

Por qué sólo las almas humanas son humanas. Proclo, Platón y la tradición platónica sobre el alma tripartita



Ivana Costa

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

Resumen

En busca de una clarificación sobre qué es lo que hace propiamente humanas a las almas humanas, Proclo acude, en el segundo libro de su comentario al *Timeo*, a una explicación que combina la manera en que Platón entiende la tripartición del alma con una suerte de re-traducción de este esquema en moldes aristotélicos. En este trabajo, recorro muy sintéticamente algunos pasos que dio la tradición platónica para consolidar esta reformulación del esquema elaborado en *República IV* (que podemos considerar una primera teoría de la acción platónica) en otro peripatético (que atiende a los diversos grados de desarrollo orgánicos). Regreso luego a Proclo para mostrar cómo en su comentario a las páginas finales del *Timeo*, conservadas sólo en una traducción árabe, el sucesor de Siriano revela una clara conciencia de la operación hermenéutica llevada a cabo por el platonismo, a la vez que reivindica la originalidad y funcionalidad del modelo de Platón.

Palabras clave

Proclo
Platón
alma
tripartición

Abstract

When Proclus tries to clarify what is it in a human soul that makes it properly human, he draws (in *In Plat. Tim. II*) an explanation which combines both the Platonic way of understanding the tripartite soul with some kind of re-translation of this schema in Aristotelian mould. In this pages I give a brief overview of some steps given by the Platonic tradition in order to strengthen this development of the tripartite schema built in *Republic IV* (an original Platonic theory of action) in a Peripatetic one (which observes rather the different levels of organic nature). Then, I return to Proclus, to his commentary on the final pages of *Timaeus* – a text that is only preserved in an Arabic translation –, in order to show that Proclus is clearly conscious of the hermeneutical transformation made by the Platonic tradition on the original model, which he asserts to be previous and at least so functional as the Aristotelian one.

Key words

Proclus
Plato
Soul
Tripartition

1.

El problema de la superposición de las nociones de alma y viviente se presenta con frecuencia en Proclo, y a propósito de cuestiones diversas, como por ejemplo la

necesidad de establecer una diferencia ontológica entre almas divinas y humanas, o explicar la paradójica inserción de almas humanas en vivientes no humanos que proponen los relatos escatológicos de *República*, *Fedro* o *Timeo* que Proclo procura interpretar. En *In Plat. Tim.* II 411.2-27, Proclo encuentra una fórmula platónica que parece contener la clave para una primera aclaración. Allí Proclo analiza *Ti.*30b6-c1, y mediante una certera disección de las palabras con las que *Timeo* da por concluido el proemio de su primer relato¹, se llega a distinguir qué es ser viviente, en qué consiste estar provisto de alma y qué implica ser viviente humano. En su conclusión, *Timeo* afirma: “hemos de decir que este mundo, que es verdaderamente un viviente provisto de alma e inteligencia, se generó por la *prónoia* divina” (*hoútōs oûn dē katà lōgon tōn eikōta dei légein tōnde tōn kōsmōn zōion émpsychoōn énnoun te tēi aletheiāi dià tēn toû theōû genésthai prónoian*). Esto quiere decir —razona Proclo— que el universo es un viviente (*zōion*), pero además está “provisto de alma” (*émpsychos*), e incluso de “inteligencia” (*énnous*). Proclo considera que el orden de las palabras de *Timeo* es una indicación precisa, que distingue y jerarquiza clases de vivientes: unos que participan de la vida, otros que participan de la vida y tienen alma y, entre estos, unos que además de vida y alma poseen inteligencia. “Debemos ser cuidadosos con los postulados de Platón, que establecen que ‘viviente’ abarca lo que desciende desde los Inteligibles hasta las propias plantas, y ven que sobre esa base todo lo que está provisto de alma es un viviente, pero no todo viviente está provisto de alma”. Proclo es más enfático todavía: “todo ser que participa del alma tiene vida, pero no viceversa”. Los animales y las plantas poseen vida, pero no poseen alma inteligente. Si Platón hubiese dicho sólo que el cosmos está “provisto de alma” habría dejado fuera de su conclusión a ciertos vivientes: los que no forman parte del viviente inteligible ni del sensible (que, por su parte, tampoco participa del alma racional).

Esta sutileza hermenéutica no resulta suficiente, sin embargo, para comprender la problemática introducción de almas humanas en “vehículos” no humanos o incluso en modos de vida no humanos, tal como aparece en los diversos planteos escatológicos que ofrece Platón en el *corpus*. Proclo intenta sentar doctrina frente a un doble desafío exegético: el silencio de los diálogos en cuestiones de enorme importancia y la divergencia de opiniones de la tradición platónica a ese respecto. En este ejemplo que acabo de presentar, de hecho, para identificar diferentes clases de seres según el grado de animación que posean, parece acudir al criterio gradual, que es el que domina en la clasificación aristotélica de tres funciones psíquicas: vegetativa, sensitiva y racional, y adapta parcialmente la tripartición platónica a este esquema de grados o niveles de animación. Hay ciertos vivientes que sólo reciben del alma la función vital, mientras que otros *están dotados* de alma o están animados (*émpsychoi*) porque participan también de una función sensitiva, y finalmente hay otros que además de participar en estas dos funciones participan del *noûs*. O también, visto de arriba hacia abajo: mientras que el viviente humano posee las tres partes del alma, tanto las dos que en *Timeo* se denominan “mortales” (es decir la parte apetitiva y la colérica o irascible) como la “divina” e “inmortal”² —siendo esta última, como parte racional, una prerrogativa suya—, los vivientes animales están animados y tienen vida (alma nutritiva), pero hay otros vivientes, como las plantas, que tienen exclusivamente esta última.

Por supuesto que esta estrategia de adaptar la tripartición platónica del alma al esquema aristotélico no es novedosa en el platonismo tardoantiguo. El primer movimiento en esta dirección parece haberlo dado el propio Aristóteles, quien en *Ética Nicomaquea* identifica como partes irracionales a lo nutritivo o vegetativo (*phytikón*) y a lo apetitivo (*epithymetikhón*) o, incluso, lo apetitivo y en general desiderativo (*tò epithymetikhón kai hólōn orektikhón*)³. Sin embargo, esto llevaba a desdibujar la idea de que, en la perspectiva de Platón, cada una de las tres diferentes partes del alma tiene sus propios apetitos⁴. En esa misma línea, peripatéticos plausiblemente posteriores,

1. D. Runia (1997: 101 y ss.) advierte la importancia que tiene, en *Ti.* 29d4-6, la contraposición entre *proómion* y *nómos* para la comprensión no sólo formal sino, sobre todo, filosófica del diálogo.

2. *Ti.* 41c-d y 42e.

3. Según Vander Waerdt, con esta denominación “lo apetitivo y en general desiderativo” (*tò epithymetikhón kai hólōn orektikhón*) involucra *epithymia*, *thymós* y *boúlesis*, sin embargo la inclusión del *thymós* en *Ética Nicomaquea* 1102a28-30 no me parece evidente.

4. Cf., sobre todo *Resp.* IX 580d, 583a.

como el autor de la *Magna Moralia*⁵, fundieron la tripartición platónica dentro del modelo aristotélico que divide el alma entre *álogon* y *lógon échon*. Esta tergiversación de la división original llevaba implícita la virtual desaparición del *thymós* como una “parte” independiente, e igualmente un cambio de perspectiva respecto del valor de los elementos apetitivos en el alma. A pesar de que en esta operación hermenéutica se desvirtuaba un sentido fundamental de la psicología platónica, esta lectura peripatética fue dominante en la doxografía y en los desarrollos de la Antigüedad tardía. Como sostiene Vander Waerdt, “prácticamente toda discusión posterior sobre divisiones o partes del alma representa la tripartición en los términos de la bipartición aristotélica... La doctrina peripatética modeló de ahí en más y por muchos siglos la comprensión de la psicología platónica”.

Vander Waerdt⁶ considera que “el propio Aristóteles nunca representa la tripartición [platónica] como una dicotomía bipartita, y en su crítica de la división en partes del alma (*De Anima* 432a24- b7) distingue claramente las dos divisiones; recién una generación más tarde, cuando los problemas que habían impulsado el debate académico sobre la división del alma se habían disipado, los primeros peripatéticos intentaron reconciliar la psicología platónica con la aristotélica”. Sin embargo, la virtual desaparición del modelo tripartito, con las características que tenía en la formulación platónica, puede rastrearse ya en los escritos aristotélicos de la *Ética Nicomaquea*. Allí, tanto en el desarrollo del final del libro I, que prepara el terreno para la división de las virtudes éticas e intelectuales en el libro II, como en la discusión del libro VI, sobre la virtud intelectual, Aristóteles presenta una cierta visión tripartita del alma, de la cual sin embargo ha eliminado al *thymós*.⁷ En *República* IV, el análisis del alma tripartita comienza con una división entre *logistikón* y *epithymetikón* y prosigue con la discriminación posterior del *thymós*, como una especie que puede aliarse tanto con la parte racional como con la apetitiva,⁸ pero el análisis del alma en *Ética Nicomaquea*, que se lleva a cabo en dos pasos, en el libro I y en el libro VI, encuentra la forma de esquivar en las dos ocasiones al *thymós*. Aristóteles “extiende el espectro del alma humana hacia lo alto [en el libro VI] y hacia lo bajo [en el libro I] quitando del medio en ambos casos al *thymós*”.⁹ De modo que en *EN* I aparece como doble la parte más “baja”, es decir la parte irracional (*álogon*), dividida en parte nutritiva (*threptikón*) y apetitiva (*epithymetikón*), opuestas a la parte racional (*lógon échon*). Mientras que en *EN* VI aparece como doble la parte más “alta”, la racional —en la que se distinguen la parte calculadora (*logistikón*) y la científic (epistemonikón)—opuestas a la parte irracional¹⁰. En ninguno de los dos casos hay lugar para lo que Platón llama *tò thymoeidés*.

2.

Plotino hereda esta distorsión de la tripartición, que se manifiesta en algunas de sus observaciones sobre las partes del alma. Sin entrar en una discusión detallada acerca del valor y función de las “partes” del alma y su relación con el cuerpo en las *Enéadas*, resulta manifiesto que Plotino tiende a traducir la división platónica en moldes peripatéticos¹¹. Y aunque a veces encontramos la división entre *logistikón*, *thymoeidés* y *epithymetikón*, el planteo aristotélico de tres funciones orgánicas resulta “más apropiado a la visión global que tiene Plotino del alma”¹². La tripartición platónica no aparece en contextos en los que se procura sistematizar la naturaleza del alma¹³—para ello resulta más útil a Plotino la división aristotélica entre parte nutritiva, sensitiva e intelectual—, pero ella sí aparece referida en contextos éticos, donde se la emplea como marco para la clasificación de las virtudes y los vicios¹⁴. Así, en el tratado *I.2* (19) 1, se afirma que hallamos “la sabiduría en la parte racional, la valentía en la irascible, la moderación (...) en una cierta concordia y armonía de la parte apetitiva con la racional, y la justicia (...) en el común desempeño de la función propia de cada una de estas partes respecto a mandar y ser mandado”¹⁵.

5. Cf., contra la autenticidad del tratado, aceptada por F. Dirlmeier (1958) e I. Düring (1959 y 1966), las razones de P. Donini (1965).

6. Vander Waerdt (1985: 301).

7. Cf. Burger (2008: 149). “Al parecer, el argumento de las *Éticas* ha intentado desde el comienzo disminuir o suprimir el rol del *thymós*: lo deja de lado en el análisis del alma en el libro I, y en el de la justicia correctiva del libro V: allí, al tratar el reclamo de compensación “se desplaza, una vez más, la exigencia de castigo que es propia del *thymós*”. Se la reencuentra, no obstante, en el libro VII, en el tratamiento de la *akrasia*, para distinguirla como más natural —y privilegiar, como “menos injusto”—al impulso incontinente que proviene del *thymós* que al que proviene de la *epithymia*.”

8. *Resp.* 437b-441c.

9. Cf. Burger (2008: 259) y el esquema allí elaborado.

10. Cf. *EN* I, 1102b29-1103a10 y *EN* VI, 1139a1-15, respectivamente.

11. En la concepción plotiniana de las partes del alma encontramos, según Blumenthal (1971: 21), “tanto doctrinas platónicas como peripatéticas, aparentemente dejadas allí en una yuxtaposición más o menos azarosa”.

12. Blumenthal (1971: 21).

13. Kristeller (1929: 33).

14. Blumenthal (1971: 21-22).

15. *En*. I.2.1.16-20 (donde encontramos, como criterio diferencial, el hecho de “mandar y ser mandado”, de acuerdo con *Resp.* 443a-b; véase al respecto el argumento empleado por Aristóteles en *EN* I, para advertir sobre los factores de racionalidad que debería tener la parte apetitiva del alma, en la medida en que “es capaz de obedecer”). Véase también un empleo análogo de la tripartición en *En*. III.6.2.18-29, tratado en el cual Plotino aborda el problema más complejo de la coordinación hipóstasis-alma individual-cuerpo, en relación con las conductas virtuosas o viciosas de cada una de las partes.

Sigue aquí Plotino una tradición de lectura ya presente en autores medioplatónicos de muy diversa extracción, como Alcinoos y Filón de Alejandría. En el *Didaskalikós*, en el capítulo dedicado a la virtud (y un pasaje que ha llegado plausiblemente con lagunas hasta nosotros¹⁶), se dice que hay dos especies de virtud, las referidas a la razón o a la parte irracional del alma, que se divide a su vez en irascible y apetitiva. Puesto que las tres son diferentes, “también son diferentes las perfecciones de cada una: “la perfección de la parte racional [del alma] es la sabiduría (*phrónesis*), la de la irascible, valentía y la de la apetitiva, la templanza”¹⁷. Filón, en su interpretación alegórica de las leyes contenidas en el Génesis, afirma no sólo la tripartición platónica de *República* IV sino también su localización fisiológica, tal como aparece en el *Timeo*:

Tengamos presente que nuestra alma comprende tres partes, de las que una contiene la razón, otra la irascibilidad, y la tercera el apetito. Y sucede que la cabeza es la sede y residencia de la parte racional; el pecho de la irascible, y el vientre de la apetitiva; y que “a cada una de las partes ha sido adaptada la virtud que le es propia: la sabiduría (*phrónesis*) a la parte racional, pues es propio de la razón tener el conocimiento de las cosas que se deben hacer y de las que no se deben hacer; la valentía a la irascible, y la templanza a la apetitiva, puesto que mediante la templanza nos curamos y sanamos de nuestros deseos.”¹⁸

Sin embargo, esta clasificación no rige en otros tratados, en los que Plotino “rechaza la tripartición platónica y observa las actividades del alma como funciones de una serie de facultades, básicamente las aristotélicas”.¹⁹ En la *Enéada* IV. 9 (8) “Sobre si todas las almas son una sola”, por ejemplo, se pregunta Plotino: “Si existe una sola alma, ¿cómo pueden darse la racional (*he mèn logiké*), la irracional (*he dè álogos*) y una vegetativa (*tis kai phytiké*)?”.²⁰ Pocas líneas más adelante, Plotino aclara que el alma irracional es la facultad de sentir (*aísthesis*), y que el alma en los animales y plantas, denominada *tò phytikón* o *tò threptikón*, corresponde a la facultad de modelar y producir los cuerpos. Si bien es cierto que en el *Timeo* ya encontramos un modelo bipartito, que distingue la parte divina o inmortal del alma de las partes mortales e irracionales,²¹ este modelo contiene siempre en su interior el más antiguo molde tripartito (cf. 69d-72e) con sus dos principios de acción diversos: uno apetitivo y otro colérico, caracterizados de manera diversa y radicados –como documenta la tradición platónica que Plotino conoce—en diferente sede corporal. En las *Enéadas*, sin embargo, la parte irascible o colérica se desdibuja y, en el tratado “Sobre las dificultades del alma (ii)”, termina convertida en “huella” de la parte vegetativa o nutritiva del alma. Dice, efectivamente, en *En. IV. 4* (28) 28. 64-66: “dividimos la parte irracional del alma (*tò álogon tês psychês*) en apetito (*epithymetikón*) y parte irascible (*thymoeidês*); y agrega que “el apetito es la potencia vegetativa (*tò phytikón*) y la parte irascible, una huella de esta potencia en la sangre y en la bilis”.

3.

En su *Comentario al Timeo*, Proclo retoma, al menos formalmente, la tripartición platónica. Si bien conserva algunos elementos del andamiaje peripatético (fundamentalmente la distinción entre dos zonas en el alma: *lógos* o *tò logistikón* y *álogos*, cuyo antecedente hemos hallado también en *Timeo*) e incluso el enfoque fisiológico-gradualista, Proclo recupera el carácter independiente de cada una de las tres partes, *tò logistikón*, *tò epithymetikón* y *tò thymoeidês* o *thymós*, y busca incorporarlas de manera productiva a su propia explicación de aquello que diferencia al viviente del animal y del viviente humano. El contexto para este uso de la tripartición platónica es altamente complejo. Se trata de los dos tramos del *Timeo* en los que Platón afirma que los seres humanos, según el modo de vida que han llevado, es decir según la dirección que imprimieron a su alma,²² se convierten en vivientes no humanos.

16. Cf. Invernizzi (1977: II: 192) y Dillon (1993: 178). Sobre las fuentes de Alcinoos en este pasaje, cf. Invernizzi (1977: 191-192), Dillon (1993: 177-178) y Blumenthal (1972: 344).

17. Alcinoos, *Didaskalikós*, 29.1; cf. Invernizzi (1977: II: 58) y Dillon (1993: 38-39).

18. Filón, *De legum allegoriae* I. 70 (trad. Triviño); cf. un uso análogo en *Spec.* 1.145-148. Sin embargo, como revela Reydams-Schils, en su vasta obra, Filón tiende a mezclar el valor de las “partes” platónicas con el de “partes” más aristotélicas, como los sentidos (véase el “desplazamiento”, en *Spec.* 4.92-93, del *thymós* a los sentidos como “guardianes de la ciudadela”, como se dice de *tò thymoeidês* en *Ti.* 70a6 y b2). Si la tripartición platónica en *Resp.* IV podía ser una respuesta al problema de la *akrasía*, entendido como conflicto entre partes del alma, en *Timeo* la tripartición surge como parte del conflicto entre alma y cuerpo; en este último sentido parece tomarlo Filón; cf. Reydams-Schils (2008:174-186).

19. Blumenthal (1971: 135).

20. Cf. *En. IV* 9.3.10-11.

21. *Ti.* 41c, 42d, 42e, 69d-e (véanse allí las ocurrencias de *álogos*).

22. Cf. *Ti.* 42b: si el hombre domina sus pasiones (ira, miedo, etc.), vive justamente y regresa a la morada del astro al que ha sido asignado; en cambio si es dominado, “si fracasa” (en dominarlas), cambia a la naturaleza femenina y “no cesa de transformarse en alguna naturaleza bestial”.

No sólo las mujeres, forma degenerada a partir de hombres que llevaron una vida injusta, sino que también las demás especies animales son resultado de la degradación moral de los primeros humanos. Platón, en la voz de Timeo, dice que aves, cuadrúpedos, reptiles, peces y moluscos provienen de la transformación (cf. formas de *metabállo* en 42c1 y c3), o surgieron de la remodelación (*meterrhythmízeto*, en 91d5-6), o nacieron (*gégonen*, en 91e2 y 92e1) o surgieron (*ephýeto*, en 92a2) a partir de hombres cobardes, quizá no malos pero sí superficiales, dominados por las partes mortales del alma, más o menos ignorantes o necios hasta la exasperación.²³ Platón elude aquí toda la mitología que es propia de otros relatos escatológicos, como el de *Fedón* o *República X*: aquí no se describe la topografía del más allá, ni la conducción de las almas por sus demonios, ni la idea del juicio final frente a Radamanto, Minos, etc., ni el detalle de los castigos tortuosos y las penas perpetuas para los incurables, ni la elección personal de futuras reencarnaciones con la orientación de las experiencias pre y post-mortem.²⁴ El marco, una exposición de filosofía natural, permite incluso proyectar el alcance del relato escatológico hasta el presente: Timeo dice que vivientes humanos y no humanos “cambian unos en otros” (*diameibetai tà zôia eis állela*, en 92c2) “tanto antes como ahora” (*tôte kai nûn*). Quizás Platón llegó a considerar —eso sugiere Trevor Saunders— que con esta “pátina científica”, el trasfondo del relato escatológico, esto es: la certidumbre de que a la injusticia sigue un castigo inexorable, un punto crucial de su ética, resultaba más persuasivo por aparecer en nuevo envase, no como “cuentos de viejas” sino “como un sistema puramente físico y automático”.²⁵

Volvamos al problema que tiene Proclo por delante. Aunque una buena parte de los relatos escatológicos aparecen en diálogos en los cuales se describe al alma como unidad tripartita —*República X*, *Fedro*, *Timeo*— Platón nunca especifica de qué modo se debe entender la presencia o no de cada una de las partes del alma en los vivientes no humanos. A propósito del mito de Er, el más extenso y colorido de los mitos platónicos referidos al más allá,²⁶ Proclo recuerda la solución que él mismo ha elaborado en su interpretación de la *Palinodia* del *Fedro* (245a-256b). En esa obra, hoy perdida, se propone la hipótesis de la “doble animación”, según la cual, en la *metensomatosis* hay dos almas involucradas: una alojada en el cuerpo y otra externa al cuerpo. Allí también distingue Proclo —desarrollando una idea de Teodoro de Asine, según ha logrado reconstruir la Prof. Daniela Taormina, en un trabajo formidable—²⁷ dos modos de vincularse el alma con el cuerpo que le ha tocado en suerte: en un caso el alma está sólo en «relación» (*schésis*) con un viviente y en otro está en «coordinación» (*katátaxis*), es decir alojada el alma en el cuerpo.

Yo no voy a detenerme en esa cuestión. Me interesa sólo señalar que en el *Comentario al Timeo*, Proclo remite nuevamente a su exégesis del *Fedro*, que da por conocida, aunque sin emplear en este caso el vocabulario técnico respecto del modo de vinculación del alma. El contexto es siempre escatológico: quien haya vivido bien tendrá una vida feliz junto al astro que le fue asignado al nacer, pero quien haya fracasado cambiará a una naturaleza femenina, y comentando *Ti.* 42c, insiste: “si en ese estado no cesara aún en su maldad, según el modo de su vicio, cambiará a alguna naturaleza animal (*théreion phýsin*) siempre semejante al origen de ese modo”. Proclo está refiriendo la misma tesis mencionada en el *Comentario a la República*:²⁸ el alma humana no puede alojarse en el cuerpo del animal sino sólo conjugarse con su vida, si resulta ser —por sus vicios o yerros— a ella adecuada o apropiada (*oikeias*). Las que se conjugan son el alma degradada y la naturaleza o [modo de] vida del animal.

En la *República* [X 620c], se dice que el alma de Tersites es investida con la naturaleza, y no con el cuerpo, de un mono; y en el *Fedro* [249b], se dice que desciende a una vida animal, no a un cuerpo animal (*katiénai eis bíon théreion, all'ouchi eis sôma théreion*). Pues la vida está en conjunción con el alma apropiada

23. T. Saunders (1973) entiende que el tratamiento de lo escatológico en el *Timeo*, aunque resulte de difícil interpretación, “al menos no parece hacernos lidiar con una fábula moral del tipo tradicional, en la que pintorescos dioses subterráneos castigan a los que se portaron mal al cabo de juicios infalibles. Ese tipo de aparato ha sido suprimido. El *Timeo* parece presentar, con un color mítico, una ley de la naturaleza que opera automáticamente; en ese caso las almas no eligen su próxima reencarnación, sino que simplemente caen en ella por algún procedimiento impersonal”.

24. T. J. Saunders (1973).

25. T. J. Saunders (1991).

26. *In remp.* (Disert. XVI, *passim*).

27. D. Taormina (2012).

28. *In remp.* II pp. 309. 27-310. 4. Cf. *oikeios* atribuido aquí al “cuerpo apropiado” y en *In Tim.*, al “alma apropiada”.

(*ho gàr bíos metà tês oikeías estì psychês*). Y aquí, Timeo afirma que el alma cambia a una naturaleza animal: pues la naturaleza animal no es el cuerpo animal sino la vida (*he zoè*) del animal.²⁹

29. In *Tim.* 3.295, 6-13.

4.

En *In Tim.*, *In Remp.*, y en el comentario perdido a la *Palinodia* del *Fedro*, Proclo desarrolla, aunque con diferentes niveles de complejidad técnica, una misma explicación para comprender las intersecciones y la fundamental diferencia que existe entre alma humana, animal y vida y humanos. Quisiera considerar ahora brevemente un fragmento de Proclo, en el que –sin renegar de la tesis estándar– se proponen nuevas razones para rechazar la coordinación entre almas humanas y cuerpos animales. Se trata del comentario de Proclo a *Timeo* 89e3-90c7, texto que sólo se conserva en una traducción árabe del siglo IX,³⁰ transmitida en el contexto de circulación siríaco-árabe del *corpus Galenianum*. En el tratado *Perì ethôn* (*Sobre los hábitos*), Galeno cita textos hipocráticos y textos platónicos, entre ellos, *Timeo* 89e3-90c7, a los que la tradición siríaco-árabe adjuntó el fragmento del comentario de Proclo. El pasaje interesa, una vez más, porque la sección del *Timeo* que aparece (como en el resto del *Comentario*) citada por Proclo y luego analizada, corresponde a las últimas páginas del *Timeo*, precisamente cuando Platón vuelve a plantear la cuestión del cuidado del cuerpo y del alma, y el destino *post-mortem* de las almas humanas justas e injustas.

Veamos algunos puntos significativos del Comentario. Proclo cita *Ti.* 89e3-90a2, en donde se recapitula: existen tres especies de alma en tres lugares, cada una con sus movimientos propios, los cuales deben ejercitarse para no volverse débiles; por lo tanto debemos vigilarlas [a las tres partes del alma] para que sus movimientos sean proporcionados entre sí (*pròs allela symmétrous*). Luego de citar el pasaje, Proclo explica qué entiende él por “proporcionalidad”:

La proporcionalidad de estos movimientos consiste en que el alma racional es la reguladora y el origen a partir del cual se da el movimiento, mientras que las [partes] irascible y apetitiva atienden y son sumisas y obedientes al [alma] racional y sólo se mueven y actúan en la medida en que están de acuerdo con la parte racional y le dan lo que ella demanda.

A la vez que retoma la tripartición platónica del alma, Proclo detalla en qué consisten los movimientos respectivos de cada parte. Recordemos que la tripartición platónica es elaborada en *Resp.* IV básicamente como una teoría de la acción. Las tres partes allí distinguidas, *tò logistikón*, *tò epithymetikón* y *tò thymoeidés*, son *archai*, principios de acción.³¹ Proclo reconoce este carácter de principios del movimiento (del obrar) que tienen las partes del alma, y también identifica, como en *República* IX, el hecho de que cada una de ellas representa alguna clase de función desiderativa: eso que había sido eclipsado en la adaptación del esquema platónico en uno aristotélico. Afirma Proclo, además, que esas funciones no deberían ser eliminadas por la acción de la parte racional (“así como un rey no debería perjudicar a quienes lo obedecen y son por él mandados”).³² Pero al aludir a qué desea cada parte del alma, Proclo afirma que mientras que el alma racional desea lo que es bueno en sí, las partes irascible y apetitiva desean lo que es bueno respecto de otra cosa. El alma apetitiva busca lo beneficioso para el cuerpo, mientras que el alma irascible repele lo que le es perjudicial. Esto sirve para concluir que ellas son partes o géneros distintos de alma porque, como dice Platón, “se oponen entre sí”. Claro que el registro de Proclo es el de quien busca sistematizar, y eso lo lleva a identificar una tendencia desiderativa única y unidireccional para cada parte del alma, convirtiendo en descriptivo lo que Platón propone, al menos en *Resp.* IV, de forma

30. El fragmento del comentario a *Ti.* 89e3-90c7, del cual no se conserva ningún original en griego, incluye referencias a la medicina y el cuidado del cuerpo, que no comparecen en otros escritos de Proclo. El texto fue traducido al alemán por F. Pfaff (1939) y la traducción francesa de G. Vajda (1968) se publicó como apéndice a la traducción anotada de Festugière. Rüdiger Arnzen (2013) hizo la *editio princeps* del texto árabe y la más reciente traducción, al inglés. Se supone que el fragmento fue traducido del griego al siríaco por Hunayn y, más tarde, por Hubaysh del siríaco al árabe.

31. La discusión sobre el valor y sentido de las “partes” del alma en *Resp.* IV ha sido discutida in extenso. Seguimos la línea de interpretación que entiende el argumento platónico como una forma de comprender la acción (sobre todo la acción incontinente) como conflicto entre partes del alma. Seguimos aquí a Gerson (2003: 100-101) cuando afirma que “una ‘parte’ del alma es precisamente un principio, *arché*, de acción, esto es, un tipo decisivo y definitivo de explicación suficiente para una acción particular”.

32. Es habitual en Proclo la comparación de la función racional con una *basileús*; cf. *In Plat. Tim.* I, 251, e *In Plat. Alcib.* I, 78.1 y ss. Sobre la correspondencia entre el texto único en árabe y las palabras griegas referidas a la función de gobierno (*kybernáo*, *kybernátes*), de mando (*árcho*, *archikós*) y de soberanía (*basileús*), cf. Arnzen (2013: 29 y 30).

prescriptiva, y distorsionando así buena parte del sentido original de la tripartición. Porque evidentemente en el planteo de *Resp.* IV (en el cual se busca hacer coincidir a las tres diversas fuentes psicológicas de la acción en el individuo con las tres diferentes clases que forman la *pólis*, con el objetivo de hallar un caso que sirva como modelo para la determinación de qué es la justicia) no siempre el deseo de la parte apetitiva se corresponde con “lo beneficioso para el cuerpo” ni el de la parte irascible “repele lo que le es perjudicial”, sino que así *deberían ser* las cosas en un individuo y en una *pólis* que sean *justos*. Porque, en rigor, a la hora de *describir* lo que sucede “naturalmente”, Platón es consciente de que las cosas son bastante diferentes, sobre todo en lo hace al *thymós* (que debe ser entrenado rigurosamente para que sea, en efecto, un aliado de la razón) y a la *epithymía*.³³ Pero el registro de Proclo, sistematizador y didáctico, tiende a aplastar aquí esta ligera pero significativa diferencia de énfasis.³⁴

El siguiente pasaje comentado por Proclo es *Ti.* 90a2-b1. Vale la pena transcribir el texto platónico:

En lo que concierne a la especie de alma más importante que poseemos, debemos considerar lo siguiente: un dios ha otorgado a cada uno de nosotros como un demon. Esto, precisamente, es lo que decimos, expresándonos con absoluta corrección, que habita en la parte superior de nuestro cuerpo, y que nos eleva desde la tierra hacia aquello que en el cielo le es afín, como si fuéramos una planta no terrestre, sino celeste. Pues de allí, de donde nació la primera generación del alma, lo divino cuelga nuestra cabeza y raíz, y mantiene todo nuestro cuerpo erguido.

Proclo comenta, por supuesto, la cuestión demoníaca. Pero a mí me interesa ahora fundamentalmente la comparación con la “planta celeste”, porque al comentarla Proclo retoma la asociación entre tripartición platónica y concepción aristotélica de las funciones del alma. Cito el comentario:

Platón nos llama una planta. Y lo hace porque la regulación de nuestro cuerpo es similar a la regulación del cuerpo de una planta, pues nosotros no somos una cosa unitaria sino tres cosas en tres respectos. En un primer sentido, somos como plantas; en segundo sentido, somos como animales; en tercer sentido somos vivientes humanos; es decir, somos plantas a través del alma apetitiva; animales a través del alma irascible; y vivientes humanos a través del alma racional.

Proclo combina aquí nuevamente la tripartición del alma en su acepción platónica con el esquema gradual y fisiológico que propone Aristóteles, de alma vegetativa, sensitiva y racional. Pero lo relevante del pasaje del comentario perdido es que nos revela la plena conciencia de Proclo acerca de esta operación exegética, que combina dos tradiciones diversas, a juzgar por lo que sigue en su análisis del pasaje.

En primer lugar, Proclo considera la posición y actitud corporal como resultado de esta triple constitución: cuando el alma racional está sola, el cuerpo es esférico (eso, dice, ocurre con los cuerpos celestes). Cuando el alma racional coexiste con el alma irracional animal, coexisten también la esfericidad y la posición erguida en el cuerpo, tal como se encuentra, por ejemplo, en el cuerpo humano. Y cuando el alma irracional, la del animal, está sola, no hay esfericidad pura en su cuerpo ni tampoco posición erguida. Podemos verlo, agrega Proclo, en el cuerpo de los animales irracionales, pues los cuerpos de tales animales están “acostados y reptando por la tierra”³⁵. Finalmente, las plantas no tienen esfericidad y su cuerpo, si bien está erguido, está, por así decirlo, cabeza para abajo, hacia la tierra, y no como los humanos, plantas celestes, hacia arriba. Me interesa la conclusión que extrae Proclo de este análisis:

33. Cf. *Resp.* 441d-442a: “Cada uno de nosotros será justo en tanto cada una de las especies que hay en el haga lo suyo, y en cuanto uno mismo haga lo suyo. (...) Y al raciocinio corresponde mandar, por ser sabio y tener a su cuidado el alma entera, y a la fogosidad le corresponde ser servidor y aliado de aquel. (...) ¿Y no será, como decíamos, una combinación de música y gimnasia lo que las hará concordar, poniendo a una en tensión y alimentándola con palabras y enseñanzas bellas, y, en cambio, relajando y apaciguando la otra, aquietándola por medio de la armonía y del ritmo? (...) Y estas dos especies, criadas de ese modo y tras haber aprendido lo suyo y haber sido educadas verdaderamente, gobernarán sobre lo apetitivo, que es lo que más abunda en cada alma y que es, por su naturaleza, insaciablemente ávido de riquezas.”

34. La misma descripción de la tripartición aparece, aunque en un tono más matizado, en *In Plat. Tim.* I. 33.30-34: “hallarás en la *pólis* a los elementos trabajadores, guerreros y guardianes; mientras que en el alma hallarás la facultad apetitiva, que se ocupa de las necesidades del cuerpo, la irascible a la que se ha dado la tarea de repeler todo lo que es perjudicial al viviente, actuando como un guardián de lo que reina en nosotros, y la parte racional, que es esencialmente filosófica y soberana de toda nuestra vida” (trad. H. Tarrant). Proclo introduce luego una parte demoníaca, que trabaja para “los planes providenciales de los dioses”, aludiendo a *Ti.* 90a-b como otra parte del alma.

35. Lo que recuerda a *Ti.* 92a-b, y toda la sección que va desde 91d.

Siendo así, es evidente que la diversidad de las formas de los cuerpos ha sido establecida exclusivamente de acuerdo con las almas que funcionan en esos cuerpos, y que la primera de todas las formas es la forma esférica. Cada [clase de] alma, donde quiera que se sitúe, ha sido provista por el creador con instrumentos que le permiten prosperar y que le son apropiados. (...) Así, resulta claro de este razonamiento, que Platón sostuvo esta posición antes que Aristóteles, puesto que él ya había coordinado y relacionado entre sí la naturaleza del cuerpo y el alma correspondiente.

Proclo parece aludir aquí a la crítica que dirige Aristóteles, en *De Anima* I 3, 407b12-26, a las teorías pitagorizantes sobre la reencarnación: no cualquier alma puede residir en cualquier cuerpo. Como sabemos, el platonismo tardoantiguo hizo propio este razonamiento para acotar las múltiples vidas no humanas que, al parecer, Platón prescribía en sus relatos escatológicos. También Proclo considera que no cualquier alma puede coordinarse con cualquier cuerpo. Pero el análisis de la tripartición del alma, en una vertiente que retoma el sentido original y lo combina con elementos ajenos, le permite a Proclo tomar partido y reivindicar la originalidad de la propuesta de Platón. Y sobre todo su feliz coincidencia con las soluciones sistemáticas que iban a proponer los platónicos de siglos posteriores a los enigmas de su filosofía, tan proclive a las metáforas, tan refractaria a los dogmas.

Bibliografía

- » Arnzen, R. (2013), "Proclus on Plato's *Timaeus* 89e3–90c7", en *Arabic Sciences and Philosophy* 23, 1–45.
- » Baltzly, D. (2007), *Proclus. Commentary on Plato's Timaeus*. vol. III, Book III, Part 1: *Proclus on the World's Body*, Cambridge, Cambridge University Press.
- » ——— (2010), *Proclus: Commentary on Plato's Timaeus*, Vol. IV, Book III, Part 2, Cambridge, CUP.
- » ——— (2013), *Proclus. Commentary on Plato's Timaeus*, Vol. V, Book IV, Cambridge, CUP.
- » Blumenthal, H. J. (1971), *Plotinus' Psychology: His Doctrines of the Embodied Soul*, The Hague, Martinus Nijhoff.
- » ——— (1972), "Plotinus' psychology: Aristotle in the service of Platonism", en *International Philosophical Quarterly* 12, 340-364 (reimpr. en Blumenthal, 1993, *Soul and Intellect. Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*).
- » Burger, R. (2008), *Aristotle's Dialogue with Socrates in the Nicomachean Ethics*, Chicago, The University of Chicago Press.
- » Dillon, J. (1993), *Alcinous – The Handbook of Platonism*, Oxford, Clarendon Press.
- » Donini, P. (1965), *L'etica dei Magna Moralia*, Torino, Giappichelli.
- » Festugière, A. J., Mugler, C., Segonds, A. P., Winnington- Ingram, R. P., Vajda, G. (1966-1968), *Proclus, Commentaire sur le Timée*, traduction et notes par A. J. Festugière (avec le concours de Charles Mugler pour les tomes 4 et 5 et d'Alain Segonds pour le tome 5), 5 vol., Paris, J. Vrin.
- » Gerson, L. P (2003), *Knowing Persons: A Study in Plato*, Oxford, Oxford University Press.
- » Igal, J. (1984-1986), *Plotino, Enéadas*, 3 vol., Madrid, Gredos.
- » Invernizzi, G. (1977), *Il Didaskalikos di Albino e il medioplatonismo*, 2 vol, Roma, Abete.
- » Kristeller, O. P. (1929), *Der Begriff der Seele in der Ethik des Plotin*, Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr.
- » Pfaff, F. (1939), "Kommentar des Proklos zu Platons *Timaios* C. 43 (89e–90c). Aus dem Cod. Arab. Agia Sophia 3725 (pgg. 214–218) übersetzt von F. P.", en *Galen De Consuetudinibus, edidit Ioseph M. Schmutte, Corpus Medicorum Graecorum Supplementum* III, Leipzig, 53–60.
- » Reydam-Schils, G. (2002). "Philo of Alexandria on Stoic and Platonist psycho-physiology: the Socratic higher ground", en *Ancient Philosophy* 22.1, 125–147 (reimpr. en F. Alesse (ed.) *Philo of Alexandria and Post Aristotelian Philosophy*, 2008, Leiden, Brill, 169-191, de donde se toman las citas).
- » Runia, D. T. (1997), "The literary and philosophical status of *Timaeus Proemium*", en Calvo, T. y Brisson, L., *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Sankt Agustin, Akademie Verlag, 101-118.
- » Runia, D. T. y Share, M. eds. (2009), *Proclus: Commentary on Plato's Timaeus*, Vol. II, Book II: *Proclus on the Causes of the Cosmos and its Creation*, Cambridge, CUP.

- » Saunders, T. J. (1973), "Penology and Eschatology in Plato's *Timaeus* and *Laws*", en *The Classical Quarterly* 23. 2, 232-244.
- » ——— (1991), *Plato's Penal Code. Tradition, Controversy, and Reform in Greek Penology*, Oxford: Clarendon Press.
- » Taormina, D. P. (2012), "El alma 'en relación' y el alma 'en coordinación'. El joven Proclo y Teodoro de Asine frente al problema de la *metensomatosis* de hombre a animal", en *Cuadernos de filosofía* 58, 5-14.
- » Tarrant, H. (2007), *Proclus. Commentary on Plato's Timaeus*, Vol. I, Book I: *Proclus on the Socratic State and Atlantis*, Cambridge, CUP.
- » Triviño, J. M. (1976), *Filón de Alejandría, Obra Completa*, La Plata, Acervo Cultural Editores.
- » Vajda, G. (1968) "Version arabe (par Hunain Ibn Ishaq) de la fin du commentaire de Proclus", en Festugière, A. J. (1968) *Proclus, Commentaire sur le Timée*, vol. 5, trad. et notes par A. J. Festugière (avec le concours de C. Mugler, A. Segonds et G. Vajda), Paris, J. Vrin, p. 241-248.
- » Vander Waerdt, P. A. (1985), "The Peripatetic Interpretation of Plato's Tripartite Psychology", en *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 26.3, 283-302.