

## Rasgos distintivos del dualismo mente-cuerpo en los escritos de Platón<sup>1</sup>

Thomas M. Robinson  
University of Toronto

Este artículo analiza algunos conceptos del alma –no siempre fáciles de conciliar entre sí– en los diálogos tempranos de Platón. Prosigue luego con una discusión acerca de la bien conocida doctrina sobre la tripartición del alma en la *República* y el *Timeo*, sosteniendo que esta doctrina constituye, en muchos sentidos, un progreso importante con respecto al pensamiento temprano de Platón, especialmente al *Fedón*. Se menciona también la cuestión poco discutida de la naturaleza e importancia de la diferenciación de géneros del alma en el *Timeo*. En relación con el famoso pasaje, también del *Timeo*, sobre la composición del alma, se sostiene que bien pudo haber sido un intento de Platón por lidiar con la espinosa cuestión del dualismo psicofísico.

\*

“The Defining Features of Mind-Body Dualism in the Writings of Plato”. The article looks at a number of concepts of soul –some of them not easily reconcilable with others– in the earlier dialogues of Plato, and then moves on to discuss the well-known doctrine of tripartition in the *Republic* and *Timaeus*, arguing that it constitutes in many ways significant progress over Plato’s earlier thinking, especially as found in the *Phaedo*. Mention is also made of the little-discussed question of the nature and significance of gender differentiation of soul in the *Timaeus*. As for the famous passage, again in the *Timaeus*, concerning the composition of soul, it is argued that this may well have been an attempt by Plato to grapple with the thorny question of psycho-physical dualism.

Los trabajos de Platón son únicos en varios aspectos, no pocos de los cuales se refieren al hecho de que contienen la primera descripción completamente articulada de la relación entre alma (*psyché*) y cuerpo (*soma*) en la literatura occidental. La imagen que así surge es compleja, por no decir que muestra aparentes contradicciones; en consecuencia, podríamos comenzar nuestro examen de manera provechosa con una breve y preliminar discusión acerca de lo que sabemos en torno a estas dos nociones en la época anterior a Platón.

Como es sabido, para los antiguos griegos (según ha sido retratado, por ejemplo, en las obras de Homero) el cuerpo, al menos en la muerte, constituía el yo "real" del individuo. Puede haberse sostenido que el principio de vida de cada individuo (literalmente "vida", *psyché*) fuese diferente del cuerpo, e incluso que sobreviviese a la muerte de ese cuerpo, pero esto era poco consolador; lo que sobrevivía lo hacía en un estado miserable e indeseable en el Hades, sea cual haya sido la virtud de la propia vida en la tierra. Hacia el siglo VI, con el advenimiento del orfismo al interior de ciertos sectores del pensamiento griego, comenzaba a percibirse que la *psyché* podía reclamar con más derecho que el cuerpo el título del yo real. No sólo se afirmaba que la *psyché* sobreviviese al cuerpo, se consideraba además que ella era aquello por lo cual estamos vivos tanto en un sentido físico como en cuanto agentes racionales y, en consecuencia, responsables<sup>2</sup>. Asimismo su estatus ontológico era tal que constituía el sujeto potencial de premio o castigo eternos por la calidad de vida vivida, relegándose la existencia corporal al nivel de una suerte de estación temporal<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Para los propósitos de este ensayo asumiré lo siguiente: a) que las obras de Platón se dividen en tres grupos principales, "socráticas", "intermedias" y "tardías"; y b) que las concepciones acerca del alma contenidas en los diálogos socráticos son, aproximadamente, las del Sócrates histórico; y las de los dos últimos grupos son, aproximadamente, las de Platón. También he optado en todo momento por la vieja traducción de *psyché* como "alma", en lugar de "mente"; la razón principal para ello es que considero que esta traducción captura mejor el sentido de *psyché* en tanto "persona" o "yo genuino", que es lo que Platón parece haberse esforzado por afirmar.

<sup>2</sup> Cf. Heráclito, frs. 107, 118 DK.

<sup>3</sup> Para un cuidadoso estudio de la metempsicosis en el pensamiento griego temprano y en sus orígenes no griegos, cf. Burkert, Walter, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, traducción de Edwin L. Minar, Jr., Cambridge: Harvard University Press, 1972, pp. 120-165.

Mientras que para muchos el orfismo era la religión de los pobres y sus promesas de satisfacción en el más allá eran una suerte de opio del pueblo protomarxista, éste tuvo de hecho varios simpatizantes entre la intelectualidad, incluyendo a Píndaro, Empédocles y Sócrates. Parece claro, por ejemplo, que también Sócrates pensaba que el alma tenía un mayor derecho que el cuerpo para ostentar el título de nuestro yo real, y hasta tal punto que aparentemente sostuvo que nuestro yo y nuestra alma son uno y lo mismo<sup>4</sup>. Sócrates consideraba que el alma en tanto tal era, de modo evidente por sí mismo, más *importante* que el cuerpo, y por esa razón era un objeto natural de mucho mayor *cuidado* que el cuerpo. En efecto, “el cuidado del alma” ha sido caracterizado como el verdadero corazón de la filosofía socrática<sup>5</sup>. En cuanto a su naturaleza, parece que él coincidió con Heráclito, con los órficos y con los pitagóricos, entre otros, en que el alma es el fundamento de nuestro yo racional y moral, así como de nuestro yo biológico<sup>6</sup>.

En los pormenores, su pensamiento acerca de la relación cuerpo-alma muestra cierta falta de claridad. En cierta ocasión<sup>7</sup> afirma Sócrates, aparentemente con aprobación, haber escuchado a un filósofo decir que el cuerpo es el “sepulcro” del alma. Como he sostenido en otro lugar, “de acuerdo con esta posición, el alma indudablemente está destinada a ser el yo real, mientras que el cuerpo sirve sólo de caparazón. Como doctrina ésta es bastante consecuente, ya que los ‘deseos’ son atribuidos únicamente al alma; el cuerpo es tratado literalmente como ‘peso muerto’ (*tethnamen*) y aparentemente no juega ningún rol en las operaciones de la persona en tanto tal”<sup>8</sup>.

En otro lugar<sup>9</sup> Sócrates se refiere al cuerpo como una posesión del alma. Por cierto, no parece estar hablando acerca de una posesión arit-

---

<sup>4</sup> Cf. *Alcibiades* 1, 130c5-6, y (por implicación) *Protágoras* 313a-b; cf. Robinson, T.M., *Plato's Psychology*, Toronto: University of Toronto Press, 1995, 2da. ed., p. 12. La noción está también claramente afirmada en el *Fedón* 115c y en la *República* 469d6-9. Por otra parte, también pudo él haber sostenido que el yo consiste en el alma que usa al cuerpo como un instrumento (*Alcibiades* 1, 130a1-3); el dudoso estatuto del diálogo en cuestión, sin embargo, hace difícil estar seguros de ello.

<sup>5</sup> Cf. Burnet, John, “The Socratic Doctrine of the Soul”, en: *Proceedings of the British Academy*, 7 (1916), pp. 235ss.

<sup>6</sup> Cf., por ejemplo, *Eutidemo* 295e4-5, *Cármides* 157a1-b1, *Critón* 47d3-4.

<sup>7</sup> *Gorgias* 493a1-5.

<sup>8</sup> Robinson, T.M., *Plato's Psychology*, o.c., p. 16.

<sup>9</sup> *Alcibiades* 1, 131a ss.

mética, a la manera en que un violinista posee un violín, sino algo más cercano a una posesión biológica, a la manera en que un violinista posee una *mano* que manipula el violín. De cualquier modo, el argumento tal y como lo tenemos no es del todo claro<sup>10</sup>, y el *Alcibiades* I es, además, un diálogo platónico sólo de manera dudosa. Afortunadamente, Sócrates vuelve sobre esta cuestión en un diálogo indudablemente platónico, el *Cármides*, y allí va más lejos que en el *Alcibiades* I. Si se me permite citar de un trabajo anterior:<sup>11</sup> “en *Cármides* 156d ss. tenemos una discusión con respecto a la salud en donde Sócrates plantea puntos de vista que dice haber aprendido de un médico que sirvió al rey tracio Zalmoxis. Vale la pena citar el pasaje completo:

‘Este tracio me dijo que los médicos griegos coinciden con estas nociones tuyas, aquellas que yo estaba recién mencionando, pero Zalmoxis, añadió él, nuestro rey, quien es también dios, sostenía además que, ‘así como no se debe intentar curar los ojos sin la cabeza, o la cabeza sin el cuerpo, así tampoco se debe intentar curar el cuerpo sin el alma. Y ésta, dijo él, es la razón por la cual la cura de muchas enfermedades es desconocida para los médicos de la Hélade, pues ellos descuidan el todo, que también debe ser estudiado, ya que la parte nunca puede estar bien a menos que el todo esté bien’. Pues todos los bienes y males, ya sea que se den en el cuerpo o en todo el hombre, se originan, según dijo él, en el alma, y se esparcen desde allí en adelante, así como desde la cabeza hacia los ojos. Así pues, si la cabeza y el cuerpo deben estar bien, hay que comenzar curando al alma –que es primera y esencial.’

¿Qué podemos pensar del concepto de alma que parece emerger de este pasaje? Si el lenguaje del médico tracio debe ser en algo exacto, la relación entre alma y cuerpo claramente no es la de una simple adición numérica, la combinación que da como resultado el yo o la persona completa. La clave para esta relación (y para el concepto mismo de alma) parece estar en la frase ‘pues ellos descuidan el todo’. Este ‘todo’ quizás podría referirse tanto a (a) todo el *cuerpo*, como a (b) toda la *persona*, esto es, al cuerpo y el alma juntos.

Si (a) es el caso, a los médicos griegos se les estaría reprochando el hecho de desatender cursos de fisiología general; no se percatan de que las enfermedades de los órganos particulares sólo pueden ser adecuada-

---

<sup>10</sup> Para una discusión de los detalles, cf. Robinson, T.M., *Plato's Psychology*, o.c., p. 9.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 4-5.

mente diagnosticadas a la luz de una apreciación más general de las operaciones del cuerpo humano como un todo. Sin embargo, esto difícilmente coincide con las oraciones inmediatamente precedentes y siguientes, en las cuales hay una clara alusión al 'alma'. Así, la referencia es presumiblemente a (b), y los médicos están siendo cuestionados por no reconocer que muchas enfermedades son de hecho (como diríamos nosotros ahora) psicósomáticas; las pociones y los emplastos poco harán para curar un dolor de estómago que es resultado de agobiantes sentimientos de culpa o ansiedad, y el fisioterapeuta debe saber cuándo ceder cortésmente el paso al psiquiatra.

De ser cierta, ésta es una pieza de intuición médica que antecede a muchos de los descubrimientos supuestamente modernos en el campo de la psicología, pero la noción de alma que parece estar implicada aquí resulta de una agudeza por lo menos destacable. En efecto, no sólo se sostiene que el 'alma' es toda la persona; aparentemente se afirma también que la relación entre alma y cuerpo es aquella del todo a la parte (en el particular sentido, al parecer, del todo biológico a la parte biológica, tal como la cabeza al ojo, o el cuerpo a la cabeza)."

La relación es, en efecto, de implicancia y más cercana a una descripción monista de la relación entre el alma y el cuerpo que a una dualista. Y si la noción de cuerpo (viviente) no tiene sentido más que al interior del contexto más amplio del alma de la cual él forma parte, a la manera en que un ojo viviente (a diferencia de una pieza conservada en un museo) no tiene sentido excepto en el contexto más amplio de la cabeza de la cual él forma parte, entonces la conclusión parece sugerir que los "contextos más amplios" en cuestión deben ser la primera inquietud de los investigadores, pues de lo contrario corren el riesgo de poner la carreta delante de los caballos. En el caso de la práctica médica, el enfoque debe ser, según diríamos nosotros ahora, holístico, donde el *holon* ("todo") en cuestión es el alma de la cual el cuerpo forma parte; o, para ponerlo en los mismos términos de Sócrates (157a1 ss.), curar el alma será un inevitable prelude para cualquier cura del *cuerpo*.

El planteamiento es, a primera vista, único y notable; el tipo de monismo que parece adoptarse revierte la descripción normal (en la cual el *cuerpo* es el contexto universalmente aceptado dentro del cual la *mente* debe, de alguna manera, ser encajada), y nos ofrece una asombrosa alternativa, rica en posibilidades. Desafortunadamente, Sócrates (o Platón) no vio estas posibilidades o las rechazó en favor de aquellas que resultan

de una teoría alterna, manifiestamente más dualista. Ciertamente, excepto por una posible analogía a nivel cosmológico en el *Timeo*<sup>12</sup>, la noción nunca vuelve a presentarse en los diálogos.

No sabemos si alguno de los planteamientos que acabamos de mencionar pertenecía al Sócrates histórico. A mi parecer, el hecho de que Platón atribuyese a Sócrates los tres planteamientos en diferentes épocas, sugiere que el mismo Sócrates tuvo algunas dificultades para enfrentar el problema, ofreciendo diversas soluciones tentativas –que van desde el dualismo (aritmético) más puro del *Gorgias* 493a1-5, al mitigado dualismo del *Alcibiades* 1 (si éste es un diálogo platónico genuino), y al monismo formulado de manera única del *Cármides*– en diferentes momentos de sus discusiones. Sin embargo, de las tres posiciones, la primera parece haber sido la dominante, si el mito del *Gorgias* ha de ser considerado una sólida evidencia de las posturas de Sócrates mismo<sup>13</sup>. Allí el alma en la vida después de la muerte es, en efecto, “el reverso de la persona”, que disfruta de todas las características de la persona en esta vida excepto por la materialidad. En tanto tal, se trata del alma como “yo” completamente autónoma del *Protágoras*, un alma que puede poseer periódicamente, en el flujo espacio-temporal, un cuerpo físico, pero para la cual éste no es más *parte* de ella de lo que un violín es “parte” de un violinista. Además, ella al parecer está *viva por sí misma*; también es un *principio* de vida. Asimismo, es posible que Sócrates haya pensado –siguiendo nuevamente un patrón de pensamiento órfico– que la vida que ella posee es bastante duradera o incluso eterna<sup>14</sup>.

La frase: “es posible” debe ser enfatizada aquí, pues el Sócrates de la *Apología* parece agnóstico sobre la cuestión de la vida después de la muerte. Si es el genuino Sócrates quien está hablando, las referencias en otros diálogos a una vida ulterior pueden deberse a un aspecto del

---

<sup>12</sup> En el *Timeo* 36d-e, Platón dice del cuerpo del universo que el Demiurgo lo entró al interior del *alma* del universo, no –como podría haberse esperado– de modo inverso.

<sup>13</sup> Con la excepción del *Gorgias* y el *Protágoras*, los diálogos en los que los mitos figuran de manera destacada son comúnmente considerados más abiertamente platónicos en cuanto al contenido. Es muy difícil saber si tales mitos fueron un rasgo de las conversaciones del Sócrates histórico, pero su presencia en dos diálogos importantes, ampliamente considerados socráticos en su contenido, me parece un pequeño indicio en favor de la creencia de que sí lo fueron.

<sup>14</sup> La concepción del cuerpo como sepulcro temporal para el alma supone, por lo menos, la mayor *longevidad* del alma con respecto al cuerpo; y en el *Menón* 86a8-b2 Sócrates parece satisfecho con que el supuesto conocimiento previo del esclavo sobre verdades geométricas es de hecho una evidencia de su inmortalidad.

orfismo aceptado (aparentemente) por Platón antes que por él mismo. Por otra parte, no hay nada intrínsecamente improbable en el hecho de que Sócrates mismo haya vacilado sobre el asunto, expresando visiones diferentes en épocas diferentes; y con respecto a esto él no sería el último gran filósofo en hacer tal cosa.

En lo relacionado con el bienestar o malestar del alma y el cuerpo, éstos pueden ser caracterizados, dice él en el *Gorgias*, en términos de salud genuina, pseudo-salud, o enfermedad. Así, un buen médico necesitará curar la pseudo-salud o enfermedad del cuerpo, mientras que un buen juez o legislador lo hará respecto de la pseudo-salud o enfermedad del alma. El término que Sócrates usa para quienes realicen el último servicio *-psychiatroi* (“curadores de la *psyché*”)— es un neologismo sorprendente y ha tomado, por supuesto, una vida completamente nueva en nuestra época.

En cuanto a aquello que constituye la enfermedad específica del alma, ésta, dice él, es el *vicio*, cuya cura será producida reprimiendo los deseos desordenados del *alma* a la manera en que un cuerpo enfermo es curado al refrenar *sus* deseos desordenados. Algunas veces, dice, esto puede involucrar medidas drásticas, tales como la cauterización o la cirugía; así, la cauterización o cirugía del alma consistirá en los castigos más pesados de la *ley*.

Ahora bien, creo que hay varios elementos interesantes en esta posición. El primero es la aparente suposición de un paralelismo, en estructura y actividades, entre alma y cuerpo que, *prima facie*, es contraria a la asimetría aparentemente implicada en cualquier teoría del alma en la que ella constituye la persona real. El segundo es la aparente suposición de que *ambos*, alma y cuerpo, están caracterizados por “deseos” de diversos tipos, hasta tal punto que ésta podría calificarse como una versión temprana de la teoría de la “doble persona” acerca del individuo (en contraste con la teoría de la “persona con un instrumento”). El tercero es la suposición, común también a la teoría de la “persona con un instrumento”, de que el alma es el fundamento de nuestra actividad moral/social/política. Y el cuarto es la noción de que la “represión” de ciertos deseos del alma es una terapia valiosa.

El *Gorgias* es, por común acuerdo entre los especialistas, un diálogo escrito muy cerca del final del período “socrático” de Platón, y es posible que muchas de las ideas anteriormente mencionadas fuesen de hecho suyas o, al menos, que fuesen esbozos suyos. De cualquier modo, pienso

que en el *Fedón*, escrito poco después del *Gorgias* y al inicio del así llamado periodo metafísico platónico, vemos el primer ejemplo claro en el que Platón mismo lucha con la herencia socrática sobre la cuestión del alma y el cuerpo. El escenario dramático es la celda de muerte de Sócrates, durante las últimas horas que precedieron a la toma de la cicuta. Simmias y Cebes, los principales interlocutores de Sócrates, están asombrados por su buen ánimo frente a la muerte, e igualmente asombrados por la razón de tan buen ánimo: esto es, su convicción de que su yo real –su alma– sobrevivirá a su muerte corporal y seguirá viviendo en el estado de felicidad que es la recompensa por una vida de virtud. Bajo interrogatorio, Sócrates deja en claro que su orfismo, si de eso se trata, involucra tanto a la razón como a la simple fe, y esgrime toda una serie de argumentos para demostrar, hasta donde le parece posible, que el alma que sobrevive es de hecho inmortal. Los argumentos mismos, si bien son fascinantes, pueden ser omitidos aquí. Son más importantes las múltiples nociones de alma que surgen del diálogo y algunos de los problemas que ellas generan.

Las observaciones iniciales de Sócrates sugieren que él concibe al alma como una suerte de “persona interior” distinta del cuerpo y que reacciona de diversas maneras ante él. Así, se dice que la sensación corporal “perturba” al alma, la cual debe hacer lo posible por “evitarla”, “despedirse” de ella y “quedar sola consigo misma”. La perturbación causada por el cuerpo se halla en gran medida en la esfera cognitiva y moral. Por ejemplo, entre los males del cuerpo que Sócrates enumera están la “locura” y la “ignorancia”, las cuales deben ser combatidas por un alma que él claramente concibe, entre otras cosas, como un principio cognitivo (en cierta ocasión va tan lejos como para llamarla “inteligencia” en un contexto donde la palabra “alma” por sí misma hubiese sido una locución perfectamente apropiada). Que el cuerpo sea también una fuente potencial de daño moral para el alma se muestra con claridad cuando dice de él que “contamina” al alma con su presencia, “saturándola de sus deseos” y “encantándola con sus pasiones y placeres”.

50

Algunas de estas ideas van, por supuesto, muy en la línea de lo que había surgido en diálogos más tempranos: alma y cuerpo son sustancias distintas, el alma es el yo real del individuo, y es nuestra fuente de actividad cognitiva y moral. La noción de cuerpo, en cambio, recibe un énfasis algo más fuerte en tanto agente activo para el daño en la relación cuerpo-alma. Aparentemente ya no es más una “posesión” a la manera



neutral en la que se dice de un instrumento que es una posesión; más bien es algo más cercano a un “reverso de la persona”, con sus propios y peculiares placeres, sufrimientos y deseos, que constituyen, todos ellos, en el mejor de los casos, una molestia para el alma y, en el peor, una propensión a causar daño significativo. En cierto momento es resumido y considerado rotundamente como “nocivo”.

Ésta es, de hecho, una versión mucho más fuerte de lo que fue anteriormente llamado, al discutir el *Gorgias*, la teoría de la “doble persona” acerca del individuo. ¿Qué la hace más fuerte? El primer elemento es su énfasis en que el alma es un agente tanto cognitivo como moral; sin embargo, dado el tono generalmente intelectualista de la teoría moral socrática, quizás no debamos insistir mucho en esto. El segundo elemento, y el más importante, es el significado de la lucha encarnizada entre alma y cuerpo, y entre los intereses del alma y los del cuerpo; ellos ya no son considerados simplemente análogos en sus estructuras y actividades. Debe añadirse además que esta lucha es concebida literalmente hasta la muerte; el alma sólo logrará la vida que le es auténticamente propia cuando esté finalmente separada del cuerpo. Mientras tanto, el individuo verdaderamente bueno y justo hará todo lo posible por vivir como si no poseyese cuerpo alguno.

Esta visión de la relación alma-cuerpo, un tanto desalentadora pero históricamente muy influyente, es la que se suele extraer a partir de una primera lectura del *Fedón*, y ciertamente es la visión dominante en el diálogo. Ella se sitúa, sin embargo, junto a otras versiones de la relación alma-cuerpo que son conflictivas en muchos sentidos y que Platón parece momentáneamente satisfecho en mantener irreconciliadas. En un momento de la discusión, por ejemplo, cita con aparente aprobación la doctrina órfica del cuerpo como una prisión-hogar para el alma (82e2 ss.), una noción análoga a aquélla más temprana del cuerpo como una simple posesión física, aunque ahora con mayor énfasis en su poder para constreñir. En otro lugar se refiere al alma de modo que sugiere alguna suerte de fluido ectoplásmico permeable y coextensivo con el cuerpo, una entidad que, si está suficientemente “contaminada” e “infectada” por éste, puede luego regresar a la tierra como lo que la mayoría de gente llama un fantasma. Y aun en otro lugar (específicamente en el primero y el último de los argumentos en favor de la inmortalidad) se refiere al alma estrictamente en tanto principio de vida o portadora de vida; cualquier rasgo “personal” que pueda ella tener es ignorado para propósitos de los argumentos en cuestión.

Como dijese Dodds, “la época clásica heredó una serie de imágenes inconsistentes acerca del ‘alma’ o el ‘yo’ ”<sup>15</sup>, y un buen número de éstas parecen haber encontrado su camino hacia el interior del *Fedón*. 1) De un lado, se argumenta fuertemente que el alma es completamente inmaterial y análoga en este sentido a las Formas trascendentes; de otro lado, su descripción en términos ectoplásmicos parece ser un rezago de una época más temprana en la que se la consideraba de un modo más abiertamente fisicalista. 2) De un lado, se argumenta con solidez que el alma es estrictamente una unidad, sin partes e inmune al cambio, análoga nuevamente, a este respecto, a las Formas trascendentes; de otro lado, ella es concebida como nuestro yo más genuino, con toda la complejidad y cambio que acompaña a la cognición, al deseo, a la toma de decisiones y a toda una gama de dolores y placeres potenciales. 3) De un lado, se la concibe ligada, de manera innatural y por un tiempo de vida terrenal, a un cuerpo que es, en muchos aspectos, contrario a sus verdaderos intereses y felicidad, los cuales yacen en una existencia descarnada, inmaterial, en algún otro lugar; de otro lado, en tanto principio de vida, parece que su verdadera esencia fuera la animación de lo físico. Y 4), de un lado, se dice que el alma y el yo son uno y lo mismo; del otro, Sócrates se expresa en algunas ocasiones –quizás vagamente– como si ambos, alma y cuerpo, fuesen la posesión de una tercera entidad que –sea lo que fuere– constituye el yo *genuino*.

Estas oscilantes nociones acerca del alma no son, a primera vista, fáciles de reconciliar; pero el problema de su reconciliación –si lo vio Platón como un problema– tenía claramente menor importancia para él que aquellos puntos principales que procuró resaltar, de manera resumida, como sigue. Por su naturaleza el alma tiene mayor importancia que el cuerpo en la relación alma-cuerpo; hay una necesidad imperiosa de cuidar nuestro yo genuino –el alma– por sobre nuestro presunto yo –el cuerpo–; el alma, que es principio de vida y portadora de vida, está, ella misma, viva –se trata de una persona que constituye el yo genuino y que está dotada de facultades cognitivas y sensibilidad moral–; y la felicidad del alma no radica en nada suministrado por el mundo espacio-temporal, sino en la contemplación eterna de las Formas trascendentes.

---

<sup>15</sup> Dodds, E.R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley: University of California Press, 1951, p. 179 [*Los griegos y lo irracional*, traducción de María Araujo, Madrid: Alianza Universidad, 1981].

La conclusión de todo esto es que para el Sócrates del *Fedón* la relación alma-cuerpo es en esencia *innatural*. Encuentra evidencia para esto en lo que le parece la divergencia, y en muchos sentidos el conflicto tenaz, entre los deseos “corporales” (de alimento, bebida y sexo) y los deseos del alma (de conocimiento y bondad); y entre los dolores y placeres “corporales” (unidos a los deseos del cuerpo antes mencionados) y los dolores y placeres del alma (unidos a sus mencionados deseos). En el interior del alma misma no hay conflicto pues ella es una sustancia simple; el conflicto “interno” es siempre entre el cuerpo y el alma.

Al sostener esto Platón se coloca en el límite extremo del dualismo psicológico; en ningún otro diálogo se expresa en términos tan severos e inflexibles sobre la relación entre alma y cuerpo. Nunca se sabrá hasta qué punto él mismo creía, al momento de escribir el diálogo, que un dualismo tan tajante fuese una descripción genuina de las cosas, o más bien hasta qué punto éste sirvió al propósito *dramático* de dar cuenta del buen ánimo de Sócrates al enfrentar la muerte. Pero una cosa sí sabemos. En el diálogo que es casi con seguridad inmediatamente posterior al *Fedón* –la *República*– él ya ha adoptado una descripción mucho más sofisticada de la relación alma-cuerpo. Y hacia ese diálogo nos dirigimos ahora.

Muchas de las nociones acerca del alma que aparecieron en el *Fedón* se vuelven a presentar en la *República*, pero hay un elemento bastante novedoso: la descripción del alma dividida en tres partes, razón, “irascibilidad” y apetitividad. Con este giro Platón se aleja paulatinamente de aquella bipartición del alma en razón e impulsos que (a excepción de un argumento en el *Fedón* basado en su unidad e indivisibilidad) había caracterizado a su pensamiento anterior. No obstante, la cuestión de si se ha hecho un progreso o no en este intento de separar nuestros impulsos no racionales en irascibilidad y apetitividad, es algo que ha dividido y probablemente seguirá dividiendo a los lectores del diálogo. Para muchos, la parte irascible de la que nos habla no es claramente distinguible de los demás deseos no racionales, a pesar de su intento por argumentar lo contrario; y no es difícil sostener que en realidad ella ha sido *inventada* como la (implausible) contraparte de uno de los elementos de la bien conocida (y mucho más defendible) analogía política del alma que es descrita en detalle en la *República* –el Estado tripartito. Sea como fuere, la tripartición del alma ha llegado a ser considerada por muchos, correcta o incorrectamente, como una de las doctrinas centrales

del platonismo, por lo que debería emplearse algún tiempo en su examen.

Uno de los rasgos más sorprendentes de la teoría es el modo en el que las tres partes del alma se describen en términos semi-autónomos; cada una tiene sus propios deseos, placeres y dolores, con frecuencia detallados de modo tan "personal" que a veces da la impresión de una teoría de tres individuos internos y no de tres partes de una sustancia. Sin embargo, asumiendo que esto, así como la cuestión anterior de una aparente diferencia entre el alma y el yo, no debe ser entendido literalmente, el punto central es que las tensiones que todos sentimos no son, después de todo (como el *Fedón* podría habernos hecho suponer), tensiones entre el alma y el cuerpo, sino tensiones *al interior del alma misma* (una cuestión, casualmente, esbozada ya en el *Gorgias* (493a1-5), y a la que Platón regresa ahora).

Junto a esta reafirmación de la teoría precedente sobre la naturaleza de nuestras tensiones (afirmación expresada originalmente en términos de bipartición en lugar de tripartición del alma, pero que aun así continúa siendo la misma afirmación) surge una aparente revaloración de las partes del alma en términos del rol que cada una de ellas cumple. Mientras, de un lado, Platón está aún dispuesto a decir, hacia el inicio del diálogo (antes de que se haya mencionado de hecho la nueva teoría de la tripartición), que "en el alma de un individuo un elemento es mejor y otro peor" (431a4-5), hacia el libro IX, cuando su teoría de la tripartición ha sido completamente articulada, reconoce ya de lleno que las tres partes del alma poseen un rol necesario y valorable en el buen funcionamiento del todo (586e4-587a1).

Un rasgo final e importante de su nueva psicología, rasgo que causalmente fue también presagiado en el *Gorgias*, es su aparente abandono de la teoría del *Fedón* acerca de la cuestión global relativa a la *salud* del alma y el cuerpo. En efecto, la salud –entendida como una metáfora central de la justicia– es ahora cuidadosamente descrita, de acuerdo con la medicina griega contemporánea, como un balance de elementos al interior del organismo, ya sea éste el cuerpo o el alma. Hablando en los términos escrupulosamente funcionalistas y teleológicos elaborados al final del libro primero, Sócrates describe cómo el buen funcionamiento (la salud) del cuerpo involucra el buen funcionamiento de cada una de las partes que lo componen; en su propia terminología, cada parte hace la labor que está destinada a hacer. De manera similar, en el alma justa (sana) la salud/justicia consiste en que cada una de las tres partes del alma realice la labor que está destinada a realizar.

Si la parte racional del alma es aún la más importante para Platón, y posiblemente la única que es inmaterial e inmortal, el rol necesario de las otras dos partes *ici bas* lleva a Platón un gran paso más allá de las posturas anteriormente propuestas en el *Fedón*. El cuerpo ahora ya no es visto como una suerte de reverso material de la persona, colmado con deseos propios, en oposición a la persona inmaterial que es el alma. Todos los deseos son de hecho, dice Platón, elementos del *alma*; a pesar de que muchos de ellos serán descritos correctamente como elementos que *operan a través* del cuerpo. Y todos ellos, si son adecuadamente canalizados, pueden destinarse para servir a los fines de nuestro yo racional –en última instancia el yo más genuino.

Tal canalización resulta ser un rasgo muy importante de lo que Platón quiere expresar con el término “educación”. Ésta consiste –cosa que no debería sorprendernos– en todas aquellas técnicas que se consideran necesarias para producir y mantener el balance entre los elementos que comprenden el cuerpo, el balance entre las partes que comprenden el alma, y el balance –no la lucha– *entre* el alma y el cuerpo. Al parecer, Platón se aleja tanto de la posición del *Fedón* como es posible hacerlo sin dejar de llamarse aún a sí mismo un dualista psico-físico.

Si esto es cierto en términos generales, lo es también en lo referente a un aspecto específico, aunque uno central, de la teoría platónica global acerca del alma y el cuerpo. Otros rasgos de la teoría no han cambiado notablemente. Alma y cuerpo siguen siendo considerados realmente, no simplemente en términos lógicos, distintos; su supuesta “adición” continuaría dando como resultado dos entidades. Una de ellas permanece siendo, tanto en el largo como en el corto plazo, más importante que la otra, a pesar de la revaloración de los impulsos asociada a la condición corporal; incluso se dice que la gimnástica constituye un bien para el cuerpo sólo incidentalmente, y principalmente –junto con la *mousiké*– lo constituye para el del *alma*<sup>16</sup>. Y, sin embargo, en otro intento de probar la inmortalidad del alma (608c ss.), en el cual –dado lo dicho en el *Fedón*– podría haberse esperado una afirmación clara de que sólo el alma en tanto *razón* es realmente inmortal, la discusión es significativamente poco clara. Quizás sin estar todavía dispuesto a echar por la borda la vi-

---

<sup>16</sup> *Rep.* 411e-412a.

sión órfica del alma como una persona completa en la vida ulterior, no simplemente un intelecto incorpóreo, Platón ofrece un argumento de una ambigüedad posiblemente premeditada, en el cual resulta probadamente muy difícil estar seguros de que él crea que aquello que sobrevive como una unidad es meramente el alma en tanto razón, o si lo es alguna entidad unificada que comprende en su interior, de algún modo inmaterial, todo cuanto constituía lo que una vez fue el alma tripartita<sup>17</sup>. En una palabra, a pesar del palpable progreso realizado, muchos aspectos del pensamiento de Platón acerca del alma se mantienen en la *República*, hacia el final del diálogo, aún en un estado (posiblemente intencional) de ambigüedad, especialmente en lo que concierne al problema de su naturaleza, su constitución y su relación con el cuerpo.

Sin embargo, la ambigüedad no es duda radical, y en el *Tímeo*, del cual pienso ahora que es un diálogo compuesto hacia el inicio del período final de escritura de Platón<sup>18</sup>, él regresa en gran escala al tópico del alma, argumentando con detalle que todos los seres vivientes son por definición animados y, dado que el cosmos es un ser viviente, debe ser también animado. La última hipótesis es fascinante, pero no puede ser discutida aquí, excepto de manera superficial. En lo que concierne al alma humana, se vuelve a decir que es tripartita, y ello aparentemente, a juzgar por la abundancia de las metáforas políticas extraídas directamente de la discusión de la *República*, una vez más, por referencia a la misma analogía política de este diálogo. Y, de nuevo, las tres partes están localizadas, respectivamente, en la cabeza, el tórax y el vientre.

Pero hay algunas diferencias que vale la pena observar. Ahora no hay ninguna duda acerca de qué parte del alma sobrevive y es inmortal; se trata sólo de la razón. Y la composición de ésta, ya sea aquella Razón que constituye la totalidad del alma del universo o la parte racional del alma humana, es descrita ahora como una entidad en cierta medida *material*. A primera vista, el giro es paradójico, dadas las preocupaciones anteriores de Platón, en el *Fedón* y la *República*, por enfatizar la completa inmaterialidad del alma (racional). Sin embargo, el giro entra en conflicto con un aspecto fundamentalmente problemático de todas las teorías

---

<sup>17</sup> En *Plato's Psychology*, o.c., he argumentado en favor de la idea de que él se inclinó hacia la postura órfica; para el caso contrario cf. Shiner, R.A., "Soul in Republic X, 611", en: *Apeiron*, 6 (1972), pp. 23-30.

<sup>18</sup> Robinson, T.M., *Plato's Psychology*, o.c., pp. xiv-xv.

del así llamado dualismo psico-físico “ingenuo”, es decir, con la manera en la cual se supone deben entrar en contacto y cooperar una sustancia física y otra sustancia absolutamente inmaterial. Si pudiera mostrarse que el alma es inmaterial en algunos aspectos y también material en otros, quizás se habría hecho algo para minimizar ese problema. En todo caso, esto es lo que nosotros podemos especular. Platón mismo no afronta el problema exactamente en tales términos, sino más bien en los términos de su propia metafísica y su propia epistemología. El resultado, sin embargo, es el mismo; incluso nuestra alma racional e inmortal es ahora concebida como una entidad material en cierto aspecto y, en consecuencia, su vida inmortal no es descrita como una existencia eterna e inmaterial entre las Formas, sino como la existencia animada, material y eterna, en espacio y tiempo, de las estrellas y los planetas.

Sea intencionalmente o no, Platón parece reconciliar aquí dos visiones del alma aparentemente divergentes, una material y otra inmaterial, surgidas primero en el *Fedón*, y lo hace de modo tal que se les dé crédito a ambas. Moldeada deliberadamente por el Demiurgo de manera que posea: a) un tipo “intermedio” de realidad entre la absoluta realidad de las Formas trascendentes y la semi-realidad de los objetos en el espacio y el tiempo, y b) versiones “intermedias” de esos rasgos de igualdad y diferencia que nos permiten ofrecer juicios epistemológicos fundamentales, el alma (racional) demuestra ahora, por su misma estructura, poseer una afinidad natural con *ambos* universos platónicos y una habilidad, bajo circunstancias óptimas, para lograr el máximo entendimiento de cada uno. En el caso del mundo de las Formas este entendimiento se dará a nivel del conocimiento; en el caso del mundo espacio-temporal, a nivel de la opinión verdadera.

Junto con esta notable aclaración del estatuto “anfibia” del alma (un estatuto ya implícito en las descripciones órficas de la transmigración pero defendido ahora por primera vez por Platón como una creencia que –del mismo modo que la creencia en la inmortalidad– se puede defender con argumentos explícitamente filosóficos) surge un intento, igualmente notable y poco advertido, de dar cabal sentido al hecho de la animación en tanto tal, sea ésta humana, animal o vegetal. Platón sostiene que en el comienzo el Demiurgo creó a todas las almas iguales, pasando así por alto (si no rechazando explícitamente) las descripciones órficas normales acerca de la animación que la conciben como el resultado de alguna “caída” colectiva, algún pecado individual o ambos, y recogiendo la

idea esbozada por primera vez en el mito de Er (*República* X) de que nosotros somos responsables por la vida en la que nacemos –“no debe culparse a Dios”. A pesar de que hay algunas dudas de detalle sobre su argumentación<sup>19</sup>, Platón parece decir que la primera generación de seres humanos creada por el Demiurgo y sus dioses menores era completamente masculina. A medida en que fueron muriendo, iban siendo debidamente reencarnados; quienes vivieron una vida “cobarde” y, en términos más generales, moralmente insatisfactoria<sup>20</sup>, fueron reencarnados como mujeres (!), quienes vivieron en diversos niveles de *ignorancia* fueron reencarnados en pájaros o en diversos tipos de animales.

Si estas ideas implican lo que parecen implicar, las investigaciones de Platón en torno a la naturaleza del alma y el cuerpo lo conducen a una descripción del entero mundo natural en la cual sus diversas clases (incluyendo entre los humanos, al parecer, a la clase de las mujeres) constituyen diferentes instancias de lo que podría llamarse la “degradación apropiada” del hogar del alma de aquellos varones que sufren una u otra forma de castigo, según lo descrito en líneas anteriores. Este es un giro extraño y preocupante en la teoría de la transmigración que he sido incapaz de rastrear en alguna fuente clara, ya sea órfica, pitagórica, zoroástrica o hindú, al que, por lo tanto, *faute de mieux*, sitúo tentativamente, o bien como propio de Platón, o bien posiblemente como propio del renegado pitagórico Filolaus, pues hay alguna razón para creer que mucho del *Timeo* estaba basado en sus trabajos (perdidos).

Lo que comenzó como una clara afirmación de la imparcialidad del Demiurgo en relación con todos los seres humanos, lleva a Platón hacia un terreno muy extraño, uno en el cual bien pudo él llegar a percibir que los problemas que se iban suscitando resultaban ser quizás más grandes que los que pensó estar resolviendo. Si un particular león del

<sup>19</sup> En 90e6-7 se expresa de modo tal que sugiere que la diferenciación entre hombres y mujeres fue instituida por el Demiurgo en el principio; y lo mismo podría decirse de un pasaje anterior, en 41e-42a. Pero esto parece ser un desliz por parte de Platón, ya que es completamente contrario al sentido general del argumento, en el cual al principio el Demiurgo les da a todos la misma oportunidad (41e-4). Véase también la evidencia en 91d7 (*andron*, “varones”), en donde parece continuar una discusión sobre los diversos castigos asignados a quienes anteriormente fueron varones, y junto a ello el de 42b3-c1, donde una vez más sólo los varones parecen estar en cuestión.

<sup>20</sup> Literalmente: “injusto”. Sin embargo, el sentido, como en la *República*, parece ser bastante amplio, y cubre todo la extensión de la acción virtuosa.



Serengeti es la reencarnación de un particular guerrero masai, ¿posee aquél tanto el alma del león como el alma humana del guerrero, o sólo el alma del león, o sólo la del guerrero? Todas las respuestas a esta pregunta crean problemas a quien cree, como debe creer cualquier partidario de la doctrina de la transmigración, que una vida “buena” como león (sea cual fuere el significado de esto) garantiza un paso hacia arriba en la escalera de las vidas –al nivel de, por ejemplo, una mujer–, o que una vida “mala” como león garantiza un paso hacia abajo, quizás al nivel de una ardilla o al de un caracol.

En cuanto a la noción global de “degradación apropiada”, ésta parece aludir, en el caso de las mujeres, a rasgos del cuerpo y del alma; ellas son, dice Platón en otro lugar del diálogo, menos fuertes físicamente<sup>21</sup> que los hombres, y en el contexto inmediato (y en otros lugares del diálogo) afirma también, como hemos visto, que sus almas tienden hacia un comportamiento moralmente inaceptable, especialmente hacia la cobardía. La conclusión aquí, tan preocupante como las conclusiones extraídas anteriormente, parece ser que Platón –adoptando una postura inequívoca en una controversia que sigue siendo actual– piensa que hay una diferencia “natural” entre almas humanas femeninas y masculinas que es análoga a la diferencia relativa a su fuerza corporal, y que esta diferencia supone la superioridad moral del hombre. De conformidad con una doctrina socrática más temprana, que sostiene que el mayor daño que se le puede hacer a alguien es volverlo *moralmente peor* en tanto persona, Platón propone ahora un argumento (de clases) para mostrar que el castigo apropiado para el alma de un hombre que ha demostrado falta moral es que corra el riesgo –por asociación– de una degradación moral aún mayor al encarnarse en el cuerpo de una criatura de valor moral intrínsecamente menor que el suyo –el de una mujer.

Sería fácil, pero quizás demasiado fácil, desechar lo anterior como algo puramente “mítico”, algo que un autor tan sofisticado como Platón seguramente no podría haber suscrito. Así, por ejemplo, en un diálogo más tardío, las *Leyes* (944d8-e2), después de mencionar cómo Ceneo de Tesalia fue una vez mujer y luego fue transformado en hombre por un

---

<sup>21</sup> Cf. 42a2. Pero la referencia podría ser a la supuesta mayor bondad moral de los hombres; el adjetivo comparativo *kreíttōn* es, aquí como en otros lugares, tan ambiguo como para poder ser entendido en tanto físicamente más fuerte, moralmente mejor, o ambas cosas.

dios, escribe Platón: “el proceso inverso, la transformación de un hombre en una mujer, es posible y en cierto sentido sería el más apropiado de todos los castigos para el hombre que ha arrojado su escudo”. Ya sea que aquí Platón esté sugiriendo o no un alejamiento de la doctrina de la metempsicosis y, en particular, de la notable versión de la doctrina que se encuentra en el *Timeo*, su impresión acerca de las mujeres en tanto criaturas de degradación moral apropiada que sirven de prisión para los hombres cobardes que estén sufriendo castigo, claramente no ha cambiado en modo alguno<sup>22</sup>.

No obstante, sería inoportuno que dejásemos el *Timeo* luego de un comentario tan desalentador, ya que éste es también un diálogo en el que se sostienen algunas ideas muy penetrantes sobre el desorden psicosomático. Después de una breve discusión acerca de las enfermedades corporales, *Timeo* continúa: “De esa manera surgen los desórdenes del cuerpo; los del alma, causados por el estado del cuerpo, surgen del siguiente modo. Debemos reconocer que la demencia es un desorden del alma; y que hay dos clases de demencia, locura e ignorancia. En consecuencia, debe llamarse desorden a cualquier afección que produzca dichos estados; y entre los desórdenes del alma más serios debemos incluir los placeres y dolores excesivos... de modo que la mayor parte de su vida [el hombre] es enloquecido por estos intensos placeres y dolores: y cuando su alma queda enferma e insensata a causa del cuerpo, se considera comúnmente que él no está enfermo sino que es deliberadamente malo... la verdad es que la intemperancia sexual es un desorden del alma que surge, en gran medida, desde la condición de una única sustancia [la médula, T.M.R.] que, debido a la porosidad de los huesos, irriga al cuerpo con su humedad. De hecho, casi podríamos decir de todo aquello que es llamado incontinencia en el placer, que el reproche por el cual se dice que los hombres son voluntariamente malos es injustificado. Nadie es voluntariamente malo; el hombre malo se vuelve tal por un mal hábito del cuerpo y una educación inadecuada, y éstas son aflicciones indeseadas que se dan en cualquier hombre en contra de su voluntad. También, en lo que concierne a los dolores, el alma recibe de igual modo mucha maldad del cuerpo. Cuando las flemas ácidas y saladas o los humores biliosos

---

<sup>22</sup> Para una mayor evidencia sobre la posición de Platón al respecto, cf. (desalentadoramente) las *Leyes* 781a-d.

vagan por el cuerpo sin encontrar salida son encerrados en su interior y caen en confusión; al mezclar el vapor que expiden con el movimiento del alma, inducen toda clase de desórdenes del alma de mayor o menor intensidad y extensión. Al trasladarse hacia los tres asientos del alma, según la región que más invadan, ellos generan diversas clases de enfermedad y desaliento, de temeridad y cobardía, de torpeza y olvido.” (86b-87a)

Luego de una breve discusión sobre la mala educación, familiar y política, Timeo concluye: “...así es como todos los malos se hacen tales, por dos causas que son del todo involuntarias. Por ello la culpa debe recaer en los padres más que en los hijos, y en los que educan más que en quienes reciben la educación. Sin embargo, un hombre debe poner sus mayores esfuerzos en escapar de la maldad y elegir su contrario por medio de la educación, la investigación y los estudios.” (87b)

Se trata de un notable ensayo breve acerca de –para acuñar una expresión– el desorden somatofísico –diferente pues del desorden psicossomático– y acerca de la relación entre dicho desorden y la responsabilidad moral en curso. Tiene también la peculiaridad de ser, a pesar de sus intuiciones e importancia, un diálogo muy poco leído, incluso por quienes sostienen tener algún conocimiento de Platón. En él se incluye también una breve descripción del desorden psicossomático, uno de cuyos pasajes (¡de no poco interés para quienes estén comprometidos con la educación!) nuevamente merece ser citado: “Cuando el alma es demasiado fuerte para el cuerpo y de temperamento ardiente, desordena toda la estructura y la llena de enfermedades desde dentro; la desgasta cuando se lanza al estudio o la investigación; la enciende y sacude cuando se dedica a la enseñanza y al debate, pública o privadamente, a través de las rivalidades y disputas que surgen, y produce flujos con los que engaña a la mayoría de los así llamados médicos para que se culpe a la parte inocente.” (88a)

Ahora bien, cuán lejos exactamente va Platón en estos asuntos, es algo que puede ser juzgado por una breve mirada retrospectiva al *Gorgias*. Allí, como vimos, el alma y el cuerpo son concebidos como entidades estrictamente paralelas, cada una de ellas tiene estados de salud y enfermedad apropiada y meticulosamente definidos y cada una es curable de un modo adecuado a su tipo de enfermedad, ya sea psíquica o somática. Si en ese momento Platón concibió cualquier supuesto contacto entre ellas, su silencio en la materia es palpable.

Ello no quiere decir, por supuesto, que el alma y el cuerpo no sigan actuando, según Platón, como sustancias paralelas, ni que deje de ser válida la tesis de que una de ellas es intrínsecamente más importante que la otra (89d4-7). Al concluir su discusión acerca del desorden psicossomático y somatopsíquico, por ejemplo, él señala que la mejor medicina preventiva consiste en el movimiento físico o el ejercicio para el cuerpo, y el ejercicio no físico (la contemplación) para el alma. Es una doctrina de *mens sana in corpore sano* que, como tantas otras cosas en estos últimos pasajes del *Timeo*, se ha vuelto ya tan familiar que parece simplemente trivial. Pero en su momento tal pensamiento fue una revolución.

La posición de Platón también parece haber cambiado con los años en otro aspecto importante, vale decir, en lo concerniente a la definición misma del alma. En el *Fedro*, un diálogo escrito, creo, no mucho tiempo después del *Timeo*, Platón propone una interesante definición del alma (racional) como “movimiento que se mueve a sí mismo” (245c-246a). Con esta definición –parca y sin vida como puede parecer a primera vista– Platón, después de toda una vida escribiendo sobre este tópico, se enfrenta finalmente a la pregunta que más de un partidario del escepticismo se debe haber planteado, a saber: ¿por qué se requiere que el “alma” dé cuenta de cualquier ser viviente en absoluto, humano o no? ¿No podrían los atomistas estar en lo cierto al afirmar que todo lo que existe son conjunciones transitorias de partículas de materia que se mueven aleatoriamente en el espacio? En su respuesta, cuidadosamente formulada, Platón reitera la idea de la conexión causal entre movimiento y vida, distinguiendo al ser viviente del no viviente por su poder de “auto-movimiento” (en cierto sentido débil del término). A este respecto todos los griegos, incluso los menos sofisticados, habrían estado de acuerdo con él. Sin embargo, el siguiente argumento habría dejado a todos ellos, salvo a unos pocos, muy por detrás suyo, ya que sostiene luego que hay una causa o un desencadenante de tal (equivocamente llamado) auto-movimiento, y esa causa o ese desencadenante es el “auto-movimiento” genuino del alma (racional).

Dicho auto-movimiento es para Platón evidente por sí mismo y sin comienzo en el tiempo; prosigue entonces argumentando que el alma racional es tanto inmortal como –lo que es quizás más importante por sus implicancias para la acción– eterna. En efecto, hasta entonces Platón había sostenido que el alma tiene un comienzo temporal, es más, que el

momento de su formación en el tiempo por parte del Demiurgo fue el primer momento *del* tiempo. En el interior de este marco general el alma era considerada como la creación y la servidora de un dios/dioses que hacían las veces de árbitros de sus acciones. Con la nueva definición, toda la imagen es puesta en cuestión de un solo golpe, ya que ahora el alma racional es una entidad increada, al parecer, y tan eterna como los dioses mismos.

Sin embargo, como es habitual en Platón, una idea nueva y provocadora va de la mano con otra relativamente conservadora y difícilmente compatible con ella. En lugar de un análisis de las implicancias posiblemente explosivas para la acción de la definición recientemente formulada, como cabría esperar, Platón nos ofrece su famosa descripción mítica del alma en términos de un auriga y dos caballos, que es en gran medida una repetición de la teoría tripartita del alma de la *República* y el *Timeo*<sup>23</sup>. Y en el mismo contexto describe la reencarnación en los ya consagrados términos de una caída, aunque ahora el mundo más elevado es de hecho su propio mundo de Formas; y el alma encarnada misma es descrita como una ostra dentro de una concha, de un modo muy similar a la descripción anterior, en el *Fedón*, de un alma aprisionada (*Fedro* 250c6, *Fedón* 82e3). En cuanto a la conducta, no se dice nada que sugiera que la nueva definición del alma racional haya cambiado la actitud básica de Platón con respecto al tema. Nuestra principal preocupación, en un mundo donde, confusamente, se nos dice tanto que “toda *alma* tiene el cuidado de todo aquello que es inanimado” (246b6), como que *Zeus* “ordena y se preocupa por todas las cosas” (246e5-6), nuestra obligación primordial sigue siendo el cuidado de un alma moralmente sana (“balanceada”), un alma que de todos modos en su aspecto racional es nuestro yo real. No obstante, en este último punto Platón nos deja en un estado de ambigüedad que nos resulta ya familiar, pues el alma desencarnada del mito del *Fedro* es muy similar al alma según ha sido descrita en muchos otros mitos escatológicos de Platón –esto es, un alma en la que todos sus elementos parecen sobrevivir, no sólo su razón. Y, como en diálogos anteriores, Platón no da señal alguna de querer esclarecer la situación, ni ofrece tampoco indicios de

---

<sup>23</sup> No obstante, no es una mera repetición. El hecho de que el caballo bueno y el auriga sean prácticamente indistinguibles en términos de sus deseos y acciones (rationales) sugiere que Platón está a punto de regresar a su anterior creencia en la básica bipartición del alma en razón e impulso.

que tal esclarecimiento fuese deseable. Para esto tenemos que esperar hasta el libro décimo de lo que bien pudo haber sido su última obra, las *Leyes*.

Aquí él reafirma su posición, presentada primero en el *Fedro*, acerca de que la fuente de todo movimiento es el alma eterna que se mueve a sí misma; pero esta vez la afirmación ha sido ampliada para abarcar a *toda* el alma, no simplemente –como el argumento del *Fedro* parecía implicar en su contexto– al alma racional. También se enfatiza que el “movimiento” en cuestión no es simplemente el movimiento físico asociado con la vida orgánica; los “movimientos” del alma son ahora por primera vez enumerados de manera comprensiva como “deseo, reflexión, previsión, deliberación, juicio verdadero o falso, placer, dolor, confianza, temor, odio, amor, y cualquier movimiento relativo o primario que pueda haber” (897a1-4).

Lo que se ha resuelto decisivamente es una ambigüedad presente en el *Fedro* sobre el estatuto ontológico del alma. Allí, se recordará, Platón escribió sobre el alma y Zeus sugiriendo que ambos eran entidades independientes y eternas, y que cada una aparentemente cumplía un papel de “cuidado” idénticamente abarcador en el esquema global de las cosas. Ahora se ha esclarecido que el alma, aunque tenga auto-movimiento y sea eterna, lo es en un contexto de eterna dependencia por su eterna *génesis* de un principio divino trascendental. Lo que parecía ser a primera vista el estatuto eternamente no contingente del alma (racional) es ahora aclarado como el estatuto eternamente *contingente* de *toda* alma. Pero, incluso aquí, hacia el final, Platón sigue siendo provocadoramente enigmático. Si, como parece al menos posible, se supone que el mismo principio divino trascendental es un alma, la universalidad de su pretensión de contingencia es a su vez aparentemente puesta en cuestión.

Esto nos conduce hacia campos de la metafísica platónica que tendrían que ser analizados en otro lugar, pero se ha dicho ya lo suficiente como para establecer que Platón es a fin de cuentas un explorador en el terreno de la psicología filosófica, así como en muchos otros campos de la especulación. En ningún otro lugar, me parece, esto es más claro que en las *Leyes*, diálogo que, en lo que respecta a sus ideas acerca del alma y el cuerpo, es casi un compendio de las posiciones que él elabora a lo largo de todo un período de escritura. Digo “casi”, porque la tripartición del alma es una concepción que ahora sólo existe como un conjunto de *disiecta membra* de la idea original; la antigua bipartición en razón e impulso, que le fuera tan útil a Platón hasta la redacción de la *República*, parece reapar-

recer como su modelo preferido de estructura psíquica. Aparte de eso, y por supuesto aparte de la notable concepción del alma como motor que se mueve a sí mismo elaborada por primera vez en el *Fedro*, la imagen del alma es aquella que se encuentra en diálogos más tempranos, donde, como he comentado en otro lugar, “la vida es un proceso de purificación (del cuerpo) y de asimilación a lo divino (716c-e); el alma es el verdadero yo y disfruta de inmortalidad personal (959b3-4); los justos son recompensados en una vida futura, y hay sanciones reservadas para los malvados; se asume una importante distinción básica entre el alma y el cuerpo, y los ‘placeres’ son tratados una vez más con desconfianza (672d8-9, 727c1 ss., etc.); además los elementos en el alma son nuevamente descritos de manera radical como ‘buenos’ y ‘malos’ (904b2-3), a pesar de la cuidadosa revalorización de estas posiciones en la *República* IX y el *Filebo*”.

Merece mención aún una concepción adicional acerca del alma en las *Leyes*, a saber, la noción de que ella, en tanto fuerza vital, consiste en alguna clase de *Stoff* que impregna y guía al universo físico en su totalidad y a todos los seres que viven en él. En cuanto tal, el alma es ética e intelectualmente neutral, sólo asume un color ético e intelectual cuando opera “con la sabiduría como su colaboradora” o cuando “se acompaña con la insensatez” (897b1,3). Esta concepción es en más de un sentido una versión ligeramente refinada de la visión ectoplásmica del alma, que aparece por primera vez en el *Fedón* y que toma su lugar en las *Leyes* como una entre varias concepciones rivales que se ofrecen a nuestra pesquisa comparativa, de modo muy similar a como lo hacían primero en el *Fedón*.

Para algunos lectores de Platón, este aparente deseo de retornar a sus visiones de juventud –incluidas sus contradicciones–, pasando por alto la corrección y la elucidación cuidadosas que habían caracterizado a diálogos tales como la *República*, el *Tímeo* y el *Fedro*, ha sido una fuente de escándalo. Esto ha llegado tan lejos, que un autor, al encontrar que todo el diálogo es una parodia de la filosofía platónica, argumenta que en realidad no puede tratarse en absoluto de una obra de Platón<sup>24</sup>. Pero la conclusión es exagerada. Lejos de obrar en su desventaja, la clara falta de disposición que Platón muestra por reducir los conceptos acerca del alma, quizás intrínsecamente irreconciliables, a alguna suerte de orden artifi-

---

<sup>24</sup> Mueller, G., *Studien zu den platonischen Nomoi*, Munich: Beck, 1951, p. 190.

cial, probablemente sea entendida mejor como un signo de su fortaleza filosófica. Ciertamente, el hecho de que en algunos de sus diálogos intermedios y tardíos realizara un progreso tan manifiesto en tantas cuestiones sugiere que él fue cada vez más consciente, si es que no fue consciente desde el principio, de algunos de los problemas implicados en sus formulaciones más tempranas acerca de la naturaleza del alma y la naturaleza de la relación alma-cuerpo. Que en su edad madura sintiera la necesidad de cuestionar si aquello que parecía un progreso en esos diálogos realmente lo *era*, *puede* por supuesto ser una señal de progresiva decrepitud senil. Pero, parece tan o más razonable atribuir esto a la determinación de dejar sus opciones abiertas frente a las dudas; la determinación, de hecho, de un hombre que, sea cual fuere el tema, optó en definitiva por expresarse mediante el diálogo con final abierto, no mediante la dogmática forma del tratado.

Creo que en ningún lugar es esto tan evidente como en un pasaje de las *Leyes* (898e8-899a4). Habiendo dedicado toda una vida a la discusión de diversos aspectos de la relación alma-cuerpo, Platón regresa al tópico por última vez, posiblemente justo antes de su muerte. Toma al sol como ejemplo de un objeto animado y menciona tres posibles maneras en que el alma del sol podría controlar a su cuerpo: desde el interior, como lo hace “nuestra propia alma”; desde el exterior; o “guiándolo” de algún otro misterioso modo, “despojada del cuerpo y en posesión de otros magníficos poderes”. En última instancia, Platón está luchando con el problema que reposa en el corazón de todo dualismo psico-físico, el problema de relacionar una sustancia física con una inmaterial, y hacia el final admite abiertamente su desconcierto. Se trata de un espléndido homenaje a su honestidad intelectual.

(Traducido del inglés por Michell Nicholson, revisado por Miguel Giusti)