

QUADERNI URBINATI  
DI CULTURA CLASSICA

Direttore: Carmine Catenacci.

Coordinatrice editoriale e di redazione: Maria Colantonio.

Condirettori: Paola Bernardini, Maurizio Bettini, Giovanni Cerri, Franca Perusino.

Comitato scientifico: Giampiera Arrigoni, Lucia Athanassaki, Anton Bierl, Carlo Brillante, Marcel Detienne, Pietro Giannini, Antonietta Gostoli, Barbara Graziosi, E. Christian Kopff, Liana Lomiento, Nino Luraghi, Herwig Maehler.

Corrispondenti stranieri: Christopher Brown (University of Western Ontario, London, Canada), Francis Cairns (Florida State University), Claude Calame (École de Hautes Études en Sciences Sociales, Paris), Michel Fartzoff (Université de Franche-Comté, Besançon), Michael W. Haslam (University of California, Los Angeles), Gregory Nagy (Harvard University, Cambridge Mass.), Hélène Perdicoyianni-Paléologou (Brookline Mass.), Laurent Pernot (Université de Strasbourg), Ignacio Rodríguez Alfageme (Universidad Complutense de Madrid), Joseph A. Russo (Haverford), Emilio Suarez de la Torre (Universitat Pompeu Fabra, Barcelona), John Van Sickle (Graduate School and University Center of the City University of New York), Gustavo Veneciano (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina).

\*

Gli autori che desiderano collaborare ai «Quaderni urbinati di cultura classica» sono pregati di inviare i manoscritti, redatti *in forma definitiva*, alla redazione, presso Fabrizio Serra editore, Via Carlo Emanuele I 48, 1 00185 Roma, maria.colantonio@uniurb.it.

Per la migliore riuscita delle pubblicazioni, si invitano gli autori ad attenersi, nel predisporre i materiali da consegnare alla Redazione ed alla Casa editrice, alle norme specificate nel volume

FABRIZIO SERRA, *Regole editoriali, tipografiche & redazionali*, Pisa · Roma, Serra, 2009<sup>2</sup>  
(Euro 34,00, ordini a: fse@libraweb.net).

\*

«Quaderni urbinati di cultura classica» is an International Peer-Reviewed Journal. The Journal is Indexed and Abstracted in *Scopus* (Elsevier), in *Arts and Humanities Citation Index* and in *Current Contents/Arts & Humanities* (1st Thomson - Reuters). It has been Released in the *JSTOR Archive* and the eContent is Archived with *Clockss* and *Portico*.  
ERIH Rank in Classical Studies International Journals: INT1.

ANVUR: A.

# QUADERNI URBINATI DI CULTURA CLASSICA

NUOVA SERIE 109 · N. 1 · 2015

(VOL. 138 DELLA SERIE CONTINUA)

FONDATORE: BRUNO GENTILI



PISA · ROMA

FABRIZIO SERRA EDITORE

MMXV

Rivista quadrimestrale

\*

*Abbonamenti e acquisti:*

FABRIZIO SERRA EDITORE®

PISA · ROMA

Casella postale n. 1, succursale 8, I 56123 Pisa,  
tel. +39 050 542332, fax +39 050 574888, fse@libraweb.net

*Uffici di Pisa:* Via Santa Bibbiana 28, I 56127 Pisa

*Uffici di Roma:* Via Carlo Emanuele I 48, I 00185 Roma,  
tel. +39 06 70493456, fax +39 06 70476605, fse.roma@libraweb.net

www.libraweb.net

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o *Online* sono consultabili  
presso il sito Internet della casa editrice [www.libraweb.net](http://www.libraweb.net).

*Print and/or Online official subscription rates are available  
at Publisher's web-site [www.libraweb.net](http://www.libraweb.net).*

Modalità di pagamento: su c/c postale n. 17154550 intestato a *Fabrizio Serra editore*®;  
mediante carta di credito American Express, Eurocard, Mastercard, Visa.

*Richiesta di scambi:*

Dipartimento di Scienze del testo e del Patrimonio culturale,  
Università di Urbino Carlo Bo, Via Sant'Andrea 34, I 61029 Urbino, tel. +39 0722 303550

\*

Autorizzazione del Tribunale di Urbino n. 1998/189.

*Direttore responsabile:* Lucia Corsi.

A norma del codice civile italiano, è vietata la riproduzione, totale o parziale  
(compresi estratti, ecc.), di questa pubblicazione in qualsiasi forma e versione  
(comprese bozze, ecc.), originale o derivata, e con qualsiasi mezzo a stampa o internet  
(compresi siti web personali e istituzionali, [academia.edu](http://academia.edu), ecc.), elettronico, digitale,  
meccanico, per mezzo di fotocopie, pdf, microfilm, film, scanner o altro,  
senza il permesso scritto della casa editrice.

*Under Italian civil law this publication cannot be reproduced, wholly or in part  
(included offprints, etc.), in any form (included proofs, etc.), original or derived, or by any  
means: print, internet (included personal and institutional web sites, [academia.edu](http://academia.edu), etc.),  
electronic, digital, mechanical, including photocopy, pdf, microfilm, film, scanner  
or any other medium, without permission in writing from the publisher.*

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2015 by *Fabrizio Serra editore*®, Pisa · Roma.

*Fabrizio Serra editore* incorporates the Imprints *Accademia editoriale*,  
*Edizioni dell'Ateneo*, *Fabrizio Serra editore*, *Giardini editori e stampatori in Pisa*,  
*Gruppo editoriale internazionale* and *Istituti editoriali e poligrafici internazionali*.

Stampato in Italia · Printed in Italy

ISSN 0033-4987

ISSN ELETTRONICO 1724-1901

## SOMMARIO

### POESIA GRECA

- R. DREW GRIFFITH, *His Tunic was like an Onion or the Sun* (Od. 19, 232-234) 11
- ALESSANDRA AMATORI, *Lirici corali e sygghrapheis nella Grecia tardo-arcaica* 17
- RAFFAELLA CANTORE, *L'antinomia basilare luce-ombra in Pind. Pyth. 8, 95-97* 37

### COMMEDIA GRECA

- JAVIER VERDEJO MANCHADO, *Fonética, grafía y gramáticos: la notación de los hiatos /eo/ y /eɔ:/ en los fragmentos de Epicarmo y Sofrón de Siracusa* 61

### FILOSOFIA GRECA

- ESTEBAN BIEDA, *Unidad y multiplicidad del alma en la República de Platón* 89

### LETTERATURA LATINA

- PETER BARRIOS-LECH, *Bilingual Pun and Epic Allusion in Aulularia* (Plaut. Aul. 394-396, 736) 119
- DÁNIEL KISS, *Catullo 1, 2, Servio e Guglielmo da Pastrengo* 137
- DÁNIEL KISS, *Un passo perduto di Catullo sul vitigno rezio* 153

### RECENSIONI E DISCUSSIONI

- GIULIO IOVINE, *A proposito di un recente libro sul concetto di Iambos* 159
- NICOLA SERAFINI, *La funzione pragmatica e politico-sociale del mito: una nuova introduzione alla mitologia greca* 169
- LIVIO ROSSETTI, *Socrate e il dialogo socratico* 175

### (IN)ATTUALITÀ DELL'ANTICO

- ETTORE SCOLA, *Una passione particolare* 197

# UNIDAD Y MULTIPLICIDAD DEL ALMA EN LA REPÚBLICA DE PLATÓN

ESTEBAN BIEDA\*

As many arrows, loosed several ways,  
fly to one mark;  
as many several ways meet in one town;  
as many fresh streams meet in one salt sea;  
as many lines close in the dial's centre:  
so may a thousand actions, once afoot,  
end in one purpose, and be all well borne  
without defeat.

W. Shakespeare, *Henry V*, Act. I sc. 2.

## ABSTRACT

Based on what we may call the “Structural Parallelism Principle”, which consists in the comparative analysis of the parts of human soul and the parts of the πόλις, Socrates describes in the *Republic* the different parts of the city and how those parts must relate with each other in order to be virtuous. This special attention to the multiplication of aspects both in the city and the soul, might lead us to believe that Plato is talking about multiple realities defined mainly by their diversity and divergence of conducts. It could seem, as well, that the ψυχή and the πόλις are things compound by segments whose interests, fatally irreconcilable, create a state of permanent bellicosity that makes unity almost unthinkable. Only the soul of the philosopher, arranged around its rationality, would be able to organize itself in a harmoniously. In this paper I will try to show that, although Plato makes a great effort when he distinguishes the different aspects or tendencies inside the soul, the text of *Republic* also shows that every course of action is a result of the confluence of those three tendencies altogether. In this sense, although human soul is inhabited by opposite and even contradictory desires, in the resulting action always converge the three parts, each one with its particular slant. My conclusion at the end of the paper will be that this situation leads to two different – although complementary – kinds of unity in the soul, that I will call “quantitative unity” and “qualitative unity”.

## INTRODUCCIÓN

**S**OBRE la base de lo que se suele denominar “Principio de paralelismo estructural”, consistente en el análisis comparado de las partes del al-

\* Deseo agradecer los tres textos de bibliografía secundaria recomendados por el réferi anónimo de los *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, que resultaron de sumo interés para la versión final del presente artículo.

ma humana y las partes de la πόλις, el Sócrates de *República* detalla los diversos estamentos que componen la ciudad y el modo en que dichos estamentos deben relacionarse para resultar virtuosos.<sup>1</sup> Esta excesiva atención a la multiplicación de aspectos, tanto de la ciudad como del alma, podría hacer creer que Platón está pensando en realidades múltiples signadas por la diversidad y la divergencia de orientaciones. Podría parecer, en esta línea, que la ψυχή y la πόλις son realidades compuestas por segmentos cuyos intereses, fatalmente irreconciliables, generan un estado de permanente belicosidad que hace que la unidad acabe siendo una entelequia; tan sólo el alma del filósofo, ordenada en torno a la racionalidad, organizaría su interior de manera armónica. En el presente trabajo nos proponemos mostrar que, aun cuando Platón se esfuerce por distinguir los distintos aspectos o tendencias que conforman el alma humana, el texto de *República* muestra que todo curso de acción surgido de ella es producto de la confluencia de dichas tendencias. En este sentido, aun cuando en el alma convivan deseos opuestos e incluso recíprocamente contradictorios, la acción resultante siempre es producto de la confluencia de las tres partes, cada una con su sesgo particular. En este sentido, hacia el final del trabajo intentaremos mostrar cómo esto da lugar a dos tipos de unidad en el alma que denominaremos, respectivamente, “unidad cuantitativa” y “unidad cualitativa”.<sup>2</sup>

### I. LAS PARTES DEL ALMA

Que las tres partes<sup>3</sup> que coexisten en el alma humana son el correlato de las tres clases que se hallan en la ciudad es un supuesto que Glaucón no discute: estas últimas no pueden sino surgir de las distintas tipologías de las almas de los ciudadanos. La dificultad principal consiste en saber qué rol cumple cada una de estas partes de la ψυχή al momento de actuar:

<sup>1</sup> Cfr. *Resp.* 432e-433a, 433b 7, 434b-c y 435b-c y Mársico-Divenosa 2005, 40 ss., § 5.1.

<sup>2</sup> Damos por supuesto que la tripartición del alma no es un mero recurso para tratar el problema de la organización de la ciudad, sino que Platón lo considera un tópico general de su psicología (de allí que lo retome en diálogos como *Fedro* o *Timeo*). Para una interpretación que asume que la descripción “verdadera” del alma es la dada a propósito del filósofo, sin referencia alguna a “partes”, en los libros 6, 7 y 10, cfr. Rowe 2011; en contra de Rowe, cf. Migliori 2011, 124.

<sup>3</sup> Es sabido que el léxico platónico en lo que hace a las clases o partes de la ciudad y del alma es variado: μέρος (cfr. v.g. 428e 7), εἶδος (cfr. v.g. 434b 2) y γένος (cfr. v.g. 429a 1). Nosotros hablaremos principalmente de “partes”, aunque también de “clases” o “especies”, según corresponda, sin que ello implique una diferencia cualitativa relevante. No obstante, más adelante propondremos unificar los tres sentidos en el único de “modos” del alma. Para la similitud entre el sentido de los términos en este contexto, cfr. Cornford 1912, 260, Guthrie 1962 (1990), 408 y 457, y Boeri 2010, § 1 n. 3.

Pero esto ya es más difícil: si acaso hacemos cada una de las cosas que hacemos con una misma <parte> o si, por ser tres, hacemos algo distinto con cada una. Esto es: si comprendemos (*μανθάνομεν*) con una, tenemos impulsos (*θυμούμεθα*) con otra entre las que están dentro de nosotros, y con una tercera apetecemos (*ἐπιθυμοῦμεν*) los placeres relacionados con el alimento y la procreación y cuantos son hermanos de estos; o si, <por el contrario>, hacemos cada una de esas cosas – cuando tendemos (*ὀρμήσωμεν*) <hacia algo> –, con el alma entera (*ὅλη τῆ ψυχῇ*) (436a-b).<sup>1</sup>

Las alternativas aquí planteadas son dos: (a) cuando actuamos lo hacemos motivados por la parte del alma acorde con las características del objeto sobre el cual recae la acción en cuestión – esto es: operan distintos aspectos del alma según se trate *v.g.* de un objeto inteligible-pensable, de un objeto estimable o de un objeto apetecible-deseable; (b) toda vez que nos dirigimos a algún objeto, lo hacemos con el alma toda, sin distinción de motivaciones parciales.

En lo que sigue Sócrates aborda el problema de si estas partes del alma son o no cosas diferentes, para lo cual apela a la imposibilidad de la contradicción:<sup>2</sup>

Es evidente que la misma cosa no querrá hacer o padecer al mismo tiempo cosas contrarias, según la misma <parte de sí misma> y en relación con el mismo <objeto>. De modo que, si descubriésemos que esas cosas nos ocurren a nosotros mismos, sabremos que no era la misma <parte del alma la que operaba>, sino más de una” (436b-c).<sup>3</sup>

En primer lugar, nótese que esa “misma cosa” (*ταυτόν*) que opera aquí como sujeto no puede sino ser el hombre, dado que se le adscribe una capacidad volitiva (*ἐθελήσει*) referida a la doble posibilidad de hacer o padecer.<sup>4</sup> En

<sup>1</sup> Las traducciones de los textos griegos son nuestras. Para *República* seguimos la edición de Slings 2003.

<sup>2</sup> Como señala Ferrari 2007, p. 168, no se trata de un conflicto entre alternativas *contradictorias* sino entre alternativas *opuestas* – dado que, de hecho, hay casos en que desear y no desear algo coexisten en un mismo hombre. Así, a diferencia de Aristóteles en *Met.* iv, a Platón no le interesa el *status* de principio o axioma capaz de regir la realidad toda del enunciado en cuestión (cfr. Annas 1981, 137). Para un análisis de la estructura formal de este pasaje, cfr. Robinson 1971 y las objeciones de Stalley 1975, y Siewert 2001; para la diferencia con el PNC aristotélico, cfr. White 1979, *ad* 436b.

<sup>3</sup> En c1 tomamos la variante *ἐαυτοῖς* – que no toma Slings – amparándonos, además de en el código F, en *ἐαυτῶν* en 436d 8 y en *ἐν ἑαυτοῖς* en 436e 1. Otros lugares donde se enuncia un principio similar son: *Phaed.* 102e, *Theaet.* 188a, *Soph.* 220b.

<sup>4</sup> Si bien en 437a 1 se suma el hecho de ser (*εἶναι*) como tercera posibilidad, lo cierto es que la discusión es más práctica que ontológica, no sólo por el contexto sino también por los ejemplos que se ponen (un hombre que *mueve* las manos y la cabeza, un trompo que gira; *i.e.* no se pone como ejemplo una cosa como *siendo* blanca y no-blanca); en 437b 4 se retoma, pues, el par fundamental *ποίημα* – *πάθημα*.



segundo lugar, el texto no dice que esta “misma cosa” no pueda querer objetos contrarios, sino que no puede quererlos *al mismo tiempo* (ἄμα). Esto da cuenta de lo que denominaremos “reversibilidad diacrónica” de los sí mismos o ‘partes’ que coexisten en el alma, partes que, en distintos momentos, pueden querer cosas contrarias entre sí: “¿y no es por cierto gracioso decir ‘ser más fuerte que sí mismo’? En efecto, el que es más fuerte que sí mismo también sería, de algún modo, más débil que sí mismo, y el más débil, más fuerte, pues en todas estas expresiones es referido el mismo <hombre>” (430e-431a). La razón por la que se pueden distinguir dos “sí mismos” dentro del alma humana radica en la reversibilidad diacrónica de tales “sí mismos”: la *reversibilidad* da la pauta de que se están insinuando dos esferas cuya independencia podría dar lugar a la prevalencia *diacrónica* – jamás *sincrónica* (ἄμα) – de un “sí mismo” sobre otro, y viceversa.

Con respecto al par *κατὰ ταῦτόν* y *πρὸς ταῦτόν*, los hemos traducido adscribiendo el primero a la cosa misma que actúa – tratándose del hombre, a su alma – y el segundo al objeto del querer en cuestión, esto es: una misma cosa no puede querer *hacer* cosas contrarias en relación con un mismo objeto (*πρὸς ταῦτόν*) ni *padecer* cosas contrarias en la misma porción de sí misma (*κατὰ ταῦτόν*).<sup>1</sup> Así entendido, este *κατὰ ταῦτόν* da cuenta de que existe la posibilidad de que las decisiones del hombre se configuren en base a más de un aspecto de sí mismo: no se toman necesaria y únicamente en virtud de lo que será la parte “racional”. Lo que es imposible es que se quieran cosas contrarias al mismo tiempo en lo que a la misma parte del alma respecta, mas no que distintas partes puedan querer cosas contrarias ni que una misma parte quiera cosas contrarias en distintos momentos del tiempo.

Establecida así la intuición fundante de que hay distintos principios operando en el alma, pasemos a analizar brevemente cómo se los describe.

#### a) *La parte apetitiva*

Los que, hablando en general, se denominan “apetitos” (ἐπιθυμία) – v.g. sed o hambre –,<sup>2</sup> así como también el querer (βούλεσθαι, ἐθέλειν), se hallan den-

<sup>1</sup> Interpretan como nosotros el *κατὰ* con caso acusativo en este contexto Adam 1902, *ad loc.*, Cornford 1912, 260, Shorey 1967, n. 3 *ad loc.*, White 1979, *ad loc.*, Griffith 2000 y Ferrari 2007, 167. Leroux 2004 va más allá y adscribe todo el pasaje al alma. Por el contrario, Eggers Lan 1992 y Reeve 2004 traducen “con respecto a lo mismo”, Carone 2001 y Lorenz 2006 “in the same respect”, Mársico-Divenosa 2005 “en el mismo sentido”, y Vegetti 1998 “sotto lo stesso aspetto”. Nuestra interpretación se confirma con el ejemplo del trompo inmediatamente posterior cuando, para referirse a las partes del mismo – i.e. al eje y a la circunferencia –, se utilizan las expresiones *κατὰ τὸ εὐθύ* y *κατὰ τὸ περιφερές*.

<sup>2</sup> El término ἐπιθυμία tiene, en el *corpus* platónico, dos significados básicos, ambos relacionados con alguna clase de ἡδονή (cfr. *Carm.* 167e y *Resp.* 436a-b): si bien alude general-

tro de los pares de acciones y afecciones propias del alma, entendida esta como principio general del que surgen los deseos del hombre (ἐπιθυμοῦντος ψυχῆ, 437c 1). No obstante, esto no implica que la única parte del alma capaz de desear sea la apetitiva, dado que, como veremos, cada una de las tres partes tiene un ‘deseo’ que le es propio dirigido al objeto que le es propio. En lo que a la parte apetitiva respecta, adelantemos que el deseo que le es propio está vinculado con la búsqueda de alimentos, bebida y sexo – a los cuales se sumarán, más adelante en el texto, la riqueza y un cúmulo de otros apetitos indeterminados.

Tomada como modelo, la sed es el apetito que tiene como objeto de referencia la bebida. Ahora bien, este objeto puede articularse de dos maneras distintas: o bien en virtud del vínculo natural que lo une con el apetito, o bien en virtud de las distintas formas en las que él mismo, el objeto, puede materializarse. En otras palabras: la sed, en tanto apetito, tiene por objeto natural (πέφυκε, 437e 5) la bebida sin ningún tipo de cualificación ulterior – como “caliente”, “fría”, “agua”, “vino”, etc. Sin embargo, también se puede decir que la sed como tal, además de la bebida en sí misma, apetece algo más, aquello que se agrega al desear *determinada* bebida de *determinada* clase:

– En sí mismo (αὐτῆ), dijo Glaucón, cada apetito es propio solamente de cada cosa que, en sí misma (αὐτοῦ), le corresponde por naturaleza (πέφυκεν); las cosas agregadas son, en cambio, propias de tal o cual apetito.

– Entonces, dije yo, que no ocurra que alguien nos confunda por no haber examinado esta cuestión, diciendo que ‘nadie apetece bebida, sino buena bebida (χρηστοῦ ποτοῦ), ni alimento, sino buen alimento’; pues todos, según parece, apetezcan cosas buenas. Si, por lo tanto, la sed es un apetito, lo sería de algo ‘bueno’ (χρηστοῦ) – ya sea bebida o aquello de lo que fuere apetito –, y del mismo modo en los demás casos (437e-438a).

Ante todo digamos que a la sed en tanto apetito le corresponde, por naturaleza, la bebida en tanto objeto naturalmente capaz de satisfacer dicho apetito. Ahora bien, a este objeto natural se le puede sumar (πλέονος, 437d 7; προσγιγνώμενα, 437e 8) el hecho de ser de tal o cual bebida en particular.<sup>1</sup> El apetito mismo no tiene por objeto la buena bebida, sino la bebida misma, y la razón de esto es que la ἐπιθυμία no puede discriminar qué es *realmente*

mente a un deseo cuya satisfacción se vincula con placeres corporales (*Theaet.* 143e, *Phaedr.* 232s, *Lys.* 221a), en algunas ocasiones se lo vincula con deseos intelectuales o, en sentido más amplio, no físicos (*Theaet.* 143e, *Symp.* 187e, 200e y 205d, *Lach.* 217e).

<sup>1</sup> “¿No existe, por lo tanto, una cierta bebida de determinada cualidad y una sed <equivalente> y, por otro lado, una sed en sí misma (αὐτό), ni de mucho ni de poco, ni de algo bueno ni de algo malo, ni, para decirlo en una palabra, de nada determinado, sino que por naturaleza es, en sí misma, solamente sed de la bebida misma (αὐτοῦ πώματος μόνον αὐτὸ δίψος πέφυκεν)?” (439a 4-7).

bueno y qué malo para el hombre. Esta capacidad holística es exclusiva, como veremos, de la parte racional del alma. En la medida en que el apetito da cuenta de una necesidad que debe satisfacerse, aquello que naturalmente la satisface es, de por sí, algo bueno para quien lo necesita, útil para proveer dicha satisfacción. Mas esta “utilidad” o “bondad” es, *en sí misma*, axiológicamente neutra desde un punto de vista moral. La aclaración “en sí mismo” (αὐτῇ) para el apetito resulta fundamental dado que, como veremos, desde la perspectiva de la parte impulsiva del alma – aquella que estará ordenada a lo honroso –, lo que la parte apetitiva persigue puede revelarse como vergonzoso y, por ello, digno de ser evitado. Así, la ‘bondad’ de la bebida lo es sólo en referencia a la parte que la desea. En el caso de la parte apetitiva, desentendida de parámetros morales, se trata de lo que denominaremos una mera “bondad por adecuación”, adecuación del objeto al apetito correspondiente: la bebida es algo bueno (por adecuación) para el sediento simplemente porque le sirve para satisfacer su apetito, lo cual no implica que necesariamente se trate de algo *realmente* bueno para el hombre como un todo. Un “bien por adecuación” puede constituir, desde el punto de vista del todo que constituye la persona, un mal *real*. Esto hace que, en términos estrictamente lógico-conceptuales, el apetito del tirano, el del filósofo y el del animal no difieran en nada; la diferencia estará dada por el grado de regulación racional que reciban: poca en el primer caso, mucha en el segundo, y nula en el tercero.

No obstante, aun sobre esta base, la afirmación de que “todos apetecen cosas buenas” (πάντες τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμοῦσιν) es compleja en este contexto. Dado que la expresión se reproduce, aunque no con el mismo léxico, en otras partes del *corpus*<sup>1</sup> y que, como señala Adam, era común entre los platónicos, creemos que en 438a 3 es afirmada por Platón como propia y no referida al τις de 438a 1.<sup>2</sup> Entre quienes la vinculan con ese “alguien” indeterminado, algunos entienden que Platón estaría discutiendo aquí con la herencia socrática según la cual “todos apetecen cosas buenas”.<sup>3</sup> Sin embargo, Platón no está diciendo aquí que la ἐπιθυμία siempre tiene por obje-

<sup>1</sup> Cfr. v.g. *Gorg.* 468a, *Men.* 77c ss. y *Symp.* 204e.

<sup>2</sup> La vinculan con τις Shorey 1967, Lesses 1987, Griffith 2000, Ferrari 2007, 168, Shields 2007 y Carone 2001, 117, en la misma línea de Cornford 1912, 260 n. 1, quien traduce: “... to be disturbed by the objection that no one desires simple drink, but good drink [...] on the ground that everybody (so we are told) desires good things”. A nuestro entender, el agregado de Cornford “so we are told” no sólo no lo sugiere el texto griego – que supone un punto seguido después de σίτου en a3, dado que luego del πάντες que le sigue se lee γάρ, siempre en segundo lugar en la oración –, sino que tampoco es necesario para inteligir el sentido. Traducen como nosotros Eggers Lan 1997, Bultrighini-Caccia-Pegone 1997, Vegetti 1998 y Mársico-Divenosa 2005. Reeve 2004 es ambiguo en este punto.

<sup>3</sup> Cfr. Agnostopoulos 2006, Lorenz 2006, 28; también Shields 2007, 72 e Irwin 1995 (2000).

to un bien *real* para el agente – lo cual sería difícil de sostener, dado que *de facto* no es así en todos los casos –, sino que debe entenderse en el sentido de que aquello que se apetece representa algo que, *en el marco de lo estrictamente apetitivo*, da la satisfacción correspondiente: no se trata, pues, de un bien real, sino de un “bien por adecuación”. Es por ello que la afirmación “todos apetecen cosas buenas” supone la referencia a la parte del alma en cuestión: la apetitiva. El apetito es incapaz de reconocer la diferencia entre bienes reales y bienes aparentes, pues su alcance se limita, como dijimos, a distinguir aquello *adecuado* de lo *inadecuado* con vistas a su satisfacción, es decir: lo ἐπιθυμητικόν es capaz de diferenciar vino de tierra,<sup>1</sup> pero no cuánto vino se debe tomar con vistas a preservar la salud del hombre. En palabras de Carone: “el argumento platónico acerca de la complejidad psicológica descansa, precisamente, en el hecho de que sólo la razón conoce lo que es realmente bueno para el bienestar general de la persona [...]. No está en la naturaleza de la sed como tal el hecho de incluir alguna consideración acerca de qué es bueno en general para el agente, al contrario de lo que ocurre con el conocimiento y la razón”.<sup>2</sup> El objeto del apetito irracional no es, pues, ilimitado, sino que consiste en todo aquello que se le figure como apetecible en virtud de los parámetros que el propio apetito maneja – parámetros sensibles como olor, sabor, textura, etc.–, aunque sin medir ni calcular consecuencias futuras o demás factores. Esto da cuenta de que, si bien de manera limitada, “un mínimo de cognición está implicado incluso en el apetito más elemental” o, de modo similar, de que “cada parte <del alma> se organiza según creencias generales acerca de ciertos bienes [...]; parece probable que cada parte describa su propio fin como un bien intrínseco <a sí misma>”.<sup>3</sup> En este sentido, disentimos de quienes afirman sin más que el bien es un objeto exclusivo de la parte racional,<sup>4</sup> dado que, a nuestro entender, lo que constituye el fin propio de lo λογιστικόν es el bien *real* – lo que será, en definitiva, la Idea de Bien –, lo cual no quita que las otras dos partes tengan fines que, si bien no *real* y *absolutamente* buenos, son intencionados

<sup>1</sup> Si el apetito irracional no pudiese detectar esta “bondad por adecuación” – que hace que pueda distinguir bebidas cuando tiene sed y comidas cuando tiene hambre, más allá de si estas bebidas y comidas acaben siendo efectivamente buenas para dar tal satisfacción –, ¿cómo explicar, por ejemplo, que un león hambriento, carente de racionalidad por definición, coma carne y no tierra o madera?

<sup>2</sup> Carone 2001, 120; nuestra trad.; cfr. p. 130.

<sup>3</sup> Kahn 1987, 85 (nuestra trad.) y Lesses 1987, 151 (nuestra trad.), respectivamente. Cfr. también Annas 1981, 129-132.

<sup>4</sup> Como Ferrari 2007, 168 (nuestra trad.): “en *República* Platón estaría haciendo espacio para una categoría de deseos irracionales que son ciegos para el bien; a eso se estaría refiriendo Sócrates cuando considera la sed, el hambre y otros apetitos aisladamente, especificando que [...] debemos tratar con la sed en sí misma, la cual se dirige al beber en sí mismo”.

como buenos en virtud de los parámetros ‘cognitivos-sensibles’ que dichas partes manejan, esto es: son “bienes por adecuación”.

Del pasaje 437e-438a que estamos comentando se desprende, pues, un punto central para nuestro trabajo: los apetitos también tienen un objeto-bien que les es propio, un bien particular y propio de su esfera de injerencia, que hemos denominado “bien por adecuación”. En *República* se insinúa la posibilidad de que lo apetitivo tenga una independencia tal que le permita postular fines propios y, así, signar sin más el obrar del hombre.<sup>1</sup> El hecho de que la parte apetitiva tenga independencia suficiente como para imponer sus propios fines y determinar el curso de acción del alma toda hace que, con vistas a discriminar con precisión su definición y alcance, se pueda considerar el alma exclusivamente en tanto sedienta:

Entonces, el alma del sediento, considerada en tanto <algo que> tiene sed (*καθ’ ὅσον διψῆ*), no quiere otra cosa que beber, desea eso y hacia eso tiende” (439a-b).

Nótese, en primer lugar, que se está considerando el alma del sediento *en tanto algo que tiene sed*, esto es: como *res cupiens* en general, y como *res sitiens* en particular. Como prueba de que el alma puede ser considerada una *res sitiens* – dejando a la racionalidad, por lo tanto, relegada a un segundo plano en lo que al establecimiento de los fines del obrar respecta – hallamos la posibilidad de que de ella emane un querer (*βούλεσθαι*), un desear (*ῥέγεσθαι*) y un tender (*ῥομᾶν*) definidos en virtud del objeto de la sed: la bebida. Así, el alma del sediento que se configura *qua res sitiens* da lugar a acciones que tienden a la bebida como el objeto que le es propio.

#### b) *La parte impulsiva*

Desde el momento en que se la postula, la parte impulsiva del alma resulta equívoca. A la pregunta de si lo propio del impulso (*θυμός*), es decir: aquello mediante lo cual tenemos impulsos o nos encolerizamos (*ᾧ θυμοῦμεν*), es una tercera parte del alma o podría ser de naturaleza similar a alguna de

<sup>1</sup> Antes de continuar con este punto, cabe aclarar que no creemos que nuestra interpretación de las partes del alma pueda contarse entre las denominadas “homuncularistas”, i.e. las que sostienen que cada una de las partes es como un ‘pequeño hombre’ con voluntad propia, como las de Annas 1981, Bobonich 1994 e Irwin 1995 (2000). El hecho de que la ‘intencionalidad’ de la parte apetitiva no sea de índole racional sino puramente física, fisiológica o perceptiva hace que *deliberar* acerca de sus fines no sea una posibilidad. No se trata, pues, de ‘pequeños hombres’ sino, precisamente, de pequeñas partes de un hombre. En este sentido, resulta más que elocuente – y suficiente, a nuestro criterio, para revisar los homuncularismos – el hecho de que la imagen del alma dada en el libro 9 represente a la parte apetitiva como una bestia policéfala, a la parte impulsiva como un león, y *sólo* a la parte racional como un hombre. No son, pues, tres hombres, sino un solo hombre que debe domar al león y, con la ayuda de este, luchar contra la bestia policéfala.

las otras dos, Glaucón responde: “quizá sea similar en naturaleza a la segunda, la apetitiva” (439e). Esta asimilación intuitiva da cuenta de que, a primera vista, lo impulsivo y lo apetitivo pueden confundirse.<sup>1</sup> El rasgo compartido es que no son, en sí mismos, aspectos racionales del alma: animales y niños poseen impulsos y apetitos, pero no racionalidad.<sup>2</sup> Esta característica compartida explica la confusión de Glaucón quien, quizá pensando en un esquema psíquico dual, sólo contempla el par racionalidad-irracionalidad.<sup>3</sup>

Sin embargo, si bien la irracionalidad es el rasgo que comparten, las partes apetitiva e impulsiva son esencialmente distintas debido, fundamentalmente, al objeto al que su capacidad desiderativa apunta. Hasta este punto del diálogo, el *θυμός* fue enfrentado con la racionalidad; sin embargo, en palabras de Adam, “ahora entra en una esfera más amplia en tanto aliado de lo *λογιστικόν* y se vuelve, así, *más intelectual*; su connotación ética también se intensifica, pues ya no es simplemente espíritu (*spirit*), sino el sentimiento de indignación moral ante cualquier mal”.<sup>4</sup> “Más intelectual” significa, en este contexto, menos pasional, es decir: ya no se trata, como en *Protágoras* 351a-b, de una fogsidad asimilable a la locura, sino de una energía o ardor capaz de ser capitalizado racionalmente.<sup>5</sup> La prueba de que apetito e impulso son dos partes distintas del alma la da, como se sabe, el ejemplo de Leoncio, hombre que se encoleriza con su apetito de mirar unos cadáveres en descomposición. El hecho de que apetito e impulso disientan respecto de aquello que desean es la prueba de que son aspectos distintos del alma.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Cfr. 440e: “Sobre lo impulsivo nos parece que ocurre lo contrario de lo que creíamos antes <sc. 439e>: pues entonces creíamos que era algo apetitivo”. En *Tim.* 69c ss., lo apetitivo y lo impulsivo son asimilados en el *εἶδος* mortal del alma, mientras que en *Phaedr.* 253d constituyen los dos caballos, por oposición al auriga.

<sup>2</sup> Para la irracionalidad de la parte apetitiva, cfr. 439d; para la irracionalidad de la parte impulsiva, cfr. 441c. Kahn 1987, 79 pierde de vista esta característica compartida por ambas partes cuando afirma que Platón no tiene un término “genérico” capaz de pensarlas como parte de un mismo grupo.

<sup>3</sup> Para un esquema psíquico dual en el *Gorgias* de Platón, cfr. Bieda 2012a. Es esto mismo, por otra parte, lo que permitirá explicar que en el libro 10 se retome un esquema psíquico dual: si en el contexto presente resulta necesario discriminar con precisión las tres partes del alma, en el contexto del libro 10 bastará, como veremos, con la diferencia primordial entre lo capaz de cálculo racional, por un lado, y lo irracional, por el otro.

<sup>4</sup> Adam 1902, *ad* 439e (trad. y destacado nuestros). Para el modo en que se trató el *θυμός* hasta aquí, cfr. v.g. 375a-b y 410d.

<sup>5</sup> “De modo que resulta que los valientes son audaces, pero los audaces, por su parte, no son todos valientes. Pues la audacia surge para los hombres a partir de la técnica, el impulso (*θυμός*) y la locura – al igual que el poder –, mientras que la valentía surge a partir de la naturaleza y la buena nutrición de las almas” (*Prot.* 351a-b).

<sup>6</sup> No nos detendremos aquí en un análisis detallado del caso de Leoncio, para lo cual remitimos a Bieda 2012b.

Con respecto al deseo que define a la parte impulsiva, es decir, con respecto a aquello que consituye su “bien por adecuación”, en 547e ss. se describe al hombre impulsivo como el característico de la πόλις timocrática, organizada en virtud del éxito y el honor (φιλονικία καὶ φιλοτιμία, 548c 6). Pero el hombre timocrático no es sólo amante del éxito sino, al igual que la πόλις timocrática a la que da lugar, una mixtura de bien y mal:<sup>1</sup> separado de las Musas al tiempo que amante de ellas (ὑποαμουσότερον, φιλόμουσον δέ, 548e5), amante de los discursos pero no retórico, despreocupado por las riquezas pero aspirante a tenerlas por participar de la avaricia; en definitiva:

– <El hombre timocrático> no es puro (εἰλικρινής) en relación con la virtud por estar distanciado (ἀπολειφθῆναι) del mejor guardián.

– ¿De cuál? – preguntó Adimanto.

– De la razón (λόγου) que, mezclada con la música, es el único salvador innato de la virtud durante la vida para quien la posee (549b).

El único guardián y salvador de la virtud es el λόγος combinado con la música. Es por ello que quien se rige por el θυμός, al estar distanciado (ἀπολειφθῆναι)<sup>2</sup> del *logos* como guardián de su alma, se inclina hacia los honores como objeto de su obrar. La τιμή es algo intermedio entre la virtud (la verdad y la justicia que persigue el filósofo) y el vicio (la riqueza que persigue el tirano y el oligarca). La impulsividad del hombre adulto, también él intermedio, no tiene otra meta propia más allá del honor; todo lo que esté por fuera de ello – la avaricia, las riquezas, las Musas, la verdad, la virtud –, es producto de la influencia que el λόγος, por un lado, y la ἐπιθυμία, por el otro, ejercen sobre él. Esto se explica por la educación del joven timocrático, constantemente azuzado por su madre y por otros hombres para que no sea débil como su padre, sino más hombre que él: se trata de un niño que crece “tironeado por estas dos cosas: por su padre, que riega y acrecienta la parte racional (τὸ λογιστικόν) que hay en su alma, y por los otros, que <riegan y acrecientan> las partes apetitiva e impulsiva (τὸ ἐπιθυμητικόν καὶ τὸ θυμοειδές); por no ser un mal hombre en lo que a su naturaleza respecta pero tratar con malas compañías, <el hombre timocrático> llega, tironeado por esas dos cosas, a un término medio (εἰς τὸ μέσον), entrega el gobierno

<sup>1</sup> La ciudad timocrática es una mezcla (μεμειγμένη) de bien (la aristocracia) y mal (oligarquía). Nótese el carácter no puro del hombre timocrático en el pasaje que citamos de inmediato.

<sup>2</sup> Para la traducción de ἀπολείπω en voz pasiva y con caso genitivo por “estar distanciado de”, cfr. *LSJ*, s.v. B.1.2. No se trata, a nuestro entender, de que el timocrático “está privado de su mejor guardián” (Mársico-Divenosa), “lacks the best guardian” (Shorey, White, Reeve) o “le meilleur gardien lui aura fait défaut” (Leroux): ningún hombre carece de su parte racional. Sí puede ocurrir, como en el caso del timocrático, que su razón esté *alejada* del gobierno del alma. Traduce como nosotros Griffith.



de sí mismo (ἢ ἐν ἑαυτῷ ἀρχή) a ese término medio – es decir: a lo amante del éxito e impulsivo –, y se vuelve, así, un hombre altanero y amante del honor” (550a-b). El hecho de que el hombre impulsivo-timocrático sea, como dijimos, a la vez ajeno a las Musas pero amante de ellas, despreocupado por el dinero pero avaro (548e-549a), da cuenta de que, más allá de la búsqueda del honor y el éxito en tanto bienes por adecuación que le son propios, se trata de un hombre desgarrado (ἐλκόμενος, 550a7) entre los fines nobles que le indica su parte racional y los innobles que le indica la apetitiva (cfr. 549c-550b). No obstante, el honor y el éxito son las metas propias y fundamentales a las que está dirigido todo su accionar: entre el apetito de riquezas y la voluntad de rectitud moral, el hombre timocrático acaba recalando en el territorio del honor y el éxito personal, valores ambos vinculados no con la verdad sino con la inestable opinión de su entorno social, por un lado, y con la imagen que él mismo tiene de sí mismo, por el otro: “la parte impulsiva se expresa en los sentimientos morales de vergüenza, indignación y la ofensa al sentido de la justicia, y en el deseo de autoafirmación, de ser efectivo tanto en la vida privada como en la de la comunidad”.<sup>1</sup>

### c) La parte racional

Luego de lo visto *supra* a propósito de los apetitos, el análisis platónico continúa como sigue:

Ahora bien, si en algún momento, estando <el alma> sedienta, algo la retiene, ¿habría entonces en ella algo distinto a lo que tiene sed mismo y la conduce como si fuera una bestia salvaje hacia el beber? En efecto, decimos que lo mismo no podría hacer, en sí mismo, cosas contrarias a sí mismo en relación con lo mismo y al mismo tiempo” (439b).

Si bien se dice que “algo” (τι) puede llegar a retener al alma sedienta, lo cierto es que se trata de un recurso retórico para poder afirmar que, siendo esto así, el alma no puede ser una realidad monolítica, identificada o bien con lo apetitivo, o bien con la racionalidad, dado que en ese caso no podría avanzar y retroceder respecto del mismo objeto. Tiene que ser, pues, ella misma compleja y, así, tender hacia o alejarse de sus distintos objetos con distintas partes. En otras palabras: la reversibilidad diacrónica permite explicar que esa misma alma que en 439a-b estaba sedienta y tendía hacia el beber sin más, aquí, en otro momento (τοτέ), siga sedienta, pero ya no se organice exclusivamente sobre la base de su apetecer, sino que haya algo que la retiene (ἀνθέλκειν). Ahora bien, el hecho de estar retenida por ese “algo” no impli-

<sup>1</sup> Cooper 1984, 12-13 (nuestra trad.). Para la δόξα como valor para el amante del éxito y del honor, cfr. 581b y Aristóteles, EN 1, 5.



ca que deje de tener sed, pero sí que ya no se la pueda considerar *qua res sitiens*, dado que ahora hay algo más que, de hecho, le impide avanzar sin más hacia la satisfacción de su apetito. Nos hallamos frente a un alma que, por un lado, está sedienta y quiere beber, pero que, por el otro, no lo hace; dado que el objeto es el mismo – la bebida –, la imposibilidad de la contradicción nos obliga a concluir que ambos deseos – beber y no beber – deben originarse en distintas fracciones del alma.<sup>1</sup> Y este fraccionamiento se evidencia, en el pasaje recién citado, en la expresión “algo distinto a lo que tiene sed *mismo*” (ἕτερόν τι αὐτοῦ τοῦ διψῶντος). Lo que hasta ahora era un alma unificada *qua res sitiens* se ha diversificado en dos cosas diferentes (ἕτερα τινά): una que tiene sed, otra que impide beber. Estas dos ‘cosas’ son lo suficientemente diferentes como para ser consideradas dos ‘sí mismos’ capaces de establecer fines y valoraciones propios; prueba de ello es el hecho de que tales fines puedan llegar a ser, como en el ejemplo citado, opuestos:

¿No dirías, entonces, que en el alma de estos hombres se halla, por un lado, lo que ordena (τὸ κελεῦον) beber y, por otro, lo que lo impide (τὸ κωλύον), siendo algo distinto, por cierto, lo que gobierna y lo que manda? (439c)

Lo que ordena beber es lo apetitivo del alma; lo que lo impide, aun anónimo, será la racionalidad. Nótese, pues, que el apetito tiene la capacidad de dar órdenes, de mandar en virtud de los fines que le son propios, fines que pueden ser distintos a los racionales. Ahora bien, que tenga esta capacidad de mandar no implica que sus mandatos sean los que vayan a traducirse en acciones acordes. Aquí se distinguen claramente el hecho de dar órdenes del hecho de gobernar: una cosa es intentar imponerse como guía del curso de acción a seguir y otra cosa es ser quien efectivamente oficia de guía. Lo apetitivo puede mandar en una dirección que, en tanto no esté en el gobierno del alma toda, no se seguirá. En el caso de quien apetece beber pero se retiene de hacerlo, su apetito en ningún momento deja de desear la bebida y de dar la orden de avanzar hacia ella; lo que ocurre es que la racionalidad, al frente del gobierno de esa alma, decide no beber.

Finalmente, la racionalidad es nombrada:

Por lo tanto, ¿acaso lo que impide tales cosas <sc. beber> no surge, toda vez que surja, del razonamiento (ἐκ λογισμοῦ), mientras que lo que conduce a ellas y las persigue surge, paralelamente (παραγίγνεται), a causa de afecciones y enfermedades? (439c-d).

El matiz eventual de la aclaración marginal “toda vez que surja” (ὅταν ἐγγένηται) da cuenta de que *no siempre* la racionalidad impide lo que el apetito ordena: recuérdese el caso del simple sediento de 439a-b que, con su

<sup>1</sup> De ahí la importancia de la expresión κατὰ ταῦτόν que comentamos *supra*.

alma unificada, avanza sin conflicto interno hacia su meta. Se prefigura, así, algo que retomaremos más adelante: siempre es el alma *entera* la que finalmente actúa. En algunos casos, con armonía y unicidad interna – todas sus partes están de acuerdo en hacer eso que se hace –, y, en otros, como resultado de un ‘voto dividido’, fracturada internamente. Mas esto último no implica que, al momento de la acción concreta y efectiva, no concurra *toda* el alma, con sus partes, a realizarla.

El argumento llega, como primera conclusión, a la postulación de estas dos partes del alma, lo apetitivo y lo racional:

No sin razón, entonces, postularemos que estas cosas son dos y diferentes una de la otra, denominando a aquella con la cual <el alma> razona lo ‘razonador’ (λογιστικόν) del alma, y a aquella con la cual desea-eróticamente (ἐρῶ), tiene hambre y sed y se agita en relación con los demás apetitos, lo ‘irracional y apetitivo’ (ἀλόγιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν), compañero de ciertas saciedades y placeres (439d).

Hasta este momento se han esbozado, pues, dos casos posibles: (i) el de aquel cuya alma se ha unificado en torno a la satisfacción de un apetito – quiere beber y hacia allí tiende –; (ii) el de quien apetece beber pero no lo hace, retenido por otra fracción del alma denominada λογιστικόν. Hasta este punto la parte racional ha sido definida exclusivamente como aquello que, sólo en algunos casos (ὅταν ἐγγένηται, 439c 10-d 1), se alza en al alma *en contra* del deseo apetitivo.<sup>1</sup> No obstante, la función de la racionalidad no se reduce a esta mera tarea censora, sino que consiste, fundamentalmente, en la capacidad de “razonar-calcular” (ὅ λογίζεται, 449d 5; τὸ λογισάμενον, 602d 8), de “medir” (τὸ μετροῦσαν, 602d 9), de “postular / establecer” (τὸ στῆσαν, 602d 9) y de “aprender-comprender” (ὅ μανθάνομεν, 580d 10, 583a 2), lo cual la torna “amante del aprendizaje y de la sabiduría” (φιλομαθές καὶ φιλόσοφον, 581b 9). Si bien es cierto que el aspecto positivo de la racionalidad se despliega recién en los libros 6 y 7 y que, al mismo tiempo, dicho aspecto puede ser rastreado en el libro 4, parece difícil que esta alusión anticipada tenga que ver con la pura negatividad que implica la orden de “no beber”; un deseo de esta clase estaría vinculado, en todo caso, con la propia parte apetitiva encargada de administrar todo lo concerniente a la bebida. Lo que hace que la razón se oponga al apetito en el ejemplo de la bebida no tiene que ver, a nuestro entender, con la bebida misma, sino con el deseo racional de estar sano: si la búsqueda de la salud halla un obstáculo en la be-

<sup>1</sup> Cabe preguntarse si la razón se opone al objeto del apetito o al apetito en sí mismo. En principio, el hecho de que el hombre gobernado por su racionalidad – *i.e.* el filósofo monárquico-aristocrático – también se preocupe por sus apetitos, aunque en menor medida que el hombre apetitivo (581b), da la pauta de que el problema que detecta lo λογιστικόν no es la ἐπιθυμία misma, sino sus eventuales desenfrenos excesivos.

bida excesiva que el apetito pretende, entonces la razón se opone al apetito, pero no en tanto facultad que desea no-tomar, sino persiguiendo positivamente la salud.<sup>1</sup>

Así, retomando lo que adelantamos *supra*, la capacidad de desear no es privativa de la parte apetitiva. Si bien los deseos de esta última son específicamente apetitivos, no son esos los únicos deseos que existen: “siendo tres las partes, me parece que son tres también los <tipos de> placeres, cada uno propio de cada parte, del mismo modo que también me parece que son tres los deseos y los gobiernos <posibles del alma>” (580d).<sup>2</sup> Si, como hemos mostrado, la parte apetitiva desea fundamentalmente alimento, sexo, riquezas, y la parte impulsiva desea dominar, triunfar y buena reputación (κρατεῖν, νικᾶν, εὐδοκιμεῖν, 581a-b), el deseo y placer de la parte racional se enuncia como sigue: “es evidente para cualquiera que aquello con lo cual aprendemos apunta siempre, todo entero, a conocer la verdad, dónde está, y que es la que menos se preocupa de las tres <partes> por las riquezas <sc. uno de los objetos de la parte apetitiva> y la fama <sc. objeto de la parte impulsiva>” (581b).<sup>3</sup> El deseo de la parte racional es, fundamentalmente, conocer la verdad, el deseo del filósofo, pero también gobernar en el alma (ἄρχειν, 441e; 442c) dado que en eso mismo consisten la verdad y la justicia psíquicas.<sup>4</sup> Así, el hombre en cuya alma gobierna lo λογιστικόν coincide con el hombre justo, dado que la justicia fue definida como “hacer cada uno lo suyo” (cfr. 432e-433a) y lo propio de la razón es gobernar:

¿Entonces a lo racional le corresponde gobernar, porque es sabio y posee previsión para el alma entera (ὅλης ψυχῆς), mientras que a lo impulsivo le corresponde ser obediente y aliado de aquella? (441e).

La racionalidad gobierna, al igual que los guardianes en la πόλις, debido a su superioridad epistémica – y, por lo tanto, panóptica – sobre las otras dos partes. En diálogos como el *Protágoras*, la preeminencia del conocimiento sobre las pasiones es natural y, por ello mismo, no puede subvertirse.<sup>5</sup> En el contexto de *República*, en cambio, la relación entre pasiones y racionalidad es harto más compleja, por lo que ya no es meramente *descripta*, sino que

<sup>1</sup> Cooper 1984, 7-8 interpreta de modo similar aunque restringe el deseo de cosas buenas a la racionalidad y se aparta, así, de lo que hemos denominado “bien por adecuación”.

<sup>2</sup> Como felizmente señala Adam 1902, *ad loc.*, recién en este punto del libro 9 se revierte la connotación negativa e inmoral que los términos ἡδονή y ἐπιθυμία habían tenido dado que aquí se habla de una ἐπιθυμία de la racionalidad.

<sup>3</sup> Para esta tendencia ‘desiderativa’ mentada por el verbo τείνω, cfr. 499a, *Symp.* 222a y *LSJ*, s.v. A.I.4.

<sup>4</sup> Para un análisis específico de la razón gobernante en el alma, cfr. Wilford 1959, Cooper 1977 y Klosko 1988.

<sup>5</sup> Cfr. *Prot.* 352b-c y 358c-d, y nuestro análisis del diálogo en Bieda 2011.

adquiere un matiz *prescriptivo*: corresponde (*προσῆκει*, 441e 3) que la parte racional gobierne. Y este matiz prescriptivo se explica y justifica porque en *República* se contempla la posibilidad de que el orden natural del alma sea subvertido y que, así, gobierne lo que no debe gobernar: “¿y no ocurre que en las almas de algunos hombres gobierna esta parte <sc. la racional>, pero en las de otros alguna de las otras dos, sea cual fuere?” (581c).

Se llega, así, a la extensa pero rica explicación de la justicia individual:

Tras impedir que cada una de las cosas que están en él haga lo que no le es propio ni que los géneros que están en su alma interfieran (*πολυπραγμανεῖν*) unos con otros y, por el contrario, disponer realmente bien las cosas que le son propias, gobernarse él mismo a sí mismo y ponerse en orden (*κοσμήσαντα*), volverse amigo de sí mismo y armonizar (*συναρμόσαντα*) sus tres partes – sin más como los tres términos de la armonía: el alto, el bajo y el medio –, y, si por acaso hubiese algunas otras <partes> intermedias (*ἄλλα ἄττα μεταξὺ*), atarlas juntas a todas ellas y generar en definitiva una unidad a partir de la multiplicidad (*παντάπασις ἕνα γενόμενον ἐκ πολλῶν*), <unidad> moderada y armonizada, <tras hacer todas estas cosas> recién entonces actúa de un modo justo, ya sea que haga algo en relación con la adquisición de riquezas, el cuidado del cuerpo, un asunto político o contratos privados... (443d-443e).

Nótese, en primer lugar, que la partición platónica del alma no pretende ser exhaustiva, dado que se contempla que haya “algunas otras partes intermedias” (*ἄλλα ἄττα μεταξὺ*) que aquí permanecen innominadas.<sup>1</sup> No obstante ello, en este punto del texto la injusticia en la *πόλις* ya ha sido definida como cierta interferencia o intromisión (*πολυπραγμανεῖν*) recíproca de las partes que la componen,<sup>2</sup> de donde lo central de la justicia en el individuo, la justicia psíquica, es una férrea división de tareas dentro del alma. Nótese, en este sentido, los diversos requisitos, además de no permitir dicha interferencia, que se deben satisfacer para poder actuar de un modo justo:<sup>3</sup> (i) disponer lo propio de un modo correcto – es decir: ejercer el autogobierno ordenando cada una de las partes que conviven en el alma –, (ii) volverse amigo de sí mismo – es decir: desterrar los conflictos, la posibilidad de la guerra interior, que será lo característico de la injusticia en el alma (cfr.

<sup>1</sup> Aristóteles sí la considera exhaustiva (cfr. *DA* 3, 9). Para la indeterminación de la taxonomía, cfr. las expresiones *ὡς λόγῳ σχῆμα* (548c 10), *μὴ ἀκριβῶς* (548d 1), *ἀμήχανον* (548d 3); asimismo, véase también Smith (1999). Para la posibilidad de que el alma tenga *menos* de tres partes, cfr. Ferrari 2007, 190; y para la posibilidad de que sus partes sean en teoría infinitas, cfr. Lorenz 2006, 15.

<sup>2</sup> Cfr. 434b-c.

<sup>3</sup> El hecho de que, como señala White 1979, *ad* 443b, el carácter de “justas” de las acciones provenga del carácter “justo” del alma de la que surgen, constituye una diferencia fundamental con el planteo aristotélico según el cual una acción injusta (*ἀδίκημα*) no presupone un hombre injusto: cfr. *EN* 5, 8.

στάσις, ἐπανάστασις, 444b 1-2)<sup>1</sup> – y (iii) armonizar las tres partes según el uso musical. Esta comparación entre armonizar las partes del alma y la armonía musical es sutil, dado que esta última no se logra mediante la simple combinación adecuada de las cuerdas en virtud de algún parámetro objetivo *externo*, sino que el criterio organizador es *interno* y se identifica con una de las cuerdas que componen la armonía, la cual porta en sí misma, por lo tanto, el principio rector.<sup>2</sup> En los tres modos o escalas musicales griegos (dórico, frigio y lidio, todos compuestos por siete notas: νεάτη, παρανέτη, τρίτη, μέση, λιχνός, παραπάτη y ὑπάτη), hay una nota clave que los rige: la μέση. Si bien en la analogía musical que estamos comentando el κριτήριον al cual deben adecuarse las tres cuerdas mencionadas no es la media (*sc.* lo θυμοειδές), sino la baja (*sc.* lo λογιστικόν), sirva la misma para dar cuenta de que el criterio de organización-armonización política es, como el musical, *interno* y no surgido de algún parámetro objetivo ajeno a cada una de las partes. Trasladado esto al alma, las tres partes deben ordenarse también en virtud de una de ellas, la racionalidad, que será tomada como criterio: “acerca de las capacidades (δυναμένων) del alma en la *República* de Platón, quien ilustra excelentemente la sinfonía de lo racional, lo impulsivo y lo apetitivo mediante la armonía de <la cuerda> media, la baja y la alta, alguien podría plantear la siguiente dificultad: ‘¿acaso es lo impulsivo o lo racional lo que se dispone como la cuerda media?’. Platón, en efecto, no lo mostró allí. Ciertamente, la disposición (τάξις) locativa de las partes coloca lo impulsivo en la región de la cuerda media, y lo racional en la de la cuerda baja”.<sup>3</sup>

Por otro lado, nótese que un alma unificada conforme la justicia no es virtuosa por perseguir pura y exclusivamente los fines de su parte racional, sino por realizar acciones moderadas, armoniosas, con proporción y arreglo a los fines establecidos por el *lógos*, pero relacionadas con todo el arco de la vida humana, sean estrictamente necesarias o no: adquisición de riquezas, cuidado del cuerpo, asuntos políticos, negocios. No se trata, pues, de obstruir tales acciones y a las partes del alma vinculadas con ellas, tal como, en la πόλις, no se trata de expulsar a la clase de los artesanos; más bien se trata de que la racionalidad, en el caso del alma, y la clase de los guardianes filósofos, en el caso de la πόλις, las regule y modere. De allí que el alma del hombre moderado sea “del-mismo-parecer <de sí misma consigo misma> y ar-

<sup>1</sup> Cosa que ya se decía en el libro 1: “y creo que, cuando se encuentra en un solo hombre, la injusticia hará eso mismo que por naturaleza está inclinada a hacer. Primero, lo hará incapaz de actuar por estar en estado de conflicto y desacuerdo consigo mismo (στασιάζοντα καὶ οὐ ὁμονοῦντα αὐτὸν ἑαυτῷ), y además lo volverá odioso para sí mismo y para los hombres justos” (352a).

<sup>2</sup> Para la analogía musical, cfr. fundamentalmente West 1992, 64, 160-189 y 219-220; cfr. también *Resp.* 432a-b, Adam 1902, *ad* 443d, Shorey 1967, nota *ad loc.*, y Aristóteles, *Pol.* 1254a 32-33.

<sup>3</sup> Plutarco, *Plat. quaest.* 9, 1007e 7-f 2.

monizada” (ὁμοιοητικὴ καὶ ἡρμωσμένη, 554e 5). Es en este sentido que, conforme la analogía musical, decíamos que es necesario que lo λογιστικόν se erija como un criterio intra-psíquico en virtud del cual organizar el alma toda y establecer los fines conforme a los cuales actuar. El problema del criterio de lo realmente mejor y más verdadero es producto del relativismo al que daría lugar la autonomía que cada una de las partes tiene en lo que al establecimiento de fines del obrar respecta, esto es: dado que hay tres partes del alma y que, en consecuencia, hay tres clases de placeres que se asocian con cada una de ellas, es dable pensar que el hombre racional-filósofo, el hombre impulsivo-competitivo (o “amante-del-éxito”, φιλόνηκον, 581c 5) y el apetitivo-lucrativo (φιλοκερδέες, 581c 5) habrán de defender como mejor, cada uno, el tipo de vida que desean. Si, como decíamos, el análisis de las partes del alma fuese exclusivamente descriptivo y, por lo tanto, acabara en este punto, Platón no distaría demasiado de un relativismo individualista como el que le adscribe a Protágoras.<sup>1</sup>

Sin embargo, como decíamos, la racionalidad *debe* gobernar, *debe* erigirse como criterio de lo verdaderamente mejor. Y la causa por la que debe gobernar es algo que ya hemos citado: “es evidente para cualquiera que aquello con lo cual aprendemos apunta siempre, todo entero, a conocer la verdad, dónde está, y que es la que menos se preocupa de las tres <partes> por las riquezas y la fama” (581b). De allí que a lo λογιστικόν se lo denomine “filósofo” y “amante-del-aprendizaje” (φιλόσοφον y φιλομαθές, 581b 10), y al hombre cuya alma está gobernada por ello “filósofo” (581c 5). Lo relevante para evitar el relativismo es la diferencia específica del filósofo: sólo él conoce la verdad; y esto comprende, inclusive, conocer dónde radica el placer verdadero. En 581b se dice que el filósofo también se preocupa, aunque menos (ἐκίστα, 581b 8), por un mínimo de riqueza y de fama; pero tales cosas no son las metas verdaderas y últimas que conducen a la felicidad verdadera y última, sino meras instancias a las cuales, en primer lugar, recurrirá sólo en caso de ser estrictamente necesario y, en segundo lugar, dignificará moralmente gracias a que la racionalidad opera como criterio capaz de regularlas. El relativismo se evita, pues, cuando se hace del filósofo un *criterio* vivo de lo mejor:

Examina esto: ¿mediante qué es necesario juzgar lo que estará bien juzgado? ¿Acaso no <es cierto que> mediante la experiencia, la sensatez y la argumentación-racional (λόγος)? ¿O alguien podría tener un criterio (κριτήριον) mejor que estos? (582a).<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Vg. en *Theaet.* 152a, 161c *et passim*.

<sup>2</sup> Si bien en otros pasajes hemos traducido λόγος por “racionalidad” o “razón”, optamos aquí por “argumentación racional” dado que, en breve, se dirá que el ὄργανον mediante el cual el filósofo juzga son los argumentos (διὰ λόγων, 582d 11). Para este tema cfr. también 586d-e.

La ventaja del filósofo respecto del hombre competitivo y del lucrativo es que ha probado, en su infancia, los placeres que persiguen estos, mientras que estos nunca han conocido el placer de aquel.<sup>1</sup> Así, su juicio a propósito de que el aprendizaje de la verdad y la virtud es el camino mejor no sólo cuenta con el respaldo de la *φρόνησις* y del *λόγος*, sino también de una experiencia completa (*ἐμπειρία*, 582a 4 y 582b 8). Asimismo, el instrumento (*ὄργανον*, 582d 7) que se utiliza para evaluar, por ejemplo, distintos tipos de placeres con vistas a determinar si son realmente buenos o buenos por mera adecuación son los argumentos (*διὰ λόγων*, 582d 11), recurso propio tan sólo del filósofo.

En definitiva, si bien cualquiera de las tres partes del alma puede gobernar e imponer sus propios fines, la única que lo hace *legítimamente* es la racional, lo cual se explica por el hecho de que el placer que le es propio, *i.e.* el placer al que su querer tiende, es el más puro y verdadero:

Siendo tres los placeres, el de esa parte del alma con la que comprendemos sería el más placentero, y la vida de aquel en quien gobierna dicha parte es la más placentera [...]. Observa que el placer de los otros hombres, a excepción del placer del hombre sensato, no es totalmente verdadero ni puro, sino una especie de sombra de placer” (583a-b, con intervalos).<sup>2</sup>

Si la injusticia psíquica da lugar a permanentes rebeliones e insurrecciones entre las partes, intromisiones e interferencias recíprocas, y si esto ocurre cuando lo apetitivo o lo impulsivo gobiernan no siendo eso lo que les corresponde; si un alma injusta comprende, pues, la totalidad del vicio, la justicia psíquica es exactamente lo contrario:

Cuando absolutamente toda alma sigue lo filosófico y no hay rebelión <de una parte> contra otra, se da el caso de que cada parte hace lo que le es propio y es justa, de modo tal que cada parte cosecha los placeres propios, los mejores y, hasta donde les es posible, los más verdaderos (586e-587a).

Este pasaje del libro 9 recupera, como se ve, el planteo del libro 4 a propósito de la justicia:<sup>3</sup> (i) no debe haber conflictividad interna; (ii) cada parte hace lo que le es propio; (iii) de este modo se logra la unidad a partir de la multiplicidad; (iv) debe gobernar la parte racional-filosófica; (v) de este modo el alma es justa.

<sup>1</sup> “Es imposible que otro salvo el filósofo haya probado el placer de la visión de lo que es” (582c).

<sup>2</sup> Para el placer del competitivo y del lucrativo como *φαντάσματα*, cfr. 584a 9.

<sup>3</sup> Cfr. 432b ss. citado *supra*.



## II. LA UNIDAD CUANTITATIVA Y CUALITATIVA DEL ALMA

Lo que hemos denominado “reversibilidad diacrónica” de los diversos ‘sí mismos’ que conforman el alma humana tiene, entre otras, una consecuencia conceptual específica que ya hemos sugerido y que, a continuación, retomaremos en detalle: aun cuando triple en su organización interna, la imposibilidad de la contradicción hace que el alma humana siempre se muestre, desde un punto de vista sincrónico, regida *sólo por uno* de sus elementos constitutivos. No obstante, que el alma del hombre timocrático, por ejemplo, sea eminentemente impulsiva no significa que las otras dos partes no estén realizando las funciones que les son propias sino, más bien, que dichas funciones están orientadas hacia el fin establecido por lo θυμοειδές. El alma humana es, pues, una y trina por cuanto, si bien analíticamente desglosable, las acciones a las que da lugar siempre surgen del alma como una unidad. Sin embargo, no se trata de una unidad meramente *cuantitativa* que, no obstante, contiene una multiplicidad *cualitativa* irresoluble – cosa que podría afirmarse sin más de cualquier entidad compuesta por partes que no sean homogéneas –. En lo que sigue sugeriremos que la unidad del alma humana es tanto cuantitativa como cualitativa. Nuestra interpretación se basa, por un lado, en lo que hemos denominado “reversibilidad diacrónica” y, por el otro, en ciertos indicios aportados por los propios textos. Finalmente, diremos algunas palabras a propósito del alma tal como se la describe en el libro 10.

a) *La unidad cuantitativa*

En lo que hace a la unidad *cuantitativa* del alma – esto es: al hecho de que, si bien compleja, compuesta de partes, el alma es *una* –, el siguiente pasaje es explícito:

En efecto, el que es más fuerte que sí mismo también sería, de algún modo, más débil que sí mismo, y el más débil, más fuerte, pues en todas estas expresiones es referido el mismo <hombre> (ὁ αὐτός) (430e-431a).

Intentando definir qué es la “moderación”, y pocas páginas antes de enunciar la imposibilidad de la contradicción, ocurre que, más allá de la dualidad de “sí mismos” que la expresión “ser más fuerte que uno mismo” (τὸ κρείττω αὐτοῦ) supone, ambos están instanciados en un mismo agente (ὁ αὐτός). El hombre cuyos distintos aspectos se insinúan es, pues, uno y el mismo. Una serie de imágenes contribuyen a confirmar esta unidad cuantitativa del alma. En primer lugar, el ejemplo del dedo lastimado: “cuando el dedo de alguno de nosotros es golpeado, toda la comunidad del cuerpo – comunidad orientada por el alma hacia una composición única en virtud de lo que gobierna



en ella – percibe y sufre toda entera y al mismo tiempo, aun cuando sea una parte la que siente dolor (*πᾶσα ἅμα συνήλγησεν μέρους πονήσαντος ὅλη*), y así, por lo tanto, decimos que ‘al hombre le duele el dedo’ (462c-d). Si bien el ejemplo hace referencia a la totalidad compuesta que conforman cuerpo y alma, el supuesto subyacente es que es el hombre el que sufre – aun cuando haya sido golpeado en el dedo –, al disponerse en virtud de la *syntaxis* única establecida por el alma y, dentro de ella, por su elemento gobernante. Esta correlación-de-posiciones, esta *syntaxis*, es una unidad que contempla una multiplicidad. Algo similar ocurre con la imagen del alma que cierra el libro 9: luego de mencionar a la bestia policéfala, al león y al hombre como *εἰκόνας* de las partes apetitiva, impulsiva y racional respectivamente, Sócrates concluye: “ahora reúne (*σύναπτε*) esas tres partes en una sola (*εἰς ἓν*), de modo que, de alguna manera, surjan naturalmente juntas (*συμπεφυκέναι ἀλλήλοις*)” (588c).<sup>1</sup> Nótese que, al igual que en el verbo “*συναλγέω*” en el ejemplo del dedo, los verbos *συνάπτω* y *συμφύω* se componen del preverbo preposicional *σύν-* que da la idea de unidad o con-junción.<sup>2</sup> Por último, el ejemplo del arquero da cuenta de un todo (el arquero) cuyas partes pueden realizar acciones contrarias: no se trata de que sus manos, ambas, rehuyen y atraen el arco al mismo tiempo, sino que “una es la mano que rehúye y otra la que atrae” (439b-c). El arquero como tal, al momento de tensar el arco antes de disparar, no es, él mismo, más que la suma de cada una de sus dos manos ejerciendo fuerzas recíprocamente contrarias; sin embargo, cuando dispara sus partes se sintetizan en la unidad que constituye el “arquero”.

#### b) *La unidad cualitativa: los “modos” del alma*

Valga esto para la unidad *cuantitativa* del alma. Más importante aún es, desde ya, lo que denominamos “unidad *cualitativa*”, por cuanto hace del alma no sólo una simple unidad numérica sobre una multiplicidad, sino una unidad de determinada clase, clase que surgirá del modo en que se organicen sus partes constitutivas. Recordemos el siguiente pasaje:

Tras armonizar sus tres partes – sin más como los tres términos de la armonía: el alto, el bajo y el medio – [...] y, si por acaso hubiese algunas otras <partes> intermedias, atarlas juntas a todas ellas y generar en definitiva una unidad a partir de la multiplicidad (*πάντα ταῦτα συνδήσαντα καὶ παντάπασιν ἓνα γενόμενον ἐκ πολλῶν*), <unidad> moderada y armonizada, <tras hacer todas estas cosas> recién entonces actúa de un modo justo ... (443d-e).

<sup>1</sup> Para la traducción de la expresión *συμπεφυκέναι ἀλλήλοις*, cfr. *LSJ*, s.v. *συμφύω* A.ii y el mismo uso pocos renglones antes del pasaje citado en *Resp.* 588c 4-5.

<sup>2</sup> Algo similar ocurre con *συνεῖχεν* (440e 8) en referencia a la unidad de la *πόλις* que, si bien tiene tres *εἴδη*, ellos la mantienen unida.

Como ya anticipamos, la metáfora musical indica que, si bien las notas pueden ser múltiples, la *ἄρμονία* a la que dan lugar es única. Ahora bien, esta unidad no es meramente cuantitativa, sino que se cualifica de determinada manera en virtud del modo en que las notas que la componen se anuden entre sí o ‘co-liguen’ (συνδήσαντα, 443e 1). Tal como se puede hablar de distintos modos musicales (dórico, frigio, lidio), proponemos hablar de distintos “modos” del alma. Si el mote de “parte” fracciona por demás una realidad cuyos segmentos se hallan en constante interacción, influencia y tensiones recíprocas, entendemos que hablar de “modos” del alma permite dar cuenta de que la pugna interna es entre distintas tendencias que, como vimos, pretenden imponer distintos cursos de acción y no meros estándares conceptuales o simbólicos.<sup>1</sup> Así como la armonía compuesta por varias notas en las distintas escalas es no sólo numéricamente una, sino también cualitativamente determinada, el alma gobernada por lo impulsivo, por ejemplo, adopta lo que podemos denominar cierto ‘modo timocrático de vida’, modo que, además de ser una *unidad* analíticamente desglosable en al menos tres tendencias confluyentes, se halla él mismo moral y prácticamente cualificado: esa unidad se traduce en acciones que tienden al honor. En el pasaje citado, esto se ve en el hecho de que, en el caso del alma del hombre racional – de la que se está hablando –, la unidad que surge de la multiplicidad de partes es inmediatamente *cualificada* como “moderada y armonizada” (σόφρονα καὶ ἡρμουςμένον, 443e 2), con lo cual lo propio del hombre racional no es tan sólo que su alma está unificada, sino que está unificada *de determinada manera*, esto es: que su unidad posee un *modo* específico, que es el racional. Esto se corrobora en, al menos, dos *loci*: primero, en el libro 4, al momento de describir al filósofo como un hombre orientado *siempre* al aprendizaje (μαθήματος ἀεὶ ἐρῶν, 485b 1). Si bien su alma está compuesta, como la de todos los hombres, por los tres modos psíquicos ya analizados, al ser gobernado por la razón, su caudal oréctico-desiderativo está focalizado hacia una única cosa, aprender: “por otro lado, cuando los deseos inclinan con fuerza a alguien hacia algo único (ἐν τι), sabemos, de algún modo, que se vuelven más débiles para las demás cosas, como si se tratara de cierto flujo que conduce hacia

<sup>1</sup> Otros también han propuesto no considerar el campo semántico de los μέρη, εἶδη y γένη en términos de estricta partición. Así v.g. Migliori 2011 propone “realities of the soul” (p. 120) y Napolitano 2011 habla de “instances” (n. 52). Al igual que en nuestro propio caso, se trata, como se ve, de no dar a entender que Platón está dividiendo ‘partes’ con vistas a parcelar o limitar las diversas potencias del alma, sino mostrar que más bien se trata de una división que meramente clasifica o describe tales potencias nombrándolas, sin por ello aislarlas unas de las otras.

allí” (485d).<sup>1</sup> El alma del filósofo, si bien compleja, está orientada hacia una única cosa, *siempre*, que la hace ser, a toda ella, de un modo determinado: amante de la sabiduría. En segundo lugar, la unidad cualificada de un modo moralmente positivo también se observa en el libro 9: “cuando absolutamente toda el alma (*ἅπασθ ἡ ψυχῆ*) obedece a lo filosófico y no se rebela, ocurre que cada una de las partes hace, en lo que a las demás cosas respecta, lo que le es propio (*τὰ ἑαυτοῦ*) – es decir: <el alma toda> es justa –, y también ocurre que cada una cultiva los placeres propios: tanto los mejores como, en la medida de lo posible, los más verdaderos” (586e-587a).

A la inversa, si no se tratara de un alma justa, también habría unidad en la medida en que todas las partes responderían al mandato de una de ellas, sólo que, al no gobernar la racionalidad, dicha unidad no sería moderada y armónica, sino moralmente degradada: “¿y no es necesario que, existiendo estas tres partes, la injusticia sea una cierta rebelión, una intromisión e interferencia recíproca, una insurrección de una de las partes contra el alma toda para gobernar en ella, aun cuando no le corresponde?” (444b). La unidad injustamente modalizada, si bien moralmente negativa, es posible, existe y es, desde un punto de vista cuantitativo, una unidad igual a la del hombre justo, aunque cualitativamente contraria. Así, las distintas unidades cualitativas – configuradas en virtud de qué parte esté en el gobierno – no son moralmente neutras, sino que las hay mejores (la racional-monárquico-aristocrática), intermedias (impulsivo-timocrática) y peores (apetitiva-tiránica). Esta discrepancia que se da en el hombre injusto entre la unidad cuantitativa y la cualitativa (unidad cualitativa que, aun cuando existe, no es lo que *debe* ser) se plasma en el querer desviado del tirano que, si bien hace lo que quiere desde el punto de vista de su apetito, no hace lo que quiere desde el punto de vista de lo que tiene la función y la capacidad natural de juzgar correctamente lo que se quiere (y debe) hacer, la racionalidad: “por lo tanto, el alma tiranizada no hará en lo más mínimo lo que quiere, en tanto hablemos del alma entera (*ὡς περὶ ὅλης εἰπεῖν ψυχῆς*)” (577d-e). Esto es: en tanto *no* hablemos del alma entera – y nos centremos exclusivamente en la parte apetitiva –, el tirano sí hace lo que quiere; pero en lo que el alma entera respecta, no lo hace. Este despilfarro apetitivo del hombre tiránico que lo lleva a no hacer *stricto sensu* lo que quiere, lo deja, consecuentemente, al borde de la locura, al dar lugar a un alma cuya interacción interna se halla al límite de la obturación humanamente permitida.<sup>2</sup> No obstante, esto no impide que su ‘lógica irracional’ tenga coherencia suficiente como para poder hablar de un “carácter” propio de lo apetitivo

<sup>1</sup> Traducimos *ἐπιθυμία* por “deseo” porque aquí no tiene el valor técnico de apetito-irracional, sino el genérico de “deseo” de un objeto que, como ya vimos, también puede ser intelectual.

<sup>2</sup> Cfr. *μανία* en 573a 8 y b 4, y *μαινόμενος ὅπ’ ἐπιθυμιῶν* en 578a 11.

(τὰ αὐτοῦ ἦθη, 571c 7), aun cuando dicho carácter sea bestial y salvaje (θηριῶδες τε καὶ ἄγριον, 571c 5).<sup>1</sup>

### III. CONCLUSIÓN

A lo largo de nuestro trabajo hemos analizado el esfuerzo platónico por presentar la tripartición del alma en el libro 4 de *República* haciendo especial hincapié en la identidad oréctica de cada una de las partes. No obstante, si bien orientadas hacia un objeto que les es propio, hemos visto cómo siempre es el alma toda la que concurre al momento de tomar una decisión concreta. Las razones de esto último estriban, no sólo en el hecho de que, si bien tripartita, el alma del hombre platónico es una unidad, sino en el hecho fundamental de que esa alma única posee lo que hemos denominado cierto “modo” determinado por la parte que esté en el gobierno. De allí que, aun cuando estos distintos modos puedan dar lugar a decisiones radicalmente distintas en diferentes hombres, lo que todos tienen en común es el hecho de que las tres partes concurren al momento de actuar. Tomemos como ejemplo el caso extremo del tirano: ¿quién sería capaz de decir que las decisiones del tirano no son racionales? Sería ridículo negar su capacidad de cálculo y su astucia para llevar adelante sus planes, aun cuando estos sean hartamente injustos y dañinos. La acumulación de poder y riquezas es una meta propia de la parte apetitiva, que gobierna en el alma del tirano. Dado que, como hemos dicho, siempre es el alma toda la que actúa, su parte racional se aboca exclusivamente a articular los modos más convenientes y astutos de lograr tales metas. De esta manera Platón logra dejar dentro del ámbito de lo humano – y, por lo tanto, de lo legal y filosóficamente punible – a individuos cuyos comportamientos lindan con la locura<sup>2</sup> pero que, de ser considerados locos, quedarían fuera de lo humano y, así, de la posibilidad de juzgarlos y analizarlos en tanto exponentes de ciudades realmente existentes.

### APÉNDICE

#### EL ALMA REUNIFICADA DEL LIBRO 10

A partir de la página 602c del libro 10, Sócrates se aboca al análisis de las consecuencias psíquicas de la poesía imitativa, para lo cual retoma la taxonomía

<sup>1</sup> Cabe mencionar la relativamente reciente interpretación de Cooper 2001, según la cual la unidad del alma es de tipo “dinámica” y se plasma en el ἔρως y un genérico θυμός como fuerzas que subyacen a la tripartición; justifica esto, fundamentalmente, en las distintas caracterizaciones de ἔρως en *Resp.*, desde el amo salvaje del que habla Sófocles en 1, 328c, hasta el tirano de 9, 573b-579d. Cfr. una línea similar en Fierro 2010.

<sup>2</sup> Una vez más: cfr. μανία en 573a 8 y b 4, y μαινόμενος ὑπ’ ἐπιθυμιῶν en 578a 11.

del alma. Dado que en este contexto menciona sólo *dos* partes (δύο, 604b 2), podría pensarse que la psicología del libro 10 es incompatible o, cuando menos, diferente a la de los libros 4 y 9. Digamos brevemente por qué, a nuestro entender, esa supuesta incompatibilidad no es tal.

En primer lugar, los diferentes *contextos* de ambos planteos son fundamentales: si en el libro 4 las tres partes del alma responden a las tres partes de la *πόλις* que se han analizado previamente, en el libro 10 el análisis del alma se retoma por una razón bien diferente, a saber: sobre qué aspecto de la realidad psíquica del agente repercute la poesía imitativa. Sin entrar en los detalles de la compleja crítica platónica a la poesía, recordemos que ya se ha dicho que la poesía imitativa, tres niveles separada respecto de la verdad, imita acciones que implican un buen o mal obrar que se traduce en regocijo o sufrimiento (603c-d). Frente a este tipo de espectáculos visuales y auditivos, la parte racional del alma se confunde dado que se le presentan, al mismo tiempo, situaciones prácticas que combinan toda serie de criterios (603c 5-9): acciones forzadas o voluntarias (βίαιοι ἢ ἐκούσιοι), de agentes que creen que se han comportado bien o mal por lo cual, en todos los casos, se afligen o se alegran. La sucesión de disyunciones (ἤ) a las que el espectador/oyente es sometido, confunde al alma que, así, asiente y no asiente a las mismas situaciones. De allí que pierda la armonía psíquica interna (δύμνησις, 603c 11) y, teniendo múltiples opiniones recíprocamente contrarias al mismo tiempo (ἄμα, 603d 2), luche contra sí misma. La imposibilidad de la contradicción obliga, nuevamente, a postular la existencia de dos partes contrapuestas: (i) lo mejor del alma, que confía en la medida y la razón; (ii) lo que está alejado de la reflexión y la verdad.<sup>1</sup> Esta distinción entre racionalidad e irracionalidad es suficiente para mostrar la incidencia de la poesía imitativa sobre lo segundo, que no reconoce medidas. Y resulta suficiente porque las dos partes irracionales descritas en el libro 4, lo impulsivo y lo apetitivo, comparten tanto el hecho de ser irracionales como el de no reconocer medidas al momento de desear los objetos que les son propios. Así, la parte irracional del libro 10 se parece por momentos a la apetitiva (περὶ ἀφροδισίων [...] καὶ περὶ πάντων τῶν ἐπιθυμητικῶν, 606d 1-2) y por momentos a la impulsiva (ἀγανακτικόν 604e 2; cfr. 606a).<sup>2</sup> Es por ello que, una vez distinguidas las dos partes en 603a, de inmediato se habla de “una de las <partes> inferiores en nosotros” (τῶν φαύλων τι ἐν ἡμῖν, 603a 7), dando a entender que hay más de una entre las inferiores. En definitiva, los textos poéticos que Platón tiene en mente presentan situaciones capaces

<sup>1</sup> (i) τὸ μέτρον καὶ λογισμῶ πιστεῦσον (603a 1-2); (ii) τὸ πόρρω φρονήσεως ὄν (603b 1).

<sup>2</sup> Cfr. Adam 1902, *ad loc.* Si bien tampoco cree que haya contradicción entre los libros 4 y 10 en este punto, Leroux 2004, n. 25 al libro 10, considera que la parte impulsiva está ausente en el libro 10, por no ser útil para el problema que se discute.

de permear tanto afectos irracionales apetitivos, como guerreros u honrosos vinculados con la impulsividad (timóticos).

Pero hay un segundo aspecto problemático de la psicología del libro 10: además de la bipartición que recién comentamos, algunas páginas más adelante Sócrates afirma que, si el alma es inmortal, entonces no se sostiene que “esté llena de múltiple variedad, desigualdad y diferencias en sí misma con respecto a sí misma”; y de inmediato aclara: “no es fácil que algo eterno sea un compuesto (σύνθετον) de muchas cosas, a no ser que esté provisto de la composición más perfecta (τῆ καλλίστῃ συνθέσει), como ahora, <más temprano en el argumento>, nos pareció que era el alma” (612a-b). Ese “ahora” hace referencia a la tripartición del alma efectuada en el libro 4.<sup>1</sup> Al igual que en el punto anterior, para comprender esto debemos prestar atención al cambio de contexto: si los libros 4, 8 y 9 abordan cuestiones psicológicas en el marco de la construcción de una teoría de la acción y de una ética acorde para, dadas ambas cosas por supuestas, avanzar con la teoría política platónica, en el libro 10 el contexto se encamina hacia un terreno más metafísico-escatológico. Si hemos dicho que el análisis del modo en que la poesía afecta al alma sirve para comprender el porqué de la bipartición, de igual modo el mito escatológico que cierra el diálogo – y que sirve como último y fundamental argumento para responder el par de preguntas que se plantean en los libros 1 y 2: ¿qué es la justicia? ¿es la justicia beneficiosa para el hombre? – permite entender por qué se vuelve a pensar en un alma homogénea.<sup>2</sup> En el libro 10, las cuestiones estrictamente prácticas ya han sido argumentalmente superadas, por lo cual la especificidad psíquica ya no es necesaria: más que un alma que explique determinados modos de actuar, Platón necesita suponerla inmortal para poder avanzar con el mito de Er y, así, mostrar que la injusticia durante la vida corporal tiene consecuencias en la vida post-corporal del alma. Se trata, evidentemente, de un contexto más similar al del *Fedón* – donde el alma tampoco tiene partes –, con el que el libro 10 comparte una preocupación escatológica similar.<sup>3</sup> En este sentido, aun cuando en nuestro análisis no hemos incluido diálogos como *Fedro* o *Timeo*, cabe recordar que en el primero la tripartición se realiza sobre la base de un alma no encarnada –

<sup>1</sup> Así interpretan también Rowe 2011, Mársico-Divenosa 2005 y Adam 1902, *ad loc.*

<sup>2</sup> En palabras de Rowe 2011, 228: “lo que asegura la inmortalidad que el argumento de 608-611 asigna al alma es que, más allá de aquello que nuestras almas se vuelvan en esta vida (sin importar cuán deformadas puedan resultar producto de sus experiencias), ellas mantienen una unidad y armonía interna fundamentales” (nuestra trad.).

<sup>3</sup> Uno de los argumentos en favor de la inmortalidad del alma en *Fedón* consiste precisamente en suponer que lo compuesto puede descomponerse, mientras que lo simple no (cfr. 77b ss.). Para esta relación con *Fedón*, cfr. especialmente Trabattoni 2011 y Lorenz 2006, 26.

diferencia fundamental con *Resp.* 4, 8, 9 –, y que en el segundo se distinguen los géneros “mortal” e “inmortal” del alma (69c ss.), con lo cual se ve que, evidentemente, ha sido este un tópico dinámico en el pensamiento platónico, en permanente revisión, reformulación y cambio.<sup>1</sup>

De todos modos, recalquemos que esta torción conceptual del libro 10 no resulta tan violenta si nos atenemos a lo que hemos denominado “modos” del alma – antes que “partes” –, lo cual supone que siempre hay una unidad subyacente (cuantitativa y cualitativa), toda vez que el hombre actúa: en definitiva, siempre se trató de un alma unitaria, aun cuando divisible en tres modos alternativos de organizarse y traducirse en acciones.

Universidad de Buenos Aires

CONICET

#### BIBLIOGRAFÍA

- Adam, J. 1902, *The Republic of Plato*, Cambridge.
- Agnostopoulos, M. 2006, ‘The Divided Soul and the Desire for Good in Plato’s *Republic*’, en Santas, G. (ed.) 2006.
- Annas, J. 1981, *An Introduction to Plato’s Republic*, Oxford.
- Bieda, E. 2011, ‘Creer o saber, esa *no* es la cuestión. Opinión y conocimiento en el *Protágoras* de Platón’, *Circe de clásicos y modernos* 15, pp. 27-40
- Bieda, E. 2012a, ‘Boceto de una desintegración psíquica en el *Gorgias* de Platón’, *Hypnos* 29, pp. 237-257.
- Bieda, E. 2012b, ‘¿Es Leoncio un incontinente? Ira y apetito en la *República* de Platón’, *Diánoia* 69, pp. 127-150.
- Bobonich, Ch. 1994, ‘*Akrasia* and Agency in Plato’s Laws and Republic’, *Archiv Geschichte Philos.* 76/1, pp. 3-36.
- Bobonich, Ch. - Destrées, P. (eds.) 2007, *Akrasia in Greek Philosophy*, Leiden-Boston.
- Boeri, M. D. 2010, ‘¿Por qué el *thymós* es un ‘aliado’ de la razón en la batalla contra los apetitos irracionales? La explicación de Platón para acercar la cólera a lo racional y no a lo apetitivo’, *Riv. cult. class. mediev.* 52/2, pp. 289-306.
- Bultrighini, U. - Caccia, G. - Pegone, E. 1997 (eds.), *Platone. Le opere* IV, Roma 1997.
- Carone, G. R. 2001, ‘*Akrasia in the Republic: does Plato change his Mind?*’, *Oxford Stud. Anc. Philos.* 20, pp. 107-148.
- Cooper, J. M. 1977, ‘The Psychology of Justice in Plato’, *Am. Philos. Quart.* 14/2, pp. 151-157.
- Cooper, J. M. 1984, ‘Plato’s Theory of Human Motivation’, *Hist. Philos. Quart.* 1/1, pp. 3-21.
- Cooper, L. D. 2001, ‘Beyond the Tripartite Soul: the Dynamic Psychology of the *Republic*’, *Rev. of Politics* 63/2, pp. 341-372.

<sup>1</sup> Con respecto al alma tripartita a la vez que inmortal de *República*, hay quienes consideran que la única parte inmortal es la racional: cfr. Adam 1902, *ad loc.* y Hall 1963.



- Cornford, F. M. 1912, 'Psychology and Social Structure in the *Republic* of Plato', *Class. Quart.* 6/4, pp. 246-265.
- Eggers Lan, C. 1992, *Platón. República*, Madrid.
- Eggers Lan, C. 1997, *Libertad y compulsión en la Antigua Grecia*, Buenos Aires.
- Ferrari, G. R. F. 2007, 'The three Part Soul', en Ferrari, G. R. F. (ed.) 2007.
- Ferrari, G. R. F. (ed.) 2007, *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge MA.
- Fierro, M. A. 2010, 'La concepción del éros universal en *Fedro*', en Labatista, J. - Aréchiga, V. (coords.), *Identidad y diferencia II. El pasado y el presente*, México.
- Griffith, T. 2000, *Plato. The Republic*, Cambridge MA.
- Guthrie, W. K. C. 1962, *A History of Greek Philosophy IV. Plato: the Man and his Dialogues. Early Period*, Cambridge MA (y versión castellana *Historia de la filosofía griega IV. Platón: el hombre y sus diálogos. Primera época*, Madrid 1990).
- Hall, R. W. 1963, 'Psykhé as Differentiated Unity in the Philosophy of Plato', *Phronesis* 8/1, pp. 63-82.
- Irwin, T. 1995, *Plato's Ethics*, Oxford (y traducción castellana *La ética de Platón*, México 2000).
- Kahn, Ch. 1987, 'Plato's Theory of Desire', *Rev. of Metaph.* 61/1, pp. 77-103.
- Klosko, G. 1988, 'The 'Rule' of Reason in Plato's Psychology', *Hist. Philos. Quart.* 5/4, pp. 341-356.
- Leroux, G. 2004<sup>2</sup>, *Platon. La République*, Paris.
- Lesses, G. 1987, 'Weakness, Reason and the Divided Soul in Plato's *Republic*', *Hist. Philos. Quart.* 4/2, pp. 147-161.
- Lorenz, H. 2006, 'The Analysis of the Soul in Plato's *Republic*', en Santas, G. (ed.) 2006.
- Mársico, C. T. - Divenosa, M. 2005, *Platón. República*, Buenos Aires.
- Migliori, M. - Napolitano Valditara, L. M. - Fermani, A. (eds.) 2011, *Inner Life and Soul. Psyche in Plato*, Sankt Augustin (versión inglesa de M. Migliori - L. M. Napolitano Valditara - A. Fermani [eds.], *Interiorità e anima. La psyche in Platone*, Milano 2007).
- Migliori, M. 2011, 'But is there 'Interiority' in Plato's Dialogs', en Migliori, M. - Napolitano Valditara, L. M. - Fermani, A. (eds.) 2011, pp. 113-149.
- Napolitano, L. M. 2011, 'The Knowledge of the Soul: Plato and the Problem of Self-awareness', en Migliori, M. - Napolitano Valditara, L. M. - Fermani, A. (eds.) 2011, pp. 151-184.
- Reeve, C. D. C. 2004, *Plato. The Republic*, Indianapolis.
- Robinson, R. 1971, 'Plato's Separation of Reason from Desire', *Phronesis* 16/1, pp. 38-48.
- Rowe, Ch. 2011, 'The Treatment of the Soul in *Republic IV*: exactly what does the 'Shorter' Way (435c-d) Miss', en Migliori, M. - Napolitano Valditara, L. M. - Fermani, A. (eds.) 2011, pp. 225-231.
- Santas, G. (ed.) 2006, *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, Oxford.
- Shields, Ch. 2007, 'Unified Agency and Akrasia in Plato's *Republic*', en Bobonich, Ch. - Destrées, P. (eds.) 2007.
- Shorey, P. 1967, *Plato in twelve Volumes v-v1*, Cambridge MA.



- Siewert, Ch. 2001, 'Plato's Division of Reason and Appetite', *Hist. Philos. Quart.* 18/4, pp. 329-352.
- Slings, S. R., 2003, *Platonis Respublica*, Oxford.
- Smith, N. D. 1999, 'Plato's Analogy of Soul and State', *Journ. of Ethics* 3/1, pp. 31-49.
- Stalley, R. F. 1975, 'Plato's Argument for the Division of the Reasoning and Appetitive Elements within the Soul', *Phronesis* 20/2, pp. 110-128.
- Trabattoni, F. 2011, 'Can one speak of the 'Unity' of Platonic Psychology? An Examination of a Significant Case (*Phaedo* 68b-69e)', en Migliori, M. -Napolitano Valditara, L. M. -Fermani, A. (eds.) 2011, pp. 279-290.
- Vegetti, M. 1998, *Platone. La Repubblica*, Napoli.
- West, M. L. 1992, *Ancient Greek Music*, Oxford.
- White, N. P. 1979, *A Companion to Plato's Republic*, Indianapolis.
- Wilford, F. A. 1959, 'The Status of Reason in Plato's Psychology', *Phronesis* 4/1, pp. 54-58.

COMPOSTO IN CARATTERE DANTE MONOTYPE DALLA  
FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA.  
STAMPATO E RILEGATO NELLA  
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).

★

*Luglio 2015*

(CZ 2 · FG 21)

