relación de este tipo, donde el cuerpo depende del alma para existir. La unidad del alma entonces no es una unidad espacial, como la de las Formas, sino de otro tipo; y así, puede ser compuesta de partes. También podemos afirmar que el alma, para Platón, está “en” el cuerpo de una manera no material²². Con estas características, podríamos empezar a entender cómo está en el cuerpo y cómo se separa gradualmente de él. Tendríamos que desestimar todas las propuestas que impliquen que el alma está «en» el cuerpo de manera material, sensible en tanto que podemos aceptar que se entretejen, y se mezclan lo sensible y lo no sensible, lo visible y lo invisible. Que hay una relación asimétrica de dependencia ontológica en función de la vida. Esto aplica, claro, para todas las almas y todos los cuerpos, pues parece que la calidad de filósofo es posible para cualquiera, en tanto que es una cuestión de decisión personal. Es decir, en la interpretación que venimos proponiendo, Platón ofrece en el *Fedón* un ejercicio para separar el alma del cuerpo, según señalamos antes es la opinión de Broadie (op. cit., 307). Ya que la unión al cuerpo refleja la necesidad del alma en su equivocación de

reconocer la naturaleza de su felicidad, el *Fedón* ofrece un ejercicio para salvar el alma.

Vitalidad y separación

Creo que una tesis fundamental que conecta de manera importante los dos tipos de separación que hemos perfilado, es la vitalidad. Los dos tipos de separación están condicionados por la vida. En el caso de la SC, esta se presenta cuando uno se muere. En el caso de la separación gradual o SG, el filósofo puede o debe buscar separar su alma del cuerpo al máximo, mientras se mantiene vivo. La presencia de la vida determina entonces el tipo de separación a la que se refiere Platón. La SG solamente se da en referencia a la vida. La SC implica el no vivir del cuerpo.

Pero nos encontramos con un primer acertijo a la hora de definir qué es la vida para Platón, pues nunca lo dice explícitamente. Creo que tenemos tres posibles vías de respuesta: 1) la vida, opuesta a la muerte (lo cual sí define), es cuando el alma está unida al cuerpo, o 2) es algo distinto a la unión del alma y el cuerpo, o 3) es una conjunción de las dos primeras. Si optáramos por 1), tendríamos una respuesta parecida a lo que Sócrates ha llamado, la «respuesta segura», que aclaro enseguida. Si optamos por 2) aunque podríamos optar por una respuesta más parecida a lo que ha llamado «respuesta inteligente» o «sabia», y al hacer esto, creo que también terminaremos aceptando 3). ¿En qué consisten estas respuestas «segura» y «sabia»? Cuando Sócrates en el *Fedón* trata de explicar por qué algo es como es, es decir, cómo es que las cosas F son F, dirá que una respuesta segura es decir que gracias a la F-idad, o lo F «en sí mismo». Así, p. ej., lo grande es grande por la grandeza en sí misma o la pequeñez es pequeña por la pequeñez en sí, las cosas bellas lo son por la belleza, etc. (100c-e). Sin embargo, reconoce más adelante que esta respuesta no es suficiente en muchos casos, entre los cuales está el por qué el alma es inmortal (en el argumento de la inmortalidad):

...lo que digo no es nada nuevo, sino lo que siempre una y otra vez y también en el coloquio no he dejado de exponer. Voy, enton-

ces, a intentar explicarte el tipo de causa del que me he ocupado, y me encamino de nuevo hacia aquellos asertos tantas veces repelidos, y comienzo a partir de ellos, suponiendo que hay algo que es 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 causa de que el alma es inmortal. (100 b)

Posteriormente, a partir de 103d, y una vez que reconoce que las cosas sensibles tienen en su constitución co-presencia de opuestos²³, es decir, a veces son de una manera y a veces según otra manera opuesta, dirá que no todo puede explicarse por la «F-idad» correspondiente, es decir, la nieve es fría, pero cuando se derrite es porque pierde frío y gana calor, p. ej. Así sucede que, aunque la «F-idad» de lo frío (la Forma de lo frío o lo frío en sí), esté en la nieve, puede «retirarse» o «desaparecer» si la forma opuesta se presenta en la nieve.

Pero creo que esto, al menos, te parece también a ti, que jamás la nieve, mientras exista aceptará lo caliente como decíamos en la charla anterior, para mantenerse en lo que era, nieve y a la vez, caliente, sino que, al acercársele el calor, o cederá su lugar ante él o perecerá. (103d).

Empieza ahí a perfilar lo que será la respuesta «sabia» o «inteligente» que resulta ser más compleja, menos simple que la respuesta «segura». Ahora presupone que varias Formas afines explican el ser F de algo. De esta manera, lo impar, p. ej., es una cualidad que trae la Forma del número tres, pero no la del cuatro (103e-104b). De esta manera:

Así que si me preguntaras qué se ha de producir en el cuerpo para que se ponga caliente, no te daré aquella respuesta segura e indocta, que será el calor, sino una más sutil, de acuerdo con lo hablado ahora, que será el fuego. (105b)

Más adelante al explicar qué es la vida, Sócrates y sus compañeros aceptan que el alma

es lo que da vida al cuerpo (105c) porque el alma «lleva» la vida y por lo tanto no acepta su contrario, la muerte, y es por eso que esta es inmortal (105d-e). Estamos vivos porque tenemos alma, pero el alma es solo el vehículo de la vida. El alma, siendo el vehículo de la vida, puede explicar en el sentido de 1), la vida. Pero ahora tenemos que la vida en sí misma es una Forma (la vida «en sí») que podría entenderse mejor si entendemos qué otras Formas están «unidas» a ella o le son afines o contrarias (como lo impar o lo par respecto del entendimiento de los números 3 o 4, p. ej.), y esta investigación está más en el camino de entender qué es la vida según 2) y 3), y en concordancia con la respuesta más «inteligente».

¿Qué es entonces la «vida en sí»? Responder esta pregunta podría darnos una idea de aquello en lo que consiste la graduación en separación del alma cuando se está vivo, al ser el alma un vehículo de la vida. Thomas (2003) señala que sí parece haber una distinción clara en distintos diálogos de Platón entre alma y vida, y que la presencia de un alma en una entidad es obviamente un indicador muy claro de la presencia de vida, pero que «vida y alma son distintas, y el análisis de la vida se dará en la definición real de la forma de la vida en sí misma. Esa definición no es idéntica con la definición de vida» (45)²⁴.

La separación gradual entonces parece subsumir la «vida», mientras que la categórica no. La separación gradual permite que el cuerpo siga vivo mediante la presencia del alma como un vehículo de la vida. Lo anterior conduce a varias interrogantes, ¿hay una parte del alma que está «atada» al cuerpo inseparable mientras se está vivo? ¿O el alma lleva la vida como un principio organizador de lo material y luego puede separarse temporal y espacialmente mientras no se aleje demasiado? ¿Cómo está el alma «en» el cuerpo como vehículo de vida y cómo actúa en él?²⁵.

Aquí es donde los platonistas encontrarán más problemas. Para intentar resolver este enredo, podríamos regresar a lo que dice Platón respecto a la inmanencia y a la inmortalidad. ¿Cómo es la inmanencia, o cómo están las cualidades formales en las cosas particulares? Es

decir, depende de nuestra interpretación de si las Formas instanciadas son las Formas o si son otro tipo de entidad, y si existen Formas inmanentes o no. Debemos regresar al argumento de la inmortalidad del alma. ¿Por qué es inmortal el alma? Después de que Sócrates explica qué son las respuestas seguras e inteligentes, parece referir que varias Formas afines pueden explicar el ser «F» de algo. Recordemos que al explicar qué es la vida, dice que es el alma, aquello que da vida al cuerpo (105c) pero no solo porque está en él, sino porque «acarrea» la vida, y que es inmortal porque no acepta su contrario, la muerte (105d-e). Pero entonces, ¿por qué no acepta su contrario?

Esto no es claro. Hay al menos dos opciones: que la vida (de la que es vehículo) sea la Forma de la vida (si aceptamos que la Forma en sí de algo puede estar en las cosas particulares), o que no sea la Forma de la vida sino un carácter inmanente como los que se encuentran en las cosas particulares que instancian a las Formas, y podemos entender que es por ello que el alma no acepta la muerte. Si son las Formas puras, esas entidades únicas e impasibles, tendremos problemas, porque hay solo una de cada una y ¿qué pasa con la multiplicidad de casos? Anularían dicha unicidad.

Si aceptamos que son entidades similares a las Formas que aceptan destrucción y pueden estar en múltiples instancias, tal vez no tendremos esos problemas, pero hay otros. Además, la inmortalidad del alma no depende de que sea la Forma de vida la que es transportada por ella, sino de cierta cualidad del alma de no aceptar a la muerte. En esta segunda opción, la muerte puede entrar al alma lo mismo que la vida, como sucede con los particulares que instancian cualquier otra Forma. Pero ha dicho que el alma es inmortal porque no acepta su contrario y la Forma de la vida no sale del alma. Esto deber ser causado por la naturaleza del alma entonces. El alma en esta segunda opción parece tener necesariamente cierta naturaleza propia por la que la vida no se aleja nunca. Pero no es inmortal porque la vida «en sí» esté en ella.

Conclusiones

Es posible aceptar que Platón propuso dos tipos importantes de separación, según muestra el *Fedón*. Que estos dos tipos de separación tienen una justificación exegética y que también hay un sustento textual tanto en Platón como en Aristóteles.

Además, que aceptar ambos tipos de separación es congruente con la propuesta de Gail Fine que propone que, según Aristóteles, Platón utilizaba una separación modal (EI) donde hay una relación asimétrica de dependencia y prioridad natural. Pero que al mismo tiempo parece haber otra más problemática que coexiste con esta, que es más fuerte y tajante. Esto se explica si aceptamos que, como propongo aquí, el alma puede tener dos estados distintos respecto del cuerpo: SG o SC (categorías propuestas en este trabajo para explicar dicha posibilidad). Además, por la necesidad de aceptar solamente SC para las Formas platónicas. Mi propuesta evita también a las objeciones que se hacen a la propuesta de Fine en la que propone una interpretación unívoca de la separación.

Propongo también que las dos distintas separaciones que tiene o puede tener el alma están fundadas en la relación vital que tiene el alma con el cuerpo. Que la vitalidad determina o condiciona el tipo de separación que el alma tiene, lo que es muy claro en el *Fedón*, visión que también parece tener una posible justificación desde alguna interpretación al *De Anima* de Aristóteles.

Creo que la SG tiene una relación ontológica con la SC desde el momento que señala que el filósofo «anda como muerto», cuando busca el conocimiento, o que hay una relación entre lo vital y no vital, y por ello son ontológicamente muy relevantes. Otra razón a favor de la SG frente a la SC es: si SC es sólo de las Formas y el alma, y SG del alma mientras el cuerpo tiene vida, hace coherente la idea platónica de que los más semejante a las Formas sea el alma (aunque no idénticos). La diferencia podría ser precisamente la SC.

Además, pensar que hay SG en el alma-cuerpo, puede extinguir el problema moderno

mente-cuerpo, donde existe una separación que permite la comunicación entre alma y cuerpo.

Notas

1. El concepto de separación es crucial para Aristóteles en la interpretación de Platón. En *Met.* 1078 b 30, p. ej., dice que Platón, erróneamente, y no Sócrates, separó los universales que son la definición de las cosas, de las cosas que intentaba explicar y que la separación es la causa de las dificultades que enfrenta la teoría de las Ideas. Según *Met.* XIII 1086 a31- b11: « En cuanto a los que afirman las Ideas, puede considerarse a la vez el modo en que las explican y el problema que afecta a éstas. En efecto, toman las Ideas por universales, y a la vez como separadas e individuales... En efecto, sin lo universal no es posible alcanzar la ciencia, pero separarlo es la causa de las dificultades que sobrevienen acerca de las Ideas ».
2. De aquí en adelante, cuando hablo del “filósofo”, entiendo a cualquier ser humano y no solo al filósofo-rey de la República sino también al filósofo socrático. Platón creía que cualquiera es o debe ser un filósofo o filósofa en tanto que la actividad que realice debe ser en función de los mejores fines, del “bien”, y para ello hacerlo de manera racional. Broadie (2001, 305-7), p. ej., opina que el *Fedón* propone que cada alma corporeizada es, en principio y por su naturaleza original, separable. Y que esta separación se logra por una elección racional, consciente, del alma cuando busca perfeccionarse y llega al punto de desdenñar lo que puede ofrecerle el cuerpo: el *Fedón* es, dice, un ejemplo de ejercicio intelectual para separar el alma del cuerpo para mostrar al alma su equivocación sobre la verdadera naturaleza de la felicidad. Además, dice el *Car.* (166d) que el conocimiento de la verdad es un bien común para toda la humanidad; como señala Vlastos (1982) sobre la dialéctica socrática.
3. Este último tipo también lo identifico con la separación “modal” o capacidad de existencia independiente. Aunque es distinta a una separación solamente modal en la que se tiene la posibilidad de separación, la «separabilidad», ya que incluye la idea de que esta separación permite además que el cuerpo siga vivo. Para ello explicaré en algún momento que esta tesis

- es fundamental para entender la relación entre alma y Formas.
4. Utilizo la traducción de Carlos García Cual.
 5. En *Fed.* 64c ha hablado de este tipo de separación, luego lo vuelve a hacer en 66e6-67a2 cuando lo relaciona con la capacidad de conocimiento del alma: “pues si no es posible por medio del cuerpo conocer nada limpiamente, una de dos: o no es posible adquirir nunca el saber, o sólo muertos. Porque entonces el alma estará consigo misma separada del cuerpo, pero antes no”. En *Parm.* 133c 3-6, dice p. ej.: « (...) creo, Sócrates, que tanto tú como cualquier otro que sostenga que de cada cosa hay cierta realidad que es en sí y por sí, estaría dispuesto a acordar, ante todo, que ninguna de ellas está en nosotros. —No, puesto que, ¿cómo podría en ese caso seguir siendo en sí y por sí misma?, dijo Sócrates »
 6. Traducción de Ma. Isabel Santa Cruz, Gredos.
 7. Él sostiene que la interpretación tradicional de la separación es consistente y clara en Platón, quien a partir del *Fedón* niega que las Formas sean inmanentes en sus participantes y se compromete con que todas son ontológicamente independientes de los particulares sensibles (op. cit. 93). Devereux (1999) cree incluso que la separación de las Formas es la misma que la del alma cuando se muere, y muestra que textualmente hay muchas referencias que muestran este paralelismo (*Parménides*, *Banquete* y *Timeo* al menos). Lo mismo cree Gregory Vlastos (1987), quien dice que cuando Platón dice que algo es «sí mismo por sí mismo» es equivalente a la existencia del alma cuando se separa del cuerpo al morir (op. cit., 190-192).
 8. Devereux (1999, 203), también refiere que esta mención es la misma que se usa en el *Fedón* cuando se habla de una existencia separada del alma (203) y que este ser «sí mismo por sí mismo» es opuesto a la inmanencia, a ser en los participantes.
 9. Este es el camino que toma, p. ej., Matoso al afirmar que, aunque se acepta que Aristóteles estaba en una posición privilegiada para entender la filosofía platónica y que además creía que el concepto de separación es central, no deberíamos entender el concepto de «separación» en base a la crítica de Aristóteles, y que debemos evitar los tecnicismos que impone Aristóteles (184).
 10. Vlastos (1987), Devereux (1999), Donald Morrison (1985), entre otros.
 11. Cree que esto es así, p. ej., a diferencia de Descartes que solamente muestra que alma y cuerpo tienen actividades distintas. Incluso es notorio, dice, que Descartes cambia el subtítulo de sus *Meditaciones*, y en lugar de decir que prueban la inmortalidad del alma, en una edición posterior señala que solo prueban que son distintos el alma y cuerpo (95). Pero es posible tal vez decir más, que para Descartes son tan substancialmente distintos que resultan incompatibles, generando así el problema mente-cuerpo.
 12. Hay varios tipos de prioridad de la substancia, natural, en definición y en conocimiento según *Metafísica* Z1 1028a31-b2.
 13. Este es un testimonio importante para nuestro trabajo.
 14. Utilizo en lo siguiente la traducción de Tomás Calvo Martínez, Gredos.
 15. Según W. D. Ross (1997, n. 30, 245): «entelequia significa lo resultado de la actualización o perfección».
 16. Normalmente se cree que Aristóteles no aceptaría separación modal (posibilidad de existencia independiente), del alma respecto del cuerpo, pero esto es cuestionable respecto a una parte del alma: la racional. Aunque este punto es muy cuestionable, hay una interpretación en la que para Aristóteles la parte intelectual que nos diferencia de los animales podría entenderse como no relacionada con parte corporal alguna y, por lo tanto, «separable» en un sentido platónico. Esto opina p. ej., Cohoe (2022, 230), quien propone que en *De An.* Aristóteles se pregunta si el *nous* (entendimiento o razón) es separable y presenta una condición de separabilidad y que el alma es separable si tiene alguna actividad propia que no comparte con el cuerpo. Cohoe piensa que para Aristóteles la razón sería independiente del cuerpo de una manera que no lo es ningún otro poder del alma. Sólo el *nous* es divino y separable. En DA III.5 dice que hay una parte del alma que es separable del cuerpo y por lo tanto, parece que «hay algún tipo de entendimiento humano que él piensa que puede continuar aparte del cuerpo» (241).
 17. Independientemente de lo problemática que pueda resultar la tesis, lo que importa en nuestro caso, es que al parecer sí es el tipo de separabilidad que Platón ha pensado que tiene el alma y que Fine identifica también con prioridad natural para Platón. Esto parece apoyar la idea de que Platón sí cree que el alma tiene capacidad de existencia independiente en la manera en que Aristóteles la entiende y que le adjudica en *Metafísica* V 11 1019a 1-4, cuando dice que

- es la distinción que normalmente utilizaba su maestro.
18. Recordemos que el argumento de la inmortalidad del alma en la segunda parte de *Fedón* (84c-107b) se sostiene en la aceptación de la tesis de la reminiscencia por parte de Cebes y Simias, y es fundamental para responder sus objeciones a Sócrates.
 19. En el sentido de que Platón solo habría pensado en un tipo de separación. O que el término «separado» es unívoco.
 20. Aquí propongo que la separación de las Formas no es EI, pero que la SG es compatible con la EI.
 21. Esto más o menos es lo que cree Sarah Broadie (2001). Ella dice que seguramente Platón «no quiere decir que el alma tiene manos y mueve una lanzadera de un lado a otro. La idea presumiblemente es que el alma informa ciertos materiales que en su presencia crecen y se organizan en el cuerpo requerido. Un alma previamente encarnada puede comenzar con alguna materia anterior» (traducción mía), como dice en *Fed.* 80c-81c.
 22. Recordemos que Sócrates acepta la afirmación de Cebes de que el alma no es algo corpóreo contra la opinión popular de que es humo, aliento, aire exhalado, y que no es verdad que el alma deja de existir en cuanto es separada del cuerpo (*Fed.* 70a).
 23. A partir de 102 y hasta 105, Sócrates expone en el diálogo esta tesis, en la que se explica cómo es que algo puede tener Formas opuestas en su constitución. Estas Formas se «mueven» en tanto que son opuestas entre sí o afines entre sí. De esta manera, los particulares sensibles pueden ser F y no-F en algún sentido (a diferencia de las Formas), se puede ser grande y pequeño, p. ej.: «¿Si dices que eso es así, cuando afirmas que Simias es mayor que Sócrates y menor que Fedón, entonces dices que existen en Simias las dos cosas: la grandeza y la pequeñez?» (102 b).
 24. La traducción es mía.
 25. Thomas (op. cit., 60), defiende la tesis de que las distintas maneras en que Platón se refiere a la vida, indican una doctrina «proto-aristotélica» en la que el cuerpo humano está construido para acomodar los movimientos respectivos de la razón, y que un alma tripartita califica como proto-aristotélica o muestra algún tipo de anticipación rudimentaria de la hipótesis de que los cuerpos vivos deben estar organizados en la manera en que lo están, de manera

correspondiente a los movimientos específicos de sus respectivas almas.

Referencias bibliográficas

- Aristoteles. 1978. *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. 1995. *Física*. Madrid: Gredos.
- Aristoteles. 1998. *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Broadie, Sarah. 2001. «Soul and Body in Plato and Descartes». *Proceedings of the Aristotelian Society* 101, no. 1: 295-308.
- Carone, Gabriela Roxana. 2005. «Mind and Body in Late Plato». *Archiv für Geschichte der Philosophie* 87, no. 3: 227-269.
- Clark, Stephen. 1975. «Death». En *Aristotle's Man: Speculations upon Aristotelian Anthropology* <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198245162.003.0011>
- Cohoe, Caleb. 2022. «The Separability of Nous». En *Aristotle's On the Soul: A Critical Guide* (Cambridge Critical Guides: 229-246). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/9781108641517.013
- Cornelli, Gabriele. 2019. «Separation of Body and Soul in Plato's *Phaedo*: An Unprecedented Ontological Operation in the Affinity Argument». En *Psychology and Ontology in Plato. Philosophical Studies Series*, vol. 139. Editado por Keeling Pitteloud. https://doi.org/10.1007/978-3-030-04654-5_3
- Devereux, Daniel. 1999. «Separation and Immanence in Plato's Theory of Forms». En *Plato I Metaphysics and Epistemology*, Gail Fine. New York: Oxford University Press.
- Fierro, María Angélica. 2013. «Alma encarnada-cuerpo amante en el Fedón de Platón». En *Tras las huellas de Platón y el platonismo en la filosofía moderna. De su simiente griega a la Ilustración*. Laura Benítez Grobet y Alejandra Velázquez Zaragoza. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Fine, Gail. 1984. «Separation». *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2: 31-87.
- Fine, Gail. 1986. «Immanence». *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 4: 71-97.
- Fine, Gail. 1993. *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*. Oxford: Clarendon Press.
- Harte, Verity. 2002. *Plato on Parts and Wholes: The Metaphysics of Structure*. New York: Oxford University Press.

- Johansen, Thomas Kjeller. 2017. «The Separation of Soul from Body in Plato's Phaedo». *Philosophical Inquiry* 41: 17-28.
- Matoso, Renato. 2017. «Separation and its language in Plato». *Filosofia Unisinos* 18:184-188.
- Morrison, Donald. 1985. «Separation in Aristotle's Metaphysics». *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3: 125-157.
- Pakaluk, Michael. 2003. «Degrees of separation in the Phaedo». *Phronesis*, 48: 89-115.
- Platón. 2008. *Fedón*. Madrid: Gredos.
- Platón. 2008. *Parménides*. Madrid: Gredos.
- Platón. 2008. *República*. Madrid: Gredos.
- Ross, William David. 1924. *Aristotle's Metaphysics. A Revised text with Introduction and Commentary Vol II*. New York: Oxford University Press.
- Thomas, Christine. 2003. *Colloquium 2: Plato on the Nature of Life Itself. Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy*, 18: 39-73. doi:10.1163/22134417-90000038
- Vlastos, Gregory. 1982. «The Socratic Elenchus». *The Journal of Philosophy*, 79, no. 11: 711. doi:10.2307/2026548
- Vlastos, Gregory. 1987. «Separation in Plato», *Oxford Studies in Ancient Philosophy Vol. V*: 187-197.
- Woolf, Raphael. 2004. «The practice of a philosopher». *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 26: 97-129.

Jesús Peña Raigoza (praigoz@hotmail.com) es Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Actualmente está afiliado a la Universidad Juárez del Estado de Durango (UJED), México. Entre sus publicaciones más recientes se encuentra «La separación de las Formas platónicas: una crítica a la interpretación de Gail Fine». *Praxis Filosófica*, núm. 54. 131-152. 2022. Universidad del Valle. DOI: <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i54.11937>

Recibido: 25 de abril, 2024.

Aprobado: 8 de septiembre, 2024.