

## TRES PARTES DEL ALMA EN LA REPÚBLICA

ALBERTO VARGAS

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA IZTAPALAPA

En el libro IV de *La república* (436b–441c), Platón ofrece un argumento en favor de la idea de que hay en el alma humana tres partes distintas: la racional, la apetitiva y la fogosa. Con ello busca establecer una analogía o semejanza de estructura entre el alma y un Estado con tres componentes, capaces éstos de relacionarse entre sí de un modo específico, relación que constituye la *justicia* en ese Estado, y de lo cual Sócrates ha hecho el cuadro anteriormente (II, 368d–IV, 434d). Determinar la justicia en el Estado es sólo una parte de una estrategia global, cuyo propósito es identificar y definir la justicia tanto cívica como personal (tarea que ocupa la totalidad de los libros II a IV), y para la cual la analogía proporciona el puente. Sócrates presenta sucintamente la estrategia en II, 368e–369a:

Si queréis, indagaremos primero cómo es ella [*sc.* la justicia] en los Estados; y después, del mismo modo, inspeccionaremos también en cada individuo, prestando atención a la similitud de lo más grande en la figura de lo más pequeño.<sup>1</sup>

Se trata, pues, de encontrar las condiciones en que se da la justicia en la sociedad, primero, y de utilizar ello como guía para identificarla y definirla para el alma individual, para la persona.

Observemos que en esta empresa dos requisitos deben satisfacerse: primero, asegurar que efectivamente se encuentre la justicia en la sociedad —por esto, el cuadro es ideal, muestra las condiciones en que *podría* darse ahí la justicia—; el segundo consiste en asegurar que la justicia en el alma esté en una relación tal con la social que, al identificar a la una, ello dé pista segura para la identificación de la otra.

Un Estado que manifiesta la propiedad de justicia, un Estado justo, es, por una tesis platónica típica, un buen Estado: la justicia es una virtud, una excelencia, esto es, un bien. Y así la búsqueda de la justicia política es idéntica a la búsqueda de *su* excelencia o virtud total. Declara Sócrates en IV, 427e:

<sup>1</sup> Utilizo la versión al castellano de C. Eggers Lan (Platón, *Diálogos IV: La república*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1988).

Pienso que, si nuestro Estado ha sido fundado correctamente es por completo bueno [...] Evidentemente, pues, es sabio, valiente, moderado y justo.

Observemos que Platón presenta aquí como axiomática la coextensionalidad de la excelencia del Estado con la posesión de esas cuatro virtudes. Y es interesante observar, además, que no hay en *La república* I–IV elaboración alguna de la noción de bien que caracteriza a la excelencia (cívica y moral); esa tarea debe esperar al momento cúspide del diálogo, el de la introducción, en el libro VI, de la Forma del Bien, no sólo como fundamento último de la moralidad y la política sino de la realidad toda entera. La omisión, claramente intencional por parte de Platón, indica el *tipo* de indagación que tiene en mente en este primer segmento de la obra. Platón nos presenta un modelo de sociedad al modo de la *polis* de la Grecia clásica, una idea de organización social que permita identificar las condiciones de su buen funcionamiento, es decir, de la cual se pueda conocer la razón por la cual una interrelación específica de sus componentes produce un funcionamiento claramente bueno y, por consiguiente, justo.

En lo que respecta a la relación en que entra la justicia en el individuo y la justicia en la ciudad, Platón repite en IV, 435a–b la doctrina que le es tan característica: si dos objetos tienen la misma propiedad, la tienen de manera análoga o, más fuerte aún y que parece ser la formulación que Platón quiere, la tienen de manera idéntica: son copartícipes de una misma propiedad, la que fue postulada como el objeto de búsqueda de las definiciones socráticas. Si ello es así, la justicia cívica y la justicia personal serían caras de la misma moneda: la justicia *tout court*. De hecho, Platón hace algo más: explota las conexiones entre las nociones de bien, justicia y excelencia o virtud, logrando con ello dar una definición global de esta última. Escribe en IV, 444e:

Y la virtud será una cierta salud, belleza y bienestar del alma; y el vicio, enfermedad, fealdad y flaqueza de la misma.

Después de haber pasado revista a las cuatro virtudes en la persona, en el alma individual (pasaje que sigue de inmediato al argumento por la división tripartita), Platón nos presenta aquí a la virtud en general como un funcionamiento óptimo entre las partes del alma (en IV, 441d se apunta el tránsito a la generalidad: “Ambas poseerán del mismo modo cualquier cualidad que contribuya a su excelencia o virtud” —“ambas” refiere ahí, por supuesto, al alma y a la ciudad). El establecimiento de la división tripartita del alma es entonces fundamental para la empresa de Platón en esta parte de *La república* por dos razones, por lo menos: (i) La definición de virtud está dada en términos de un estado de funcionamiento adecuado de las tres partes (del alma, en el caso de la virtud psíquica, de la ciudad, en el caso de la cívica), pero, en verdad, la

división tripartita de la ciudad *copia* la estructura del alma platónica. Insiste en que las características de una sociedad dependen del tipo de individuos que la constituyen; así, en IV, 435e–436a, llama la atención sobre un hecho: que a tres tipos de carácter predominantes en la población de algunos lugares se les ha asignado ser la causa de que a tales pueblos se les asocien estas características: la fogosidad, el deseo de aprender y la afición al comercio. La analogía o semejanza de estructura entre la ciudad ideal y el alma real se hace depender de la estructura de ésta. (ii) El cuidado puesto en el establecimiento de la estructura psíquica tripartita, sin paralelo en los pasajes correspondientes a la estructura de la ciudad, indican la importancia que Platón otorga a esta división y el interés que tiene en explorar la presencia de partes distintas en el alma como responsables de funciones psíquicas distintas. Se ha señalado que, en el contexto de la doctrina moral expuesta en estos primeros libros de *La república*, Platón investiga el problema ético (el del funcionamiento correcto del alma, de la salud psíquica) desde la perspectiva dual de la sociedad y el individuo y, de ahí, su énfasis en lo tripartita de la división del alma individual; pero ello, se añade, entra en conflicto con otros pronunciamientos de Platón acerca de la naturaleza del alma, de su unidad, por ejemplo: el alma platónica es razón unitaria cuando es vista bajo el aspecto de su inmortalidad, a la vez que en otros lugares se insiste en su fundamental dualismo (razón y apetito irracional). Acerca de esta dificultad, observa Guthrie en su análisis de este pasaje: “En ella misma, el alma es por supuesto una unidad, exclusivamente una pasión divina por el conocimiento (*Rep.* X, 611b–c) y, durante el tiempo que está en la Tierra, puede alcanzar unidad terrenal mediante la armonía o concordia de los tres impulsos [*sc.* de las tres partes], exactamente del modo en que el Estado alcanza unidad. . .”<sup>2</sup> No hay duda de que los intereses aquí son terrenales y que Platón efectivamente contempla el problema de la investigación de la virtud en su aspecto social. La estrategia desarrollada hasta el final del libro IV tiene como resultado la caracterización de una virtud *popular*, tanto del individuo en la *polis* como de la *polis* misma. Estos límites, y los problemas que encuentra esta estrategia, han sido muy bien presentados por G. Vlastos.<sup>3</sup> Este autor señala la importancia que la división tripartita tiene para dar cuenta de la virtud y el vicio individuales, cuando ellos se entienden como atributos morales en relación con la práctica social. Platón quiere, por supuesto, una simetría entre la justicia individual como un estado de la persona, por un lado, y como una disposición para actuar, por el otro (*cf.* el admirable análisis de Vlastos de cómo establece Platón esta simetría —sección

<sup>2</sup> W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, *Plato, the Man and His Earlier Dialogues*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975. El análisis del pasaje ocupa las pp. 471–479.

<sup>3</sup> G. Vlastos, “Justice and Happiness in the *Republic*” en G. Vlastos (comp.), *Plato. A Collection of Critical Essays*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1978, vol. II.

V de su artículo, pp. 82–87). El estado de salud psíquica, de armonía interna, que produce esta disposición para la acción justa es el del control de la razón sobre los deseos de la parte apetitiva y la fogosidad de la parte irascible. Escribe Vlastos: “La razón práctica sería impotente para inducirnos a actuar de manera justa en cualquier momento, si todo lo que hiciese fuera declarar qué es lo que la justicia requiere de nosotros. Mucho antes de ese momento, debe haber moldeado el desarrollo de la bestia y también el del leonino *thymos*, con su hambre insaciable de prestigio. . .” (*op. cit.*, p. 90). Es entonces necesario para la comprensión del sentido de la división tripartita del alma, como tesis de psicología filosófica, el que se vea inserta en la perspectiva de la indagación moral y, más en particular, de *esta* indagación moral. El argumento que trata de establecer esta tripartición aparece, en sus líneas centrales, de la manera siguiente:

1. Una misma cosa nunca producirá ni padecerá efectos contrarios en el mismo sentido, con respecto a lo mismo y al mismo tiempo (436b; 436e–437a).
2. El asentir y el disentir, el tender hacia algo y el repelerlo, el atraer algo hacia sí y el rechazarlo, sean acciones o padecimientos, son parejas de contrarios (437b).
3. Los apetitos, el hambre y la sed, por ejemplo, igual que el deseo y la voluntad, son contrarios, *i.e.*, miembros de parejas de contrarios (437b–c).
4. El no-querer, no-desear ni apetecer son los contrarios de aquéllos (437c).
5. Existe la clase de los apetitos, de los cuales los más conspicuos son la sed y el hambre (437d).
6. El apetito en tanto tal, es decir, como puro apetito sin añadido alguno, lo es sólo de lo que por naturaleza le corresponde —el hambre como tal, lo es de comida como tal, sin añadido alguno (437e).
7. De igual modo, apetitos determinados (deseo de bebida fría, por ejemplo), sea como fuere que adquirieron su determinación, tendrán su objeto determinado de manera correspondiente (437e).
8. Hay una clase de cosas que están referidas a otras, o que son con respecto a otras, por ejemplo: mayor y menor, pesado y liviano, rápido y lento, caliente y frío, conocimiento y objeto conocido (438b–d).
9. Para esa clase de cosas se cumple que: en sí mismas, están referidas sólo a esas otras cosas en sí mismas; en cambio, si están referidas a otras cosas determinadas, ellas mismas estarán determinadas (438d–e).

10. La sed cae dentro de esta clase de cosas y, así, el alma del sediento en cuanto tal, busca bebida en cuanto tal, no desea otra cosa más que beber (439a-b).
11. Si algo impulsa al alma sedienta en dirección contraria, habrá en ella (por el principio formulado en 1) algo distinto de lo que le hace tener sed (439b).
12. Hay ocasiones en que una persona, a pesar de estar sedienta, no quiere beber (439c).
13. Ello sólo puede ocurrir en razón de haber en su alma dos cosas: una que la insta a beber y otra que se opone; ésta es distinta de la primera y prevalece sobre ella (439c).
14. En tales casos, lo que se opone tiene siempre su origen en el razonamiento, mientras que los impulsos e ímpetus sobrevienen por obra de las afecciones y las enfermedades (439c-d).
15. El raciocinio es la parte del alma por la cual razona, la apetitiva e irracional es la parte por la cual siente hambre, sed y apetito sexual —y es en general excitada por los apetitos (439d).
16. La fogosidad es el elemento anímico por el cual nos enardecemos (439e).
17. Hay ocasiones en que la cólera combate contra los apetitos, mostrándose, así, como cosa distinta de ellos —por ejemplo, cuando los deseos violentan a un hombre contra su raciocinio, la fogosidad se convierte en aliada de éste (440a-b).
18. La fogosidad aparece, así, como algo distinto de la parte apetitiva e irracional (440e).
19. La parte fogosa del alma es distinta del raciocinio, pues hay personas que muestran rasgos iracundos de carácter sin equiparación a sus rasgos racionales (441a-b).
20. Hay, pues, tres partes distintas del alma: la apetitiva e irracional, el raciocinio y la fogosidad (441c).

Las dos primeras líneas del argumento constituyen, por así decirlo, una maniobra dialéctica: introducen un lenguaje teórico con el fin de describir ciertos acontecimientos psíquicos; se trata de la pareja fundamental de acción y afección o padecimiento, junto con un principio que gobierna su uso y que es una formulación del principio de contradicción.<sup>4</sup> La pareja acción/pasión

<sup>4</sup> R. Robinson ha llamado a éste “El Principio de los Opuestos” y afirma que *no* es el principio de contradicción, pues no se aplica a proposiciones y valores de verdad, sino a “cosas” cuya descripción resulta opaca (“Plato’s Separation of Reason from Desire”, *Phronesis. A Journal*

es englobada, a su vez, por la noción de facultad o poder (*dynamis*); la acción y la afección son aspectos en los que se manifiesta una facultad, aquello por lo cual se hace lo que se hace (*cf.* V, 477c). Platón no hace aquí explícita su doctrina de la *dynamis*, pero la usa; al caracterizar a los acontecimientos psíquicos en términos de facultades, fija la atención en el carácter dual (o correlativo, como dirá más adelante, línea 8) de estos acontecimientos: por un lado, aquello a lo que la facultad está referida como si constituyera su soporte, y que es causa del acontecimiento (acción o pasión) que es descrito como la manifestación de una facultad y, por el otro, el objeto en que se realiza esta facultad y que es necesario para la descripción de estos fenómenos en términos de facultades o capacidades. La solidaridad íntima o correlación entre aquello que posee *dynamis* —mejor, que es de la naturaleza de una *dynamis*— y el objeto en que se realiza es de fundamental importancia para la determinación (identificación y diferenciación) de estas facultades —y, por consiguiente, para la distinción entre las cosas en que ella reside y entre los objetos en que se realiza.<sup>5</sup> Ello lo logra Platón introduciendo la noción de “contrario”, haciendo que las facultades psíquicas que le interesan se agrupen en parejas de contrarios y dando una regla, el principio de contradicción, para el comportamiento de estas parejas. Así, los acontecimientos psíquicos que le interesan aquí a Platón pueden ser descritos, de una manera general, como si respondieran a la estructura de la contrariedad u oposición polar.<sup>6</sup>

*for Ancient Philosophy*, vol. XVI, no. 1, 1971). Su discusión sobre este asunto está en las pp. 38–40. Como lo indica el título de su artículo, Robinson se ocupa de la separación entre el raciocinio y el apetito en este pasaje de *La república*, sin mención alguna del énfasis que pone ahí Platón en la división tripartita del alma. Es cierto que el mayor peso en el argumento cae en la separación entre razón y apetito, pero no estoy seguro de que el *thymos* deba ser relegado como un principio psíquico irrelevante en la psicología moral de Platón.

<sup>5</sup> La peculiaridad de este concepto, en particular la estrecha relación en que entra la facultad como tal, el objeto en que se realiza y la realización como tal (la acción de *a* sobre *b*, la afección de *b* por *a*) ha sido señalada por J. Hintikka, retomando investigaciones previas: “Una facultad o poder y su resultado parecen haber sido confundidos aquí. No hay por qué sorprenderse ante este doble significado, empero, puesto que ocurre con frecuencia en Platón y en otros pensadores griegos [...] Las observaciones de Souihlé, empero, muestran que esta tendencia [*sc.* a la confusión] no está restringida al ‘área del pensamiento y el conocimiento’, como parece presuponer la formulación de Snell. Por el contrario, su papel en epistemología no parece ser sino un caso especial de preferencias conceptuales mucho más amplias acerca de cualquier *dynamis*.” (“Knowledge and its Objects in Plato” en J.M.E. Moravcsik (comp.), *Patterns in Plato’s Thought*, Reidel, Dordrecht, 1973, pp. 6–7).

<sup>6</sup> Véase C.C.W. Taylor, *Plato: Protagoras*, Clarendon Press, Oxford, 1976, *ad.* 332c3–8, p. 128. Observa Taylor que el uso más frecuente de “contrario” (*enantion*) en Platón le otorga el sentido de pareja polar: dos términos forman una pareja polar cuando se encuentran en los extremos de la extensión de un concepto o, en el lenguaje de la Academia (ps.–Platón, *Definiciones* 416, pp. 24–5): la oposición es la mayor distancia que hay en el campo de las diferencias pertenecientes a un mismo género, que es, dice Taylor, la definición de “oposición polar”.

Las líneas 3 y 4 avanzan en la caracterización —como contrarios— de los tipos de actividad psíquica de que se ocupa aquí Platón: apetitos, deseos y voliciones. En la medida en que el rasgo que de ellos se resalta es el impulso, la tendencia, el ir hacia, tanto de un elemento como del otro en la pareja de contrarios, ello sugiere que el rasgo de la *psique* que Platón quiere resaltar aquí como fundamental es justamente el de *deseo*. “Deseo” es utilizado aquí como un término genérico de las facultades psíquicas “impulsivas”. En el texto castellano de Eggers Lan, “deseo” es el nombre de una de estas facultades específicas (así, “apetitos, deseos, voliciones” en la línea 3, 437b-c), algo así como anhelo o amor, que puede, y debe, según Platón, distinguirse del apetito. El *Cármides* (167e) distingue al apetito, cuyo objeto es el placer, tanto de *eros*, cuyo objeto es la belleza, como de la voluntad, cuyo objeto es el bien.<sup>7</sup> El apetito es deseo corporal y su satisfacción se da a través del cuerpo. El deseo erótico, por el contrario, no está sujeto a estos límites. Vlastos, en el artículo citado, hace una aclaración precisa: “Físico’ (que añado aquí sólo por énfasis) debe entenderse siempre como si precediera a ‘apetito’ cuando éste se usa para designar a la ‘tercera’ [*sc.* la irracional] parte del alma (más que como un término genérico para ‘deseo’ [*cf.* *República* 580-e]).”<sup>8</sup> El alma, por lo menos en las manifestaciones que aquí se enfocan, se concibe genéricamente como deseante. Sutilmente, Platón da indicios de lo que ocurre con estos deseos y cómo se distinguen: el que apeetece trata de atraer hacia sí lo que apeetece, el que desea tiende hacia el objeto de su deseo, el que quiere (por voluntad) afirma y asiente. Es importante para la estrategia de Platón que todas estas manifestaciones psíquicas sean concebidas como esencialmente análogas, a saber, que en los respectos importantes se comporten del mismo modo, como deseos. Ello es así porque entonces será posible considerar “impulsos” no sólo distintos, sino contrarios, del alma con respecto a un mismo objeto. Los contrarios de estos impulsos “positivos”, por decirlo así, serán impulsos “negativos” y son designados por términos tales como “disentir”, “repeler”, “rechazar” (IV, 437b).

Llegamos ahora a la parte medular y más llamativa del argumento. Platón intenta en estas líneas centrales (5–10) elucidar ciertas características centrales del apetito, aquellas justamente en que se comporta como deseo, en el sentido

<sup>7</sup> La división ocurre como ilustración y es periférica al objetivo que ocupa a los dialogantes en ese momento (el examen de la definición de la templanza como conocimiento de sí); sin embargo, sirve para ejemplificar la concepción platónica temprana de estas facultades como algo que correlaciona dos cosas. Sobre este pasaje, comenta E. Lledó en su traducción del diálogo: “En estos interesantes ejemplos se intenta negar la posibilidad de un saber no intencional. Tanto el amor como el querer o el deseo no tienen posibilidad de relación directa hacia sí mismo, sino sólo con la inclusión de aquello a lo que tiende.” (Platón, *Diálogos*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1982, vol. I, p. 354).

<sup>8</sup> Vlastos, *op. cit.*, no. 62, p. 89.

genérico del término (que incluye, pues, apetito, deseo en sentido específico y volición). Tiene algo de paradójico que sea el apetito el que proporciona la vía de acceso más rápida a la caracterización del deseo, ya que es parte de la intención de Platón mostrar que la parte racional del alma tiene primacía sobre la parte apetitiva y que esta primacía lo es de los deseos de la una sobre los deseos de la otra. Toma como ejemplos al hambre y a la sed, apetitos que “saltan más a la vista”; más adelante, al dar ejemplos de apetitos, añadirá a la lista el deseo sexual. Platón quiere mostrar que el apetito, considerado en su simplicidad, está naturalmente correlacionado con uno y sólo un tipo de objeto simple como su satisfactor. La sed sin más es apetito de bebida sin más, *simpliciter*. Lo mismo para el hambre y todos los demás apetitos: como si la facultad por la cual se apetece tuviese su función pura y simple. Y como si fuese susceptible de ser aislada al mostrarse el objeto con el cual pura y simplemente está correlacionada como *su* objeto. Platón intenta mostrar la plausibilidad de su punto de vista, haciendo caer a los apetitos en la clase más inclusiva de “los entes referidos a otra cosa”, *i.e.*, a los relativos —parejas de objetos en los que la concepción del uno involucra necesariamente la concepción del otro— (*cf.* la definición de “relativo” que da Aristóteles en *Las categorías* 7, 6a: “Llamamos *relativas* a aquellas cosas que se dicen ser exactamente aquello que son *de*, o *que*, otras cosas, o de algún modo *en relación con* algo más.” La lista de ejemplos que da Aristóteles aquí y en otros pasajes relevantes —*Metafísica* V, 14; *Tópicos* IV, 4— incluyen los casos que Platón señala en este pasaje). Cornford comenta a este respecto: “El objetivo del siguiente sutil argumento acerca de los términos relativos es distinguir la sed, considerada como un mero impulso ciego [*blind craving*] por bebida, de deseos más complejos, cuyos objetos incluyan el placer o la salud resultante del beber. De esta manera nos anticipamos a la objeción que todos los deseos tienen al ‘bien’ (aparente o real) como su objeto y que incluyen un elemento intelectual o racional, de tal modo que el conflicto de motivos podría ser reducido a un debate intelectual, llevado a cabo en la misma ‘parte’ del alma, acerca de los valores comparativos de dos fines incompatibles.”<sup>9</sup>

Una vez que han sido caracterizados los apetitos como relativos, Platón invoca un hecho de la experiencia: hay ocasiones en que una persona sedienta no bebe porque *no quiere* hacerlo. Tenemos aquí un caso de conflicto psíquico. Las líneas 11–15 describen esta situación como el conflicto entre una fuerza o tendencia (el apetito) y otra que se le opone —ambas con respecto al *mismo* objeto. Platón concluye de esto (y de la dilucidación del deseo recién avanzada) que dos partes de la *psique* se encuentran aquí involucradas y que esta

<sup>9</sup> *The Republic of Plato*, traducción introducción y notas de E.M. Cornford, Clarendon Press, Oxford, 1941, no. 1, p. 131.



segunda parte es el raciocinio. T. Penner<sup>10</sup> ha hecho una minuciosa exposición del conflicto psíquico que se describe en este pasaje, en el contexto de una discusión más amplia de los puntos de vista platónicos acerca de la separación del apetito y la razón (la discusión de Penner es extensa, aunque afirma estar restringida al *Protágoras* y a *La república*). El importe de esta distinción lo localiza brillantemente Penner en la problemática moral de la posibilidad de la *acracia*, la debilidad de la voluntad. Penner señala los siguientes puntos: (i) tanto el apetito como la razón tienen *deseos*; (ii) ello implica que las partes en cuestión tienen una cierta concepción de su objeto, es decir, tienen *creencias* acerca de él; (iii) es legítimo caracterizar deseos *positivos* y deseos *negativos*; (iv) el rechazo es como un deseo negativo —que el caso de “querer y no querer *X*” puede describirse como *dos* deseos con *X* como objeto—; (v) tales deseos se enfrentan en términos de su fuerza, luchan y uno de ellos vence al otro; (vi) finalmente, la insistencia de Platón en que la sed es apetito de bebida *simpliciter* y no de *buena* bebida, o lo que fuere, es por evitar que se considere al apetito como un deseo intelectualizado y que el conflicto sea analizado como un conflicto entre *consideraciones* acerca de lo mejor en esa situación. Escribe Penner (p. 107): “En vista de que el mandato de la razón tiene la forma ‘Es mejor que...’, observamos que este deseo de no beber es un deseo intelectualizado del bien —un deseo del bien acompañado por el cálculo que dice que, en tal situación, el bien se alcanza gracias a *no* beber.”

El argumento se ha ocupado extensamente de la separación entre el deseo apetitivo y la razón. La tercera parte del alma, la fogosa, aparece hasta cierto punto relegada y su establecimiento como algo distinto de las dos primeras es despachado un tanto apresuradamente (líneas 16–19). De ahí que se haya insistido, como observamos arriba, que en realidad Platón piensa que el alma tiene una estructura bipartita (elementos o partes racional e irracional) y que postula la parte irascible (*thymos*) “solamente por irrelevantes razones políticas o morales” (Penner, *op. cit.*, p. 96): es probable que ello sea así; también lo es que la insistencia de Platón acerca de la formación de un carácter recio, de una voluntad, vía una educación adecuada, es testigo de la importancia que tiene este rasgo de carácter en la constitución de la idea de virtud popular, la del individuo en la *polis*, importancia que tal vez desaparezca una vez que quiera dar cuenta de la auténtica virtud o virtud filosófica.

\* \* \*

Una pregunta que quizá se nos ocurra con respecto a este argumento es precisamente en qué sentido el pasaje en cuestión es un argumento. Un primer criterio para caracterizar a un texto como argumento es que establezca, o pretenda establecer, la verdad de alguna proposición aduciendo razones. Nues-

<sup>10</sup> T. Penner, “Thought and Desire in Plato” en Vlastos (comp.), *op. cit.*, pp. 96–118.

tro pasaje claramente satisface este criterio. La fuerza de las razones aducidas puede, sin duda, variar, aun cuando está lejos de ser claro el modo en que evaluamos esta variación. Un extremo nos lo proporcionaría el requisito formal de la fuerza de un argumento, a saber, corrección y validez: desafortunadamente, cuando se trata de un argumento filosófico, tal requisito es francamente inoperante, pues la forma lógica de las proposiciones involucradas es opaca y las condiciones de verdad de las mismas, difíciles de establecer. Si la lógica es esa modalidad del discurso en la que la pregunta “¿por qué?” puede llegar a un término satisfactorio, entonces es difícil que el criterio lógico nos sea suficiente para determinar la naturaleza de un argumento filosófico. Los grados de variación que siguen, una vez dejado el extremo, no son fácilmente determinables. Platón ofrece, sin duda alguna, razones en favor de su tesis de la división tripartita del alma, y la concisión del pasaje muestra que su intención es que se lea como una secuencia cerrada de pensamiento. Sin embargo, las razones a que apela en favor de su tesis son de índole diversa: observaciones casi definitorias, fragmentos de una teoría de la actividad psíquica, analogías, observaciones empíricas. Muchas de ellas (tal vez todas) son tan problemáticas como la tesis que se busca establecer, y muchas de ellas, otra vez, tienen un fuerte atractivo en sí mismas, independientemente de su utilización en la estructura argumentativa. Robinson, en el artículo citado, ha objetado el argumento de Platón en varios puntos: la dificultad de su tratamiento de la noción de oposición o contrariedad (obscura, dice, en la medida en que hay una gran variedad de cosas que pueden entrar en la estructura de la oposición, en contraste con la luminosidad de la noción de contradicción que se refiere a proposiciones); el uso deslizante de *psique* para referir tanto a instrumentos como a agentes; la confusión de análisis conceptual con psicología empírica [puesta en evidencia por el uso del “siniestro lenguaje ‘X qua X’ ” (p. 40)]; en fin, la ceguera de Platón ante la fundamental unidad de la persona en tanto agente psicológico y moral (p. 47). Todo ello, concluye, nos deja ante el hecho de que Platón no ha probado lo que pretende haber probado. Escribe Robinson: “Platón evidentemente piensa que ha probado que hay más de un lo que fuere en el alma. ¿Pero, más de un qué? Ahí está la dificultad. Jamás nos dice de manera satisfactoria *qué* es lo que hay más de uno en el alma —y él no lo sabe. Todo lo que sabe es que son de una naturaleza tal que son análogos a las tres clases o *gene* en la ciudad. Pero tales cosas no son, por supuesto, clases o *gene*, y cuando pasa de la ciudad al alma, tácitamente sustituye *gene* en la ciudad (435b5) por *eide* en el alma (435c1)” (art. cit., p. 44). Es probable que estas importantes observaciones de Robinson —lo son al señalar distintos aspectos del argumento platónico que tienen que ser considerados si se quiere entender su sentido— no dan en el blanco debido a una sobrestimación previa de una concepción de la nitidez lógica. Creo que es importante no olvidar que los diálogos son obras literarias cuidadosamente

construidas, y en cierto sentido —vago, por cierto, pero que igual me parece relevante— la comprensión de una parte presupone la comprensión del todo. Esto es particularmente cierto en *La república*, en la que el momento cúspide de la indagación que la ocupa (una elucidación de la justicia) se alcanza en los libros finales (IX–X), después de la digresión altamente abstracta de los libros centrales (V–VII); la discusión en la parte que nos ocupa, entonces, debe verse en este contexto más amplio y como respondiendo a las intenciones, generales y particulares, que guían la exposición en este diálogo. Platón mismo se encarga de evaluar metodológicamente y situar el lugar que el argumento ocupa en esta investigación, diciendo que se inserta en un procedimiento que, en relación con otro tipo de indagación (que el diálogo llama “dialéctica” en el libro VI, 511b), es inferior aun cuando valioso para los propósitos ahí establecidos (véase 435c–d). En fin, tal vez en lugar de preguntarnos por la conexión interna que las proposiciones que ocurren en el argumento guardan entre sí, y la relación que tal conexión tiene con un modelo demostrativo, sería más pertinente acompañar al texto en su vía de exploración de estos problemas.