

El camino platónico hacia la concepción tripartita de la

ψυχή

Natàlia Rodríguez Inda

Universidad de Barcelona

Recibido 20/11/2020

Resumen:

El presente ensayo se ocupa de la concepción de la *psykhé* en Platón e poner de relieve la contradicción que subyace en las diferentes formas en que el autor trata la naturaleza de la misma en los diálogos del *Fedón* y de la *República*.

Una de las nociones clave para entender el salto que da Platón del alma simple al alma compuesta es la alteración en el concepto de *stásis* (conflicto). Dicho salto dará lugar a una concepción diferente de la *psykhé* provocando una escisión entre dichos diálogos en cuanto a la inmortalidad del alma, dejando abiertas diferentes posibilidades de interpretación e impidiendo una sólida conclusión que permita afirmar qué le ocurre al alma después de la muerte del cuerpo.

Palabras clave: Platón, alma, cuerpo, conflicto, inmortalidad

Abstract:

The Platonic Path to the Tripartite Conception of the ψυχή

This essay deals with Plato's conception of the psyche and highlights the contradiction that underlies the different ways in which the author treats the nature of the psyche in the dialogues of the *Phaedon* and the *Republic*.

One of the key notions in understanding Plato's leap from the simple soul to the composite soul is the alteration in the concept of *stasis* (conflict). This leap will lead to a different conception of the psyche, causing a split between these dialogues as to the immortality of the soul, leaving open different possibilities of interpretation and preventing a solid conclusion as to what happens to the soul after the death of the body.

Keywords: Plato, soul, body, conflict, immortality

eikasía
REVISTA DE FILOSOFÍA

El camino platónico hacia la concepción tripartita de la

ψυχή

Natàlia Rodríguez Inda

Universidad de Barcelona

Recibido 20/11/2020

I. Dualismo alma – cuerpo

Solo si se dirige la mirada al orfismo se advierte una suerte de pre-comprensión platónica de la *psykhé* como parte de la dicotomía entre alma y cuerpo entendiéndolos como dos sustancias diferentes.

El dualismo de la tradición órfica marcado por la división entre el alma inmortal y divina, y el cuerpo transitorio y mortal, que no es fuente de culpa, pero es el lugar de la exigida expiación, es citado por Platón en diferentes diálogos. Así pues, en el *Crátilo* encontramos, en medio de una discusión etimológica sobre la palabra ‘soma’, una referencia directa al orfismo como la tradición que implementó el término *psykhé* para remitirse a aquello que está preso en el cuerpo (*Crátilo*, 400c).

El cuerpo es la tumba o sepulcro, materia que encadena al alma con él; esta relación entre *psykhé* y su contrario, en el *Fedón*, siguiendo la línea marcada en el *Crátilo*, es de claro conflicto. Cuando llega el momento de la muerte del cuerpo, el alma queda liberada del conflicto. El alma sin el cuerpo es similar a lo divino (*Fedón*, 79d-80a), por tanto, es el cuerpo el que impide o puede llegar a impedir que el alma no llegue a ser a lo que se asemeja; es aquí donde subyace el conflicto entre el alma y el cuerpo, en tanto que este último puede ser la causa de que el alma no llegue a ser lo que debería ser.

La muerte y la consecuente separación con el cuerpo conlleva la pureza y la divinización de la *psykhé* en aquellos que han purificado completamente su alma – serán premiados cuando no tengan que volver a conectarse con la materialidad de un cuerpo–: “los que se han purificado suficientemente en el ejercicio de la filosofía viven completamente sin cuerpo para todo el porvenir” (*Fedón*, 114c), por tanto,

viven sin las pasiones y deseos que el cuerpo trae consigo. Para aquellos que no han pasado por dicho proceso de purificación (mediante el ejercicio filosófico) la condena consistirá en vagar de cuerpo en cuerpo ya que la debilidad que provoca lo corpóreo lleva al alma a encadenarse una y otra vez a lo terreno mediante diferentes encarnaciones (*Fedro*, 246b). Por lo tanto, aunque el alma pertenece a lo eterno, es decir, a aquello que siempre ha sido y nunca muere, se integra de alguna manera en aquello que se origina y perece, no solo mediante la evidente vinculación con lo material durante la vida del sujeto, sino también mediante la teoría de la metempsicosis. Pese a ello, el alma es causa de su propia vida sin depender del cuerpo y no se confunden nunca uno y otro estando “separados por un profundo abismo” (*Fedro*, 246b).

II. La naturaleza del alma

Si bien el dualismo alma-cuerpo se mantiene en toda la obra platónica, con respecto a la composición del alma hay una evidente ruptura entre el *Fedón* y la *República*.

En el *Fedón* el alma es simple; esta unidad es necesaria para postular la inmortalidad del alma (*Fedón*, 78c-80b). Además, la *psykhé* identifica completamente con el *nous*, y es equivalente al yo. Se puede afirmar, pues, que en este diálogo la psicología humana está marcada por una clara primacía de aquello racional. Esta marcada igualdad entre el yo y el *nous* no es necesariamente una presentación por parte de Platón de una teoría de la identidad personal. De hecho, en el *Fedón* no parece que el autor busque desarrollar una argumentación a favor de que convierte al sujeto en sujeto, sino mostrar una doctrina de la naturaleza del alma independientemente de las conclusiones sobre la psicología humana que se puedan derivar de ella. Por este mismo motivo, podemos relativizar la afirmación de que el *nous* es equivalente al yo: se podría afirmar que Platón no indaga hacia una teoría de la identidad personal, deja de lado todo tipo de particularidades de la psicología humana. En el *Fedón* se busca dar una explicación del mundo de las Ideas (únicas verdades) y la afinidad del alma inmortal con ellas en tanto que lo imperecedero e inmutable es siempre uno y simple. Es la razón la que puede contemplar las

verdades desde su pureza y sin ser contaminada por los sentidos. La dificultad del diálogo puede reducirse, en cierto sentido, si apreciamos el marco en el que se lleva a cabo la exposición de la naturaleza del alma. Podemos decir que el yo, aquí, es igual al *nous* pero sin desatender el escenario en el que se encuentra, es decir, uno que se centra en la inmortalidad del alma (que lleva a postular un alma simple) y su vínculo con las Ideas (que lleva a postular un alma como *nous*).

Atendiendo a la premisa de que el yo es igual al *nous*: si el alma representa al yo, es decir, representa la identidad personal del individuo, ¿el sujeto pierde su individualidad si deviene puramente racional? ¿Qué distingue al sujeto en su razón? El hombre no parece que sea meramente su intelecto, tiene deseos y emociones que no se explican a partir de su racionalidad. Si bien el cuerpo es solamente tumba o sepulcro, la *psykhé* no puede ser únicamente *nous*. Los atributos de la personalidad deben estar también en el alma: si decimos que el alma es inmortal se presupone que algunas actividades no racionales como las emociones, los deseos, en otras palabras, aquello irracional que conforma también al ser humano, continúan existiendo en el alma después de la separación del cuerpo (Bostock, 1999:407). Esto significa que en la vida terrenal esos mismos rasgos del hombre debían estar en el alma y, por tanto, no entenderlos como meras particularidades del cuerpo. El cambio que se experimenta del *Fedón*, en el que se arguye por un alma simple, a la *República* resuelve estas cuestiones: “las pasiones no son vistas como una infección de origen extraño [el cuerpo], sino como una parte necesaria de la vida de la mente” (Dodds, 1997: 200).

Platón plantea de soslayo en el *Gorgias* una cierta alma compuesta arguyendo por “la parte del alma donde se encuentran las pasiones” (493a) o “aquella parte del alma de los insensatos en que se hallan las pasiones” (493b).

No obstante, no es hasta el *Fedroy* la *República* donde examina por completo esta idea. El motivo por el cual se presenta la tripartición del alma en el texto de la *República* es para sostener la analogía entre ella y el Estado tripartito. Ciertamente, el alma está compuesta de tres partes: *logos* (intelecto), *thymós* (cólera o irascibilidad) y *yepithymia* (apetito). El alma conservará su salud—entendida aquí como justicia—siempre que cada una de las tres haga lo que le es propio—cada parte detenta su propia tarea (Coble, 2014: 343)—, i.e. aquello que cada una tiene por destino hacer, por lo tanto, la salud de la *psykhé* depende exclusivamente de un correcto equilibrio de

los tres elementos que la constituyen: “cuando el alma íntegra sigue a la parte filosófica sin disensiones internas, sucede que cada una de las partes hace en todo sentido lo que le corresponde y que es justo” (*República*, 586e). Se debe entonces controlar los impulsos no racionales (*República*, 571b). Vemos cómo de un diálogo a otro, el conflicto pasa de localizarse entre el alma y el cuerpo para convertirse en un conflicto psicológico dentro de ella misma, ya que se incorporan a la naturaleza del alma unas partes inferiores –sigue habiendo una supremacía de la parte racional– (*República*, 431a) que también son inherentes a ella. El conflicto se da, en efecto, entre los elementos inferiores del alma y el *logos* que sigue siendo la mejor parte y gobernadora de la *psykhé* (Méndez, 2001: 23). Así pues, el objetivo aquí es conseguir una completa armonía dentro del alma para asegurar que ella devenga justa y para ello es inevitable una lucha interna y control, por parte del *logos* y del *thymós*, sobre la parte apetitiva (Gill, 1996: 245).

Hay una revisión de la naturaleza de la *psykhé* en términos del papel que juega cada una de sus partes. El rol de las partes no racionales del alma lleva al autor a ir más allá de lo abordado en el *Fedón*. El cuerpo ya no es un opuesto material donde residen los deseos del sujeto, sino que es el alma misma el que los posee (aunque la mayoría se realicen mediante el cuerpo); el conflicto se encierra dentro del alma. De aquí la importancia de la educación para que el intelecto sea capaz de tomar el control y no dejar que el alma sea dirigida por la peor parte.

El cambio de lugar que Platón plasma resituando el conflicto, es decir, pasando a ser entre el cuerpo y el alma a ser dentro del alma misma, da lugar a una contradicción inmanente en la obra platónica si se dirige la mirada a la inmortalidad del alma.

III. El alma más allá del cuerpo

Como ya se ha dicho, el alma, una vez separada del cuerpo, se libera. El planteamiento del *Fedón* no daba lugar a dudas: el alma como puro intelecto sobrevivía al cuerpo. El conflicto entre alma y cuerpo desaparece una vez que ella se deshace de lo material. El problema que nos encontramos después de leer la *República* es el siguiente: si el alma está compuesta de tres partes, ¿sobreviven todas o

aquello que es inmortal se halla en el elemento racional y, por lo tanto, una vez dejado atrás el cuerpo, la teoría del alma simple se conserva? Sin duda para elaborar una lectura compatible entre un diálogo y otro, la respuesta debería ser que aquello que sobrevive es solo la parte racional. De hecho, dicha posición es la más popular pero aquí se intentará rebatirla a partir de los textos de Rodhe y Bostock que adoptan dicha posición.

En el *Fedón* se afirma que solo se le puede atribuir inmortalidad al alma simple. Siendo esta afirmación tan contundente se podría esperar que en la *República* se recorriera un camino en favor de lo mismo pero lo que el lector se encuentra es una ambigüedad expositiva en el momento en que se acerca el final del diálogo.

Rohde argumenta a favor de un alma que en su estado de pureza es “simple e indivisible”(Rodhe,1994: 244).En el diálogo platónico se encuentra la siguiente afirmación: “no es fácil que sea eterno algo compuesto de muchas partes” (*República*, 611b) pero poco después, Sócrates prosigue: “hay que contemplarla [al alma] suficientemente con el razonamiento, tal cual es cuando llega a ser pura. Entonces se la hallará mucho más bella y se percibirá más claramente la justicia y la injusticia y todo lo que acabamos de describir” (*República*, 611c).El alma llega a ser pura cuando se la separa del cuerpo, en él la vemos en su “apariencia presente”. Recordemos que la teoría del alma aquí se enmarca en la discusión sobre la justicia e injusticia dentro del Estado. La justicia del Estado remite necesariamente a una unidad de partes y a un equilibrio entre ellas (*República*, 443e). Análogamente, el alma está sana cuando es justa. Conseguir que las tres partes del alma funcionen en plena armonía es lo que constituye la virtud entendida como excelencia. Así pues, no hay virtud en el caso de una *psykhé* simple en la que la anhelada unidad de las partes mediante la virtud se da por sí sola. Si el alma sana es el alma justa, argumentar a favor de una simplicidad de la misma parece caer en contradicción con la forma en que Platón la articula durante todo el diálogo.

Robinson, además afirma que es posible encontrar en Platón una reticencia a abandonar por completo la idea órfica en la que encontramos un alma posterior a la muerte del cuerpo que se mantiene como sujeto entero, no simplemente su parte racional(Robinson, 1970: 16).

En el *Fedón*, Platón nunca afirma que las emociones sean parte del cuerpo, es el alma el que las contiene, pero solamente cuando está ligada al cuerpo (Bostock, 1999: 409). Podemos trasladar esta afirmación a la *República* y aseverar por un alma sin el cuerpo únicamente racional. Sin embargo, si aceptamos que esos rasgos irracionales residen en el alma cuando está encerrada en el cuerpo, surgen algunos problemas: en primer lugar, costaría explicar cómo un alma puramente racional tiene emociones y deseos y, en segundo lugar, podemos aceptar que el alma contamine al cuerpo, pero no que algo material adhiera elementos (como las pasiones) a algo inmaterial. Recordemos que el postulado platónico de la dualidad sustancial entre cuerpo y alma sigue inamovible en todos los diálogos. Si el cuerpo contamina, debe haber algo en el alma que permita esa contaminación siendo propio de la sustancia incorpórea.

Cabe además tener en cuenta lo siguiente: el cuerpo contamina al alma haciendo que las dos partes no racionales lleven a esta hacia lo terrenal pero no todos los deseos del sujeto pueden explicarse a partir de aquello que lo liga con lo material y que es contaminado por él. Sin ir más lejos del conocimiento, se puede encontrar una pasión que en nada es vinculable al cuerpo, a saber, querer lo que se conoce: “¿Y acaso no es lo mismo el ser amante de aprender [*philomathés*] y el ser filósofo?” (*República*, 376b). Ese amor o querer aprender que reside inmanentemente en el alma del filósofo y que es punto de partida de todo conocimiento, no está asociado o supeditado al cuerpo. Por tanto, el alma del filósofo también es gobernada por el deseo y no solo por el intelecto. En el mismo diálogo encontramos que en 611e se afirma que para contemplar el alma debemos mirar hacia su amor por la sabiduría que la lleva a su afinidad con lo divino e inmortal. Gracias a ese amor a aprender, el filósofo empieza a llevar una vida de purificación mediante la actividad cognoscitiva que es precisamente lo que lo acerca a aquello a lo que se asemeja, a saber: a lo divino.

Siguiendo con la *República* podemos leer: “Entonces se verá su verdadera naturaleza, y si es compuesta o simple en su forma, qué es ella y cómo es. Pienso que por el momento hemos descrito razonablemente sus afecciones y formas durante la vida humana” (*República*, 612a). Platón se queda aquí y no proporciona más argumentos sobre su “verdadera naturaleza” más allá de la vida humana. Lo que sí procura es, en los últimos pasajes del diálogo, pistas sobre dicha naturaleza. Si se

colige por un alma simple parece que no acaba de encajar con el relato de los mitos utilizados por Platón al final de la *República*, en los que las almas claramente no son puramente racionales ya que muestran impulsos que no conectan con el intelecto. Así se puede ver, por ejemplo, en el motivo de Orfeo para elegir ser un cisne en la próxima vida: “contó que había visto a Orfeo eligiendo la vida de un cisne, por ser tal su odio al sexo femenino, a raíz de haber muerto a manos suyas, que no consentía en nacer procreada en mujer” (*República*, 620a). Un argumento en contra de esta afirmación podría ser, por ejemplo, que el alma compuesta solo sobrevive al cuerpo cuando se encuentra dentro del ciclo de la reencarnación, pero una vez superado, el alma es puramente racional ya que no necesita de las afecciones que vienen dadas por la vida terrenal.

IV. Consideraciones finales

Bostock (1999:421) arguye: “only the reasoning part is, strictly speaking, immortal”. No obstante, la inmortalidad no es una cualidad de la que se puedan hacer consideraciones graduales. No podemos concluir que hay partes estrictamente inmortales y partes que son inmortales solo hasta cierto punto, ya que entonces deberíamos preguntarnos qué pasa con las otras dos partes que mientras el sujeto se reencarna siguen en la *psykhé* pero una vez purificada, desaparecen: si el alma (compuesta) es idéntica al yo éstas no pueden desaparecer cuando el alma ha llegado a un equilibrio armónico entre las partes. El alma es semejante a lo divino, pero ¿acaso los dioses no demuestran pasiones, deseos y emociones?

El salto que se produce del *Fedón* a la *República* en lo que respecta a la inmortalidad del alma puede haberse producido gracias a un reconocimiento del autor de que la teoría elaborada en el primero responde a una doctrina inmadura sobre la naturaleza del alma (inspirada más en el orfismo o en la filosofía de Sócrates que en su propio pensamiento). En el segundo se explican las diferentes partes de la *psykhé* que concuerdan con las diferentes particularidades de la psicología humana. Esto en el *Fedón* no se da y es debido a que en dicho diálogo Platón pasa por alto la problemática de la identidad personal (Bostock, 1999:421), es decir, no está realizando

una teoría de la identidad del yo a través del alma. En cambio, en la *República* este tema recibe un tratamiento más adecuado.

En cuanto a la supervivencia del alma, no se ha intentado aquí afirmar categóricamente que el alma después de la separación con el cuerpo, tal y como Platón la concebía, fuera una substancia compuesta; lo que aquí se ha tratado de llevar a cabo es apuntar algunos problemas que surgen si se piensa la *psykhé* como algo simple. Problemas que aparecen a causa del desplazamiento del conflicto: éste pasa de ser exterior al alma a ser inherente a ella. El alma compuesta, es decir, en conflicto con ella misma, desemboca en una contradicción entre un diálogo y el otro: en el *Fedón* queda de manifiesto la pervivencia del alma como puramente racional; en la *República* no solo encontramos una inexactitud respecto a las partes que sobreviven al cuerpo, sino que si acabamos coligiendo que toda ella sobrevive entra en directa contradicción con lo expuesto por Platón en el *Fedón*. Si aceptamos la conservación de las tres partes, el alma pura, como racional, asemejada a lo divino, ya no es el centro de supervivencia, que es precisamente lo que encontramos en el *Fedón* donde, como se ha visto, se arguye encarecidamente que el alma pura -racional- es lo único que sobrevive. Por lo tanto, si afirmamos que el alma tripartita conserva todas sus partes, no solo la racional, después de la muerte del cuerpo, no tenemos manera de casar ambas argumentaciones.

Si, por el contrario, queremos aseverar por un alma inmortal simple, es decir, puramente racional, no tenemos forma de explicar cómo ni en qué momento se separa de las otras partes al morir el cuerpo. No solo eso, si el yo es equivalente a un alma simple, es decir, un alma que solo es considerada como *nous*, el sujeto concomitante a esta concepción es un ente pobre en atributos que no explicaría muchos de los afectos y actitudes que desarrolla, no solo durante la vida humana, sino, como se ha visto con el ejemplo de Orfeo, una vez liberado del cuerpo.

Bibliografía

- Platón,(2010),*Diálogos I y II*, Madrid, Editorial Gredos.
Bernabé, Alberto,(2011),*Platón y el Orfismo*, Madrid, Abada Editores.
Bostock, David,(1999),“The Soul and Immortality in Plato’s *Phaedo*”, Gail Fine (ed.),*Plato 2*, Oxford: Oxford University Press, pp. 404-424.

- Coble, David, (2014), “El conocimiento de la idea de justicia en Platón (Una investigación sistemática de la filosofía de Platón)”, *Eikasía: revista de filosofía*, nº58, pp. 323-346.
- Dodds, Eric Robertson,(1997),*Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza Editorial.
- Gill, Christopher, (1996). *Personality in Greek Epic, Tragedy and Philosophy*, New York, Oxford University Press.
- Méndez, María Isabel(2001),“La simplicidad del alma en Platón y su inserción en el mundo sensible”,*Daimon. Revista de Filosofía*, nº23, pp. 21-30.
- Robinson, T.M. (1970),*Plato's Psychology*, Toronto, University of Toronto Press.
- Rodhe, Erwin,(1994),*Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.