

La Paradoja de la Identidad de Leoncio

Abstract. *A review of the platonic problema of the identity of the soul on the basis of the theory of the affinity in regard to the Forms present in the Phaedo, as well as the proposed tripartite of the Soul in the Republic. If the second doctrine turns out to be prevailing, it is necessary to find the fundamental reasons to maintain a basic functional coherence in our lives, which one would be able to reach primarily by reason of the moral pre-eminence of justice.*

Key Word: *soul, affinity, justice, Platon, Phaedo, Republic.*

Resumen. *Se hace una revisión del problema platónico de la identidad anímica a partir tanto de la teoría de la afinidad del alma con respecto a las Formas presente en el Fedón, como de la postulación en la República de una tripartición del alma. En el supuesto básico de que la segunda doctrina resulta imperante, se señala la necesidad de encontrar razones de peso para mantener una básica coherencia funcional en nuestra vida anímica, lo cual habría de poder alcanzarse primordialmente gracias a la preeminencia moral de la justicia.*

Palabras clave: *alma, afinidad, justicia, Platón, Fedón, República.*

Cuenta Platón en el libro IV de la *República* que hubo una vez un tal Leoncio, hijo de Agatón, que vivió una extraña situación en su circunspección anímica: resulta que cuando subía desde

el puerto del Pireo por la parte externa del muro norte, se dio cuenta de que estaba por allí el ejecutor público, junto al cual yacían en el suelo unos cadáveres, posiblemente a punto de ser tirados al barranco, y así *como deseaba ver y al mismo tiempo rechazaba y evitaba aquello mismo, entretanto luchaba y se cubría el rostro, entonces siendo vencido ya por el deseo (ἐπιθυμίας), abriendo completamente los ojos y corriendo hacia los muertos, dijo 'he ahí para ustedes, desgraciados (κακοδαίμονες), satisfáganse con el bello espectáculo'* (439e9-440a4). Se podría decir que Leoncio sentía lo que muchos de nosotros cuando hacemos una suerte de ruptura ya racional, ya pasional, en nuestro ser interno, como si fuésemos una suma de personalidades que viven en mismo lugar, pero sin tener por ello que conformarse con una exclusiva identidad o sentido de ser. Platón refuerza con este personaje su explicación de la compleja naturaleza del alma humana: un ser provisto, como la ciudad, de géneros de personas, o funciones, que distan muchas veces de ser congruentes o cercanos, sobre todo cuando se disputan el poder o la representación del todo; con lo cual nuestra pretendida unidad más parece un signo de interrogación que una afirmación.

En este trabajo intentamos precisamente dar algunas luces sobre el problema de la identidad anímica en la obra platónica, tanto desde lo que se puede descubrir y describir de ello, como desde lo que se puede postular como mejor. Ciertamente Leoncio es un prototipo de un personaje para comedia¹, pero esa lucha que vive es tan común como nuestras ansiedades, frente a las cuales casi todos quisiéramos poder tener

capacidad de respuesta; pero en general terminamos como aquel, echándole la culpa a ese otro yo que parece apoderarse de nuestras decisiones y obligaciones. Dada la complejidad de problemas que puede conllevarnos hacer esta incursión temática en la obra platónica, nos limitaremos a dar dos pasos específicos: uno al *Fedón*, sobre todo desde el argumento de la afinidad del alma con las formas en sí, el cual nos permite concebir una identidad efectiva del ser anímico, como si fuese una especie de individuo puro, simple y "monoeidético"; al lado de ello tratamos dos tesis fedónicas que resultan correlatos de esta *afinidad*: la respuesta a la versión armonista del alma y la cuestión de la vida. El segundo acceso es a la *República*, en la cual podríamos ver reiterada la individualidad del alma, si es que pensamos que lo importante es sobrevivir a la muerte en condiciones ideales de racionalidad; no obstante, el peso argumentativo del gran diálogo político más bien está en la partición funcional que muestra un personaje como Leoncio, además de cómo se pueden llegar a distinguir esas partes, así como conjugar, para llegar a fin de cuentas a establecer una perspectiva justicialista, que supone que la grandeza de lo anímico no está en su separabilidad, sino en su capacidad de asimilar la composición que vive, respecto de la cual se establece como modelo fundamental un respeto significativo a todas y cada una de las *partes*.

Obviamente hay intencionalidades filosóficas distintas en estos diálogos, por lo que buscar respuesta a la cuestión de la individuación en solo estos resulta casi un despropósito; pero deseamos mostrar precisamente las paradojas que conlleva el tema: si hay inmortalidad, parece exigirse que haya ciertos patrones de pureza y sublimidad casi imposibles de concebir en lo anímico a lo que tenemos acceso; en tanto que si hablamos de un alma más bien compuesta y establecida para funciones relativas al cuerpo, su identidad fuera de este no parece justificarse, de modo que no parece tener sentido el que se prometan premios ulteriores a quien sea realmente bueno y justo. Pese a ello, al menos el tránsito por estas aporías ya resulta aleccionador incluso para quien quizás se siente representado en la graciosa figura de ese que se tapa los ojos con las manos abiertas frente a la tentación de ver lo inconveniente.

τῷ μὲν θεῷ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ
καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ αἰ
ῶσαύτως κατὰ ταῦτα
ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον εἶναι ψυχῆ
(*Fedón* 80b1-3)²

En una gradación ontológica platónica parece evidente que el alma debería poseer un lugar preeminente respecto a cualquier otra entidad que podamos aprehender en este mundo; a menos, por supuesto, que fuese considerable como la encarnación particular de una Forma pura³, en cuyo caso podría prevalecer, pero quizás solo desde una perspectiva gnoseológica. Lo cierto es que nuestro filósofo la concibe de una manera tan cercana a las Formas *en sí* que nos obliga a considerarla como un individuo singularizado, plenamente idéntico consigo mismo, pese a no atribuirle una naturaleza eidética en el sentido estricto.

En línea con ello refirámonos a la tesis más marcadamente dualista que presentan los *Diálogos*, aquella que permite pensar en nuestra naturaleza anímica como algo unitario y de suyo. Así, si es que tiene su origen en un *reino* superior, el mundo eterno de las Formas, sea que se constituya como una espectadora de estas o que tenga la dignidad de ser una forma más⁴, y, adicionalmente, es inmortal, es decir, en estricto sentido no llega a tener origen ni fin; ella no podría ser considerada como un mero partícipe de alguna idea —a lo sumo lo haría por la vía cognitiva⁵—, y, en consecuencia, correspondería a una entidad substancial (οὐσία)⁶ plenamente separable, esto es, un ente indiviso, cuya historia es compleja, por cuanto ha vivido en los dos extremos de lo que es, pero se mantiene indemne en su mismidad⁷. Para poder descubrir esta naturaleza, desgraciadamente, no tenemos datos suficientes sobre lo que pudo ser antes de esta vida en convivencia con la corporeidad, por lo que tenemos que remitirnos casi con exclusividad a su condición de individuo perfectamente distinguible y ajeno a esta cárcel que le contiene en el mundo⁸.

Es el *Fedón* el lugar que Platón escoge para fundamentar su doctrina antropológica más radical⁹. En este aquella gran revelación del *Menón* de la inmortalidad (81b) por fin se pone en discusión, en el ambiente íntimo que necesita un verdadero

diálogo —como lo haría un pitagórico, “entre amigos”—, pero además en un momento crucial para la Filosofía: el término de la existencia de su mayor mentor. Sócrates vive el último de sus días, solo espera la aplicación de la pena capital, y quizás por ello ya no calla sus opiniones —no habría manera de seguir la discusión otro día (cf. *Eutifrón* 15e-16a, *Laques* 201b-c, *Protágoras* 361e-362a, *Menexeno* 249e y *Crátilo* 440e)—. Es este el momento oportuno para confirmar las ideas previstas del alma: el maestro no morirá, su espíritu, su ser, sobrevivirá a esta separación del cuerpo, pues gastó todos sus esfuerzos filosóficos en prepararse para ello: *¿no se evidencia, en primer lugar, que en tales situaciones el filósofo sobre todo libera (ἀπολύει) el alma de su alianza (κοινωνίας) con el cuerpo de un modo diferente de los otros hombres? (Fedón 64e8-65a2).*

En efecto, las condiciones que brinda la corporeidad al espíritu no son dignas de este: primero lo abrumba con placeres y dolores, luego no permite que en la investigación se pueda acceder de forma adecuada a la verdad (cf. 65b). El filósofo, en su aspiración a lo superior, pronto se da cuenta de que está siendo engañado y que debe despreciar los medios de conocimiento sensible que en principio disfrutaba como los demás, en especial los tentadores oído y vista, y no se deja perturbar por las pasiones que sufre en esta “cárcel”: *en efecto allí el alma del filósofo principalmente desprecia el cuerpo, huye de este, y busca ella misma llegar a estar consigo misma (καθ' αὐτήν) (65c11-d2).*

El alma sola está llamada a reflexionar, esto es, a volverse sobre sí misma para buscar objetos incontaminados, los *en sí*; pero lo hace solo en la medida en que ella posee de algún modo tal condición: *ἀλλ' αὐτῇ καθ' αὐτήν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος (66a1-2)*¹⁰, es decir, en tanto que se purifique hasta perder todo rasgo de composición con lo corporal y centre su acción en el pensamiento. La pureza exigida es difícil de expresar, pues supondría que cualquier elemento de orden material se descartaría en la cognición, incluyendo la imagen lumínica que nos deja la palabra *εἰλικρινές*¹¹, que puede confundirnos y hacernos pensar que sería como una suerte de espacio donde se puedan percibir en su simplicidad las ideas atomizadas.

Tal vez en esto nos pueda auxiliar el lenguaje religioso, del que toma Platón el adjetivo *καθαρῶτατος* (65e). Siguiendo a Festugière (1967: 127), podríamos suponer que la divinidad es pura, y para intentar siquiera ofrecerle dádivas es indispensable que nos purifiquemos, esto es, lavemos nuestras impurezas, pues un *καθαρὸς* no podría permitir que se le acercaran más que aquellos que le fueran análogos. De ahí procedería la noción de pureza que mantendría nuestro filósofo, es decir, de una suerte de higiene que exige lo divino¹².

Para alcanzar este nivel de perfección casi deberíamos renunciar a nuestra vida terrena: *mientras tengamos el cuerpo y esté nuestra alma mezclada (συμπεφυρμένη) con tal mal, no poseeremos quizás suficientemente lo que deseamos (ἐπιθυμοῦμεν); y decimos que esto es lo verdadero (66b5-7).* Amores, deseos, placeres, dolores, miedos e imágenes engañosas, incluso males como la guerra, son todos el producto de la locura del cuerpo y lo que le rodea. El pensamiento en y por sí, el que posibilita el acceso a la Verdad, es completamente ajeno a este mundo, tanto que, como dice más adelante Sócrates, cuando el alma se vuelve sobre lo corporal padece grandes males: *ella anda errante, se agita y se marea, como ebria, por estar pendiendo (ἐφαπτομένη) de tales cosas (79c7-8)*¹³.

Así las cosas, la filosofía puede auxiliarnos para ser al menos conscientes de cuáles son nuestros fines verdaderos y cuáles las cosas que nos alejan de ello, de manera que nos deberá enseñar a romper lazos con el cuerpo, hasta que “el dios mismo nos libere” (67a6) de sus cadenas (d1) por medio de la muerte —*λύσις καὶ χωρισμός ψυχῆς ἀπὸ σώματος* [la liberación y separación del alma respecto del cuerpo] (d9-10)—. Por eso, ella nos ejercita fundamentalmente en el morir —*οἱ ὁρθῶς φιλοσοφοῦντες ἀποθνήσκουν μελετῶσι (e4-5)*—.

Estas eran en resumen las razones que movían a gran filósofo a confiar plenamente en la bondad de la ocasión que vivía. Mas sus discípulos no parecían así de convencidos, sintiéndose quizás sobrepasados en demasía en comprensión y confianza, como lo delatan los interlocutores del diálogo, los tebanos Simmias y Cebes, cuya formación habría sido pitagórica, pero de la que

podría brindar un maestro como Filolao (61d), quien se había ocupado de la física más que de las cuestiones psicológicas y religiosas¹⁴. Así, el segundo de ellos deja de contener sus dudas y rompe el fuego defendiendo la disgregación del alma bajo el supuesto de que se trata de una suerte de hálito que se expulsa al morir el cuerpo (70a-b)¹⁵. Entonces Sócrates, sin olvidar prácticamente en ningún momento que la filosofía verdadera está más cerca de lo que podríamos con cierta libertad llamar “Teología”, o acaso “Morfología”, que del juego de los argumentos, se da a la tarea de ofrecer razones para asegurar la fe de sus discípulos¹⁶.

Tres tesis en primera instancia apoyan la creencia en la inmortalidad anímica: primero, que el cambio de un estado al otro exige una vuelta atrás, o sea que, si se nace, se tiene que morir, y ocurrido esto se ha de renacer (70a-72d). Segundo, la teoría epistemológica de la *ἀνάμνησις*, por la cual se hace posible el reconocimiento de las Formas (72e-78a). Finalmente, la afinidad que tiene el alma con estos arquetipos (78b-80d). De las tres es precisamente esta última la que nos interesa rescatar para esta ocasión.

La individualidad supone la unidad, pero también una cierta “atomicidad”, en la medida en que perdería su condición substancial, si es que tuviese cortes o quebrantos (τομῶν) en su ser. Si el “uno” se descompone, sea en dos o más partes, es porque realmente no era *uno*¹⁷. Es evidente que lo que se corrompe es aquello que pierde su unidad, ya sea de forma paulatina o radical, en cuanto está predisposto a la desunión de sus partes, o a la indisposición de las mismas respecto del todo¹⁸. Esto no se podría aplicar de ninguna manera a lo individual estricto de que estaríamos hablando, en la medida en que no es un conglomerado o una entidad con partes distinguibles.

Partimos del supuesto de que existen cosas indivisibles, a las cuales podríamos denominar *simples*. Estas, según se puede creer¹⁹, se caracterizarían por estar siempre en las mismas condiciones y en el mismo modo (ἀπερ αἰεὶ κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως ἔχει [78c6]). La naturaleza de lo eidético, sin duda, cumple a cabalidad con estos requisitos, y de forma análoga también lo haría el alma, que sería la entidad más afín u homologable (ὁμοιότερον) a aquella (79b), cosa

de la que se toma conciencia cuando se alcanza la verdadera inteligencia (φρόνησις), que es aquella experiencia que nos diviniza (ἢ μὲν ψυχῇ τῷ θεῷ [80a8])²⁰: *cuando ella mira (σκοπῆ) en sí misma, desde ahí se va hacia lo puro, eterno, inmortal y que se mantiene del mismo modo (τὸ καθαρὸν τε καὶ αἰεὶ ὄν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχου); y como es afín a esto mismo, llega a para estar siempre con ello, siempre que ella llegue a estar en sí (αὐτῇ καθ' αὐτήν) y le esté permitido (ἔξι) (79d1-4).*

Este encuentro con lo divino nos hace recordar la feliz vida pasada y adquirimos conciencia de que provenimos de otro nivel ontológico, pues somos lo más cercano que hay a ello: *el alma es lo más semejante (ὁμοιότατον) que hay a lo divino, inmortal, inteligible, monoeidético (μονοειδέι), indisoluble (ἀδιαλύτω) y que siempre del mismo modo se da según lo mismo (αἰεὶ ὡσαύτως κατὰ ταῦτα ἔχουσι) [80b1-3].*

Estas condiciones nos aseguran que nuestra individualidad plena es posible, que no existen géneros que nos expliquen, que además somos autosuficientes, incluso “autoevidentes”, es decir, que solo auscultándonos a nosotros mismos y en nuestro discurso interior podríamos “saberlos” como los individuos que somos. En este estadio el temor de la disgregación se disipa, porque reconocemos nuestra inmortalidad en esa unidad absoluta que ahora nos es explícita. Aquí la máxima delfica γνῶθι σαυτὸν deja de ser histórica, dando paso a la indagación de lo absoluto, eso que de alguna manera habremos de ser nosotros mismos.

Así pues, ¿podemos ya hablar con toda claridad sobre cuál es nuestra naturaleza última, si es que somos sujetos espirituales, dioses o incluso Formas? A decir verdad, no. Hemos de reconocer, como Heráclito (frag. 45), que los límites anímicos son insondables, que en la sustentación de nuestro ser en ese nivel *metafísico* enfrentamos un vacío de comprensión casi total, al punto de que nuestras palabras se vuelven insuficientes, pues una y otra vez tendemos a repetir las, como si el pensamiento no hiciera otra cosa que dar vueltas sobre lo mismo.

Es esta quizás la razón por la que resulta más fácil describir lo que está fuera de estos estrados. Así, en la determinación de esta *realidad* se parte

más de una contemplación negativa de lo que acontece al externo que de una “teoría” de *lo que es*. Por eso Sócrates insiste las más de las veces en atacar la debilidad de lo mortal, en detrimento de la exaltación y descripción de la plenitud de lo anímico. Esa falta de más argumentos filosóficos positivos quizás se deba al esfuerzo por llevarnos a limpiar nuestras impurezas, aunque más parece una deficiencia que una virtud.

En cualquier caso, el lenguaje religioso vuelve a aparecer: *¿no es cierto que estando el alma así, sale hacia lo que es semejante (τὸ ὅμοιον) a ella misma, lo invisible (τὸ ἀίδητον), lo divino, inmortal y sabio (φρόνιμον), y habiendo llegado allí comienza a tener ella felicidad, liberándose del extravío, la necedad (ἀνοίαν), los temores, los amores salvajes y los otros males humanos; así como se dice de los Iniciados, que pasan de verdad el resto del tiempo con los dioses?* (81a4-9). Aunque ahora se complica quizás en demasía nuestra percepción del “otro mundo”, pues el gozo, la apatía y la imperturbabilidad²¹, que se añaden como datos justificadores, serían oportunas para dioses al modo tradicional, esto es, con personalidad y rasgos antropomórficos, y no para un encuentro de individuos puros.

Más allá de eso, que bien puede justificarse por el ropaje mítico que carga, surge un evidente problema que hace difícil comprender estas páginas: ¿cómo justificar la maldad a que pueden llegar las almas que se dejan atrapar por la corporeidad? Todavía más: ¿cómo puede entenderse la vivencia, desgraciadamente tan generalizada, de Leoncio de enfrentamientos a nuestro interior? Si el alma es incorruptible, no tiene partes, etc., ni siquiera debería haber caído en el mundo. La encarnación tendría que o bien proceder de una naturaleza anímica debilitada anterior, lo cual sería contraproducente; o bien suponer una generación del alma en estos lares, lo que contradiría la doctrina, especialmente en la cuestión de la reminiscencia; o resultar de una suerte de castigo divino por alguna mala acción previa, completamente olvidada y a su vez incomprensible en nuestras circunstancias actuales.

La respuesta a estas interrogantes quizás solo un mito las podía ofrecer. Mas lo cierto es que a la luz ya no de nuestros posibles antecedentes, sino de lo que se nos hace patente en la

realidad sensible, la corruptibilidad de las almas encarnadas es evidente. Esta cárcel, el cuerpo, tienta a gozar con lo divisible hasta el punto de que el alma prisionera parece disfrutar encadenándose a sí misma (82e), colaborando con el castigo sin darse cuenta. Aunque de alguna manera, pensamos, hay que agradecer que hayamos perdido la memoria de aquella vida maravillosa y que no es sino en un alto grado de madurez filosófica —cosa que pocos podrán alcanzar— que volvemos a recordar lo verdadero, pues sin duda el sufrimiento sería todavía más insoportable.

Planteadas así las cosas, la propuesta parece surtirse con exclusividad de un lenguaje bastante ajeno a la mayor parte de la tradición filosófica que posiblemente más respetaba Platón, la llamada *presocrática*²². Nuestro autor, perfectamente consciente de ello, se da, entonces, a la tarea de crear una plataforma de respuesta a algunas posibles objeciones fisiologistas, que pone en boca de los discípulos de Filolao. La primera de estas, que expone Simmias, corresponde a una concepción anímica que quizás habría tenido buena acogida en la “ilustrada” comunidad ateniense y que habría procedido de la Magna Grecia: el alma es una especie de armonía²³. En un segundo momento Cebes reconstruye desde los mismos parámetros establecidos por Sócrates una dificultad que discute no la preexistencia del alma, sino su supervivencia: se podría suponer que el alma vive más que el cuerpo, pero no que sea inmortal.

La objeción de Simmias es especialmente significativa, puesto que cuestionaría sobre todo la inmortalidad personal. La armonía divina, que sería eidética, podría estar reinando en el universo eternamente; el alma, por su parte, sería un signo hermoso y fecundo de ella, pero no necesario ni eterno —la apoteosis de armonía que estaría entre las Formas no necesitaría, ni puede, aumentar en tamaño para recibir a las almas que saldrían de los cuerpos—. De manera que, aún manteniendo el esquema dualista, se podría objetar la trascendencia del alma como un baladí argumento religioso²⁴.

Sócrates, por supuesto, no tarda en responder ante semejante desarticulación de lo espiritual. Para ello hace una primera distinción que desarma a Simmias: si se acepta la tesis de la reminiscencia

—presupuesto que el discípulo había asumido sin reparos—, el alma no podría ser una mera armonía, dado que tendría algún tipo de entidad anterior que le habría permitido su saber. La armonía es propiamente un concepto relacional referido a las combinaciones de elementos materiales: *a la armonía no le corresponde en efecto conducir esas cosas de las cuales se compondría, sino seguirlas... muy lejos debe estar la armonía de mover o sonar (φθέρξασθαι) en un sentido contrario, o de que contraríe a algo distinto frente a sus partes* (93a6-9). Quizás podríamos hablar de una suerte de “Forma-Harmonía” de la que se pueda participar en mayor o menor grado, pero no se explicaría de ninguna manera la individuación de que somos conscientes.

Mas el filósofo no se queda allí. Necesita llevar al absurdo esta tesis. Por eso, siguiendo la lógica de la propuesta, sostiene este posible dato: la armonía debería permitir niveles según sea mayor o menor, más o menos plena. Así, en correspondencia con ello también se deberían abrir diferencias substanciales entre las almas: *¿O acaso se da esto en el alma, de manera que incluso en lo más pequeño sea más un alma que otra por ser más (harmonizada) y mejor, o por serlo menos e inferiormente ocurra eso mismo?* (93b4-6) La respuesta del pitagórico no puede ser sino negativa, pues Sócrates le está pidiendo que acepte que las almas, que de plano él supondría que son entidades más que relaciones, sean ontológicamente diferenciables, es decir, que unas sean más “alma” que las otras. Y, ¿puede ser algo más “algo” que otro “algo”? Si se parte de la substancialidad de la misma, evidentemente no.

Todavía Sócrates, dando un paso curiosamente en contraposición al anterior, sostiene que sí debería mantenerse una distinción entre las almas: las hay buenas, inteligentes y virtuosas, otras en cambio son malas, dementes y depravadas —una diferenciación cualitativa y no substancial como la anterior—. Además añade que se podría sostener que el vicio sería una ausencia de armonía, mientras la virtud una perfecta consonancia. En consecuencia, habría unas almas armónicas y otras inarmónicas. Así, los corruptos no deberían tener alma o, en su defecto, dado que todos los seres humanos poseemos alma, no habría manera de justificar la existencia de la maldad.

Simmias no puede más que callar ante semejantes consecuencias. Sin embargo, a nuestro modo de ver, este razonamiento quizás se podría haber objetado incluso con los parámetros pitagóricos que habría conocido Platón para esta época, puesto que sí cabría la existencia de una cierta gradación de la armonía o al menos una cierta apertura a juegos interválicos complejos. Claramente se pueden distinguir los intervalos más perfectos, que corresponden a un nivel de armonización “divina” y que incluso se pueden oír plasmados en instrumentos musicales; un caso muy evidente es la octava, que sería la más perfecta de las concordancias, pues siendo que se deben escuchar dos notas pareciera que se percibe una sola²⁵. Junto a ello en la práctica musical común de los griegos deberían estar abiertos a la escucha de intervalos con una gama incluso más amplia que la que nosotros hoy solemos percibir y entender —es muy clarificador el ejemplo de un cálculo de intervalos que se atribuye a Arquitas en el cual se plantean teóricamente διέσεις —cuartos de tono- diferenciables²⁶—. La combinación de notas con intervalos de este segundo tipo debería considerarse armónica, pero en cierto sentido de un talante inferior o menos consonántica —la distinción por vía auditiva de un intervalo de un tono es muy sencilla, más aún una de un cuarto de tono, pues resultan vibraciones incómodas incluso para el oído no experto—. De esta manera, si el alma fuese armonía, su gradación —que evidentemente no sería substancial— permitiría hablar de una mayor o menor perfección en la medida en que se acerque a combinaciones más correspondientes —acaso más divinas—. Así, un trasgresor de la moral tendría consonancias poco adecuadas, que en perspectiva a lo mejor nos resultan improcedentes; en tanto que un ciudadano virtuoso ‘cantaría las glorias de los acordes más perfectos’.

Una argumentación semejante, sin embargo, no puede tener cabida, si se mantiene la premisa de la substancialidad o entidad del espíritu a la luz de las condiciones de pureza y singularidad que supone. Platón entendía que la tesis harmónica perdía toda perspectiva *espiritual* y, aunque fuese funcional para explicar su correlación con la materialidad, no era capaz de entender nuestra capacidad de trascendencia. La individuación no

se puede comprender en los juegos de relación, sino en la aprehensión de entidades plenas y perfectas.

Junto a esta notable acusación contra la *harmonía* vale sumar lo siguiente: el alma pura es fundamentalmente pensamiento, y este exige una suerte de unidad del sujeto que lo realiza. Si el alma fuera *harmonía*, no podría decirse en estricto sentido que ella corresponda a nuestro carácter de seres cognoscentes y pensantes. Todavía más, una de las condiciones que descubrimos en nosotros es la capacidad de sentirnos ajenos o al menos diferentes al cuerpo (cf. 94d). Así, es evidente que actuamos bajo la consigna de que nuestra alma, o conciencia o pensamiento, es una suerte de gobernante del mismo, al punto de que toma decisiones que parecen afectar a unas partes en beneficio de las otras o del conjunto. Esto no cabría en la propuesta pitagórica considerada: *¿No es que concordamos en lo anterior en que de ningún modo el alma, siendo armonía, cantaría (ᾄδειν) de forma contraria a las cosas con las cuales se tensaría, relajaría y vibraría, así como frente a cualquier otra afeción que padezca estando ella en relación con las cosas que la producen; pero además (convenimos) en que ella las sigue y de modo alguno las conduce?* (94c3-7)

Este argumento termina por desarticular la propuesta *harmonista*: el alma está llamada a conducir el cuerpo y a enseñorarse sobre sus afecciones (94e). Allí mismo está la forma de contrarrestar las debilidades que promociona la nefasta materia, de superar nuestras limitaciones más inmediatas, de salir aunque sea virtualmente de esta cárcel que nos aprisiona.

Como resulta evidente, la refutación de esta tesis fisiologista nos ha desvinculado del tema central del diálogo, la inmortalidad, para cuya recuperación se vale Platón de la objeción de Cebes. Esta sumaba tanto la perspectiva religiosa que había conocido atrás, en el sentido del origen divino del alma y su perduración por sobre la corporeidad, cuanto una visión más “materialista” que supondría que el cuerpo puede pesar tanto en esta relación, que quizás terminaría socavando sus fuerzas o aniquilándola definitivamente (95d). La respuesta de Sócrates pasa por un largo rodeo, en el que hace un repaso de algunas de las

visiones filosóficas de la cuestión de las causas, por las cuales accede al tema de las cosas en sí, para llegar finalmente a un argumento que resulta toda una novedad: *¿qué habrá en un cuerpo en el que se dé la vida? –El alma... El alma misma en tanto que prevalezca (κατάσγη), ¿llega siempre a aquel trayendo la vida? –En efecto lo hace* (105c9-11 y d3-5). El alma es con toda necesidad un signo de vida, por eso es contrario a su naturaleza participar de la corrupción y la muerte; de esta manera, al ocurrirle esto al cuerpo, ella se aleja a salvo, no llevando parte en tal acontecimiento.

Mas, ¿qué es la vida? Tal vez la crítica que se hiciera a Anaxágoras unas páginas atrás resulte esclarecedora. El *clazomenio* habría desarrollado el concepto de una mente universal por la que se regiría el movimiento, lo cual en principio Sócrates interpretó así: *me pareció que de algún modo está bien que el intelecto sea la causa de todo, y cría que, si esto se da así, el intelecto ordenador (κοσμοῦντα) ordena todas las cosas y coloca cada una allí donde estará mejor* (97c3-6) Ya sabemos que la doctrina del jónico no terminaba felizmente, pero esto sería salvable, de manera que se supondría, en paralelo, que el alma podría perfectamente ser la que provoca el movimiento del cuerpo, determinando los fines en cada acción que lleve a cabo. Así habría una congruencia entre el intelecto–alma y vida–movimiento por la vía teleológica –tal vez podríamos considerarla etiológica, pero puede resultar excesivo–.

Esta doctrina, con todo, abre una nueva gama de conclusiones que complica las cosas: primero, y de forma más evidente, podría afirmarse que el cuerpo ha sido creado de forma apropiada para el alma y la llegada de ella a este no sería meramente casual; la relación entre ambos se vería ahora consolidada: ¿dónde podría el alma ejercer su papel de propiciadora de la vida sino en lo mortal?

Segundo, sabemos que lo que “participa” de lo eidético, además de particular, es mortal; el alma no llega a morir, por tanto ella debería ser una forma encarnada²⁷. Así, el hecho de ser inmortal y de tener vida por excelencia procedería de su misma condición eidética: *respecto a lo inmortal, si se concertó entre nosotros que es*

incorruptible, el alma sería relativa a lo que es inmortal e incorruptible (106c9-d1).

Todavía se seguiría una tercera conclusión, a saber, siendo el alma vida para el cuerpo, a su vez ella sería vida para sí misma: *Dios es la forma misma de la vida* (αὐτὸ τὸ τῆς ζωῆς εἶδος) y, *si hay algo inmortal, se concordaría entre todos en que jamás muere* (106d5-7)

La primera secuela interpretativa que destacamos resulta concordar con la doctrina de la separación del alma, pero deja la impresión de romper con las fuertes tesis dualistas que hemos referido atrás, al establecer lazos entre cuerpo y alma mucho más fecundos de lo esperable. Las otras dos consecuencias dejan la idea de que el alma tendría el talante de una Forma. Esto le permitiría mantener las cualidades de este tipo de entidad, incluida su *paradigmática* identidad. No obstante, esta posición resulta muy problemática desde el punto de vista ontológico que perseguimos explicitar: si el “espíritu” es una Forma en sentido estricto, su encarnación se podría dar en dos modos distintos, a saber, plena o parcialmente. Si se da lo primero, sería como “formas entre nosotros” que terminan distanciándose de manera significativa respecto de las *en sí*, al punto de llegar a “batirse en retirada” o incluso “morir” cuando cambian las condiciones (102d-e); pero esto, por supuesto, sería contrario a lo estipulado, es decir, la propia inmortalidad, a más de la continuidad en el ser humano –se supondría que el atributo vida sería esencial en el compuesto, por lo que su retirada sería imposible, a menos que pensemos en su muerte–. Si se da de manera parcial, el alma habría de corresponder a una suerte de *particularización* de un universal (la Forma-Alma, sea una sola o haya muchas), de manera que su naturaleza sería equivalente a la de cualquier otra formalización; en este caso, por supuesto, intentar probar su inmortalidad sería innecesario²⁸.

Aún así, esta tesis del alma como vida no podría permitir hablar de dos condiciones que podrían considerarse principios fundamentales de la identidad que deberíamos exigirnos: primero, su **impenetrabilidad**, que se relacionaría con esa incorrupción, propia de un ente que no es divisible: la unidad de lo indiviso debería ser tal que no permita que nada otro a sí mismo lo

determine ni siquiera desde sus *límites* externos. Esto también se vería corroborado por la tercera consecuencia que sacábamos: ser vida para sí, que nos permite entender una segunda condición, a saber, la **autorreferencialidad**, que sería una de las posibles *explicaciones* de la naturaleza de lo individual estricto, aunque quizás no la más simple ni la más idónea²⁹.

Con todo, si la individualidad y separabilidad del alma hubiese que defenderla desde esta última argumentación del *Fedón* a favor de la inmortalidad, habría que reconocer que no sería el más feliz ni seguro auxilio filosófico, no porque creamos que es simplemente falaz³⁰, sino porque no cumple de un modo cabal con un cometido racionalista oportuno, en la medida en que se fundamenta en contenidos cuasi-religiosos y sus palabras redundan en la mitificación³¹. De esta forma el cometido que Sócrates había fijado un poco atrás: “me pareció que era necesario, habiéndome refugiado en las razones³², mirar en estas la verdad de los seres” (99e4-6), aquí no lo habría podido poner en práctica en un sentido pleno.

Tanto ahora, como en los comienzos, un razonamiento (λόγος) nos mostró que no había de buscarse lo bueno en una vida sin mezcla (ἀμείκτω), sino en una mezclada (Filebo 61b4-6)

Hemos acabado nuestra lectura del *Fedón* con cierta intranquilidad, como la respuesta a la cuestión de Leoncio no fuese tan fácil como pareciera de ofrecer. Al entrar en la consideración de la psicología en la *República*, nos encontramos frente a un panorama un bastante más desolador: Platón parece haber perdido el norte que fundó su tránsito metafísico, abriendo brechas en nuestra identidad, como si lo que hasta ahora hemos visualizado como lo mejor, la mismidad plena, tuviese que dar paso a un reencuentro con este mundo material. Al introducir, en efecto, la idea de la tripartición del alma, parece asestar el más duro golpe a la identidad que atrás habíamos hallado. Se trata ciertamente de una cuestión difícil, incluso en el propio lenguaje: se supone que hablaríamos de una sola entidad que dividimos para una mejor intelección³³, pero en el diálogo

está claro que se da una suerte separación de la parte racional respecto del resto, y que es esta la verdaderamente inmortal. Quizás, por esto, convendría hablar más bien de tipos o géneros de alma; lo cual se puede corroborar terminológicamente, pues, aunque encontramos el vocablo μέρος referido a ello³⁴, este lo usa nuestro autor tantas veces o incluso menos que los términos γένος³⁵ y εἶδος³⁶.

De cualquier manera, si se mantiene una tesis como esta, la individuación, que hemos supuesto gracias a la afinidad entre las Formas y el alma, se vuelve casi insostenible, principalmente porque esta última termina poseyendo una suerte de naturaleza intermedia, sin duda probada por su adecuado o justo acomodo a la corporeidad, a la que incluso le ofrece la *vida*, que es fruto de una mezcla entre lo Mismo y lo Otro, lo mortal y lo inmortal, lo puro y lo compuesto. No se puede negar, sin embargo, que Platón sostiene la inmortalidad y, por ende, el paso por la vida terrena como una suerte de prueba moral para medir su capacidad de asimilación de la existencia superior; mas ello se mira con una perspectiva diferente: el alma ya no va a tender a la imitación o asimilación de lo puro y simple, sino a la vida de los dioses que surcan el universo. El mayor premio que alcanzaremos, según se describirá en el *Fedro* (252d-256d), está en poder seguir la trayectoria de los *instrumentos del tiempo*, ya porque corramos correctamente detrás de ellos o porque seamos *sembrados* en los mismos.

La *República* dedica un significativo espacio a la discusión de las relaciones entre la moral y lo psicológico, brindando más pautas de comportamiento que doctrinas exactas sobre las características substanciales del alma, por ello resulta difícil asegurar que en esto mantenga una posición contundente. Diríamos que, más que una proposición ontológica de la naturaleza del alma, se desarrolla una fenomenología de lo psíquico desde una perspectiva moral, en cuanto se pretende dar cuenta de lo que ocurre con nosotros en esta vida corporal, pero sabiendo que, si no estuviéramos aquí, tendríamos otra naturaleza³⁷. Así, después de su defensa de la inmortalidad en el libro X, dice: *Alguien vería (en el otro mundo), entonces, la verdadera naturaleza de esta, si es poliformal o monoeidética, o en dónde y de*

qué modo se da. Ahora expusimos adecuadamente, según creo, sus afecciones (πάθη) y formas (εἶδη) en la vida humana (612a3-6). La doctrina psicológica, por ello, no ha pretendido saltar la valla de la temporalidad, por mucho que lo haya deseado. El alma manifiesta afecciones, goza, sufre, desea, ama y odia, lo mismo que piensa e intuye, razones estas últimas por las que solemos suponer que será intelectual lo que allá impere, pero desde nuestra posición actual no podemos más que partir de probabilidades. En ese sentido, podemos decir que sabemos qué nos ocurre e incluso quiénes parecemos ser, pero no estar seguros de cuál es nuestro ser verdadero.

Siguiendo una conocida distinción en el campo de la Filosofía de la mente contemporánea, se podría afirmar que Platón está interesado fundamentalmente en hacer una explicación *funcionalista* del alma más que ofrecer una descripción física o entitativa de esta³⁸. De ahí que en este diálogo podamos ver como objetivo primordial la investigación de cómo se manifiestan nuestros impulsos, intelecciones y pasiones, a fin de poder llevarlos a donde deseamos, es decir, para encauzarlos por la vía del bien y la virtud.

Esto, evidentemente, facilita nuestra pretensión inicial de indagar la naturaleza anímica de los comunes, pero ciertamente complica la postulación de lo que deberíamos buscar como ideal para nuestro ser. En esta obra nuestro pensador, consciente de la necesidad de traer lo Formal a la realidad inmediata, dedica su trabajo a describir fenómenos, eventos o tendencias que nos acontecen, pero sin creer demasiado en sus mismas palabras, pues no estamos en condiciones de jurar por las cosas que opinamos. Él sabe que es fácil caer en la ligereza o dejarse seducir rápidamente por las imágenes, como la que él mismo explica del paralelismo entre la ciudad y el individuo; por eso se cuida de advertir que *con tales métodos, como esos de los que nos hemos valido ahora en los razonamientos (λόγοις), no lograremos jamás esto de un modo adecuado: pues el camino que nos lleva a ello es más largo y complejo* (435d1-3). En esto presagia que la cuestión no se quedará en ese libro IV, sino que le llevará incluso hasta la exposición del Mito de Er en el X; aunque de momento seguirá la norma, que sistematizará Aristóteles en los *Tópicos*, de

mantener las doctrinas más probables hasta que no se pruebe lo contrario (cf. 437a), precisamente la que nosotros deberíamos aplicar en general en esta indagación.

Así pues, parece necesario pasar en la explicación de la visión tripartita del alma por al menos tres momentos del diálogo: el primero su exposición en el libro IV, luego la propuesta integracionista del libro IX, para finalmente considerar su unidad en el X. Si optáramos por mantener solamente la doctrina del primer libro citado, la cuestión de la identidad se descartaría con facilidad, pero esto está pensado en perspectiva a una síntesis anímica que puede reabrir nuestro problema, y ello es lo que debemos considerar con mayor cuidado.

*Aguanta corazón, otra cosa peor alguna
vez soportaste*³⁹
(Homero, *Odisea* XX 18)

Teniendo presente la objeción de Adimanto, en el sentido de que en el planeamiento de la educación de los gobernantes se notaba una significativa ausencia de estímulos para los potenciales monarcas (419a), Sócrates desarrolla la perspectiva moral que habrá de fundar la comunidad, donde la felicidad estará en el pleno cumplimiento de las condiciones naturales de los individuos que la componen y no en la prosperidad de algunos privilegiados. La comprensión de esto no es simple, pues se hace necesario no solo formar adecuadamente a los que tomarán puestos de mando, sino también a todos los miembros de la ciudad –sin duda la moral se puede llevar a los grandes grupos sociales sin demasiadas complicaciones pedagógicas, pero su fundamentación debe ser más que rigurosa–. Es en este contexto en el que se presenta la analogía entre el Estado y el alma humana, la que viene a explicitar los valores que ha de regir en la nueva moral, en la que el punto central, que desde el libro I se había venido discutiendo, es la justicia (*δικαιοσύνη*).

La ciudad, si es que deseamos que sea completamente buena (*τελέως ἀγαθήν*), ha de ser prudente (*σοφῆ*), valerosa (*ἀνδρεία*), moderada (*σώφρων*), y, siempre junto a ello, justa (*δικαία*) (427e). Decimos, en primera instancia, que es sabia o prudente en la medida en que tiene unos individuos

que poseen la ciencia de la vigilancia (*φυλακική*), que les hace deliberar no sobre cuestiones particulares sino sobre el conjunto de la ciudad, en sus relaciones internas y externas (428d); que es valerosa, si tiene quienes conserven la opinión básica de lo que hay que temer y lo que no en toda circunstancia (429b-c); en tanto que moderada en la medida en que sea capaz de ordenar y dominar su placeres y deseos (430e), es decir, contener a los más bajos de sus miembros, aunque sean estos la gran mayoría (cf. en paralelo 442a).

Esta última virtud tiene que obrar por toda la ciudad, logrando que *canten en octava*⁴⁰ *lo mismo los más débiles, los más fuertes y los de en medio* (432a3-4), por ello parece ser la que da unidad o un perfil homogéneo a todos. No obstante, es más bien la justicia la que cumple esa función, pues ella antecede los actos que corresponden a las demás, en cuanto les da el vigor necesario para que se desarrollen y conserven (433a), para lo cual prescribe que cada uno cumpla su papel y no multiplique sus acciones a instancias que no le correspondan. Esto es de tal importancia que la ciudad buena será definida como aquella en la que efectivamente pueda encontrarse justicia, y no la que cumpla con alguna de las otras virtudes.

Para poder explicar esto último se introduce la analogía con el individuo: *y quizás, mirándolos uno (el individuo) junto a la otra (la ciudad) y frotándolos, produciríamos la justicia como encendiéndola con pedernales; y nos aseguráramos que llegue a ser evidente esta en nosotros mismos* (435a1-3). De esta manera se logra conjugar, como es deseable, lo político y lo moral, haciendo que unos mismos principios puedan efectivamente favorecerlos a todos y cada uno.

Puede decirse, en efecto, que en nosotros hay también tres géneros (*εἶδη*) distintos en el alma (435b-c) –casi inmediatamente habla de *ῆθη* [comportamientos o modos de ser] (e)–, a saber: el apetitivo (*ἐπιθυμητικόν*), el fogoso o irascible (*θυμοειδῆς*) y el racional (*τὸ λογιστικόν*). Mas es difícil de determinar de forma conveniente hasta dónde llega cada uno (436b), para esto Platón decide introducir el principio de la oposición: *nada dicho en tales nos asustará, ni nos persuadirá en modo alguno de que algo que*

es una misma cosa, a la vez en sí para sí (κατὰ τὸ αὐτὸ πρὸς τὸ αὐτὸ) *padezca, sea o haga cosas contrarias* (436e8-437a2). Es evidente que nuestras acciones y pasiones son distinguibles y muchas veces contradictorias, por consiguiente, nuestra unidad anímica es difícil de sostener.

Es en este contexto en el que Platón nos ofrece la imagen de Leoncio que nos sirve de apertura para justificar la problematización de la identidad anímica. Según esta, al menos dos actores estarían presentes en nuestro ser: un insaciable deseo, que tiene una curiosa cercanía con el conocimiento, y un colérico ánimo que parece el portavoz de la racionalidad, que no es capaz de someter semejante instinto y le castiga con permitirle mirar. El alma encarnada parece obligada a desdoblarse, a permitir que emerjan en ella razones de división, casi como si fuerzas que tiran hacia sitios diferentes estuvieran manifestándose en nuestros distintos actos⁴¹.

El fisgón de cadáveres evidentemente sería un ejemplo negativo, pues una persona buena sería aquella que logra ajustar de manera adecuada estas tendencias o *formas de ser* para vivir en justicia, haciendo que cada actor cumpla con lo que le es propio. Para ello la norma se encuentra en la armonía: *(el justo) determina bien los asuntos domésticos (τὰ οἰκεῖα), se rige y ordena (κοσμήσαντα) a sí desde sí mismo, llega a ser amigo de sí mismo, armoniza sus tres seres (συναρμόσαντα τρία ὄντα), como naturalmente se dan los tres términos de la armonía: el bajo (νέατης -cuerda baja de la lira-), el agudo (ὑπάτης) y el medio; y si se producen algunos otros, para él estarán (harmonizados), al entrelazarlos todos esos, llegando él a ser completamente una sola cosa (παντάπασιν ἕνα) desde muchas, sensata y armonizada* (443d3-e2).

En ese sentido, diríamos que una voz baja no lleva la nota cantante, es decir, no cumple papeles principales; pero ello no quiere decir que se pueda excluir. La armonía no es una cuestión que incumba a entidades exclusivas que puedan actuar solas, sino que exige relaciones más o menos constantes y concordantes. El género racional sería posiblemente esa voz alta que presenta las líneas melódicas que definen nuestro sentido y la armonía completa -con

mayor propiedad debería ser la baja, pues se supone que es la tónica, mientras las otras son relativas a esta, aunque en ello se pueden ver otras variables-, pero no puede disentir de los grados subalternos, cuyo papel puede llevarle a parecer desentonar⁴². Leoncio se dejó batir por la gravedad de sus notas inferiores, de ahí su reclamo airado a sí mismo; aunque tal enojo no fue más que la reacción ante su impotencia para coordinar su vida *espiritual*⁴³.

Este principio de la *harmonía*, que más parece una notable justificación de la ordenación de puntos intermedios, hace que la noción de unidad anímica tenga que modificarse substancialmente. No podemos seguir creyendo que la vida buena y justa es aquella que renuncia a la pasión o a las múltiples afecciones y se entrega de lleno a una racionalización purificadora de cada acto. Ser justo es dejar que cada porción de nuestro ser manifieste sin exclusiones su acción. Eso sí, bajo la mirada atenta de la razón y el debido cumplimiento de sus mandatos⁴⁴.

En nuestra microciudad los trabajadores y labradores deben evitar la renuncia a su ser y comprometerse en el fiel cumplimiento de su trabajo. Los guardianes les deberán mantener en su lugar, como aliados fundamentales de la pequeña pero fundamental clase gobernante, cuyo mérito principal está en tener la ciencia (ἐπιστήμη) de lo conveniente para cada uno (τοῦ συμφέροντος ἐκόστω) y para la ciudad completa (442c). En ello, de nuevo, lo que marca la pauta es la moral: el género apetitivo tiene que ser temperante, el irascible valiente y el racional sabio. Este control, no obstante, solo se puede lograr en la medida en que se actúe en justicia, en musical concordato.

Mas, ¿es esto una respuesta suficiente para lo que vive Leoncio? ¿Cómo no ver en esa racionalidad regañona y complaciente un problema que más allá del respeto a una justicia del conjunto? Incluso si pensamos nuestra identidad en términos de pureza, simplicidad e inmortalidad, evidentemente surge una incomodidad obvia: ¿cómo no ver con buenos ojos el castigo que impone el fisgón a sus ojos, de que vean lo que quieran, pues a fin de cuentas él es otro y no tendría por qué preocuparse por esas pobreza morales de las otras partes que unió la desventurada encarnación

de su alma; más bien él hace un esfuerzo notable con advertirles su bajeza? Obviamente Platón nos obliga a ir un poco más allá de nuestros supuestos básicos para la identidad. Para entenderlo es necesario ir a los libros finales del diálogo.

[El mejor de los guardianes es] el razonamiento (λόγου) combinado (κεκρωμένου) con la música, el cual, dándose solo, mora en quien lo posee a través de su vida en calidad de conservador (σωτήρ) de la virtud (549b6-7)

En el libro IX se vuelve a discutir la cuestión tripartita, llegándose a una nueva perspectiva que exige repensar la mezcla de que somos objeto, pues propone una condición que Leoncio mostraba y en general debió suponerse: cada género puede cargar con atributos propios de los otros, lo cual de alguna manera implica que el criterio de distinción utilizado antes, la moralidad, debe ser superado. Así, nos encontramos con que todos los géneros tienen placeres, por supuesto correspondientes a la naturaleza propia; asimismo cada uno tiene deseos y su propio puesto de mando (ἀρχή) [580d]. Esto genera una diversidad difícil de determinar, en especial porque resulta de la reposición de una variable explicativa que es crucial en el platonismo: la pasión.

Con el esquema de los tres géneros podría tenderse a poner la racionalidad en una especie de puesto supremo y absoluto, como si fuese una entidad pura que cumple funciones directrices en los actos sin entremezclarse más que por razón de su puesto con las otras partes, cual si fuese una especie de consejo consultor absolutamente ajeno a las necesidades y tendencias de todo el resto del *Estado*. Ahora esto parece quedar excluido, pues podemos decir que incluso en la más pura de nuestras funciones somos pasionales. El moralismo que dejaba entrever la concepción tripartita, da paso a una visión más *sensibilizada*, y acaso con ello, como dice Grube (1987: 212), nuestro pensador “pone de manifiesto una vez más que el objetivo no es la represión, sino la sublimación”, la realización plena de nuestras posibilidades anímicas⁴⁵.

El frío intelectualismo del *Fedón* deja paso a la idea de que el alma es una entidad por la que

se canaliza un torrente de pasión que nos subyuga. Así, quien se entrega a la más perfecta de las disciplinas, la Filosofía, se apasiona tanto como el desenfrenado que no es capaz de contenerse en su ímpetu corporal; la diferencia está en el objeto que pretende, pues su mayor deseo es el encuentro con la Verdad, la Belleza y el Bien. Él es un amante del saber y la instrucción (581b), placeres que se sacian pero felizmente no parecen acabar: *¿cómo creemos que juzga el filósofo los otros placeres frente al del saber lo verdadero tal como es y estar siempre aprendiendo en algo semejante?* (d10-e2)

En correspondencia con ello, se puede hablar genéricamente de distintas tendencias humanas según la pasión que las determine: el amante del lucro, el ambicioso y el filósofo⁴⁶. De ellos es este último el que supera a los demás en experiencias, pues ha pasado por los otros dos tipos de vida; de ahí que su modo de ser sea el superior, pese a que todos parecen disfrutar igualmente de lo que viven. Mas, como era previsible desdichadamente, la práctica filosófica está poco extendida; aunque ello tal vez la haga más valedera, al punto de que se diría que es la vida por excelencia, en la medida en que nos permite acceder de manera efectiva a lo eidético.

El filósofo, con el auxilio de la inteligencia (φρόνησις), y su instrumento por excelencia, los razonamientos (λόγοι) [582d], goza del placer de la contemplación del ser (τοῦ ὄντος θέας) [c]; lo que marca una diferencia radical respecto de aquellos con quienes le comparamos, cuyos placeres son como sombras frente la plenitud -πλήρωσις (585b9)⁴⁷- y pureza (καθαρά) del filosófico (583b). La ciencia, la inteligencia y la creencia cierta con las que vive íntimamente hacen que le veamos participando mejor que ningún otro de la substancia pura (καθαρά οὐσία) [585b], pues es aquello que *se atiene (ἐχόμενοι) a lo siempre semejante, lo inmortal y la verdad, siendo en sí (αὐτό) tal y llegando a ser en algo de tal condición* (c1-3).

Con esto Platón da un giro hacia la ontología que debería dar pie a una identidad plena: *¿acaso no se llena realmente (ὄντως) más lo que está lleno de entes mayores [más reales] (τῶν μᾶλλον ὄντων) y que es en sí un ente mayor (más real), frente a lo que se llena de seres*

menores y es en sí mismo menos ente? (585d7-9). Habla del alma en cuanto está no al servicio del cuerpo, sino de sí misma, o sea en el disfrute del auténtico placer (ἡδονῆ ἀληθινή), el que no se mezcla con dolor sino con un intenso deseo de seguir en búsqueda. De esta manera parece estar volviendo a los criterios vertidos en el argumento de la afinidad alma-Formas, en la medida en que sigue presente la idea de que el Ser es lo *mismo*, lo puro y simple, y el alma aquello que por correlación con esto deberá constituir una entidad efectivamente real —existente como lo mismo—. Incluso reitera la censura a los placeres menores, sean los apetitivos, que aquí curiosamente relaciona en especial con quienes buscan la riqueza y las ganancias, o los de la fogosidad, que tantas veces convierten en soberbios, envidiosos, mal humorados, indiscretos e irracionales (ἀνευ λογισμοῦ) a quienes se dejan seducir por ellos (586c-d). Sin embargo, ahora nos encontramos con un intento de redimir las tendencias de tales partes anímicas, para hacerlas superar esas tentaciones y buscar los placeres que la razón les presenta.

Así pues, ya no podemos simplemente echar la culpa al cuerpo de nuestras desventuras *espirituales*. Nuestra alma soporta su vida historizada con un desdoblamiento que le permite relacionarse con los dos *mundos*, pero que a la vez le hace acercarse la mayor parte de las veces de forma desmedida a lo sensible, alejándonos casi irremediabilmente de lo más deseable. Por ello aquel lenguaje *carcelario*, que nos daba la idea de que la mejor de las soluciones está en la muerte del cuerpo, no tiene de manera alguna cabida. Estamos llamados a dejarnos seducir aquí mismo por el Ser, a gozar de una vida en la Filosofía, entregados al proyecto de hacer realidad lo que por ahora solo vislumbramos en nuestros pensamientos (592b).

Esto no se podrá lograr desechando nuestra naturaleza mezclada, pues nos medimos conforme con lo justo: *dirigiéndose el alma completa hacia lo filosófico, sin sublevaciones, en cada parte sucede para con el resto que realiza las cosas que le son propias y se da en lo justo; y así consigue los placeres propios de cada uno (τὰς ἑαυτοῦ ἕκαστοι), que no solo son los mejores, sino también en lo posible los más verdaderos* (586e4-587a1). El filósofo, por eso, tiene una vida

terrena plenamente feliz, permitiendo que todo mantenga su verdadera estatura y siendo el modelo ideal de ser humano, una persona en la que prevalecen deseos ordenados y correspondientes a la realeza (βασιλικαί), los que engendran placeres tan legítimos como verdaderos. El monarca que impera en su pequeña ciudad anímica hace que todo el conjunto tienda a su mejor realización, esto es, que cumpla con su debido papel: que los apetitos sean los indispensables y la fogosidad apoye cada paso con ese ardor que asegura el complejo caminar de quien busca la Verdad.

De esta manera, Platón recupera las tres visiones anímicas que atrás parecieron incompatibles: nuestra racionalidad impera, siendo todavía lo más simple y puro que podemos conocer, pero sin ahogar las dulces mieles de la pasión de las otras dos secciones de su historicidad, sino haciéndolas fluir gozosamente por canales que se unen a su propio torrente, en el que la justicia obliga a respetar la *diferencia*, como si lo *mismo* sin lo *otro* no pudiese sobrevivir.

Expresado de otro modo: somos como una bestia policéfala en la que un hombre interior (ὁ ἐντὸς ἀνθρώπος) alimenta y domestica lo inofensivo que hay en ella, impidiendo que lo salvaje crezca, y cuida de las distintas partes haciéndolas amigas entre ellas y para con él (589a-b), esto es, siendo un gobernante comprometido con la justicia, el medio idóneo para su propia realización. Por ello, en este complejo reino el gobierno de la filosofía engendra la verdadera amistad y hace símil lo diferente (590d), alcanzando así la comprensión de unos y otros, al punto incluso de que sus decisiones marcadamente favorables a lo más excelso de su alma no llegarán a parecer tiránicas, sino hermosas y deseables, y así deberemos volver a alcanzar el honorífico título de “uno”⁴⁸.

Aunque asimilar los elementos apetitivos y fogosos a un proyecto de este calibre exige un manejo muy cuidadoso del sentido de justicia. Ya hemos avanzado significativamente al unir pasión y razón, pero el paso definitivo es la entrada en escena de nuevo de la *harmonía* musical: el *alma* superior, pese a ser lo que en principio menos actúa en la vida cotidiana de los hombres, debe *hacerse oír*, imponer su propio sentido, al punto de que no solo pueda superar los placeres más irracionales (ἀλόγοι) y fieros, sino también

los elementos que parecen más positivos de lo corpóreo –fortaleza, salud y belleza–, para encauzar todo ello por los acordes que pueden efectivamente acompañar su melodía: *(el ser humano con inteligencia) se mostrará siempre afinando la armonía en su cuerpo conforme con la sinfonía [el concierto] que tiene en el alma. –Desde luego, dijo, si es que piensa ser músico de verdad (τῆ ἀληθείᾳ μουσικός) [591d1-5]*

Por lo que habíamos visto atrás, a la música incumbe una integración que rompe con la idea de pureza y singularidad, mas aquí parece haber una mayor imposición de la racionalidad sobre los otros elementos anímicos. Pero la melodía que puede cantar este músico precisa de intervalos que saltan más allá del juego de lo unísono o de las octavas; casi nos atreveríamos a decir que ni siquiera le son suficientes las cuartas y las quintas, pues en una armonización que parta de la ‘diferencia’ hacia la ‘ semejanza’ no deja de vibrar lo ‘otro’, aquello que completa y hace comprender la grandeza de lo ‘mismo’. En ese sentido, el paso atrás, hacia una ruptura con la materialidad, no es más que la ilusión para seguir en el impulso que nos lleve a la verdadera conjugación de las partes. Tenemos que ser **músicos de verdad**, seres que auténticamente pueden lograr la felicidad, pese a todas las debilidades e impurezas que acompañan nuestro acontecer.

Quizás tendamos a creer que la exaltación del ‘pensamiento puro’ sigue presente, en el último de los estadios posibles para el alma; pero la justicia sigue siendo nuestro principal aliado, el medio que nos hará acceder a lo que parece más un sueño; y ella está sobre las individualidades en cualesquiera niveles. La utopía filosófica está para ser construida, para efectivamente jugar con nuestras posibilidades reales⁴⁹.

Con esto casi logramos dar suficiente respuesta a la pregunta por la identidad de Leoncio, pero hace falta aún dar un paso ulterior en este diálogo, uno que para muchos parece más bien un retroceso⁵⁰, por cuanto se vuelve por los pasos de la separación.

¿No te das cuenta, dije, de que el alma es inmortal y jamás perece?

Él (Glaucón) mirándome sorprendido (θαυμάσας) dijo:

*–Por Dios, yo por lo menos no: ¿tú puedes decir eso?
(608d3-6)*

La admiración que produce semejante pregunta a esta altura de la obra platónica no es para menos. Casi podíamos asegurar, después de que el alma se distinguió en sus tres secciones, que la revelación que conocimos en el *Menón* ya no debería tener sentido; pero parece que las cosas no han cambiado tanto. Sócrates incluso utiliza un verbo –ἵσθησαι– que nos hace pensar en la sensación, como si Glaucón hubiese tenido frente a sí la cuestión. Decíamos que la racionalidad quizás presumía más de la cuenta en su estrado, y todo parece indicar que este paso por la cuestión de la inmortalidad le devuelve su puesto, y acaso incluso su condición de entidad pura y simple⁵¹.

Si el alma no puede destruirse, entonces, ¿cómo se explica la corrupción con que la vemos mezclada? La respuesta a esta pregunta nos exige desplazarnos del plano de la política y la moral al de la ontología: nuestra naturaleza anímica no es una entidad material, los males que le podemos achacar –injusticia, desenfreno, cobardía, ignorancia, por ejemplo (609b-c)–, por graves que parezcan ser, no son capaces de destruirla, pues no se trata de enfermedades como las que padecen los organismos compuestos, cuyo equilibrio y correlación se ven afectados al punto de la dispersión, o la modificación entitativa, sino de fenómenos pasajeros.

La destrucción suele darse por una intromisión de elementos externos que llevan al desarrollo de males internos; por ejemplo, ingerir alimentos en mal estado nos lleva a enfermar e incluso nos pueden llevar a la muerte, pero precisamente porque desarrollamos trastornos internos (609e). En el caso del alma sabemos que tiene enfermedades (cf. *Timeo* 87a-b), pero ninguna de ellas la lleva a la destrucción; podría ser que incluso llegara a sufrir las mayores de las bajas, sea conscientes o no, pero nadie llega a perderla.

Es normal que temamos a la muerte, bajo la suposición de que sin el cuerpo el alma no tendría su habitáculo natural, además porque a lo mejor las enfermedades de este se podrían traspasar a las de ella, pero esto no es cierto: *ni por la fiebre, por otra enfermedad, por un degüello, ni aún*

si alguien (lograra) que se desmenuce todo el cuerpo en las más pequeñas partes, de ninguna manera por esas cosas llegaría a perecer el alma alguna vez (610b1-4). No es posible relacionar dos entidades cuyo ser es incompatible ontológicamente.

Pero, entonces, ¿hasta qué grado pueden llegar las relaciones con la corporeidad? La consideración de los géneros apetitivo y fogoso de los libros tratados atrás deja la impresión de que estos no tienen sentido sino en la medida en que existe relación con el cuerpo, y asimismo la justicia tampoco tiene razón de ser sin que haya partes que cumplan debidamente con su cometido. Pero ahora volvemos a encontrarnos con la versión dualista radical, que supone que no puede haber contacto pleno, que los males del uno no pueden hacer cambiar a la otra en su realidad —sí podríamos sostener que las almas se ven tentadas moralmente por lo corporal, mas ello no tiene mayor significado entitativo—, ni siquiera la muerte: *nadie demostrará alguna vez que las almas de los que están muriendo llegan a ser más justas por su muerte* (610c3-5). Y es que ni el mayor mal suyo, la injusticia, la puede trastocar; al contrario, *quien la posee resulta estar muy vivo, y más allá de vivo, despierto* (e1-3).

El alma, por ello, es inmortal y podemos estar seguros de que *siempre existen las mismas almas, puesto que, como ninguna perece, no llegarían probablemente a ser más, ni aún menos. Si, pues, algo de los inmortales llegara a ser más, sabes que nacería de lo mortal y, entonces, todas las cosas terminarían inmortales* (611a5-8). Esto se confirma en la medida en que nos volvemos hacia su naturaleza, pues podemos decir que es plenamente idéntica consigo misma, carece de toda diversidad (ποικιλία), desigualdad (ἀνομοιότης) y diferencia (διαφορᾶ) [b]. Los atributos que antes le hemos encontrado pudieron dejar la impresión de que se trataba de un ser complejo, cuyos extremos luchan por sobreponerse a los demás, y cuya unidad depende de la adecuada formación —que solo algunos alcanzan— del elemento racional, que tendría que hilar fino para establecer la urdimbre y, así, permitir que la lanzadera de los acontecimientos entretejiere un hermoso resultado. Pero a la vista de lo que realmente somos, nos encontraremos

con una entidad plena, distinguible de las eventualidades, un “*mismo* de suyo” que no puede descubrirse sino con la mediación del raciocinio (λογισμός) [c]⁵².

No obstante, nuestra situación presente solo nos permite mirar acontecimientos temporales, la inmortalidad y la pureza las deberíamos hallar vueltos con exclusividad a lo que el pensamiento nos puede llevar, esto es, al amor al saber (φιλοσοφίαν), y así, *conocer qué cosas comprende y a qué compañías aspira, en cuanto es afín (συγγενής) a lo divino, inmortal, siempre existente; así mismo cómo llegaría a ser ante algo tal* (611e1-4). Por eso, de momento solo se pueden mirar sus acontecimientos (πρόθη) y formas (εἶδη) en la vida humana, ya luego esperamos poder ver si es que es efectivamente simple (μονοειδές) como suponemos, o por el contrario compuesta (612a). Afirmar desde ahora una plena identidad anímica, autosuficiente y de suyo, puede ser una presunción que interese para convencernos de nuestra trascendencia, pero no podemos ofrecer razones que la comprendan. Nuestra visión metafísica está transida de mortalidad.

Hemos llegado aquí posiblemente a un momento clave y definitivo, aunque pueda parecer simplemente una inesperada recaída en el dualismo⁵³. Aquella extrañeza de Glaucón se justifica plenamente, pues dos discursos contradictorios se estarían tocando: ¿cómo puede justificarse una propuesta política y ética que esté esperando un más allá para poder realizarse plenamente? ¿Podemos seguir creyendo que la justicia es el factor fundamental de la vida anímica? ¿Es posible llamar la atención a los injustos, cuya naturaleza a fin de cuentas no se ve coartada ni transformada? Platón bien sabe que la combinación entre un lenguaje político y uno metafísico puede ser forzada, pero no renuncia a ello, su piedra de toque ha sido la moral, y ahora nos quiere presentar la culminación de todos los esfuerzos que en vida se pueden hacer: somos algo más que esta especie de animal fantástico cuyas cabezas aspiran cada una a gozar de toda la pasión de que son capaces; más allá de lo presente a lo mejor seríamos como intelectos puros, entidades simples cuyo ser solo puede realizarse con lo *Mismo*⁵⁴. Mas para alcanzar esta meta es

necesario prepararse adecuadamente, los medios los ha de dar la excelencia moral.

(*Es irreprochable*) que se den recompensas por la justicia y la virtud restante, tantas y cuantas se conceden al alma por parte de hombres y dioses, estando el hombre en vida, así como después de que se termina esta (612b7-c3). Aquí estamos a prueba, si cumplimos con lo que nuestra naturaleza está llamada a hacer, entonces los dioses nos premiarán, otorgándonos bienes que son hermosos y sólidos (614a); si no, posiblemente volvamos de nuevo a encarnarnos.

Esto significa que no nos será posible alcanzar un conocimiento adecuado de nuestra identidad en esta vida, aunque la supongamos. Quizás sea una buena promesa para quienes intuyan las cosas mismas, pero de momento no podemos hacer más que elucubraciones, y, por supuesto, tratar de cumplir con lo que nos toca: ser justos, pues es ello *lo mejor para el alma en sí misma* (612b3). En el más allá podríamos suponer que no haga falta virtud alguna, pues esto constituye una ayuda para sobrellevar lo presente; allí en cambio deberíamos estar libres de las penitencias de la encarnación y por ello ser realmente felices.

Platón no encuentra mejor culminación para su estudio de la justicia que la promesa de la felicidad futura. Con ello se ha vuelto a introducir el lenguaje que caracterizó el *Fedón*, aunque no parezca que tengamos las cosas más claras⁵⁵. Mas sí hemos alcanzado una mayor comprensión de las variables de relación del alma con la corporeidad y el desdoblamiento de que es capaz frente a lo que parece contradecirle, aunque su naturaleza última quede en signos de interrogación.

Ser hijos de este mundo y no poder salir de él nos compromete a entenderlo y mejorarlo hasta donde sea posible. Por eso, incluso nuestras pasiones racionalistas han de ser contenidas y realmente inteligentes en correspondencia con la vida que nos toca. **Lo Mismo y lo Otro, la Inteligencia y la Necesidad, se contaminan en nosotros**, y la pureza ya no es, pues somos un todo que reconcilia y armoniza. Como retoños de la proporción, no nos incumbe otra cosa que interpretar el canto universal en la pequeñez de nuestra particularidad.

¿Nos sirve esto como una propuesta identitaria para Leoncio? Quizás no, porque se mantiene

la tentación de sentirse tan otro, que podría pensarse que solo lo mejor de nosotros merece respeto y atención, y esas tentaciones del deseo no tengan tanta importancia en el sentido ontológico estricto. Pero el proyecto platónico asume que la moralidad es principio ineludible para la vida que nos toca, sea cual sea el resultado ulterior. Y de momento, hay que asumir esa justa musicalidad que suma diferencias en un hermoso contraste, como si fuese posible dejar que esos ojos miren con gusto, y no haya que enojarse por las pasiones que *los* conmueven, sino comprenderlas y asumirlas como parte de nuestro ser. Nos desdoblamos, sí, pero realmente para ser mejores.

Notas

- 1 Comúnmente se ha relacionado este personaje con el citado en el fragmento 24 del *Capérides* del cómico Teopompo.
- 2 *El alma es lo más semejante que aquello que en sí es divino, inmortal, inteligible, monoeidético, indisoluble y que siempre de un idéntico modo se da según las mismas cosas.*
- 3 A favor de esta tesis se manifiesta O'Brien (1967: 226), quien reconoce, no obstante, que hay una ambigüedad en el lenguaje platónico del *Fedón* que nos lleva por lo común a no poder definirnos con claridad entre suponer que es una entidad individual y de suyo o la *particularización* de una Forma (228).
- 4 Según Guthrie, si esto se diera así, las Formas no deberían conocer; y, en consecuencia, la tesis de que sea una de estas sería incomprensible (1990: 348) [cf. también Frede 1978: 35-6]; aunque sobre esto no encontramos consenso (en sentido contrario se puede mirar la opinión de Hackforth (1952: 162-3) y la de D. Keyt (1963: 169). Evidentemente la estructuración de niveles en las Formas está muy lejos de discutirse siquiera en obras anteriores a la *República*. A partir de este diálogo quizás se podría consentir que la primacía de la Idea del Bien es tal que determina la constitución de este "reino" eterno (508e).
- 5 En la *República* (500c) Platón, al hablar de la contemplación de los entes que están siempre bajo el mismo modo (*κατὰ ταὐτὰ αἰεὶ ἔχοντα*), dice que el sujeto intenta imitar (*μιμεῖσθαι*) tales objetos y asimilarse a ellos (*ἀφομοιοῦσθαι*); pero tal emulación no implicaría una determinación

- completa de su naturaleza –esto supondría, por supuesto, que cada vez que el alma conociera algo, sea lo que sea, tendería a reproducirlo en su ser–.
- 6 Para el sentido de οὐσία, cf. *Fedón* 65d. Eggers Lan anima a traducir el término por “realidad” (1993: 106). Esta palabra, que procede del participio de εἶμι, fue utilizada primeramente para signar la propiedad o la hacienda (cf. Heródoto I 92; Eurípides, *Hercules* 337, *Helena* 1253; etc.). En los textos filosóficos suele asumir un papel fundamental, en especial por nombrar aquella naturaleza estable (sería sinónimo de φύσις en Filolao, frag. 11.5, *República* 359a y b, etc.) que se distingue de lo generado (cf. *Timeo* 29c y *Sofista* 232c, entre otros), así como de las παθητή (*Eutifrón* 11a).
 - 7 A partir del *Fedón*, según Frede (1978: 36), lo que se puede afirmar con mayor claridad es precisamente que el alma es una entidad independiente con propiedades y capacidades propias, que nos permiten concebirla como una substancia.
 - 8 Esto no nos puede hacer olvidar que es factible pensar desde el platonismo en la unidad de la persona (Cf. McCabe 1994: capítulo 9) o que podríamos sostener lo que dice en llamar Crombie “la tesis personalista” (1979: 309), por la cual creeríamos que el ser humano sería propiamente el alma, la que, siendo inmortal, no obstante va al otro mundo con su racionalidad y su pasionalidad. Según Crombie, el que cree en la inmortalidad personal supone de alguna manera la resurrección del cuerpo: “no se continúa siendo una persona si se le resta a nuestra experiencia, tal y como la conocemos, todo lo que pertenece esencialmente a este mundo físico” (p. 310). En ello sigue la perspectiva del clásico trabajo de P. F. Strawson, *Individuals* (Londres, 1959, cap. III).
 - 9 Procuramos ahora reponer el dualismo antropológico más extremo del platonismo, en la medida en que funda una noción individualista del alma. Este diálogo, no obstante, permite muchas más lecturas. Es difícil no tener en cuenta la inquietante interpretación de Gadamer (1995: caps. IV y V), para quien las objeciones de los personajes Simmias y Cebes son lo suficientemente contundentes como para que al final quede un juego entre la desconfianza, que se expresa en el llanto de los discípulos, y la fe de Sócrates en sus ideas; verdaderamente él más argumenta con el ejemplo que con una lógica contundente.
 - 10 Hackforth traduce “by means of thought pure and simple”, mientras Eggers Lan dice: “sirviéndose del pensamiento en sí mismo, por sí mismo e incontaminado”.
 - 11 Cf. el uso de este adjetivo en el *Timeo* (45b7 y 76b3). Esta palabra aparece solo en la prosa griega; es particularmente importante su uso en el *Corpus Hippocraticum*, siempre como antónimo de μῆξις.
 - 12 Frente a ello, Eggers Lan sostiene que los dos atributos citados (εἰλικρινές y καθάρως) son transpuestos por Platón a la esfera divina a partir de lo que él pudo constatar en ritos religiosos de purificación y su propia manera de ver la situación humana: “como considera que el alma debe purificarse de la negatividad que padece en su existencia actual..., extiende desde luego la incontaminación a lo divino, que así se torna incorpóreo, quizás por primera vez en la historia de la filosofía” (1993: 107, nota 52).
 - 13 En el libro X de la *República* se plantea la necesidad de contemplarla –por medio del razonamiento– en la pureza que está llamada a tener (οἶόν ἐστιν καθάρων γινόμενον), condición que en nuestra situación encarnada es muy difícil de ver (611c). Mientras el alma está afectada por la corporeidad “se asemeja más a una bestia que a lo que es por naturaleza” (d5-6).
 - 14 Esta afirmación se funda exclusivamente en una consideración general de los fragmentos y testimonios de y sobre él que aparecen en Diels y Kranz (1967-9: cap. 44). Hay una amplia discusión sobre la autenticidad de estos documentos; al respecto el trabajo más sistemático y completo que conocemos es el de Huffman (1993), quien argumenta a favor de la aceptación de los frags. 1-7, 13, 16-18 y 20, además de diversos testimonios recogidos por el trabajo de esos grandes filólogos alemanes (cf. en particular de la I parte de su texto el cap. 2).
 - 15 Cebes afirma no estar atemorizado por la muerte, incluso su contraposición la inicia con un cierto humor pues dice que tomará el papel de un niño que teme la muerte como si fuera un espanto –μορμολύκεια– (77e); pero ello contrasta con las dudas en él y su compañero tebano generan la serie de argumentos ulteriores (cf. 84c-d y 107a-b). Es especialmente significativo el que no quieran molestar en demasía a Sócrates ante la “desgracia” presente (διὰ τὴν παροῦσαν συμφορὰν) [84d7].
 - 16 Al final de toda su argumentación el filósofo dice: “sobre las primeras tesis que tomamos como base, aunque sean dignas de fe para ustedes, conviene no obstante examinarlas con mayor precisión.

Y creo que si las recorren en toda su extensión suficientemente, darán con el hilo de la argumentación de la manera que más le es posible a un hombre. Y cuando esto resulte claro, no habrá ya necesidad de seguir buscando" (107b4-9). Esto, en principio, deja entre paréntesis la valía de los razonamientos filosóficos que plasma en este diálogo. No obstante, el pasaje permite más de una lectura; por ejemplo, Burnet (1984: 124) considera que se trata de una confesión de la debilidad de los argumentos humanos, mientras Eggers Lan (1993: 56) supone que se trata de la natural duda emocional humana: "me es imposible interpretarlas como dudas acerca de la solidez lógica de los argumentos expuestos, sino más bien como la duda vivencial que de a ratos invade sigilosamente a la fe más auténtica e intensa". En general podemos afirmar que es realmente difícil mantener la "objetividad" al valorar las posibilidades filosóficas de este texto.

En nuestra opinión la *dialéctica* aquí todavía está cargada de fe y los argumentos de Sócrates solo refuerzan al discípulo creyente, no convierten al escéptico. En ese sentido compartimos la opinión de Guthrie (1990: 352) de que el fin de la filosofía platónica es reducir lo más posible las expresiones míticas, pero él nunca renunciará del todo a ellas.

- 17 El pitagorismo tendría respuesta a esta cuestión a partir de la suposición de que existen como principios de los números lo par y lo impar, lo cual debería permitir romper la inquebrantable barrera de la unidad absoluta (cf. Aristóteles, *Metafísica* I, 5 [985b23-987a28]).
- 18 Platón hace uso de formas derivadas del verbo συνίστημι para hablar de la composición (cf. 78c), este verbo es especialmente importante en el *Timeo* (cf. 79e y sigs.); mientras que para explicar el proceso disolutivo utiliza tanto la negación de este mismo verbo adjetivada (ἀσύθετον), como el verbo διασκεδάνυσθαι (Cf. *Fedón* 78b). Esta última palabra aparece en un fragmento de Critias (62) y en la obra platónica está citada en tres ocasiones expresamente en esta sección del *Fedón*. Por otro lado, la forma σκεδάνυμι, que es utilizada por Tucídides (II 102, 4, 3 y IV 112, 3, 4), significa diseminar o dispersar, a la manera como se disuelve un ejército.
- 19 Platón no está completamente convencido de que el lenguaje utilizado sea el adecuado, pues dice que serían esos los rasgos más probables o los que mejor parecerían (μάλιστα εἰκόσ [78c7]), pero no contaría con otro mejor al menos por el momento.

20 La inteligencia no parece una facultad o naturaleza del alma, sino más bien un acontecimiento (πρόθημα [79d]), por el que realiza su ser plenamente. Burnet (1984: 69) estima que se trata de una condición necesaria, pero no justifica por qué ha de afirmarse esto. Podemos decir que no todas las almas son inteligentes, pese a que sus condiciones naturales se lo permitan.

21 Utilizamos estos términos llevados por establecer una cierta analogía con el pensamiento estoico.

22 Excluiríamos quizás los ambiguos trabajos *psicológicos* de Empédocles, además, por supuesto, de las tradiciones cosmogónicas y la llamada "sabiduría griega" primigenia (cf. Colli 1998: 15-53).

23 Pese a los traductores que citamos, preferimos utilizar el grafismo "harmonía" para hablar de la ἁρμονία pitagórica. Es posible que la palabra más oportuna para hablar de nuestra "armonía" sea la palabra συμφωνία. Como dice Guthrie (1984: 248), "la palabra *harmonia*... significaba primariamente el acoplamiento o adecuación entre sí de cosas, incluso la clavija material con la que se unían (Homero, *Odisea* V 248), luego, específicamente, la afinación de un instrumento con cuerdas de diferente tirantez". Aunque se trata, sin duda, de una cuestión con múltiples aristas en el pensamiento platónico, no solo porque se sirve de distintos usos de la palabra, sino también porque su base conceptual es compleja: así, por ejemplo, no podemos comparar el heraclitismo con el pitagorismo en esta cuestión, y sin embargo ambos se concentran en su pensamiento. Un estudio general y adecuado sobre el tema se puede ver en Moutsopoulos 1959: 321-347.

24 La idea de una armonía entre las partes del cuerpo se desarrolla en el discurso del médico Erixímaco en el *Banquete*. Según Burnet (1963: 295), esta era una reproducción del pensamiento de Filolao; no obstante, este juicio no ha logrado completa aceptación. Es muy posible que el primer pitagorismo no llegara a aceptar una doctrina semejante, pero el que se plasma en los fragmentos de Arquitas de Tarento, así como los atribuidos al crotoniata, quizás sí lo permita (cf. Huffman 1993: 328-332). El antecedente de esta doctrina más comúnmente citado es el fragmento 4 de Alcmeón de Crotona que habla específicamente de la salud como una suerte de equilibrio de fuerzas (τῆν ἰσονομίαν τῶν δυναμένων) [Aecio V 30, 1], pero evidentemente aquí el tema no es el alma. El mismo Alcmeón ofrece un argumento clásico a favor de la inmortalidad anímica que acaso rompería con la lógica del

- razonamiento de Simmias: el alma no cesa jamás en su movimiento (cf. Aristóteles, *Sobre el alma* A 2, 405a30 y sigs.).
- Por otra parte, el alma del mundo en el *Timeo* parece concebirse para la inmortalidad y su función es armonizar el cuerpo del universo. En general, consideramos que esta tesis, que aquí se rechaza demasiado pronto, se va a convertir en una clave de comprensión fecunda y potente en el pensamiento de nuestro filósofo.
- 25 Cf. Testimonios sobre Arquitas de Tarento en DK 47 A 17 (cita Diels la obra de Porfirio en que comenta el Harmónico de Ptolomeo 107, 15 y sigs.). Pensamos en este pitagórico por ser un referente histórico fundamental en la vida de Platón. Sobre su doctrina matemático-musical.
- 26 Cf. DK 47 A 16 (cita también el texto de Porfirio). Aunque el texto de Arquitas es de orden teórico, no se puede olvidar la famosa descripción de Platón de los músicos, que creemos confirma lo que decimos: “¿Te parece, querido amigo, que un hombre músico, al *harmonizar* la lira, quiera sacar ventaja a otro en la tensión y distensión de las cuerdas o que se tenga por más digno (por ello)? (*República* 349e10-13).
- 27 Tesis sostenida por Hackforth (1952: 161-166). Esta posición ataca la clásica interpretación de Burnet 1984: 123), quien suponía que la afirmación en 105d de que el alma porta la vida al tomar posesión de algo, debe interpretarse como una metáfora militar, que no se puede aplicar a la teoría metafísica. Guthrie, de forma menos radical, cree que en Platón el alma sería solamente análoga a las Formas (1990: 348). Por su parte, Frede sostiene que, más que ser una forma encarnada o una Forma castigada, se trata de una substancia independiente con sus propias propiedades y capacidades (1978: 36). En tanto que Robinson estima que no es una idea pero está más próxima a las entidades superiores que a los objetos sensibles: “whatever the perfection of soul, it is of a lesser degree than that of paradigmatic Ideas. All this still tells us little about what soul itself is meant to be, but it is worth noticing that for Socrates the superiority of soul to body lies precisely in its approximation to a reality which is static and unchanging” (1995: 30). Finalmente, Eggers Lan, intentando también buscar un punto medio, habla de una especie de participación superior: “la presencia del alma en el cuerpo significa más que la presencia de la Idea en cada ‘cosa’... la presencia del alma en el cuerpo no es apreciada por Platón respecto de la posible participación del cuerpo, deficiente o no, sino que pasa a significar la *participación misma*; y, por cierto, la posibilidad de una participación cada vez mayor, y alguna vez plena” (1993: 70).
- 28 Frente a estas posibilidades, lo que parece más correspondiente al diálogo sería un alma individual (un “sujeto espiritual”) que subsiste a la vera de la formalidad, pero que está tan cerca de ésta que asimila de alguna manera su naturaleza; no obstante, es evidente que el texto en cuestión promueve una ambigüedad a este propósito, como ya decíamos que sostiene O’Brien (1967: 228).
- 29 El tema de la autopredicación de las Formas, que para los estudios contemporáneos puso de boga Vlastos (1954), tiene antecedentes significativos en las primeras obras de Platón. Específicamente se dan tres ejemplos muy claros: la belleza es bella (*Hippias Mayor* 292c), la justicia justa (*Protágoras* 330c) y la piedad pía (*idem* 330e) [afirmaciones semejantes se encuentran en el *Eutidemo* 301b-c] (cf. Malcolm 1991: cap. 2). Más allá de las objeciones lógicas que se puedan hacer a las proposiciones platónicas, en nuestro respecto parece importante el que algo individual no pueda ir más allá de sí mismo para explicarse y que, en consecuencia, sus posibles atributos parezcan reiterar innecesariamente su esencia: *lo que es es*.
- 30 Cf. Keyt 1963: 167-172. Este autor encuentra dos tipos de falacia en esta sección del *Fedón*: equívoco y composición, ambas relacionadas con la cuestión de la traducción de la forma-vida en las correspondientes formas de la incorrupción y la inmortalidad.
- 31 Esto se podría ver desde otra perspectiva, como la que destaca O’Brien (1968: 106), quien considera que el último argumento de Platón a favor de la inmortalidad es análogo a la conocida prueba anselmiana de la existencia de Dios —el argumento ontológico—, en la medida en que se supone que el alma excluye esencialmente la inexistencia: “Plato has drawn on the opposition between existence and non-existence not as part of his general division between one and many, changeless and changing, non-sensible and sensible, but in some way exclusively, the soul is shown to be indestructible not because it is incomposite, changeless, or non-sensible. It is indestructible because, ultimately, it is related in a distinctive way to existence”.
- 32 Preferimos hacer una traducción tradicional, y quizás literal, del término λόγος, pese a las variables que puede generar (“ideas” -Jowett-

- “proposiciones” -Eggers y Hackforth-, “conceptos” -Valgimigli. Gil y García G.-), muchas de estas resultan muy atractivas filosóficamente, pero pueden más bien forzar una exclusiva interpretación. En ello optamos por seguir a Guthrie 1990: 140.
- 33 F. A. Wilford (1959: 58) sostiene a este propósito que la tripartición es una descripción de las tendencias del alma, que están motivadas por su encarnación, y no de las condiciones ontológicas de la misma: “all three alike are fragments into which the prior unity of the soul is split by the impact of incarnation. What is one in that world is three in this. There is indeed hierarchy among them, but not division, and the hierarchy is quite of this world.”
- 34 Platón utiliza en la *República* el término μέρος para referirse al Estado en 428e7, 429b2 y 8, 432e10, y directamente al alma en 442b11, c5, 444b3, 581a6, c9, 583a1 y 586e5. Es importante también su aparición en *Timeo* 88c7.
- 35 Γένος referido a grupos sociales se puede ver en *Rep.* 429a1, 434b9, c8, 435b5 y 7, 441a1; referido al alma aparece en 441c6, d9, 443d3, b5. Por otra parte, en el *Timeo* signa cuestiones anímicas en 69d5, e4, 70a6, 72e7, etc.
- 36 Con este término se habla de las especies de alma en *República* 435c1 y 5, e5, 437d3, 439e2, 440e8 y 9, 580d3, 612a5, etc., sin duda en paralelo a los géneros del Estado (cf. 432b3, 433b2 y 3, 435b2, etc.). Se debe recalcar que Platón para hablar de estas partes o géneros de alma por lo común utiliza la sustantivación de adjetivos o una oración de relativo con artículo (τὸ δὲ δὴ θυμοῦ καὶ ᾧ θυμούμεθα [439e3], por ejemplo) -es particularmente llamativo el uso del ἦθος en 435e5 para referirse también a ello-.
- 37 Cf. Crombie 1979: 358-9, Guthrie 1990: 458-9, Robinson 1995: 39-40, etc.
- 38 Cf. J. Kim 1996: cap. 4: “Mind as a Computer: Machine Functionalism” y N. Block 1980: “Introduction: ‘What is Philosophy of Psychology?’”.
- 39 Platón cita en 441b6 el verso inmediatamente anterior a este.
- 40 διὰ πασῶν es en la nomenclatura musical griega el intervalo de octava, es decir, el que mejor equipara los sonidos. Cantar en octava equivaldría a cantar al unísono, aunque unos lo hagan en niveles más agudos o graves que los otros.
- 41 J. Annas (1981: 131) recalca el carácter antropomórfico que tiene la descripción de la división en partes del alma: cada una parece constituir a su vez un individuo que posee las condiciones de las otras; de esta manera, “reason has desires of its own; desire can carry out enough reasoning to attain its goals. All three parts have enough cognitive capacity to recognize one another, conflict or agree, and push their own interests”. De manera similar Reeve (1988: 140) sostiene que las partes del alma serían similares a “almas primigenias”, que tienen sus propios intereses y posibilidades: “appetite, aspiration, and reason now emerge... not simply as unified sources of motivation, each pushing the psyche towards its own peculiar good, but as psychic unities, each with its own characteristic vision of reality, its own peculiar *weltanschauung*, to impose on the psyche it rules”.
- 42 Cf. Moutsopoulos 1959: § 243-4.
- 43 A este propósito, como señala J. Moline: “a common awareness of means/end relationships in each part suggests precisely the sort of versatility a capacity for usurpation presupposes. It suggests a minimal capacity we might call ‘cognitive’ even in part C (τὸ ἐπιθυμητικόν)” [1978: 10-11]. Es esta usurpación, según el autor, quizás una de las razones fundamentales para rechazar el común uso del término “facultad” (δυνάμεις) en la interpretación de estas “partes” (cf. pp 1-2 y 7-9).
- 44 “A person is just, then, if each part is acting virtuously and as it should: if reason is ruling, spirit is ensuring that reason has adequate motivational backing and desire is acquiescing in control by the other two rather than pressing its own particular claims” (J. Annas 1981: 132).
- 45 Guthrie, por el contrario, considera que la argumentación platónica de esta sección evidencia “un desarrollo sorprendente, innecesario y seguramente desafortunado” (1990: 519). Entre Grube y Guthrie, la posición de Robinson parece una perspectiva intermedia más adecuada (1995: 57-8).
- 46 Atrás se han distinguido los hombres de gobierno en cinco clases: aristocrático, timocrático, oligárquico, democrático y tiránico (543c y sigs.).
- 47 Este sustantivo en el *Gorgias* aparece en 496e1 y 492a8 y d7 para hablar del pleno disfrute de los deseos, de la misma forma en *Filebo* 31e8, 37a1, 2 y 7, etc.
- 48 Cf. McCabe 1994: 268. Esta autora destaca las dificultades que conlleva la visión tripartita para sostener la unidad. Según su lectura, hay una evidente modificación en el concepto de uno (el Estado, el ciudadano, y como luego se verá en el *Timeo*, son “unos” complejos), pero esto no deja

- de suscitar dudas cuando intentamos discernir la personalidad (cf. pp. 267-270).
- 49 Cf. Peters 1989: 180-5. Este artículo desarrolla una lectura de la *República* centrada en los aspectos que hemos recalado en este apartado; para el autor se deben reivindicar, entre otras cosas, la unidad de la persona humana, el carácter pasional de la razón platónica y la necesidad de traducir en el orden práctico lo que hemos alcanzado en el intelectual.
- 50 Cf. Grube 1987: 215, así como Guthrie 1990: 533.
- 51 R. Bett (1986: 17-8) llega incluso a poner en un mismo bloque las psicologías del *Fedón* y la *República*, que se unen para afirmar que la verdadera naturaleza del alma está exenta de cambios y de composición.
- 52 Según R. Hall (1973: 72-4), estos pasajes de la *República* dejan la idea del alma como una unidad compleja o *diferenciada*, que en el caso de aquella que lograría la vida bienaventurada compaginaría adecuadamente placeres, deseos y afecciones con su vida cognitiva o racional; de esta manera corresponderían a una de las posibles lecturas de la tripartición del libro IV.
- 53 Annas (1981: 345) se muestra especialmente dura con esta argumentación sobre la inmortalidad: "this is one of the few really embarrassingly bad arguments in Plato, and thought Glaucon is quickly satisfied with it, we have good reason not to be"; una de las principales razones de ello es su discordancia con respecto al tema de la justicia (cf. pp. 344-8), aunque esta resulta ser el tema con el que decide Platón cerrar el diálogo.
- 54 Frente a esto, para Robinson (1995: 54), el alma de que se habla aquí en su verdadera naturaleza no es exclusivamente racional: "be this as it may, the "soul in its purified state" is the *same soul* as the 'marred' soul: it has the same gamut or extension". Cf. también Robinson 1967: 147-151, donde insiste en que estando libre el alma de la corporeidad habría de ser aún una combinación de los tres géneros, pero en estado puro.
- 55 Desde el punto de vista de los términos de aquello con lo que puede asimilarse el alma, entre las descripciones del *Fedón* y de esta sección de la *República* hay una notable cercanía, pues se repiten los adjetivos καθαρός (611c3; cf. también 614e1), θεῖος (611e2) y ἀθάνατος (608c9, d3, 610c8, 611a2, 7 y 8, y e3), así como la expresión αὐτὸ αἰεὶ ὄν (611a1). Otras palabras que podríamos considerar fundamentales en el primer diálogo no aparecen aquí, a saber: εἰλικρινές

(esta y su adverbio correspondiente están en el libro V [478d6, e2 y 479d5]), ὅμοιον, αἰδέες, ἀδιαλύτος o la expresión αἰεὶ ὡσαύτως ἔχον. La calificación de μονοειδέες, como acabamos de ver, aparece como parte de lo que se habrá de saber en la otra vida (612a4). Finalmente, es muy posible que la referencia en 611b10 a otros argumentos a favor de la inmortalidad exija que tengamos presente en todo esto lo expresado en el *Fedón* en tal sentido.

Bibliografía

Fuentes

- Platón (1902), *Opera*. Oxford: Clarendon Press. Del *Fedón* se consultaron las versiones de Cambridge, 1952 (trad. y notas Hackforth), Cambridge, 1984 [1911] (edición y notas de Burnet), Eudeba, Buenos Aires, 1993 (trad. y notas Eggers Lan), Gredos, Madrid, 1986 (trad. García Gual), Labor, Barcelona, 1994 (trad. Gil), Laterza, Roma, 2000 (trad. Valgimigli). De la *República* se consultaron las versiones españolas de Aguilar, Madrid, 1966 (trad. Míguez), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981 (1947) [trad. Pabón y Fernández], Gredos, Madrid, 1986 (trad. C. Eggers Lan),
- Diels, H. & Kranz, W. (1967-9), *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zürich: Weidmann.

Apoyo

- Annas, J. (1981) *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press.
- Bett, R. (1986), "Immortality and the nature of the soul in the *Phaedrus*". *Phronesis* 31, 1, pp. 1-26.
- Burnet, J. (1963) *Early Greek Philosophy*. Londres: Adam & Charles Black.
- Block, N. (ed.) [1980] *Readings in Philosophy of Psychology*. Cambridge: Harvard University Press.
- Colli, G. (1998) *La sabiduría griega*. Madrid: Trotta.
- Crombie, I. M. (1979) *Análisis de las doctrinas de Platón* (dos volúmenes). Madrid: Alianza.
- Festugière, A. J. (1967) *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. París: Vrin.
- Frede, D. (1978) "The final proof of the immortality of the soul in Plato's *Phaedo* 102a-107a". *Phronesis* 23, pp. 27-41.
- Gadamer, H. G. (1995) *El inicio de la filosofía occidental*. Barcelona: Paidós.

- Grube, G. M. A. (1987), *El pensamiento de Platón*. Madrid: Gredos.
- Guthrie, W. K. C. (1984) *Historia de la filosofía griega* (I). Madrid: Gredos.
- (1990), *Historia de la filosofía griega* (IV). Madrid: Gredos.
- Hall, R. (1963) "Ψυχή as differentiated unity in the Philosophy of Plato". *Phronesis* 8, 1, pp. 63-82.
- Huffman, C. A. (1993) *Philolaos of Croton. Pythagorean and Presocratic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Keyt, D. (1963) "The Fallacies in Phaedo". *Phronesis* 8, 2, pp. 167-172.
- Kim, J. (1996) *Philosophy of Mind*. Colorado: Westview Press.
- Malcolm, J. (1991), *Plato on the Self-Predication of Forms*. Oxford: Clarendon Press.
- McCabe, M. M. (1994) *Plato's Individuals*. New Jersey: Princeton.
- Moline, J. (1978) "Plato on the complexity of the psyche". *Archiv für Geschichte der Philosophie* 60, pp. 1-26.
- Moutsopoulos, E. A. (1959) *La musique dans l'œuvre de Platon*. Paris: Presses Universitaires de France.
- O'Brien, D. (1967) "The last argument of Plato's *Phaedo*" (pars I). *Classical Quarterly* 17, pp. 198-231.
- (1968) "The last argument of Plato's *Phaedo*" (pars II). *Classical Quarterly* 17, pp. 95-106.
- Peters, J. R. (1989), "Reason and passion in Plato's *Republic*". *Ancient Philosophy* IX, 2, pp. 173-187.
- Reeve, C. D. C. (1988), *Philosopher-Kings. The Argument of Plato's Republic*. New Jersey: Princeton.
- Robinson, T. (1995), *Plato's Psychology*. Ontario: University of Toronto Press, Ontario.
- (1967) "Soul and immortality in *Republic X*". *Phronesis* 12, pp. 147-151.
- Vlastos, G. (1954) "The Third Man Argument in the *Parmenides*". Reimpreso en Allen, R. E. (1965) *Studies in Plato's Metaphysics*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Wilford, F. A. (1959) "The status of reason in Plato's Psychology". *Phronesis* 4, 1, 54-58.