

Psicología, política y poesía en *República IV* y *X*

Lucas Soares

Universidad de Buenos Aires, Argentina

lucso74@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7152-2920>

Resumen: En este artículo me interesa sostener que en la *República* la posibilidad de una buena *koinōnía* se ve obstaculizada por la potencia emocional y perversión psicológica de la poesía mimético-placentera, la cual estimula y fortalece la parte irracional del alma de sus receptores mediante la imitación de personajes ligados al deseo y la ira. Para tal fin examino, en primer lugar, algunos de los pasajes de *República IV* en los que es posible suscribir la prioridad que tiene la tripartición psíquica por sobre la tripartición política. En segundo lugar, señalo algunos de los rasgos centrales de la crítica psicológica de la poesía mimético-placentera en *República X*.

Palabras clave: Psicología; política; poesía; *koinōnía*; *República*

Abstract: “Psychology, politics and poetry in *Republic IV* and *X*”. In this paper, I argue that in the *Republic* the possibility of a good *koinōnía* is hindered by the emotional potency and psychological perversion of mimetic-pleasurable poetry, which stimulates and strengthens the irrational part of the soul of its recipients through the imitation of characters linked to desire and anger. To this end, I examine, first, some of the passages in *Republic IV* in which it is possible to subscribe to the priority of the psychic tripartition over the political tripartition. Secondly, I point out some of the central features of the psychological critique of mimetic-pleasurable poetry in *Republic X*.

Keywords: Psychology; politics; poetry; *koinōnía*; *Republic*

Sobre el trasfondo de un modelo psicológico de partes en conflicto, la meta psico-política de Platón en la *República* apunta a lograr el gobierno de sí mismo en relación con las tres partes del alma (*logistikón*, *thymoeidés* y *epithymētikón*)¹. Esto es, alcanzar la unidad psíquica como condición de posibilidad de la unidad política, puesto que el objetivo de la política no es otro para Platón que el mejoramiento de los individuos, lo cual solo puede lograrse por medio de un perfeccionamiento del alma. Recordemos al respecto aquel pasaje clave del *Gorgias*: “Yo llamo política a la técnica que tiene al alma por objeto” (464b4). En este sentido, la posibilidad de la justicia –psíquica y política– va a depender del grado de resolución del conflicto entre los tres géneros que componen el alma individual y la *pólis*.

Por otra parte, en el libro X de la *República*, tras las críticas de orden ontológico y epistemológico a la tradición poética griega, Platón se ocupa de los efectos psicológicos de la poesía mimético-placentera en sus receptores. Como en las argumentaciones precedentes, parte aquí de un supuesto: la naturaleza “compuesta” (*polyeidés*) del alma. Si bien el tema de los tres impulsos fundamentales que caracterizan la actividad psíquica ya había sido desarrollado en el libro IV, a Platón le interesa en el libro X detenerse sobre todo en la contraposición entre la mejor (*logistikón*) y la peor (*alógiston*) parte del alma. Una de las cuestiones centrales de este libro apunta, en efecto, a analizar cuál es la parte del alma sobre la que el “imitador” (*mimētés*) ejerce su poder.

Tras examinar, en primer lugar, la psicologización de la política a la luz de una serie de pasajes en los que cabe leer la prioridad de la tripartición psíquica por sobre la de orden político; y, en segundo lugar, puntualizar algunos de los rasgos centrales de la crítica psicológica a la poesía mimético-placentera, en este trabajo me interesa sostener que en la *República* la posibilidad de una buena *koinōnía* (unidad, alianza, comunidad) en términos psíquicos y políticos se halla obstaculizada, entre otras causas, por la perversión psicológica que dicha poesía ejerce sobre sus receptores.

¹ Véase especialmente *Rep.* IV 430e11, 443d3-7; VIII 550b5-6; IX 580c2.

1. Psico-política en República IV

En *República* IV 436a8-c2, Platón introduce por primera vez la problemática postulación de la tripartición de las partes-funciones del alma. Arriba a ella partiendo del supuesto de que en la realidad psicológica del individuo existe una *stásis* (“sedición”, “revuelta”, “lucha de facciones”: τῆς ψυχῆς στάσει, *Rep.* IV 440e5) entre “partes” (*méré*), “especies” (*eidē*) o “géneros” (*génē*) naturalmente unidos², dicho sea, una turbación producida a causa de la injusticia, contrapuesta a la concordia y amistad originada en el alma como resultado de la justicia³. El modelo psicológico de partes en conflicto implica así, en principio, la aceptación de que “nuestra alma está llena de miles de contradicciones de esa clase que surgen al mismo tiempo” (ὅτι μυρίων τοιοῦτων ἐναντιωμάτων ἅμα γιγνομένων ἢ ψυχὴ γέμει ἡμῶν, *Rep.* X 603d6-7); facciones contrarias que desatan en su interior una guerra civil o “lucha consigo misma” (καὶ τῶς μὲν μάχοιτό, *Rep.* IV 439e10)⁴. A través de esta lucha psíquica de facciones, Platón procura resaltar la constitución política del alma humana, a la vez que dar cuenta de la importancia que detenta el modelo psicológico de partes en conflicto para pensar lo relativo a la *pólis*, pues para él no se trata solo de prestar atención a la guerra interior de un agente que lucha psíquicamente consigo mismo. Lo que importa, sobre todo, es atender a la *proyección* de tal *stásis* en el plano político o comunal.

Partiendo de este supuesto fundamental de la *stásis* del alma y, más concretamente, de la mala organización política que la distingue interiormente (κακὴν πολιτείαν ἰδίᾳ ἐκάστου τῆ ψυχῆ, *Rep.* X 605b7-8), quisiera destacar solo tres aspectos del modelo psicológico de partes en conflicto a través de los

² Cabe subrayar el tema de la vaguedad terminológica empleada por Platón para referirse al compuesto psíquico: “partes” (*méré*), “especies” (*eidē*) o “géneros” (*génē*). Sin entrar en detalle, puesto que el tema excede los límites de este trabajo, el lenguaje de “partes” aplicado a una entidad inmaterial e inextensa como es, según Platón, el alma, comporta serias dificultades, ya que tal nomenclatura denota la idea de partes “físicas”, objeción planteada por Aristóteles en *De An.* 1.5. 411b15-30, cuando criticaba la teoría del alma compuesta de elementos-partes. Sobre dicha terminología aplicada al alma en la *República*, véase Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, Madrid: Gredos, v. IV, 1990, p. 408, n. 246 y p. 457, n. 104; Delcomminette, S., “Facultés et parties de l’âme chez Platon” en: *The electronic Journal of the International Plato Society*, v. VIII (2008), pp. 5-8, entre otros.

³ Véase *Rep.* I 351d-352a; IV 440b-e, 443d-e; V 462b, 470b-d; VIII 554e.

⁴ Contrariamente al *Fedón*, donde el tópico de la *stásis* aparece estrechamente ligado al cuerpo entendido como fuente de confusión e impedimento para la adquisición de la verdad, y por cuyos deseos irracionales se originan “guerras, sediciones y batallas” (πολέμους καὶ στάσεις καὶ μάχας, *Phd.* 66c5-7), en la *República* Platón hace residir la sedición en el alma del individuo, concebida ya no de manera “simple” (μονοειδής) y racional (*Phd.* 78b4-80d3), sino como “compuesta” (πολυειδής) de tres partes.

cuales, creo, puede advertirse la prioridad que detenta dicho supuesto como hecho determinante no solo para la reflexión platónica acerca de la política, sino también –tal como veremos en la segunda parte– como un aspecto decisivo a la hora de determinar la exclusión de la poesía mimética tradicional de la *pólis* proyectada.

El primer aspecto de la psicología de partes en conflicto que me interesa destacar se vincula con el denominado método “psico-político”⁵, cuya inclusión es para Platón funcional de cara al objetivo principal que persigue en la *República*, a saber, la investigación acerca de la naturaleza de la justicia y de la felicidad que esta representa para el justo⁶. Como es sabido, mediante este principio metodológico Platón procura dar cuenta de la “ semejanza” (*homoiōsis*) o paralelismo estructural que existe entre la justicia en los planos individual y político. Bajo un enfoque de tipo organicista, Platón prioriza *metodológicamente* el examen de la naturaleza de la justicia en la *pólis* (justicia política) por sobre el de la naturaleza de la justicia en el individuo (justicia psíquica), pues de esta forma la justicia se dejará ver *teóricamente* en caracteres más grandes, y por tanto más fáciles de discernir que en la escala menor del individuo⁷. Como resumirá más tarde en *Leyes* X 902c8-9: “Es más difícil ver y oír lo pequeño que lo grande”. Si bien a lo que quiere llegar en última instancia es a la naturaleza de la justicia del alma, en términos de visión es peor la que podamos llegar a tener de esta (a causa de su naturaleza invisible) que la que ofrece la *pólis*, cuya naturaleza, además de visible, se caracteriza, como señala Vegetti⁸, por diferencias de tipo dimensional-cuantitativo. Así es como en el tránsito analógico-estructural que va de la escala macropolítica a la micropolítica del alma se irán precisando mejor las diferencias y semejanzas entre los planos político y psíquico de la justicia⁹. En tanto *engrandecimiento*

⁵ Véase al respecto Leroux, G., *Platon. La République*, Paris: GF – Flammarion, 2002, p. 55.

⁶ Véase *Rep.* I 352d2-6; II 357b1-2, 376c8-d2; IV 427d3-7, 433a1-3; VI 484a6-b1; X 618d5-e4. Para la configuración de una teoría de la justicia como tema rector de la *República*, véase Vlastos, G., “The Theory of Social Justice in the *Polis* in Plato’s *Republic*”, en: Vlastos, G. (ed.), *Studies in Greek Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, v. II, 1995, pp. 70-78.

⁷ Para la relación todo-parte (o macro-microcosmos) véase asimismo *Phlb.* 29a9-e3 y *Ti.* 90c6-d7. Respecto de la cuestión del organicismo político, Vegetti, M., “Politica dell’anima e anima del politico nella *Repubblica*”, en: *Études Platoniciennes IV*, Paris: Les Belles Lettres, 2007, pp. 349-350.

⁸ Vegetti, M. (trad.), *Platone. La Repubblica*, Nápoles: Bibliopolis, v. III, 1998, p. 80, n. 80.

⁹ *Rep.* II 368e8-369a3; IV 420b4-c4, 434d2-435b2; VIII 545b3-4; IX 577c1-d5; *Lg.* III 689a5-c3. Para un examen exhaustivo de la correlación analógica entre la estructura del alma individual y la de la *pólis*, véase Cornford, F. M., “Psychology and Social Structure in the *Republic* of Plato”, en: *The Classical Quarterly*, v. VI, 4 (1912), pp. 246-265; Williams, B., “The Analogy of City and Soul in Plato’s *Republic*”, en: Lee, E. N., Mourelatos, A. P. D., Rorty, R. M. (eds.), *Exegesis and*

del alma individual, la *pólis* platónica vendría a ser la *pintura más perfecta* de aquella justicia necesaria para que cada uno de los individuos alcance su perfección en el plano político.

Si, independientemente de su valor pedagógico-persuasivo¹⁰, entendemos que la analogía *pólis*-alma se halla subordinada al argumento que sostiene la tripartición postulada en el libro IV¹¹, la posibilidad de la justicia psíquica y política va a depender del grado de resolución de la *stásis* entre los “tres géneros de naturalezas” (τριττὰ γένη φύσεων, *Rep.* IV 435b5) que componen el alma individual y la *pólis*. O, en otras palabras, del grado de resolución que se derive de la *stásis* en lo privado y en lo público: “Creo que a los dos nombres de guerra y sedición (πόλεμος τε καὶ στάσις) corresponden dos realidades en las discordias que se dan en dos terrenos distintos: lo uno se da en lo doméstico y allegado; lo otro, en lo ajeno y extraño. La enemistad en lo doméstico es llamada sedición; en lo ajeno, guerra (ἐπὶ μὲν οὖν τῆ τοῦ οἰκείου ἔχθρα στάσις κέκληται, ἐπὶ δὲ τῆ τοῦ ἀλλοτρίου πόλεμος)” (*Rep.* V 470b4-9).

Tal grado de resolución dependerá a su vez del cumplimiento del otro principio sobre el que –en correspondencia con las diferencias por naturaleza (*Rep.* II 370a7-b2; IV 433a1-6)– descansa todo el edificio conceptual de la *pólis* proyectada, a saber: el principio de la especialización de las funciones. Según este principio, cada parte o estamento de la *pólis*, al igual que cada parte del alma, debe atender exclusivamente al cumplimiento de una función específica¹². De la violación de este principio en el plano del alma y de la *pólis* se deriva la injusticia psíquica y política, a la manera de una “turbación y extravío” (ταραχὴν καὶ πλάνην, *Rep.* IV 444b6-7) de las tres especies del alma: “¿Entonces, es necesario que, dadas estas tres partes, la injusticia sea a su vez un conflicto, interferencia, cambio de papeles e insurrección (στάσις καὶ

Argument. Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos. Phronesis, Supplementary, Assen: Van Gorcum, v. 1, 1973, pp. 196-206; Smith, N. D., “Plato’s Analogy of Soul and State”, en: Wagner, E. (ed.), *Essays on Plato’s Psychology*, Lanham, MD: Lexington Books, 2001, pp. 115-136; Vegetti, M., *Quindici lezioni su Platone*, Torino: Einaudi, 2003, pp. 311-313.

¹⁰ Sobre este valor, véase Laks, A., *La filosofía política de Platón a la luz de las Leyes*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2007, pp. 32-33. Para Andersson (1971), la relación *pólis*-alma no debe pensarse en los términos de una analogía, sino más bien como un “motivo” o “instrumento interpretativo” para ayudar al lector a ver el fundamento de la *pólis* y el pensamiento social que atraviesa la *República*, y para explicar cómo la *pólis* puede ilustrar al individuo. Cf. Andersson, T. J., *Polis and psyche. A motif in Plato’s Republic*, Estocolmo: Almqvist & Wiksell, 1971, p. 25.

¹¹ Véase, en este sentido, Gerson, L. P., *Knowing Persons. A Study in Plato*, Oxford: Oxford University Press, 2003, pp. 99-100.

¹² Véase *Rep.* I 353a9-b3; II 370a7-c5, 374a5-d6; III 394e1-6, 395b8-c3, 397e4-8; IV 423d2-6; V 453b2-5; X 598c6-d5; *Lg.* VIII 846d7-e3.

πολυπραγμοσύνην καὶ ἀλλοτριοπραγμοσύνην καὶ ἐπανάστασιν) de una parte contra el conjunto del alma para gobernar ella, aunque no le corresponda, sino que por ser naturalmente así le convenga estar subordinada a la que en realidad es la parte rectora?” (*Rep.* IV 444b1-5).

De allí que, tal como leemos en el libro IX en el marco de la tercera prueba de la superioridad del justo sobre el injusto, la definición misma de la justicia política encuentre su base de apoyo en la justicia psíquica: “Por tanto, cuando toda el alma sigue a la parte filosófica y no entra en conflicto (καὶ μὴ στασιαζούσης), entonces sucede que cada una de sus partes hace lo que le es propio y que es justo” (*Rep.* IX 586e4-6).

El segundo aspecto a destacar del modelo psicológico de partes en conflicto lo hallamos en el contexto de la presentación de las cuatro virtudes cardinales (*Rep.* IV 427d1-436a7) y, más puntualmente, en las definiciones de la *sophrosýnē* y la *dikaiosýnē*. Respecto de la *sophrosýnē*, Platón señala que su principal función consiste en obedecer a los que gobiernan y gobernar uno mismo los placeres relativos a las bebidas, comidas y amorosos (*Rep.* III 389d9-e2). El énfasis psicológico de la definición de la *sophrosýnē* aparece en el libro IV cuando se la define como un cierto orden y autodominio frente a ciertos placeres y deseos (*Rep.* IV 430e6-7). Esta virtud se vincula así, desde el punto de vista psicológico, con la idea de “autodominio” (*enkrateia*) en cuanto a placeres y deseos; y, en sentido político, con la idea de subordinación a la autoridad. Más puntualmente, el “ser dueño de sí mismo” (τὸ κρείττω αὐτοῦ, *Rep.* IV 431a6) que define a la *sophrosýnē* se expresa, en términos psicológicos, cuando lo que es mejor (lo racional) domina, por intermedio de su alianza con la parte fogosa, a lo que es peor (lo apetitivo), dominación psíquica para la cual es fundamental la contribución de una buena *paideia* como instancia mediadora en la *stásis* entre las tres partes del alma¹³. Al respecto, como veremos más adelante, será prioritario para Platón el examen del rol negativo que, en términos psico-políticos, ejerce la poesía mimética tradicional sobre las almas de sus receptores. Por el contrario, cuando lo peor logra imponerse sobre lo que es mejor el individuo se vuelve esclavo de sí, es decir, un “intemperante” (*akólastos*). Correlativamente, en términos políticos el dominio de sí se traduce en una armonización entre lo que es inferior (gobernados) y lo que es superior (gobernantes) por naturaleza, respecto de cual de los dos debe gobernar en la *pólis*. La dimensión política de la *sophrosýnē* comporta la idea de una “igualdad

¹³ Véase *Rep.* III 410b5-412b1, 416a2-b7; IV 441e8-442b9.

de opiniones” u “opinión compartida” entre los gobernantes y los gobernados (ἡ ὁμοδοξία τῶν ἀρχόντων τε καὶ ἀρχομένων, *Rep.* IV 433c4-7, 442c10-d1). De modo tal que solo cuando una *pólis* es realmente “dueña de sí misma” en lo que concierne a sus placeres y deseos puede decirse que cuenta con unidad política. Para Platón es, por tanto, evidente que la pérdida del gobierno de sí en el alma individual –y por extensión en la *pólis*– acontece cuando se desata una *stásis* en su interior (*Rep.* VIII 545c9-d3, 554d9-e1).

En cuanto a la virtud de la justicia, su definición canónica como “el hacer cada uno lo suyo” (τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν, *Rep.* IV 433b4) supone que los tres “géneros” de la *pólis* (perfectos guardianes, guardianes auxiliares y productores) deben hallar su correlato en el plano del alma individual, en cuyo interior se reproducen esos tres mismos géneros. De allí que “el dejar de hacer cada uno lo suyo”, o sea, el intercambio y la variación de ocupaciones por parte de un mismo individuo o estamento, constituya la injusticia en el alma y en la *pólis* (*Rep.* IV 434b5-c5; IX 586e4-587a1). El pasaje clave que, a mi entender, revela la prioridad que la justicia de orden psíquico detenta sobre la de orden político puede leerse en el libro IV cuando Platón señala que la justicia de la *pólis* es “una cierta imagen de la justicia” (εἰδωλὸν τι τῆς δικαιοσύνης, *Rep.* IV 443c4-5). Si tal justicia política tiene para él estatus de “imagen” (*eidōlon*), cabe tomar a la justicia de orden psíquico como “modelo” (*parádeigma*) de aquella. Como bien señala Canto-Sperber¹⁴, la justicia política platónica “no se refiere tanto al respeto de los derechos como a la contribución que cada individuo, cuando cumple la tarea que le corresponde y se conforma con su parte y su lugar, aporta al orden de la ciudad”. En este sentido la *stásis* interior del alma no solo constituiría la base para definir en clave política las virtudes de la *sophrosýnē* y la *dikaíosýnē*, sino que también sería la que –proyectada al orden de la *pólis*– terminaría por revelarse como el *parádeigma* para pensar la política.

El tercer y último aspecto del modelo psicológico de partes en conflicto que quiero destacar se da casi en el marco inmediato de la postulación de la tripartición psíquica (*Rep.* IV 435b4-436a8). Sobre el trasfondo de la semejanza estructural individuo-*pólis* postulada en el libro II¹⁵, Platón opera

¹⁴ Canto-Sperber, M., “Platón”, en: Canto-Sperber, M. (ed.), *Filosofía griega*, v. I, Buenos Aires: Docencia, 2000, p. 285.

¹⁵ Según Blössner (2007), mientras que en el libro II de la *República* el postulado metodológico del isomorfismo *pólis*-individuo es presentado como una hipótesis a probar, en el libro IV se lo presenta como un dato de hecho, y se agrega que el alma no solo tiene partes, sino que también tiene el mismo número que las de la *pólis* y del mismo tipo que ellas. Cf. Blössner, N., *The City-Soul Analogy*, en: Ferrari, G. R. F. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge:

allí la traslación al plano del alma individual de los resultados alcanzados en torno a la justicia en la *pólis* proyectada, cuya organización puede calificarse como “justa” en tanto los “tres géneros de naturalezas” que hay en ella realicen cada uno lo suyo propio. Traducida esta articulación tripartita a la realidad psicológica del individuo, se trata de examinar la cuestión central de si el alma –encarnada y no separada del cuerpo como en el caso del libro X– “tiene en sí misma esas tres especies o no” (*Rep.* IV 435c4-6)¹⁶. Aquí leemos un pasaje clave que supone la idea de que el “carácter” (*êthos*) de una determinada ciudad se deriva del carácter de los ciudadanos que la componen: “¿No nos será acaso absolutamente necesario reconocer que en cada uno de nosotros se dan las mismas especies y caracteres que en la ciudad? Pues no llegan allí de otro lado (ὁμολογεῖν ὅτι γε τὰ αὐτὰ ἐν ἐκάστῳ ἔνεστιν ἡμῶν εἶδη τε καὶ ἦθη ἅπερ ἐν τῇ πόλει; οὐ γὰρ που ἄλλοθεν ἐκεῖσε ἀφίκται)” (*Rep.* IV 435e1-3).

De allí que Platón señale a continuación que la naturaleza fogosa de regiones tales como Tracia, Escitia y las situadas en la región norteña se explique a partir del carácter fogoso de sus individuos; que el “deseo de aprender” (*philomathês*) que impera en ciudades como Atenas se deduzca de la naturaleza racional de sus individuos; y que la “afición al comercio” (*philochrêmatos*) que caracteriza a los fenicios se derive del carácter apetitivo de sus individuos. En conformidad con este pasaje, en el libro VIII leemos otro que viene a reforzar la tesis de que los “régimenes políticos” (*politeiai*) se derivan del modo de ser de los individuos en las ciudades: “¿Entiendes, entonces –dije yo–, que es necesario que existan tantas especies de caracteres humanos como de regimenes políticos? ¿O crees que las organizaciones políticas nacen de una encina o una roca, y no de los caracteres [de los individuos] en las ciudades? (ἢ οἶε ἐκ δρυός ποθεν ἢ ἐκ πέτρας τὰς πολιτείας γίνεσθαι, ἀλλ’ οὐχὶ ἐκ τῶν ἡθῶν τῶν ἐν ταῖς πόλεσιν;)” (*Rep.* VIII 544d6-e2).

Cambridge University Press, 2007, pp. 346-348. Para los problemas atribuidos a la analogía platónica, véase Ferrari (2003), quien afirma que Platón introduce la analogía sin justificación y Thein (2005). Véase Ferrari, G. R. F., *City and Soul in Plato’s Republic*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 2003, p. 41; Thein, K., “Justice dans la cité et justice en l’âme: une analogie imparfaite”, en: Dixsaut, M. (ed.), *Études sur la République de Platon*, Paris: Vrin, 2005, pp. 247-263.

¹⁶ Respecto de la insuficiencia del “método” mencionado en *Rep.* IV 435c9-d9, y de cual sería aquel “segundo camino” más largo, complicado y satisfactorio que es menester recorrer, Cross y Woosley (1964) señalan que el método que los interlocutores vienen empleando –y que resulta el más adecuado en función del carácter psico-político de la discusión sostenida– implica un análisis psicológico o ejercicio empírico de psicología moral, que apunta a un examen de la naturaleza del alma y de sus virtudes a través de un tipo de introspección del que todos somos capaces. Véase Cross, R.C. & Woosley, A.D., *Plato’s Republic. A Philosophical Commentary*, New York: St. Martin’s Press, 1964, p. 114.

Los tres aspectos del modelo psicológico de partes en conflicto relevados hasta aquí nos enfrentan a una de las cuestiones centrales del libro IV, a saber, en qué tipo de tripartición –psíquica o política– cabe colocar la prioridad. Aquí es donde, por supuesto, entran a jugar las divergencias interpretativas, puesto que en la *República* pueden hallarse pasajes que apoyan a una u otra posición. Aun cuando a primera vista todo indique que la tripartición psíquica se deriva de la tripartición política –tal como puede observarse en *Rep.* IV 440e10-441a3, 441c4-7; IX 580d3-5–, cabe pensar, a partir de los aspectos mencionados, que la tripartición política se deduce más bien de la tripartición psíquica (*Rep.* IV 431a3-b7, c9-d2)¹⁷. Tendríamos en este sentido un doble movimiento metodológico-argumentativo de tipo circular, que supone, por un lado, un punto de partida en la escala macro-política (libros II-III) con el fin de arribar a la organización micro-política del alma (libro IV)¹⁸. Por otro, partiendo de esta última, Platón procuraría dar cuenta de la estructura de la *pólis* desde una matriz psicológica, cuya función apunta a cerrar el círculo al erigirse en el libro IV –y en parte del IX– como la verdadera base de sustentación de la organización política. Dicho de otra manera: del reconocimiento y análisis previos de la *stásis* interior del alma desembocamos en una psicologización de la política¹⁹.

Platón se encarga así en *República* IV de introducir la idea de que es la *stásis* interior del alma la que estaría dando cuenta de su réplica en el plano

¹⁷ Para la línea interpretativa que coloca la prioridad en la tripartición política, véase Cornford, F. M., “Psychology and Social Structure in the *Republic* of Plato”, 1912, p. 247, 254-258, y Vegetti, M., *Platone. La Repubblica*, 1998, p. 13, entre otros. Para la línea de análisis que prioriza la tripartición psíquica, véase Cooper, J. M., “La théorie platonicienne de la motivation humaine”, en: *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, v. IV (1991), pp. 521-522; Keyt, D., “Plato on Justice”, en: Benson, H. H. (ed.), *A Companion to Plato*, Malden: Blackwell, 2006, pp. 343-344; Laks, A., *La filosofía política de Platón a la luz de las Leyes*, 2007, pp. 32-33.

¹⁸ Cabe, no obstante, marcar una diferencia o “asimetría” (como la llama Kosman (2007)) entre la configuración de la tripartición de la *pólis* y la descripción de la tripartición de orden psíquico. Mientras que la tripartición política se plantea como una construcción discursivo-normativa a cargo de los fundadores de la *pólis* ideal, quienes se sirven de ella como punto de partida en términos metodológico-argumentativos, la tripartición psíquica –y la *stásis* interior que ella supone– surge más bien como un dato de hecho de la realidad psicológica del individuo (Vegetti (1998)). Es justamente tal *factum* planteado en términos descriptivos el que, a mi entender, opera como base de sustentación de aquella construcción discursivo-normativa que supone la tripartición política. Véase Kosman, A., “Justice and Virtue: Inquiry into Proper Difference”, en: Ferrari, G. R. F. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 125; Vegetti, M., *Platone. La Repubblica*, 1998, p. 33, 41.

¹⁹ Para Vegetti (2007), en tanto la analogía alma-*pólis* es dinámica y funcional, la *pólis* funciona como un alma y el alma como una *pólis*. A través de ello, Platón consigue el doble efecto de psicologizar la ciudad y de politizar el alma. Véase Vegetti, M., “Politica dell'anima e anima del politico nella *Repubblica*”, 2007, p. 343.

político, o lo que es lo mismo, que la *pólis* no sería sino el reflejo exterior de la *stásis* que anida en el individuo, y la erradicación de tal *stásis* interior, la meta psico-política del diálogo. Platón volverá a insistir en esta erradicación de la *stásis* interior del alma en las *Leyes*: “Lo hiciste más claro de manera que podrás descubrir más fácilmente lo que acabamos de decir con corrección, que en público todos son enemigos de todos y en privado cada uno es enemigo de sí mismo (τὸ πολεμίους εἶναι πάντας πᾶσιν δημοσίᾳ τε, καὶ ἰδίᾳ ἑκάστους αὐτοὺς σφίσι αὐτοῖς)... Y en esa guerra, extranjero, el vencerse a sí mismo es la primera y mejor de todas las victorias y el sucumbir a sí mismo es lo más vergonzoso de todo y, a la vez, lo peor. Esto indica que en cada uno de nosotros hay como una guerra de nosotros mismos contra nosotros mismos (ταῦτα γὰρ ὡς πολέμου ἐν ἑκάστοις ἡμῶν ὄντος πρὸς ἡμᾶς αὐτοὺς σημαίνει)” (*Lg.* I 626d3-627a2)²⁰.

A fin de cuentas, la consideración de la ciudad –es decir, del aspecto político– estuvo desde el inicio subordinada al objetivo ético de la consideración del individuo (*Rep.* II 368c4-369a10). Con ello no pretendo en absoluto reducir toda la propuesta política de la *República* a una psicología moral individual, sino más bien resaltar el peso que dentro de la arquitectura conceptual del diálogo detenta la psicología en función de la reflexión política y de la recusación de la poesía tradicional²¹. Si a la luz de lo relevado hasta aquí aceptamos que en *República* IV lo que más le importa a Platón, en términos psico-políticos, es la erradicación de la *stásis* interior del alma, podrá entenderse mejor su necesidad de reevaluar en clave psicológica a la poesía mimética tradicional en el libro X, ya que esta poesía promueve en las almas de sus receptores una *sublevación* que obtura toda posibilidad de una buena *koinōnía* política.

2. Crítica psico-poética en República X

Una vez desarrollada en el libro X la dimensión ontológico-epistemológica de la crítica a la poesía tradicional (*Rep.* X 595a1-602b11), Platón reformula dicha crítica en función de los efectos psicológicos que acarrea la recepción de la poesía mimético-placentera (*Rep.* X 602c1-608b10). Señalaba al comienzo que, a diferencia del enfoque psicológico tripartito del libro IV, en el contexto de su discusión con los poetas tradicionales del libro X, a Platón le interesa

138

²⁰ Seguimos la traducción de Lisi, F. (trad.), *Platón, Diálogos IX. Leyes VII-XII*, Madrid: Gredos, 1999.

²¹ Keyt (2006) aduce que la definición de la justicia política es solo una estación en el camino hacia la definición de la justicia psíquica, aunque en la estructura del diálogo la estación amenace con echar sombras sobre el término final. Véase Keyt, D., “Plato on Justice”, 2006, pp. 343-344.

abordar la *stásis* del alma en los términos de un conflicto entre dos elementos psíquicos básicos: racional e irracional, subsumiendo en este último las partes fogosa y apetitiva (*Rep. X* 602c4-605c4, 606d1-7)²²; y, sobre todo, indagar en torno a la parte del alma en la que más influye la *dýnamis* del *mimetés*, ya sea este poeta o pintor (*Rep. X* 602c4-5)²³.

De los múltiples aspectos que se desprenden de esta crítica psico-poética, aquí solo me interesa subrayar dos puntos en función de lo examinado en la sección anterior. El primer punto se vincula con la incorporación de un nuevo motivo, además de los de índole religiosa, ético-política y ontológico-epistemológica ya examinados en los libros II, III y parte del X²⁴, para condenar y excluir al poeta mimético tradicional de la *pólis* ideal, pues este no se ajusta a

²² Si bien la cuestión es objeto de debate entre los intérpretes, en términos generales se está de acuerdo en considerar, en el tramo del libro X que nos ocupa, al elemento intermedio (colérico o fogoso) como irracional (véase en este sentido Robinson, T. M., *Plato's Psychology*, Toronto: University of Toronto Press, 1995, pp. 41-42, 120; y Vegetti, M., *Platone. La Repubblica*, 1998, pp. 29-30, entre otros). Respecto de cómo compaginar la psicología *tripartita* del alma del libro IV con la *dual* del libro X, para intérpretes como Cross y Woozley (1964) y Leroux (2005) existe una contradicción irresoluble entre ambos libros de la *República*. Véase Cross, R.C. & Woozley, A.D., *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, New York: St. Martin's Press, 1964, pp. 112-133; Leroux, G., "La tripartition de l'âme. Politique et étique de l'âme dans le livre IV", en: Dixsaut, M. (ed.), *Études sur la République de Platon*, Paris: Vrin, 2005, pp. 134-142. Para Belfiore (1983), por el contrario, tales diferencias no implican inconsistencias entre los enfoques de dichos libros, sino más bien el hecho de que cada uno sigue líneas diferentes en función de distintos principios. Para Robinson (1995), la tripartición psíquica del libro IV se asemeja a la introducción de una doctrina para una ocasión especial, dado que en los libros anteriores fue formulada una bipartición. Rowe (2007), por su parte, aduce que la tripartición no debería ser interpretada como el modo preferido de Platón para describir al alma, ni siquiera en la *República*. Cf. Belfiore, E., "Plato's Greatest Accusation against Poetry", en: Pelletier, F. J., King-Farlow, J. (eds.), *New Essays on Plato. Canadian Journal of Philosophy*, v. IX (1983), pp. 52-54; Robinson, T. M., *Plato's Psychology*, 1995, pp. 41-42; Rowe, Ch., "La concezione dell'anima in *Repubblica* IV: che cosa manca esattamente alla "via più breve" (435 c-d)?" en: Migliori, M., Napolitano Valditara, L., Fermani, A. (eds.), *Interiorità e anima: La psychè in Platone*, Milán: Vita e Pensiero, 2007, pp. 250-253.

²³ Véase, entre otros pasajes, *Rep. X* 605a8-b2, donde Platón traza una clara "correspondencia analógica" (*antístrophos*) entre el poeta mimético y el pintor. Sin entrar en detalles, puesto que este tópico excede los límites de este trabajo, para el tratamiento de dicha correspondencia véase Philip, J. A., "Mimesis in the Sophist", en: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. XCII (1961), p. 458, y Urmson, J. O., "Plato and the Poets", en: Kraut, R. (ed.), *Plato's Republic. Critical Essays*, London: Rowman & Littlefield, 1997, p. 227, para quienes las conclusiones respecto de la pintura se aplican por igual al ámbito de la poesía; y, asimismo, Janaway, C., "Plato's Analogy between Painter and Poet", en: *British Journal of Aesthetics*, XXXI (1991), pp. 184-199; y Nehamas, A., "Plato on Imitation and Poetry in *Republic* 10", en: *Virtues of Authenticity. Essays on Plato and Socrates*, Princeton: Princeton University Press, 1999, p. 251.

²⁴ Para la recusación de la base religiosa y ético-política sobre la que se apoyaba la poesía tradicional, véase *Rep. II* 375e9-383c7; *III* 386a1-398b9; y sobre tales pasajes, Brisson, L., "Les poètes, responsables de la déchéance de la cité. Aspects étiques, politiques et ontologiques de la critique de Platon", en: Monique Dixsaut (ed.), *Études sur la République de Platon 1*, Paris: Vrin, 2005, pp. 25-41.

la estimulación y fortalecimiento de la parte racional del alma, cuyos atributos esenciales son el medir, el contar y el pesar, sino, antes bien, al trato exclusivo con el elemento irracional (*Rep.* X 604d9), parte responsable del amplio abanico de perturbaciones sensoriales, desiderativas, emocionales e intelectuales que aquejan y debilitan al alma²⁵. Apoyado, en términos generales, en un enfoque psicológico bipartito centrado en el conflicto entre la mejor y la peor parte del alma²⁶, Platón reitera en este libro X su parecer fundamental acerca de la superioridad del elemento racional sobre el irracional, afirmando que lo que se apoya en la medida y el cálculo representa no solo lo mejor de nuestra alma, sino el “antídoto” (*phármakon*) más apropiado para contrarrestar los efectos psicológicos nocivos de la poesía mimético-placentera²⁷. De aquí que todo lo que se oponga a tal *phármakon* sea visto como una manifestación de vileza (*Rep.* X 603a4-8) y que, en última instancia, tal vileza, falsedad y enfermedad tengan para él su origen en la *téchnē mimetiké*: “A esta confesión quería yo llegar cuando dije que la pintura y, en general, todo arte imitativo, hace sus trabajos a gran distancia de la verdad, y que trata y tiene amistad con aquella parte de nosotros que se aparta de la razón, y ello sin ningún fin sano ni verdadero (ὅτι ἡ γραφικὴ καὶ ὅλως ἡ μιμητικὴ πόρρω μὲν τῆς ἀληθείας ὄν τὸ αὐτῆς ἔργον ἀπεργάζεται, πόρρω δὲ αὐτῶν φρονήσεως ὄντι τῶ ἐν ἡμῖν προσομιλεῖ τε καὶ ἑταίρα καὶ φίλη ἔστιν ἐπ’ οὐδενὶ ὑγιεῖ οὐδ’ ἀληθείῃ)... Y así, cosa vil y vinculada a cosa vil, solo lo vil es engendrado por el arte imitativo (Φαῦλη ἄρα φαύλω συγγιγνομένη φαῦλα γεννᾷ ἡ μιμητικὴ)” (*Rep.* X 603a10-b2).

²⁵ Según Greene (1918), esta crítica psicológica debe leerse a la luz del símil de la línea dividida y de la alegoría de la caverna, de las cuales se deriva en última instancia. Cf. Greene, W. C., “Plato’s View of Poetry”, en: *Harvard Studies in Classical Philology*, v. XXIX (1918), pp. 53-54. Hall (1974) subraya, por su parte, la importancia que Platón le asigna a la emoción y a la razón en su teoría del arte. Cf. Hall, R., “Plato’s Theory of Art. A Reassessment”, en: *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, v. XXXIII, 1 (1974), pp. 78-80. Sobre la capacidad de engaño del discurso poético tradicional, basada en el estímulo de las reacciones emocionales de la parte irracional del alma, véase asimismo Nussbaum, M. C., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid: Visor, 1995, pp. 188-192.

²⁶ Para este enfoque véase especialmente Robinson, T. M., *Plato’s Psychology*, 1995, pp. 39-46.

²⁷ Sobre casos de ilusiones provenientes de los sentidos (por ejemplo, que a simple vista los mismos tamaños, grosos y sonidos, *de cerca*, parezcan mayores, y *de lejos más pequeños*) y de la *téchnē* de medir y calcular (*metretiké téchnē*) como antídoto más eficaz (basado en la *epistémē*) para frenar el impacto de las apariencias, véase asimismo *Euthphr.* 7b6-c8, *Prt.* 356d3-e4, *Sph.* 234c2-e2, *Plt.* 283b1-287b1, *Phlb.* 41e9-42c3, 55e1-57d8, y *Lg.* VII 817e5-7. Respecto de la *epistémē* como “el más perfecto y el mejor de los remedios”, véase *Criti.* 106b5. Para Belfiore (1983), la figura del “antídoto” (595b6-7) implica que lo central en el libro X de la *República* pasa por la dimensión psicológica de la crítica platónica a la poesía mimética, esto es, por un conocimiento de los efectos psicológicos nocivos que tal poesía ejerce sobre la audiencia. Véase Belfiore, E., “Plato’s Greatest Accusation against Poetry”, 1983, p. 62, n. 38.

El tipo de distorsión psíquica que engendra la poesía mimético-placentera en sus receptores es comparable al “encantamiento” (*goēteía*) que ejercen la “pintura sombreada” (*skiagraphía*), la prestidigitación o los diversos recursos a los que apela la magia (*Rep.* VII 523b5-6; X 602c10-d4), pues tanto estos como aquella tienen trato exclusivo con el elemento más deleznable que reside en nuestra alma²⁸. Pero, ¿cuáles son, más concretamente hablando, los efectos psicológicos que suscita esta poesía mimética tradicional al entrar en contacto con el elemento irracional del alma? Al *poner en escena* las innumerables contradicciones que se originan en el alma individual, esta poesía no contribuye a su resolución mediante la medida y el cálculo sino, al contrario, a su potenciación²⁹. En lugar de infundir unidad psíquica, la poesía mimética tradicional profundiza las divisiones y alteraciones del alma, engendrando en sus receptores una disensión interior en lo que respecta a sus placeres y dolores, deseos, emociones y pensamientos: “¿Y acaso el hombre se mantiene en todos ellos [*i.e.* los actos imitados] en un mismo pensamiento? ¿O se dividirá también en sus actos y se pondrá en lucha consigo mismo, a la manera que se dividía en la visión y tenía en sí al mismo tiempo opiniones contrarias sobre los mismos objetos?” (*Rep.* X 603c10-d3).

El segundo punto de la crítica psicológica que me interesa destacar se relaciona con el tipo de poesía que Platón, en contraste con la poesía tradicional, admitiría en su *pólis* ideal. Supeditada al *lógos* y al *nómos* (*Rep.* X 603c10-604b4), esta poesía “admisible” promovería en sus receptores una clara unidad y autodominio psíquicos como resultado de su trato exclusivo con la parte racional del alma: “Ahora bien, ¿lo que le manda resistir no es la razón y la ley y lo que le arrastra a los dolores no es su mismo pesar?... Habiendo, pues, dos impulsos en el hombre sobre el mismo objeto y al mismo tiempo, por fuerza, decimos, ha de haber en él dos elementos distintos... Pero cuando a nosotros mismos nos ocurre una desgracia, ya sabes que presumimos de lo contrario, si podemos quedar tranquilos y dominarnos, pensando que esto es propio de varón, y aquello otro que antes celebrábamos, de mujer” (*Rep.* X 604a10-b4, 605d7-e2).

²⁸ Para la cuestión de las ilusiones ópticas, y en particular de la *skiagraphía*, véase Steven, R. G., “Plato and the Art of His Time”, en: *Classical Quarterly*, v. XXVII (1933), pp. 149-152, y Keuls, E. C., *Plato and Greek Painting*, Leiden: E. J. Brill, 1978, pp. 59-87.

²⁹ Como señala Guthrie (1990): “La *mimēsis* relaja el control sobre todo lo que nos hace mejores y más felices”. Véase Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, 1990, p. 530.

Los destinatarios de esta poesía “admisible” estarían así en mejores condiciones para oponer una más firme resistencia a las contradicciones y alteraciones suscitadas por la parte irracional, y para aprender a moderar los aspectos vinculados al deseo y la ira. Si el elemento racional del alma se dejara regir por la ley, y consecuentemente el irracional se subordinara a él, alcanzaríamos así un importante equilibrio psicológico a cuya meta debe aspirar, para Platón, toda poesía que se precie como buena, provechosa y verdadera en el más alto grado: “La ley dice que es conveniente guardar lo más posible la tranquilidad en los azares y no afligirse, ya que no está claro lo que hay de bueno o de malo en tales cosas; que tampoco adelanta nada el que las lleva mal, que nada humano hay digno de gran afán y que lo que en tales situaciones debe venir más prontamente en nuestra ayuda queda impedido por el mismo dolor” (*Rep. X 604b9-c3*)³⁰.

La razón que voluntariamente sigue y obedece a la ley logra resolver las divisiones y contradicciones del alma causadas por las desgracias y lamentaciones; logra, en una palabra, contener al elemento irracional en su conjunto. La parte racional procede de este modo mediante un tipo de inferencia fundamental, según la cual debemos acostumbrar al alma a tornarse lo antes posible a su curación y al enderezamiento de lo caído y enfermo, suprimiendo sus lamentos a través de ese *phármakon* ligado al *lógos* y al *nómos* (*Rep. X 604c9-d2*)³¹. Al hacer confluir su crítica psicológica al poeta mimético tradicional con la cuestión de la distancia de orden epistémico que este mantiene respecto de la verdad³², Platón alcanza una síntesis que, desde ambas perspectivas (psicológica y epistémica), aporta una razón de peso para determinar la no admisión de la poesía mimética tradicional en su *pólis* ideal: “Con razón, pues, la emprendemos con él y lo colocamos en correspondencia (*ἀντίστροφον*) con

³⁰ Jaeger (1957) destaca en estos pasajes un antagonismo entre el *éthos* pasional de la poesía trágica y el *éthos* racional platónico. Véase Jaeger, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México: Fondo de Cultura Económica, 1957, pp. 769-770.

³¹ Respecto de la forma en que opera el *logistikón* y el *alógiston* (*Rep. X 602e1, 604d9*) en la esfera visual y escrita (poesía), afirma Nussbaum (1995): “Contrariamente al filósofo, que habla al puro *logistikón* y contribuye a su separación, el poeta nutre con su actividad los elementos pasionales del alma. Considera que las pasiones le brindan una ocasión óptima de hacer buena poesía; la demostración de sentimientos intensos, en especial la cólera y el amor, resulta especialmente conmovedora para el oyente o el lector. Sin embargo, de este modo se alimentan y fortalecen las pasiones y peligran los esfuerzos de la persona con vistas al logro del autodomínio racional”. Véase Nussbaum, M. C., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, 1995, p. 298.

³² Para una discusión del término *alétheia* en el terreno de la artes visuales, véase Pollitt, J. J., *The Ancient View of Greek Art: Criticism, History and Terminology*, New Haven: Yale University Press, 1974, pp. 125-138.

el pintor, porque de una parte se le parece en componer cosas perversas en relación con la verdad (*φραῦλα ποιεῖν πρὸς ἀλήθειαν*) y de otra se le iguala en su relación íntima con uno de los elementos del alma, y no con el mejor. Y así, fue justo no recibirle en una ciudad que debía ser regida por buenas leyes, puesto que aviva y nutre ese elemento del alma y, haciéndolo fuerte, acaba con la razón (*ἀπόλλυσι τὸ λογιστικόν*), a la manera que alguien, dando poder en una ciudad a unos miserables, traiciona a esta y pierde a los ciudadanos más prudentes. De ese modo, diremos, el poeta imitativo implanta un régimen perverso en la propia alma de cada uno (*τὸν μιμητικὸν ποιητὴν φήσομεν κακὴν πολιτείαν ἰδίᾳ ἐκάστου τῆ ψυχῆ ἐμποιεῖν*), condescendiendo con el elemento irracional (*ἀνοήτῳ*) que hay en ella, elemento que no distingue lo grande de lo pequeño, sino que considera las mismas cosas unas veces como grandes, otras como pequeñas, creando imágenes enteramente apartadas de la verdad (*εἰδῶλα εἰδωλοποιούντα, τοῦ δὲ ἀληθοῦς πόρρω πάνυ ἀφεστῶτα*)” (*Rep. X 605a8-c4*).

La estrategia argumentativa contra la poesía mimética tradicional seguida por Platón en este tramo del libro X nos permite así inferir, por contraste, los requisitos que caracterizarían a su nuevo paradigma poético, sustituto de aquella. La principal diferencia entre ambos paradigmas poéticos estribaría en el elemento del alma al que se dirige cada uno de ellos. El paradigma mimético tradicional –incluyendo dentro de él a todos sus géneros– tiene como objeto de imitación privilegiado las diversas clases de caracteres irracionales, puesto que son las más fáciles de imitar y las que más satisfacen el gusto de la multitud reunida en una asamblea, una fiesta o el teatro: “Escucha y juzga: los mejores de nosotros, cuando oímos cómo Homero o cualquier otro de los autores trágicos imita a alguno de sus héroes que, hallándose en pesar, se extiende, entre gemidos, en largo discurso o se pone a cantar y se golpea el pecho, entonces gozamos, como bien sabes; seguimos, entregados, el curso de aquellos afectos y alabamos con entusiasmo como buen poeta al que nos coloca con más fuerza en tal situación” (*Rep. X 605c10-d5*)³³.

³³ Véase en la misma línea *Lg. VII 788a5-b3*, donde Platón señala que el “carácter” o “modo de ser” (*ἔθος*) variado y disímil de los ciudadanos se vuelve algo malo para las ciudades. Para un examen de los efectos psicológicos de la poesía mimética sobre la audiencia teatral, véase Belfiore, E., “Plato’s Greatest Accusation against Poetry”, 1983, pp. 39, 57-62, para quien Platón, en este tramo de *Rep. X 605c6-607b1* que nos ocupa, dirige la más grande acusación contra la poesía mimética (principalmente, la tragedia y comedia) sobre la base de una sofisticada teoría psicológica en la que el poeta no solo transmite falsas creencias, sino que aprovecha la especiales circunstancias que le brinda el teatro para tomar ventaja de los conflictos internos y destruir así el orden del alma de los niños, hombres necios y gente razonable (*Rep. X 603e3, 605c7*).

Contrariamente, el paradigma poético alternativo de Platón se propone como meta la imitación exclusiva de caracteres racionales y moderados: “Ahora bien, uno de esos elementos, el irritable (τὸ ἀγανακτητικόν), admite mucha y variada imitación; pero el carácter reflexivo y tranquilo (φρόνιμόν τε καὶ ἡσυχίον ἦθος), siendo siempre semejante a sí mismo, no es fácil de imitar ni cómodo de comprender cuando es imitado... Es manifiesto, por tanto, que el poeta imitativo no está destinado por naturaleza a ese elemento del alma ni su ciencia se hizo para agradarle, si ha de ganar renombre entre la multitud, sino para el carácter irritable y multiforme, porque es fácil de imitar (ἀλλὰ πρὸς τὸ ἀγανακτητικόν τε καὶ ποικίλον ἦθος διὰ τὸ εὐμίμητον εἶναι)” (*Rep.* X 604e1-605a6).

Si los poetas tradicionales continúan ajustándose a la *mímēsis* de caracteres irritables y multiformes –por ejemplo, los relativos al *thymós* y a los deseos irracionales del alma–, si siguen persiguiendo a toda costa solo lo placentero, seductor o agradable, sus receptores seguirán implantando en sus almas un *ēthos* conforme a lo imitado, debido justamente a la falta de carácter acrítico que Platón supone en dichas almas frente a la *mímēsis* poética: “Porque ella riega y nutre en nuestro interior lo que había que dejar secar y erige como gobernante lo que debería ser gobernado a fin de que fuésemos mejores y más dichosos, no peores y más desdichados” (*Rep.* X 606d4-7). Pero si contrariamente a ello diéramos con un poeta que, en lugar de tener contacto estrecho con la parte irracional, apuntara exclusivamente a la *mímēsis* de caracteres reflexivos y tranquilos, habríamos encontrado un tipo de poesía que nos volvería mejores y más dichosos en términos psico-políticos: “Pero has de saber igualmente que, en lo relativo a poesía, no han de admitirse en la ciudad más que los himnos a los dioses y los encomios de los héroes (ὕμνους θεοῖς καὶ ἐγκώμια τοῖς ἀγαθοῖς). Y si admites también la Musa placentera (ἡδυσμένην Μοῦσαν), en cantos o en poemas, reinarán en tu ciudad el placer y el dolor (ἡδονή καὶ λύπη) en vez de la ley y de aquel razonamiento que en cada caso parezca mejor a la comunidad (*Rep.* X 607a2-8)”.

Conclusión

144

Llegados hasta aquí, podemos concluir que de la estrecha vinculación establecida por Platón entre la poesía mimética tradicional y la pareja placer-dolor se desprende como resultado la “turbación y extravío” (*Rep.* IV 444b6-7) de las tres especies del alma individual y de las tres partes de la *pólis*. O sea, disensión y enfermedad psicológica y política, todo lo contrario a la primacía y

gobierno de la verdad, la ley y la razón (*Rep.* X 607c3-d1) a los que él aspira en su *pólis* ideal. A la luz de la psicologización de la política que examinamos en el libro IV, la “perversión” (*ponēría*) psicológica ejercida por la poesía mimética tradicional sobre sus receptores, al estimular y fortalecer la peor alianza entre las partes apetitiva y fogosa en detrimento de la parte racional, termina por revelarse como uno de los principales obstáculos para la consecución de una buena *politeía* interior y exterior (ἐν αὐτῷ πολιτείας, ἔν γε τῇ ἑαυτοῦ πόλει, *Rep.* IX 591e1, 592a7; ἐν αὐτῷ πολιτείας, X 608b1), pues al encender una *stásis* interior en el alma la poesía mimética tradicional contribuye a la pérdida del gobierno de sí en términos individuales y, por extensión, políticos. Como resumirá más tarde Platón en *Leyes* IX 863e4-5: “Denomino injusticia en general a la tiranía del *thymós* en el alma y el miedo, el placer y el dolor, las envidias y los deseos”.

Vimos que una parte importante de la caracterización de la naturaleza tripartita del alma en el libro IV, y más puntualmente de la relación entre sus respectivas funciones, se configura a partir del léxico del conflicto bélico³⁴. Apoyándose en ese léxico, Platón describe la función *intermedia* que cumple la parte fogosa como, en tanto se vincule con una buena *paideía* gimnástico-musical, una “aliada de la razón” (σύμμαχον τῷ λόγῳ, *Rep.* IV 440b3), es decir, como una parte que lucha, a la manera de un amistoso perro guardián bien criado y educado, en seguimiento de la parte racional, ejecutando y preservando con valentía lo dictaminado por ella³⁵. La unión de la parte racional con la fogosa apunta así a velar por el alma y el cuerpo en contra de los enemigos representados por los apetitos de comida, bebida y eróticos, garantizando la posibilidad de coordinación y concordia entre las partes. Si la alianza es, por el contrario, con la parte apetitiva, por naturaleza irracional e insaciable, y vista como una criatura sediciosa, bestial y salvaje (*Rep.* IX 571c5), lo fogoso se comporta, a causa de una “mala crianza” (κακῆς τροφῆς, *Rep.* IV 441a3), como un “lobo” o “tirano salvaje” (*Rep.* III 416a7, b3) esclavo de tales apetitos, esto es, como una parte enemiga de la razón³⁶. En este sentido, para Platón la poesía mimética tradicional no apuntaría más que a estimular y fortalecer la alianza entre las partes fogosa y apetitiva.

³⁴ Acentuado sobre todo a partir de *Rep.* IV 439b8.

³⁵ Véase *Rep.* III 416a2-7; IV 440d6-441e6, 442b5-c3. En *Rep.* IX 582e4-6 Platón llega incluso a sugerir que la parte fogosa “juzga” con el honor, es decir, que esta parte pareciera detentar por momentos una estructura judicial.

³⁶ Véase al respecto *Rep.* X 604e1-6, 606d1-7, donde lo fogoso aparece aliado, casi fundido, a lo apetitivo.

Pero aun cuando insista en resaltar los aspectos psico-políticos negativos de dicha poesía, vimos asimismo que Platón deja abierta la posibilidad en la *República* para pensar un paradigma poético alternativo basado en un tipo de poesía concebida como provechosa, buena y verdadera en el más alto grado (*Rep.* X 607d6-e2, 608a1-2), e ilustrada a partir de los himnos dirigidos a los dioses y los encomios en honor de los héroes, géneros laudatorios a través de los cuales sería posible para él alcanzar una buena *koinōnía* en términos psíquicos y políticos³⁷. Las nuevas generaciones se educarían así mediante una poesía que, supeditada al *lógos* y al *nómos*, favorecería en ellas la unidad y el autodomínio psíquicos como resultado de su estrecha vinculación con la parte racional del alma. De allí que, frente a la psicologización de la política, se vuelva para Platón prioritaria la crítica psicológica de la poesía mimética tradicional, a fin de contribuir a la emergencia de una buena *paideía* poética como instancia mediadora en la *stásis* entre las tres partes del alma.

Bibliografía

- Andersson, T. J., *Polis and psyche. A motif in Plato's Republic*, Estocolmo: Almqvist & Wiksell, 1971.
- Belfiore, E., "Plato's Greatest Accusation against Poetry", en: Pelletier, F. J, King-Farlow, J. (eds.), *New Essays on Plato. Canadian Journal of Philosophy*, v. IX (1983), pp. 39-62.
- Blössner, N., *The City-Soul Analogy*, en: Ferrari, G. R. F. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 345-385.
- Brisson, L., "Les poètes, responsables de la déchéance de la cité. Aspects étiques, politiques et ontologiques de la critique de Platon", en: Monique Dixsaut (ed.), *Études sur la République de Platon* 1, Paris: Vrin, 2005, pp. 25-41.
- Burnet, J., *Platonis Opera. Brevique Adnotatione Critica Intruxit*, v. I, II, III, IV y V, Oxford: Oxford University Press, 1900-1907.
- Canto-Sperber, M., "Platón", en: Canto-Sperber, M. (ed.), *Filosofía griega*, v. I, Buenos Aires: Docencia, 2000, pp. 199-310.

³⁷ Para las referencias a este tipo de género relativo a los *hýmnos* (designación general para todo tipo de cantos y poesías sacras, peanes, ditirambos, prosodia, etc.) y *enkómia* (composiciones o canciones corales para celebrar a un dios o una persona), véase *Rep.* V 459e5-460a2, 468d7-e2; X 606e1-607a8; y *Lg.* III 700a7-701b3; VII 801e1-4. En los himnos a los dioses, como bien aclara Havelock, E. A., *Prefacio a Platón*, Madrid: Visor, 1994, p. 71, se canta a la deidad refiriendo a su nacimiento y a sus prerrogativas, poderes y funciones dentro de la sociedad humana. Sobre la controversia de si estas dos únicas formas de poesía aceptadas por Platón serán o no tan miméticas como los géneros prohibidos, Guthrie (1990) aduce que tales formas "no reproducirán simplemente las *opiniones* erróneas sobre ellos (semejantes a las que se documentan por extenso en los libros II y III), sino que, al componerse de *conocimiento*, dirán la verdad". Véase Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, 1990, p. 525.

- Cooper, J. M., "La théorie platonicienne de la motivation humaine", en: *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, v. IV (1991), pp. 517-543.
- Cornford, F. M., "Psychology and Social Structure in the *Republic* of Plato", en: *The Classical Quarterly*, v. VI, 4 (1912), pp. 246-265.
- Cross, R. C. & Woosley, A. D., *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, Nueva York: St. Martin's Press, 1964.
- Delcomminette, S., "Facultés et parties de l'âme chez Platon", en: *The electronic Journal of the International Plato Society*, v. VIII (2008), pp. 1-39.
- Eggers Lan, C. (trad.), *Platón, Diálogos: República*, v. IV, Madrid: Gredos, 1986.
- Ferrari, G. R. F., *City and Soul in Plato's Republic*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 2003.
- Gerson, L. P., *Knowing Persons. A Study in Plato*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Greene, W. C., "Plato's View of Poetry", en: *Harvard Studies in Classical Philology*, v. XIX (1918), pp. 1-75.
- Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, Madrid: Gredos, v. IV, 1990.
- Havelock, E. A., *Prefacio a Platón*, Madrid: Visor, 1994.
- Hall, R., "Plato's Theory of Art. A Reassessment", en: *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, v. XXXIII, 1 (1974), pp. 78-80.
- Jaeger, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México: Fondo de Cultura Económica, 1957.
- Janaway, C., "Plato's Analogy between Painter and Poet", en: *British Journal of Aesthetics*, XXXI (1991), pp. 184-199.
- Keuls, E. C., *Plato and Greek Painting*, Leiden: E. J. Brill, 1978.
- Keyt, D., "Plato on Justice", en: Benson, H. H. (ed.), *A Companion to Plato*, Malden: Blackwell, 2006, pp. 341-355.
- Kosman, A., "Justice and Virtue: Inquiry into Proper Difference", en: Ferrari, G. R. F. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 116-137.
- Laks, A., *La filosofía política de Platón a la luz de las Leyes*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.
- Leroux, G., *Platon. La République*, Paris: GF – Flammarion, 2002.
- Leroux, G., "La tripartition de l'âme. Politique et étique de l'âme dans le livre IV", en: Dixsaut, M. (ed.), *Études sur la République de Platon*, Paris: Vrin, 2005, pp. 123-147.
- Lisi, F. (trad.), *Platón, Diálogos IX. Leyes VII-XII*, Madrid: Gredos, 1999.
- Nehamas, A., "Plato on Imitation and Poetry in *Republic* 10", en: *Virtues of Authenticity. Essays on Plato and Socrates*, Princeton: Princeton University Press, 1999, pp. 251-278.
- Nussbaum, M. C., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid: Visor, 1995.
- Pabón, J., Fernández-Galiano, M., *Platón. La República*, v. I, II y III, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1949.

- Philip, J. A., "Mimesis in the Sophist", en: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. XCII (1961), pp. 453-468.
- Pollitt, J. J., *The Ancient View of Greek Art: Criticism, History and Terminology*, New Haven: Yale University Press, 1974.
- Robinson, T. M., *Plato's Psychology*, Toronto: University of Toronto Press, 1995.
- Rowe, Ch., "La concezione dell'anima in *Repubblica* IV: che cosa manca esattamente alla "via più breve" (435 c-d)?", en: Migliori, M., Napolitano Valditara, L., Fermani, A. (eds.), *Interiorità e anima: La psychè in Platone*, Milán: Vita e Pensiero, 2007, pp. 245-253.
- Slings, S. R., *Platonis Rempublicam, recognovit brevique adnotatione critica instruxit*, Oxford: Clarendon Press, 2003.
- Smith, N. D., "Plato's Analogy of Soul and State", en: Wagner, E. (ed.), *Essays on Plato's Psychology*, Lanham, MD: Lexington Books, 2001, pp. 115-136.
- Steven, R. G., "Plato and the Art of His Time", en: *Classical Quarterly*, v. XXVII (1933), pp. 149-155.
- Thein, K., "Justice dans la cité et justice en l'âme: une analogie imparfaite", en: Dixsaut, M. (ed.), *Études sur la République de Platon*, Paris: Vrin, 2005, pp. 247-263.
- Urmson, J. O., "Plato and the Poets", en: Kraut, R. (ed.), *Plato's Republic. Critical Essays*, London: Rowman & Littlefield, 1997, pp. 223-234.
- Vegetti, M. (trad.), *Platone. La Repubblica*, Nápoles: Bibliopolis, v. III, 1998.
- Vegetti, M., *Quindici lezioni su Platone*, Torino: Einaudi, 2003.
- Vegetti, M., "Politica dell'anima e anima del politico nella *Repubblica*", en: *Études Platoniciennes IV*, Paris: Les Belles Lettres, 2007, pp. 343-350.
- Vlastos, G., "The Theory of Social Justice in the *Polis* in Plato's *Republic*", en: Vlastos, G. (ed.), *Studies in Greek Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, v. II, 1995, pp. 69-103.
- Williams, B., "The Analogy of City and Soul in Plato's *Republic*", en: Lee, E. N., Mourelatos, A. P. D., Rorty, R. M. (eds.), *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos. Phronesis, Supplementary*, Assen: Van Gorcum, v. I, 1973 pp. 196-206.