

EL ALMA TRIPARTITA EN *REPÚBLICA* IV Y *TIMEO*

Malena Tonelli y María Gabriela Casnati
Universidad de Buenos Aires

RESUMEN: La concepción platónica del alma ha sido tema de gran discrepancia entre los especialistas, ya que no es fácil conciliar las distintas caracterizaciones de la *psykhé* que se ofrecen a lo largo del *corpus*. El propósito de este trabajo es analizar algunos argumentos platónicos acerca de la naturaleza del alma que encontramos en el libro IV de la *República* y en el *Timeo*. En particular, intentamos mostrar que aquello que opera tras la tripartición de la *psykhé*, defendida en ambos textos, no se relaciona solamente con un interés de orden metafísico. Más bien, en este trabajo sostenemos que la analogía *pólis-psykhé* (*República* IV) y la ubicación de las tres partes del alma en tres partes distintas del cuerpo (*Timeo*) corresponden a una estrategia persuasiva previa y fundamental en el marco de una reflexión en clave ético-política desarrollada por Platón.

PALABRAS CLAVE: *pólis, psykhé, República, Timeo, persuasión*

ABSTRACT: The platonic conception of the soul has been a topic of great discrepancy between the specialists, since it is not easy to reconcile the different characterizations of the *psykhe* that are offered along the *corpus*. The scope of this paper is to analyze some platonic arguments about the nature of the soul that we find in the IVth book of the *Republic* and in the *Timaieus*. In particular, we attempt to show that what operates behind the tripartition of the *psykhe*, defended in both texts, does not relate only to a metaphysical order interest. Rather, in this paper we support that the *polis-psykhe* analogy (*Republic* IV) and the location of three parts of the soul in three different parts of the body (*Timaieus*), correspond to a previous and fundamental persuasive strategy in the frame of a reflection in an ethico-political key developed by Plato.

KEYWORDS: *polis, psykhe, Republic, Timaieus, persuasion*

La concepción platónica del alma ha sido tema de gran discrepancia entre los especialistas, al punto de que un autor como R. Hall sostuvo que “uno de los problemas centrales en el pensamiento de Platón, la naturaleza del alma inmortal individual, ha sido considerado irresoluble. (...) Si la cuestión se plantea en términos de si el alma inmortal es tripartita o una unidad simple, tal vez efectivamente no haya solución”.¹ No obstante, consideramos que al menos es posible establecer cuatro ejes principales en la discusión acerca de la psicología platónica: en primer lugar, no hay acuerdo acerca del motivo por el que Platón presenta la naturaleza del alma como simple² en algunos casos y compuesta en otros; por otra parte, si nos concentramos en su naturaleza compuesta debemos lidiar con el problema de si lo que se distingue son *partes*, *aspectos*, *géneros* o *clases*, puesto que Platón se vale de un lenguaje poco preciso a la hora de caracterizar la composición del alma.³ En

1. Cf. las primeras líneas del ya clásico artículo sobre el tema de Robert W. Hall, “Ψυχή as Differentiated Unity in the Philosophy of Plato”, *Phronesis*, vol. 8 (1963) 63-82.

2. En el *Fedón* Platón sostiene una oposición radical entre cuerpo y alma, pero ésta no se divide en partes, y los deseos irracionales se relacionan con el cuerpo y no con el alma (66b-d). Mientras que el alma eterna y simple representa el polo divino, el cuerpo mortal es compuesto y conduce a errores en el plano moral y epistemológico. El cuerpo nos acarrea incontables distracciones debido a su necesidad de sustento, es atacado por enfermedades y es asiento de deseos y pasiones (66c2-4), de modo que si el alma se mezcla con semejante mal no poseeremos suficientemente aquello que deseamos, es decir, lo verdadero (66b-c). Y es el alma como una totalidad que es arrastrada por el cuerpo –y no por otra parte del alma– hacia las cosas que nunca son idénticas (79c6-8).

3. Si nos remitimos a *República* IV, donde se introduce por primera vez el alma tripartita, encontramos seis veces el término εἶδος referido al alma (435c1, c5, e2, 439e2, 440e8, e9), dos γένος (441c6, 443d3) y tres μέρος (442b11, 442c5, 444b3). Como sostiene con acierto Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press, 1981, p. 124, y Giovanni R. F. Ferrari, “The Three-Part Soul”, en G. R. F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, New York, Cambridge University Press, 2007, pp. 165-201, p. 165 n. 1, la vaguedad e imprecisión en la elección del vocabulario utilizado por Platón parece ser deliberada. Por nuestra parte, siguiendo a William K. C. Guthrie, “Plato's Views on the Nature

tercer lugar, tampoco ofrece una única posibilidad respecto de la cantidad de partes que la componen: mientras que en los libros segundo y tercero de *República* describe un alma bipartita,⁴ en el libro cuarto de ese mismo diálogo o en *Timeo* presenta un alma tripartita,⁵ hecho que llama a pensar hasta qué punto el filósofo estaba comprometido con una doctrina unívoca acerca de esta cuestión. Por último, la naturaleza compuesta del alma, ya sea por dos o tres partes, introduce otra dificultad: ¿la inmortalidad concierne a la totalidad del alma o sólo a lo superior en ella? Ciertamente en *República*, *Fedro* y *Timeo* Platón formula una teoría tripartita del alma; mientras que en el *Timeo* sostiene el carácter mortal de dos de las tres partes del alma (como también puede vislumbrarse en *República* X) en el *Fedro* la inmortalidad se atribuye al alma en su totalidad.

Sin pretender hallar una solución definitiva, en el presente trabajo nos concentraremos en los argumentos que Platón ofrece acerca de la naturaleza del alma en el libro IV de la *República*, por una parte, y en el *Timeo*, por otra.⁶ Nuestro propósito es determinar si

of the Soul”, en Gregory Vlastos (ed.), *Plato. A Collection of Critical Essays*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1978, Vol. II: *Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion*, pp. 230-243, p. 232, Adam, *ob. cit.*, p. 243, y Francis M. Cornford, *The Republic of Plato*, translated with introduction and notes, Oxford, Clarendon Press, 1953, p. 126, y buscando una lectura que no fuerce el texto, hablaremos de *partes* del alma (sin que esto signifique defender una concepción espacial del alma).

4. Como se verá más adelante, en el libro II se habla de una naturaleza fogosa en oposición a otra mansa (375c6-7). Ver también *Rep.* III 411e5-8 y 431a4-5.

5. Cf. *Rep.* IV 435e4-436b3, *Timeo* 69c5-d6. Ver también *Fedro* 246a-b, en el contexto del mito del carro alado.

6. La edición utilizada del texto griego de la *República* ha sido la de Simon R. Slings, *Platonis Rempublicam*, Oxford, Oxford University Press, 2003, que hemos comparado con la de John Burnet, *Platonis Opera*, vol. 4, Oxford, Oxford University Press, 1901 (rpr. 1968) y la de James Adam, *The Republic of Plato*, edition with critical notes, commentary & appendices, Cambridge, Cambridge University Press, 1902, cuyo comentario nos ha resultado de gran utilidad. Hemos seguido, para las citas en este trabajo, la traducción de este diálogo al castellano de Conrado Eggers Lan, *Platón, Diálogos IV, República*, introducción, traducción y notas de—, Madrid, Gre-

aquello que opera tras la tripartición de la *psykhé*, defendida en *ambos* textos, se relaciona no sólo con un interés de orden metafísico, sino también con inquietudes ético-políticas que Platón manifestó a lo largo de su obra.

Así pues, con vistas a examinar si la introducción de la tripartición en ambos diálogos permite leerlos en paralelo, atenderemos en primer lugar (I) a la analogía *pólis-psykhé* del libro IV de *República*. Mucho se ha discutido si allí Platón establece la estructura social a imagen de su concepción tripartita del alma, o bien –a la inversa– si la triple división del alma que él propone es reflejo del orden político. Nos inclinamos por esta segunda lectura y trataremos de mostrar, entonces, que la analogía que traza Sócrates entre *pólis-psykhé* funciona como recurso argumentativo para persuadir a su interlocutor acerca del mejor modo en que la *pólis* debe estar estructurada. En este sentido, intentaremos mostrar que es posible detectar en esta estrategia un doble movimiento: a partir de los estamentos tradicionales que el filósofo reconoce en la *pólis* formula una psicología que, a su vez y en un segundo momento, utiliza como herramienta prescriptiva que fundamenta el modo en que la ciudad, a su entender, debe estar constituida.⁷ A continuación, en la segunda sección de este artículo (II), propondremos que un reco-

dos, 1986, y, en los casos que hemos considerado oportuno, la de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, *República*, edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar de—, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1969. En cuanto al *Timeo*, hemos utilizado la edición de John Burnet, *Platonis Opera*, vol. 4, Oxford, Clarendon Press, 1901 (rpr. 1968) y la traducción castellana de Francisco Lisi, Platón, *Diálogos VI, Timeo*, introducción, traducción y notas de—, Madrid, Gredos, 1992, confrontándola, continuamente, tanto con la de Oscar Velásquez, *Platón: Timeo*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2004, también al español, cuanto con la traducción inglesa de Francis M. Cornford, *Plato's cosmology (Timaeus)*, translation and commentary, London, Routledge and Kegan Paul Ltd., 1956, y la francesa de Luc Brisson, *Platon, Timée/Critias*, traduction, introduction et notes par —, Paris, Flammarion, 1992.

7. Cf. Francis M. Cornford, "Psychology and Social Structure in the Republic of Plato", *The Classical Quarterly*, vol. 6 (1912) 4, 246-265, p. 246, y J. L. Stocks, "Plato and the Tripartite Soul", *Mind*, New Series, vol. 24 (1915) 94, 207-221, pp. 207- 208.

rrido similar se encuentra en *Timeo*: a partir de una concepción que podríamos denominar físico-biológica del cuerpo, Platón establece la tripartición del alma. Pero, a su vez, el alma en su conjunto, a raíz del estrecho vínculo que guarda con el ordenamiento de los órganos corpóreos, cumple la función de explicar y justificar la conducta humana.

I

Ya hemos señalado que Platón no expone su concepción del alma siempre del mismo modo. Así, en los primeros libros de la *República* el alma es presentada como bipartita: se habla, por ejemplo, de una naturaleza fogosa en oposición a otra mansa (II, 375c6-7), o –al discutir la educación de los guardianes– se dice que "algún dios ha concedido a los seres humanos estas dos artes, la de la música y la de la gimnasia, con miras a estas dos cosas: la fogosidad y el ansia de saber." (III 411e5-8). Incluso en 431a7-b1 leemos que "dentro del mismo hombre, en lo que concierne al alma hay una parte mejor y una parte peor, y que, cuando la que es mejor por naturaleza domina a la peor, se dice que es 'dueño de sí mismo', a modo de elogio; pero cuando, debido a la mala crianza o compañía, lo mejor, que es lo más pequeño, es dominado por lo peor, que abunda, se le reprocha entonces como deshonesto y se llama 'esclavo de sí mismo' e 'inmoderado' a quien se halla en esa situación". Sin embargo, en 443d3-7, por ejemplo, Sócrates afirma –a partir de una comparación con el arte– que el hombre debe auto-gobernarse poniendo en orden "sus tres especies simplemente como los tres términos de la escala musical: el más bajo, el más alto y el medio. Y si llega a haber otros términos intermedios, los unirá a todos; y se generará así, a partir de la multiplicidad, la unidad absoluta, moderada y armónica". Si tenemos en cuenta estos pasajes, no es difícil reconocer en una primera lectura que Platón no pretende ofrecer una explicación exhaustiva de la división del alma.

Precisamente, el alma aparece dividida por primera vez en tres partes de un modo tentativo y casi dubitativo en *República* IV. Allí, Sócrates intenta responder al desafío de Glaucón y Adimanto probando que la justicia es valiosa tanto por sí misma como por

sus consecuencias. Recordemos que Sócrates ha adoptado el método de indagar primero la justicia en la ciudad y luego en un individuo⁸ puesto que, por una parte, aquélla es más grande y fácil de estudiar, y, por otra, el hombre justo no diferirá en nada de la *pólis* justa en lo que se refiere a la justicia.⁹ Ha distinguido también las cuatro virtudes cardinales de la ciudad (sabiduría, valentía, moderación y justicia) y ahora vuelve a la cuestión del alma. Recuerda que la justicia en la ciudad reside en que cada estamento (artesanos, auxiliares y guardianes) cumpla su función propia y no se entregue a la multiplicidad de actividades; luego se pregunta si el alma contiene estas mismas tres partes. Indica entonces que “estimaremos (ἀξιώσομεν) que el individuo que cuente en su alma con estos mismos tres géneros (εἶδη),¹⁰ en cuanto tenga las mismas afecciones que aquéllos, con todo derecho se hace acreedor a los mismo calificativos que se confieren al Estado” (IV 435b11-c3). Lo que nos interesa especialmente mostrar a continuación es la relación analógica que Platón pretende trazar entre ambas esferas –el alma y la ciudad– en los siguientes pasajes:

“¿No será acaso enteramente necesario convenir que en cada uno de nosotros habitan los mismos géneros (εἶδη) y comportamientos (ἤθη) que en el Estado? Pues estos no llegan al Estado procedentes de ningún otro lado” (IV 435e1-4).

“¿Sabes que hay necesariamente tantas especies (εἶδη) de caracteres humanos como de regímenes políticos? ¿O piensas que los regímenes nacen de una encina o de piedras, y no del comportamiento (ἡθῶν) de aquellos ciudadanos que, al inclinarse hacia un lado, arrastran allí a todos los demás?” (VIII 544d7-e2).

“-¿Y [lo fogoso] es algo distinto de la razón, o bien es una especie racional (λογιστικῶν τι εἶδος), de modo que en el alma no habría tres espe-

8. *República* IV 434d-e.

9. *República* II 368d-e, IV 435b1-3.

10. El lector observará que el término griego εἶδη es traducido tanto como “géneros”, cuanto como “especies”. Hemos adoptado el criterio de traducción de Conrado Eggers Lan, quien utiliza distintos términos a la hora de ofrecer una traducción teniendo en cuenta el contexto en el que el vocablo se encuentra inserto.

cies (εἶδη) sino dos, la racional y la apetitiva? O bien, así como en el Estado había tres géneros (γένη) que lo componían, el de los negociantes, el de los auxiliares y el de los consejeros, ¿del mismo modo habría en el alma una tercera especie, la fogosa, que vendría a ser como el auxiliar de la naturaleza racional, salvo que se corrompiera por obra de una mala instrucción?
-Forzosamente sería una tercera especie.” (IV 440e8-441a6).

Como se desprende de una primera lectura de estos pasajes, la composición del alma sentaría las bases para la estructuración política: la división del alma en tres (razón, fogosidad y apetitos) se correspondería con la distinción de tres clases (guardianes, auxiliares y artesanos) en la ciudad. No obstante, como ya fue bien señalado por T. M. Robinson,¹¹ esta tripartición de *República* parece estar relacionada con una necesidad específica, introducida para una ocasión especial, dado que –como hemos advertido– la división del alma en tres no formaba parte de la argumentación en los primeros libros de este diálogo. Allí, se aludía a la distinción entre dos polos opuestos¹² (uno mejor y otro peor, fogosidad y ansia de saber, que ahora a partir del libro IV podemos releer como razón y apetitos), mientras que el tercer elemento que ahora aparece (θυμός) es definido más bien por la alianza que es capaz de establecer con la razón en tanto intermediario entre ella y los apetitos. En efecto, en 437b-440e no es difícil reconocer que el conflicto entre las distintas partes del alma se plantea análogamente a una lucha entre facciones de una *pólis*.¹³ Toda la descripción que encontramos allí parece subrayar una condición política del alma, en la cual la peor parte se rebela contra el gobierno de la mejor y el θυμός interviene –al modo de los auxiliares en el estado– para reforzar la autoridad de

11. Cf. Thomas M. Robinson, *Plato's Psychology*, Second Edition, Toronto, University of Toronto Press, 1995, pp. 41-42.

12. Para un análisis de la bipartición del alma en la Academia Antigua ver el artículo de D. A. Rees, “Bipartition of the Soul in the Early Academy”, part 1, *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 77 (1957) 112-118.

13. El principio que aquí aparece es que “una misma cosa nunca producirá ni padecerá efectos contrarios en el mismo sentido, con respecto a lo mismo y al mismo tiempo” (436b 9-12). Ver también 440b y 444a.

la razón contra las insubordinaciones de los apetitos. En este pasaje la función del *θυμός* parece ser fundamentalmente ejecutiva, esto es, se encarga de hacer cumplir los mandatos de la razón de modo tal que así como los guardianes controlan a los artesanos por medio de la acción instrumental de los auxiliares, así también la razón controla a los apetitos por medio del elemento fogoso.

F. M. Cornford¹⁴ señala acertadamente que este esquema tripartito se entiende mucho mejor si consideramos que no obedece a un análisis filosófico independiente producto de una introspección por parte de Platón. Más bien, creemos que la introducción de este esquema cobra sentido a la luz del contexto argumentativo en el que está inserto. Ahora bien, reconociendo que el esquema tripartito del alma en *República IV* y el orden político (en el que se distinguen tres estamentos) que Platón propone son correlativos, cabe todavía preguntarse qué tenía el filósofo en mente al dividir la *psykhé* y qué antecedentes existían al respecto. Podemos adoptar la posición de J. L. Stocks quien sostiene que la tripartición platónica del alma tiene su origen en la fábula pitagórica de las Tres Vidas, que divide a los hombres en tres clases según la vida que lleven: vida de conocimiento, vida de honor o vida dedicada al placer.¹⁵ O podemos afirmar con F. M. Cornford que el esquema tripartito del alma se funda en una estructuración social (más antigua que el propio pitagorismo, que exhibe dos ejemplos claros en Homero y en la forma de constitución espartana) que presenta una gradación de tres grupos distinguidos por edades.¹⁶ Teniendo en cuenta ambas líneas interpretativas, lo que intentamos mostrar hasta aquí es que hay elementos para suponer que, en primer lugar, el filósofo pensó una estructura social ideal dividida en tres estratos y luego, con-

14. Cf. Cornford, *art. cit.*, pp. 259-260.

15. Cf. Stocks, *art. cit.*, pp. 208-211.

16. Cf. Cornford, *art. cit.*, pp. 247 y 254-258. En la p. 256 esquematiza la división de Esparta antigua en tres grupos etarios: un grupo hasta los dieciocho (*παῖδες*) y de los dieciocho a los veinte años (*μελλίτραινες*), un segundo grupo de los veinte a los treinta (aproximado a los *ἀγελάται*) y los mayores de treinta (*ἄνδρες*) y un tercer grupo de más de sesenta años (*γερούσια*). Ver las similitudes con el esquema de las p. 255 que corresponde con los niveles de educación delineados por Platón en el libro VII, 536b y ss.

vencido de que el alma en tanto microcosmos debe verse reflejada a gran escala en el estado, adaptó su psicología al modo tripartito en que dicha ciudad se encuentra diseñada. Seguramente, a quien oyera esta argumentación debería parecerle plausible y familiar que se describiera este movimiento desde la *polis* hacia la *psykhé* dado que –como hemos señalado– la división del alma, aunque presentada como primigenia (esto es, como anterior a lo que se quiere explicar a partir de ella), es resultado –en realidad– de una distinción corriente en la época.

Por otra parte, ya propuesta la tripartición del alma que, creemos, apunta a generar la adhesión del interlocutor, resta analizar el segundo movimiento que, esta vez, se dirige del alma a la ciudad. En efecto, nos interesa pensar las razones que pudo tener Platón para introducir este recurso analógico que –consideramos– es parte de una estrategia argumentativa puesta en práctica con un fin preciso. Recordemos que Platón, pocas páginas antes (mediante el mito de los metales en 415-421), ha señalado que un individuo está destinado a pertenecer a determinado estamento y que es necesario que cada cual realice aquello que le es propio. Pero sería muy difícil defender y legitimar este tipo de sociedad sobre la base de cierto conocimiento de la naturaleza del alma humana a partir del cual se asignase a los ciudadanos una vida determinada. Los motivos de este segundo movimiento pueden vislumbrarse en el pasaje 443c 4-8:

Contábamos entonces, Glaucón, con una cierta imagen de la justicia, que nos ha sido de provecho para tener por recto que quien es por naturaleza fabricante de calzado no haga otra cosa que fabricar calzado, y que el carpintero no haga otra cosa que obras de carpintería, y así con los demás de esta índole.

Estas observaciones nos remiten al fin ético-político que perseguiría Platón al introducir la analogía alma-*pólis*; pues, mediante ella, el filósofo intenta producir la aceptación de una vida que responda a ciertos valores cívicos e imparte instrucciones acerca de cómo se debe vivir en sociedad. Y es mucho más persuasivo decir que, así como la justicia en el alma consiste en la armonía entre tres partes y que los límites a los apetitos desenfrenados se establecen mediante educación y no por represión, así también la justicia en la

pólis consistirá en la armonía entre los estamentos y en que cada ciudadano busque en la educación armonizar las diferentes tendencias de su alma. Creemos entonces, por lo dicho hasta aquí, que Platón apela funcionalmente a esta correspondencia con el propósito de dejar sentada una enseñanza que está dirigida a los lectores de la *República*, a quien pudiera escuchar a Sócrates, quizás a los futuros auxiliares, pero seguramente no a los reyes-filósofos.¹⁷

II

Como hemos adelantado, nos ocuparemos ahora del alma humana tal como la encontramos caracterizada en el *Timeo* con vistas a elucidar si es posible establecer aquí un recorrido argumentativo similar al que Platón presenta en el libro IV de la *República*. En efecto, ya hemos observado que a través de la analogía entre los tres estamentos de la *pólis* y las tres partes del alma del hombre Platón exhorta a una vida moderada y justa. Intentaremos analizar qué es lo que conduce al filósofo a proponer en el contexto del *Timeo* una tripartición del alma humana.

En 69a, Timeo emprende una recapitulación de algunos puntos narrados hasta el momento. Así, relata que el dios introdujo el orden y proporción y compuso este universo. Ya en 40d3 y ss., a propósito de la fabricación de los seres divinos e inmortales, Timeo había advertido que resultaba necesario engendrar todo aquello que formaba parte de la totalidad. De modo que todavía restaba crear a los tres géneros (γέννη) mortales, pues, si no, el universo no sería un todo suficientemente perfecto. Por tanto, el dios le encomendó a las divinidades por él creadas que se ocuparan de hacer nacer a los mortales, puesto que si él mismo lo hiciera, aquello creado se equipararía con los propios dioses. Así Timeo comenzará describiendo al ser humano,¹⁸ cuya alma tiene una parte inmortal que fue modelada por el dios. Las divinidades subordinadas debe-

17. Para una lectura similar, cf. Giovanni R. F. Ferrari, *City and Soul in Plato's Republic*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2003, pp. 75–82.

18. La única criatura mortal, observa Cornford, *ob. cit.*, p. 141, que será descrita con detalle a continuación será el ser humano.

rán agregar el cuerpo y las partes del alma que perecerán con él (41b7-41d3).

Ya en estas líneas hallamos una distinción en el seno del alma humana, pues hay en ella algo inmortal creado por el demiurgo y algo mortal generado por los dioses. Esto es retomado, entonces, en 69b donde Timeo describe cómo los dioses menores implantaron en el cuerpo las diferentes partes del alma. Así, estos seres divinos rodearon el principio inmortal del alma (ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον - 69c5) con la cabeza, y luego compusieron al alma mortal sirviéndose del placer (ἡδονήν) y los dolores (λύπας), la osadía (θάρρος) y el temor (φόβον), la cólera (θυμὸν) y la esperanza (ἐλπίδα). Puesto que esta parte mortal del alma, dice Timeo (69e4), tiene por naturaleza algo mejor y algo peor, procuraron que la parte belicosa o fogosa (θυμός) fuera implantada en el tórax –entre el cuello y el diafragma–, no tan lejos de la cabeza para que pudiera escuchar a la razón y regular mediante la violencia los desenfrenos de la otra parte, la apetitiva (ἐπιθυμία), que fue ubicada, a su vez, entre el diafragma y el ombligo (69c-70e).

Observamos que la subdivisión entre dos partes mortales se encuentra aquí enunciada pero no explicada. En este sentido T. M. Robinson –en concordancia con su interpretación ya mencionada de *República*– subraya en *Timeo* el carácter bipartito del alma (una parte inmortal y otra mortal) más que su constitución tripartita¹⁹ y L. Brisson, por su parte, sostiene que “nos encontramos con una tripartición del alma fundada sobre una bipartición más fundamental”.²⁰

La caracterización de las partes mortales del alma remite, podría decirse, inmediatamente a la formulación de *República* IV, que analizamos antes. El *thymós* es el encargado de controlar las acciones que responden a los apetitos y de proteger de ellas a la razón, que es la que debe gobernar (70a y ss.). Cada parte del alma cumple una función, pues si alguna de ellas no estuviera, este ser creado no sería suficientemente perfecto. Sin embargo, es necesario que una prevalezca por sobre las otras y las conduzca. Las referencias a la conducta moral, entonces, se encuentran manifiestas ya en estos pasajes.

19. Cf. Robinson, *ob. cit.*, p. 120.

20. Brisson, *ob. cit.*, p. 42.

Asímismo, hallamos una detallada explicación del vínculo que mantiene cada parte del alma con el o los órganos ubicados en los lugares del cuerpo en que fueron implantadas. Esta descripción de carácter físico-biológico comienza ubicando al corazón (*καρδία*), que tiene la propiedad de distribuir la sangre mediante las venas hacia todos los miembros del cuerpo, como sede del *thymós*, pues necesitará comunicar ante alguna amenaza externa o interna aquello que la razón le indique. Para ayudarlo y regular su temperatura, alrededor del corazón los dioses implantaron los pulmones. Por otro lado, la parte apetitiva, incapaz de comprender el lenguaje racional, fue implantada lo más lejos posible de la cabeza y en su sede fue agregado el hígado para que reflejara la inteligencia y, mediante imágenes, atemorizara a los apetitos.²¹

Ahora bien, ¿en qué medida todas estas descripciones del cuerpo y del alma tienen por fin ofrecer una explicación fisiológica? Mucho se ha discutido acerca de los conocimientos anatómicos de Platón. O. Velásquez afirma que “aunque Platón demuestra conocimientos muy amplios de la medicina de su época, es claro que entre sus objetivos no está el intercalar en el relato de *Timeo* una pieza de dudosa consistencia acerca de este arte, sino el hacer manifiesta la estrecha relación que existe entre la estructura del universo (...) y la naturaleza del hombre como un ser orgánico y espiritual”.²² Este autor sostendrá también que en *Timeo* no se especifica tanto la estructura de los órganos, sino que prevalecen las situaciones y relaciones que son pertinentes a los objetivos generales del diálogo: la generación del cosmos y de la naturaleza humana.²³ Ch. Gill, al respecto, afirma que “... las partes del cuerpo humano, como otros aspectos del universo, son racionales en el sentido de que están funcionalmente adaptadas para trabajar juntas por el bien de lo creado y del universo del cual forman parte...”.²⁴ Como hemos advertido anteriormente, cada parte del alma cumple una función y si alguna

21. Dado los límites de este trabajo, no podremos ocuparnos con detalle aquí de la rica descripción que Platón en boca de *Timeo* nos ofrece de esta parte del cuerpo en la que residen los apetitos.

22. Velásquez, *ob. cit.*, p. 57.

23. Cf. Velásquez, *ob. cit.*, p. 59.

24. Christopher Gill, “Galen vs. Chrysippus on the tripartite psyche in

faltara, este ser creado no sería el mejor posible; del mismo modo, cada parte del cuerpo cumple una función esencial con el fin de mantenerse en orden y proporción.

Aunque acordamos con O. Velásquez en que el propósito del diálogo es esclarecer el origen del cosmos, proponemos leer la tesis de la tripartición del alma, tal como lo hiciéramos en el caso de *República*, como cumpliendo una función persuasiva con vistas a un propósito de índole moral dentro de la reflexión platónica. En este sentido, ya F. M. Cornford indicó que lo que Platón persigue –en este caso– es un fin moral, dado que al describir los órganos en que se asentarán las emociones y los apetitos no enfatiza el punto de vista fisiológico sino, más bien, su injerencia en el dominio de las pasiones y acciones humanas.²⁵ En esta misma línea, T. M. Robinson encuentra que en el *Timeo* “Platón parece sugerir que hay un número de razones prácticas, basadas en la observación, para decir que el alma no sólo tiene tres partes <como había ya afirmado en *República*> sino que puede mostrarse por observación su localización en diferentes partes del cuerpo”.²⁶ Como vemos, este autor hace hincapié en los resultados de carácter fundamentalmente moral de la tripartición, aunque su postulación se encuentre inserta –siguiendo el planteo de Cornford–²⁷ en un contexto físico-biológico.²⁸ Es C. Steel, sin embargo, quien lleva esta tesis aun más allá y se aparta de estos autores con respecto al propósito general del diálogo, afirmando que el principal interés de Platón es más bien ético-político antes que físico-biológico. De este modo, sostiene que no son las elucidaciones científicas en tanto tales lo que interesa realmente a Platón. Más bien, mediante una explicación teleológica, la cosmología se sitúa dentro de una perspectiva ética.²⁹

Timaus 69-72”, en Tomás Calvo y Luc Brisson (eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, International Plato Studies, vol. 9, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1997, pp. 267-273, p. 270.

25. Cf. Cornford, *ob. cit.*, p. 282.

26. Robinson, *ob. cit.*, p. 106.

27. Cf. Cornford, *ob. cit.*, pp. 346-347.

28. Cf. Robinson, *ob. cit.*, pp. 106-108.

29. Cf. Carlos Steel, “The Moral Purpose of the Human Body, A Reading of *Timaus* 69-72”, en *Phronesis*, vol. XLVI (2001) 2, 105-128, pp. 105-106.

Más allá de la interpretación que se adopte, lo que aquí nos interesa remarcar es la lectura que proponen estos autores respecto de la tripartición del alma, pues ellos parecen coincidir en que ésta no es un punto de partida, surgida de una especulación metafísica, sino un modo de explicar aquello que efectivamente Platón intenta proponer. Creemos que aquí reside el doble movimiento argumentativo que presenta el *Timeo*: por un lado, la explicación de la ubicación de las tres partes del alma en tres lugares del cuerpo se basa en un conocimiento sobre anatomía³⁰ y, a partir de cómo Platón observa que el cuerpo está constituido, modela un tipo de alma que se adecue a esa concepción. Pero, por otro lado, el alma en su conjunto, a raíz del estrecho vínculo que guarda con el ordenamiento de los órganos corpóreos, cumple la función de justificar la conducta humana sin comprometer la bondad del demiurgo. Pues está en la naturaleza del hombre disponer de elementos no racionales –que no fueron creados por el demiurgo– y que, si se encontraran fuera del control de la parte inmortal del alma, serían capaces de perjudicar e incluso producir enfermedades en el alma.³¹ Es justamente en los pasajes acerca de este tipo de enfermedades en donde encontramos una íntima relación entre una concepción moral y una descripción fisiológica: aquel hombre que presenta –a causa de algún desorden del cuerpo– un alma enferma parecerá malo, como si sus malas acciones fueran voluntarias. Sin embargo:

...nadie es malo voluntariamente, sino que el malo se hace tal por un mal estado del cuerpo o por una educación inadecuada (...) Y también en lo que concierne a los dolores, el alma recibe de la misma manera mucho daño a causa del cuerpo. (86d7-e5)

Esto podría llevarnos a pensar que estamos frente a un determinismo, puesto que quien tiene un cuerpo defectuoso no será capaz de evitar hacer daño a otros o a sí mismo. Sin embargo, como sugiere T. M. Robinson, el texto platónico muestra, por el contrario, la posibilidad de evitar el mal obrar mediante un esfuerzo individual y una educación adecuada. La libre elección indica, por una parte,

30. Cf. Velásquez, *ob. cit.*, p. 57.

31. Cf. *Timeo*, 86b y ss.

que el hombre se encuentra comprometido con sus propios actos, liberando al demiurgo de toda responsabilidad y, por otra parte, que es posible mejorar la conducta convirtiendo al ser humano en un agente moral libre.³² En esta misma línea C. Steel afirma que no es responsabilidad de los dioses si el ser humano actúa mal, sino que para vivir en este mundo los hombres necesitan de ciertas aficciones que, en algunos casos, pueden predominar más que en otros. Sin embargo, los dioses nos han provisto de recursos para remediar los errores tanto del cuerpo cuanto del alma (*Timeo* 88b9 y ss.). Platón parece estar mostrando confianza en la educación y en el esfuerzo personal para garantizar, por un lado, el orden y la armonía entre las partes del alma y las partes del cuerpo y, por otro, entre los hombres que viven en sociedad.³³

Finalmente, creemos importante destacar los postulados morales que se desprenden de estos pasajes en los que, a primera vista, Platón estaría ofreciendo una explicación del alma y del cuerpo de carácter físico-biológico. En efecto, como hemos advertido, el argumento que –se podría considerar– parte de la observación de la naturaleza del cuerpo humano, presenta una caracterización tripartita del alma que, a su vez, justifica la posición de Platón con respecto a la conducta moral del hombre inserto en la *pólis*.

Es posible, entonces, interpretar estos pasajes del *Timeo*, en los que se enuncia un alma tripartita, como una estrategia que da cuenta de aquellas falencias que son propias del ser humano, sin que esto se contradiga con que el hombre fue creado “del modo más bello y mejor posible” (42e3).

III

En lo dicho hasta aquí hemos intentado mostrar que, si nos detenemos solamente en la relación analógica implicada en la metáfora proporcional que se traza en *República* IV entre las partes de la ciudad y las del alma,³⁴ es evidente el fuerte efecto persuasivo

32. Cf. Robinson, *ob. cit.*, pp. 109-110.

33. Cf. Steel, *art. cit.*, p. 127.

34. En este sentido, no hemos abordado cada posible relación entre las

y legitimante que este recurso a la analogía debió causar en quien la oyera. Si se obtiene la aceptación del interlocutor respecto de que en el alma virtuosa la razón debe gobernar y que todo nuestro ímpetu debe ayudarla especialmente cuando una importante parte de nosotros preferiría actuar en contrario, se habrá dado un paso importante en la dirección buscada. A partir de esto resultará mucho más sencillo argumentar que la ciudad es virtuosa porque las tres clases de ciudadanos se relacionan entre sí del mismo modo que las tres partes del alma: la razón es como un gobernante sabio, la ira como un auxiliar honorable y aliado a quien gobierna, y los apetitos serán necesarios (como los artesanos y campesinos) pero manteniéndose dóciles a las órdenes de la razón.

Creemos que las correspondencias mencionadas unen indisolublemente al individuo con la sociedad y lo invitan vehementemente a no renegar de su función propia. Precisamente, la legitimidad del recurso a la analogía no hay que buscarla indagando en la realidad ontológica de las partes del alma, sino más bien en su valor explicativo y persuasivo.

A su vez, hemos propuesto interpretar la tripartición del alma en *Timeo* también como una hipótesis introducida de un modo funcional a la argumentación. En efecto, nos encontramos aquí con que cada parte del alma se ubica en una parte del cuerpo que tiene características y funciones propias –división análoga a la descrita en *República* respecto de la ciudad–. Así, en *Timeo*, es la razón, ubicada en lo más alto, la que debe gobernar; la fogosidad, situada en un lugar intermedio, la que debe obedecer y defender a lo mejor; y los apetitos son quienes deben cumplir su función sin sobrepasar los límites que la razón indica. Cada parte del alma se vincula, entonces, con órganos del cuerpo que cumplen la función que corresponde, todo orientado a un fin: el orden de aquello que fue creado de la mejor manera posible.

partes del alma entre sí, por un lado, y las del cuerpo por el otro, ni tampoco hemos intentado determinar si es causal la relación entre ambos. Para el estudio de la interacción que Platón intentó delinear entre ambas esferas es ineludible el análisis en términos de *internalización* y *externalización* que plantea Jonathan Lear, "Inside and Outside *The Republic*", *Phronesis*, vol. XXXVII (1992) 2, 184-215.

En consecuencia, consideramos que el modo de explicación que propone Platón se basa en una estrategia que conduce a quien lo oye a creer que si su alma y su cuerpo no están debidamente ordenados, los efectos causados serán sumamente dañinos. La descripción del alma y del cuerpo en este diálogo ofrece, entonces, buenas pruebas para persuadir a los hombres a escuchar a la razón, refrenar los apetitos, entregarse y promover una educación adecuada, cuestiones, todas ellas, recurrentes en la reflexión platónica.

Hemos intentado mostrar que la partición del alma es presentada por Platón de un modo que no pretende ser exhaustivo ni en *República* IV ni en *Timeo*. En este sentido, hemos resaltado la relevancia argumentativa que adquiere la inserción de, en el primer caso, la analogía *polis-psykhé*; y, en el segundo caso, la ubicación de las tres partes del alma en tres partes distintas del cuerpo, puesto que resulta una estrategia persuasiva eficaz en el marco de una reflexión en clave ético-política, que Platón está desarrollando.