

ήματα



Raúl Gutiérrez (editor)

ECOS DE FILOSOFÍA ANTIGUA

Capítulo 15

Con la colaboración de
Alexandra Alván



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Μα

Μαθήματα. Ecos de filosofía antigua
Raúl Gutiérrez (editor)

© Raúl Gutiérrez, 2013

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú
Teléfono: (51 1) 626-2650
Fax: (51 1) 626-2913
feditor@pucp.edu.pe
www.pucp.edu.pe/publicaciones

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: octubre de 2013
Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,
sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2013-14555
ISBN: 978-612-4146-50-3
Registro del Proyecto Editorial: 31501361300780

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

LA IRRACIONALIDAD DE LA *ἐπιθυμία* EN LA *REPÚBLICA* DE PLATÓN

Gabriel Arturo García Carrera
Pontificia Universidad Católica del Perú

La introducción en el libro IV de la *República* de una teoría del alma como constituida por tres «partes» ha sido uno de los aspectos más discutidos de la filosofía platónica. No solamente el motivo y alcance de la división del alma en parte racional (τὸ λογιστικόν), irascible (τὸ θυμοειδές) y apetitiva (τὸ ἐπιθυμητικόν) ha sido objeto de diversas interpretaciones, sino que existen discrepancias incluso respecto de la manera en que debe interpretarse cada una de las partes del alma.

Una interpretación difundida considera necesario atribuir a la parte apetitiva del alma, τὸ ἐπιθυμητικόν, alguna forma de pensamiento, es decir de capacidad «racional». Es el caso, por ejemplo, del artículo sobre el alma de Lorenz (2008), también en Kahn (1987) y Büttner (2000, pp. 28-35). Un caso paradigmático por su influencia posterior es el de Graeser (1969). Se trata de una interpretación con una larga tradición, a manera de ejemplo puede encontrarse ya en Bertram (1878, p. 42). De acuerdo con estos intérpretes, solo a través de la atribución de capacidades cognitivas al ἐπιθυμητικόν puede explicarse que esta parte del alma sea capaz de plantear metas para la acción que puedan entrar en competencia con los objetivos propuestos por la razón y, eventualmente, derrotarlos. Sin embargo, plantear esta hipótesis trae una serie de problemas para definir con claridad las diferencias entre las partes racional e irracional del alma.

Intentaré demostrar aquí que dicha interpretación no es adecuada. En primer lugar explicaré brevemente cuáles son los principales argumentos de una interpretación cognitivista del ἐπιθυμητικόν. Luego mostraré que uno de los supuestos básicos de esta interpretación, a saber que la introducción del ἐπιθυμητικόν en el libro IV de la *República* apunta a definirlo

como un centro de motivación de las acciones, es erróneo. Finalmente, desarrollaré algunas consecuencias que pueden extraerse de la irracionalidad del ἐπιθυμητικόν para la identidad unitaria del ser humano.

RAZONES PARA ATRIBUIR RACIONALIDAD AL ἐπιθυμητικόν

La interpretación cognitivista del ἐπιθυμητικόν se apoya en la forma en que Platón introduce la tripartición del alma en el libro IV de la *República*. Uno de los motivos principales para el desarrollo de la tripartición consiste en partir de la analogía entre πόλις y alma. Dado que la πόλις justa se constituye en las relaciones de tres estamentos (los gobernantes, los auxiliares y los artesanos), Sócrates plantea la posibilidad de que el alma también pueda estar conformada por tres partes análogas a las partes de la πόλις. Así, se mantiene un paralelo entre la forma como se constituye la justicia en la πόλις —es decir, como la interacción correcta de los estamentos sociales, de manera que cada parte cumpla su función propia— y la manera como debe entenderse la justicia en el alma —esto es, como el orden de sus tres «partes» constituyentes, de manera que cada una no interfiera en la función de las otras—. Sócrates expresa las relaciones de las partes del alma a la manera de relaciones entre individuos concretos, como si se tratase de los miembros de un cuerpo político, es decir se refiere repetidas veces a las partes del alma como agentes individuales e independientes. Por ejemplo, sostiene Sócrates en *República* 577a-b que el tirano posee a su vez un tirano interior. Debido a ello hay una cierta ambigüedad respecto de la manera como debe interpretarse la relación entre la descripción política y la descripción psicológica de la justicia.

Según la interpretación cognitivista del ἐπιθυμητικόν, la analogía entre πόλις y alma debe interpretarse como una correspondencia exacta. Para que la analogía funcione es necesario que las partes del alma se conciben también como partes relativamente independientes, a la manera de los individuos que conforman un conjunto social. Ello implica suponer un isomorfismo entre πόλις y alma (Moline, 1978, pp. 2-6). Las partes del alma se conciben, entonces, casi como agentes independientes, como «cuasiagentes» (*agentlike*, como en Bobonich, 2001) o como *homunculi* (Moline, 1978). Esto significa no solamente suponer que cada una de las partes del alma tiene inclinaciones, deseos o aspiraciones propias —cosa aceptada por Sócrates (*República* 437b1-c10, 439a1-d2)—, sino además que cada una tiene creencias propias y es capaz de alguna forma de razonamiento.

Esta interpretación de la analogía entre πόλις y alma utiliza como justificación principal la manera en que Sócrates se sirve del principio de no-contradicción para explicar la necesidad de distinguir partes en el alma. Sócrates sostiene que si en un mismo individuo se dan tendencias opuestas al mismo tiempo y respecto de lo mismo, entonces a cada tendencia le corresponde un principio distinto. Para los que proponen una interpretación cognitivista del ἐπιθυμητικόν esto significa que cada una de las tendencias opuestas tiene como fuente un sujeto distinto (ver, por ejemplo, Bobonich, 2001, pp. 205-206).

Esta independización de cada una de las partes del alma significa en concreto que el ἐπιθυμητικόν posee un objeto específico al que está dirigido y, por tanto, requiere de alguna forma de pensamiento que le sirva de guía para la consecución de dicho objeto. Esta capacidad de definir un objeto propio supone que el ἐπιθυμητικόν es capaz de plantear juicios sobre lo que es mejor para él. Esto parece concordar con lo establecido en *República* 439a9-b1 y 442c5-8. En el primer pasaje, Sócrates parece definir un objeto de referencia para cada placer, tomando como ejemplo el caso de la bebida para la sed. En el segundo, en el marco de la explicación de la σοφία en el individuo, Sócrates asume que existe algo que es lo provechoso (τὸ συμφέρον) para cada parte del alma.

La tesis cognitivista parece recibir apoyo, además, debido a que Sócrates plantea reiteradas veces que el λογιστικόν —es decir, la parte racional— debe persuadir al ἐπιθυμητικόν (*República* 442b5-d1, 554c11-e5 y 589a6-b6). Dicha persuasión, siempre dentro del marco de la interpretación cognitivista, no puede entenderse de manera metafórica, porque las concepciones mismas de la moderación y la justicia descansan en el supuesto de que es posible alcanzar una concordancia (ὁμόνοια) entre las partes del alma (ver 442d, también 554c-e). La persuasión se realiza, además, mediante argumentos (λόγοι, 554d2), aspecto en el que insiste Bobonich (2001, p. 210 y nota 19). Es, por otra parte, innegable que Sócrates plantea repetidas veces la necesidad de una comunicación entre las partes del alma (*República* 586d5-7, e3).

Otra línea de argumentación se refiere a la caracterización de la vida basada en la ἐπιθυμία como una vida orientada a la adquisición de dinero y bienes materiales (508e2-581a1). La razón para la acumulación de dinero es que este es un medio que conduce a la satisfacción de los placeres propios del ἐπιθυμητικόν. La vida orientada a la acumulación del dinero se desarrolla, pues, gracias a una racionalidad de medios a fines.

El dinero resulta ser atractivo debido a su carácter instrumental, de modo que desearlo implica al menos la capacidad de poder razonar instrumentalmente (553c-d). La racionalidad de medios a fines podría, por tanto, ser aquella forma de racionalidad propia del ἐπιθυμητικόν.

Todos los argumentos planteados buscan aclarar en qué sentido las partes del alma deben funcionar como fuentes de motivaciones opuestas para la acción, de manera que estas motivaciones permiten explicar que un ser humano pueda distinguir cuál es la meta correcta de su acción y, sin embargo, perseguir otra meta en su actuar concreto. Según esta interpretación, entonces, la tricotomía busca ofrecer una explicación del fenómeno de la ἀκρασία. La ἀκρασία se entiende como un disenso interno, donde las motivaciones no racionales para la acción entran en pugna con ella y logran imponerse. Dado que ello supone que cada parte del alma es capaz de plantear metas propias para la acción y, además, capaz de convencer de algún modo a las otras, es necesario que todas ellas sean en algún sentido racionales, es decir que sean capaces de plantear y defender un propósito propio para nuestras acciones. Las partes del alma así planteadas adquieren características antropomórficas y ponen por ello en riesgo la identidad unitaria del individuo.

PROBLEMAS DE LA INTERPRETACIÓN COGNITIVISTA DEL ἐπιθυμητικόν

Una crítica de la interpretación cognitivista requiere afirmar, en primer lugar, que las expresiones que utiliza Sócrates para referirse a las partes del alma como si fueran sujetos de una interacción social no deben interpretarse como refiriéndose a la naturaleza de las partes del alma. La analogía debe seguir siendo solamente una analogía, sin que exista una correspondencia exacta entre la manera como se plantean e interactúan las partes de la πόλις y lo que sucede con las partes del alma.

Es necesario, por ende, cuestionar primero el isomorfismo del que parte la tesis cognitivista. En primer lugar debe señalarse que Sócrates no plantea la analogía de πόλις y alma como un hecho consumado; más bien es necesario comparar πόλις e individuo y, «frotando» ambos a través de un examen, percibir con mayor claridad la naturaleza de la justicia («τάχ' ἂν παρ' ἄλληλα σκοποῦντες καὶ τρίβοντες, ὥσπερ ἐκ πυρείων ἐκλάμπσται ποιήσασιν τὴν δικαιοσύνην», *República* 435a1-2). La analogía admite, entonces, correcciones, lo cual descarta la posibilidad de plantear simplemente un isomorfismo directo entre ambos niveles de realidad.

Esta constante contraposición y modificación de la forma en que se conciben las relaciones de las partes de la πόλις y del alma se extiende hasta el libro IX, en que se produce una de las principales correcciones de la concepción de las partes del alma, a saber, la atribución de una forma propia de placer a cada una de las partes. Si en el libro IV se introdujo la tercera parte del alma como siendo la que propiamente corresponde a los deseos, ahora en el libro IX se explica con mayor exactitud cuáles son los deseos propios de dicha parte del alma. Queda, pues, descartado el isomorfismo, ya que la analogía no funciona como explicación última de la estructura del alma, sino como punto de partida para la reflexión sobre el tema.

En segundo lugar, es necesario anotar que las precisiones en el análisis de las partes del alma se realizan a medida que la discusión va estableciendo con mayor claridad cuáles son las formas de vida que un individuo adopta. Sócrates diferencia la constitución psicológica del ser humano según pertenezca a un régimen aristocrático, timocrático, oligárquico, democrático o tiránico. Las características que cada parte del alma desarrolla según estas formas de vida varían considerablemente. La forma en que el ἐπιθυμητικόν se manifiesta en la vida del individuo oligárquico es muy distinta a su manifestación en el individuo democrático o tiránico. Según la forma de vida desarrollada, por tanto, las partes del alma se configuran de formas relativamente distintas. Ello se debe a que una forma de vida supone la interacción de todas las partes del alma, de manera que los análisis de las partes del alma en los libros V en adelante no son fruto de un examen aislado de cada parte, sino más bien explican cómo se da la interacción entre ellas. Lo mismo vale para el análisis del libro II, en que las partes del alma aún no han sido diferenciadas y el discurso, por tanto, versa sobre la totalidad del alma. Para comprender la naturaleza del ἐπιθυμητικόν, entonces, es necesario distinguir su tratamiento separado en el libro IV de las explicaciones posteriores o anteriores, en que no se analiza la naturaleza específica del ἐπιθυμητικόν, sino más bien la configuración de formas de vida que, si bien están basadas en él, suponen la presencia de las otras dos partes del alma.

El argumento que define la naturaleza del ἐπιθυμητικόν de manera separada de las otras partes del alma en IV 437d8-438e8 muestra que puede definirse sin tener en cuenta ninguna creencia respecto de la bondad del objeto deseado, así como tampoco plantea forma de razonamiento alguna referida a cómo se puede alcanzar los objetos deseados, como reconoce Lorenz (2006, p. 30). La ἐπιθυμία se define solamente a partir

de una determinación básica relacional, que es de por sí irracional (la sed es sed de bebida, el hambre es hambre de comida, etcétera). La ἐπιθυμία es, pues, ciega respecto al sentido del objeto deseado. Pero no solo es incapaz de determinar si lo deseado es en algún sentido bueno, tampoco puede definir por sí misma un objeto concreto de deseo, ya que ello requiere de experiencia y juicio, ambas actividades relacionadas más bien con el λογιστικόν. De ahí que el supuesto objeto de la sed no posea determinación concreta alguna ni pueda, por tanto, considerarse en sentido estricto un objeto. La bebida sin más (πῶμα) no posee mayor determinación que el ser el correlato de la sed, y viceversa. En consecuencia, no tiene sentido sostener que la ἐπιθυμία posee un objeto intencional en el sentido de una intencionalidad comprensiva. El deseo tiende a algo, pero lo hace solamente porque está conectado con ese algo por una relación predeterminada. Así como en el ámbito de las realidades concretas lo mayor se define a través de lo menor, el deseo se determina a través de lo deseado. La lógica de esta relación no está determinada por la razón, sino por el cuerpo. Eso significa, entonces, que la ἐπιθυμία es incapaz de otorgar un sentido al objeto deseado, una razón que vaya más allá de la inmediatez de la satisfacción de un deseo. La ἐπιθυμία carece, pues, en esta determinación general, de un juicio sobre el objeto concreto al cual se dirige.

Pero si la definición básica de la ἐπιθυμία la presenta como una parte absolutamente irracional del alma, ¿qué sucede con los argumentos que la muestran como poseyendo una actividad cognitiva?

En primer lugar, la determinación general del ἐπιθυμητικόν ha mostrado que no tiene sentido hablar de objetos de interés definidos por el ἐπιθυμητικόν mismo. Los ejemplos que utiliza Sócrates en el libro IV tratan objetos de deseo definidos a través del cuerpo. Estos ejemplos se mantienen dentro de la concepción del placer como llenar un vacío, por ejemplo, en el *Gorgias*¹. Las posteriores distinciones entre tipos de deseos introducidas por Sócrates en los libros VIII y IX se dan dentro del marco de la explicación de formas de vida concretas, como la vida oligárquica o tiránica, y suponen, por tanto, la interacción con el λογιστικόν. Cabe, pues, suponer que los deseos del ἐπιθυμητικόν se desarrollan como fruto de esa interacción.

¹ Esta ambigüedad es mantenida por Platón en sus textos: en *Gorgias* 496e señala Sócrates que no es relevante para la discusión si el placer proviene del cuerpo o del alma, mientras que en *Fedón* 81a-c es el cuerpo no solo la causa de que el alma se mueva de manera irracional, sino de que surjan placeres como la bebida y la comida.

Respecto de que el λογιστικόν debe persuadir al ἐπιθυμητικόν, es necesario distinguir nuevamente el contexto en el que se plantea dicha persuasión. Así, por ejemplo, en 589a6-b6 Sócrates concibe al hombre justo como aquel que domina las partes «animales» del alma como lo hace el agricultor, es decir evitando que crezcan los elementos nocivos para el alma en su conjunto. Con ello queda muy poco margen para una auténtica persuasión. En este contexto solamente se reconocen cualidades reflexivas al λογιστικόν, que es identificado como el «hombre interior» (ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος). Esto coincide con la descripción que Sócrates hace de la «motivación» para el actuar del oligarca en 554c11-e5. Según Sócrates, no es una reflexión, sino el temor por la pérdida de sus bienes lo que impulsa la acción de este tipo humano. Esta explicación muestra que incluso en el contexto de una descripción que toma como un hecho la interacción de las tres partes del alma, las partes irracionales no parecen poseer por sí mismas una motivación articulada, sino que es su interacción con las otras partes lo que pareciera conferirles un carácter reflexivo. En última instancia, la «motivación» de la parte irracional consiste en el temor o el deseo, pero la delimitación de sus objetos no tiene por qué realizarse exclusivamente desde el alma irracional. Las metas son colocadas por el ser humano en su conjunto.

La interpretación cognitivista utiliza también interacción de las tres partes del alma como un supuesto de base para la posibilidad de atribuir al ἐπιθυμητικόν una racionalidad instrumental, argumentando que el dinero es deseado como medio para la satisfacción de los apetitos. Desear el dinero como medio para satisfacer otros placeres es, efectivamente, típico de algunas formas de vida orientadas hacia el placer. Sin embargo, dichas formas de vida presuponen el sometimiento del λογιστικόν bajo el poder del ἐπιθυμητικόν. En los modelos de vida orientados al placer se actúa según la racionalidad instrumental, pero que esta sea precisamente instrumental corrobora el carácter en última instancia irracional de la conducción de la vida, dado que, si bien hay una racionalidad en la elección de los medios más adecuados para alcanzar un fin determinado, no hay una razón última para la definición de lo que es bueno. Lo bueno es «definido» por los deseos del ἐπιθυμητικόν. Sin violar la diferencia estricta entre racionalidad e irracionalidad, podría interpretarse que la razón recibe del ἐπιθυμητικόν la determinación de su objeto y busca la forma de hacerlo suyo. Esta «definición», sin embargo, no implica, en primer lugar, ningún tipo de razonamiento, toda vez que no hay un fundamento racional para el deseo, sino que este se desarrolla sin justificación.

En segundo lugar, el ἐπιθυμητικόν no determina de ninguna manera cómo debe satisfacerse el deseo, es decir no posee ninguna forma de razonamiento, ni siquiera instrumental. Este error es cometido incluso por Lorenz, quien pese a negar inicialmente toda forma de razonamiento al ἐπιθυμητικόν, termina aceptando la posibilidad de alguna forma de razonamiento para explicar el uso de la racionalidad instrumental asociada a la forma de vida orientada al placer (2006, pp. 50-51). Esto no es necesario si se acepta que la vida orientada al placer es una vida mixta, es decir una forma de vida que incluye la racionalidad instrumental como subordinación de la razón a los objetos del deseo. Lo que sucede es que el objeto de la razón, el bien, es reemplazado por un objeto de deseo. La labor del ἐπιθυμητικόν se reduce, entonces, a cambiar la orientación del alma. Pero para que surja un razonamiento instrumental orientado a objetos placenteros es necesario dar un paso más respecto de la determinación del ἐπιθυμητικόν en el libro IV: es necesario suponer que lo deseado es un bien. Esta confusión del objeto placentero con el bien significa, en terminología platónica, que la razón se subordina al placer.

De esta manera puede explicarse en qué sentido se produce la injusticia en el alma: el ἐπιθυμητικόν usurpa la función del λογιστικόν no porque cumple la función de justificar las acciones, sino porque produce un engaño, lleva a considerar lo deseado como bueno. No define lo bueno, sino que es la causa del error en la definición de lo bueno.

Un problema particular se presenta en el caso de la definición de la moderación y la justicia en el libro IV. En esta parte de la *República* el análisis de las partes del alma todavía no se ha desarrollado en función de formas de vida concretas. No se supone, pues, una interacción ya existente entre las partes, sino que estas son analizadas de manera aislada. ¿Cómo entender en este contexto la definición de σωφροσύνη como «acuerdo» entre las partes? En este caso es necesario interpretar la ὁμόνοια de manera metafórica, es decir como una unidad que no necesariamente implica deliberación. Toda interpretación no cognitivista del ἐπιθυμητικόν está obligada a tomar algunas formas de explicar la interacción de las partes del alma de forma metafórica. En este caso, dado que la analogía con la πόλις funciona como marco de referencia directo para el análisis de las partes del alma, es necesario suponer que *concordancia* y *conflicto civil* (ὁμόνοια y στάσις) se aplican al alma en sentido metafórico.

El problema de fondo en la interpretación cognitivista radica en suponer que el ἐπιθυμητικόν posee una unidad semejante a la del λογιστικόν,

es decir que se trata de una parte del alma que es homogénea y puede, por tanto, definir un interés propio. Sin embargo, para que el ἐπιθυμητικόν sea capaz de definir su propio objeto, debe poseer una única direccionalidad, una identidad. Pero el ἐπιθυμητικόν no tiene unidad real. En 580d10-581a1 se sostiene que el ἐπιθυμητικόν es multiforme y su presentación como la parte apetitiva del alma en el libro IV es corregida. En realidad, el nombre ἐπιθυμητικόν se refiere a los deseos más fuertes en él, no a una característica que le brinde una unidad. No se puede sostener, entonces, con Lorenz (2006, p. 15), que el ἐπιθυμητικόν sea simple². Si no posee una unidad, tampoco puede decirse que posea un único objeto. Ello significa, por ende, que el ἐπιθυμητικόν no determina un objeto de interés, más bien actúa en sentido contrario: evita que se determine un objeto de interés, desorienta el alma. En ello radica su carácter irracional.

Establecida la irracionalidad de la ἐπιθυμία, terminaré esbozando algunos alcances generales sobre la función de la tricotomía para la identidad del ser humano.

FUNCIÓN DEL ΕΠΙΘΥΜΗΤΙΚΟΝ Y DE LA TRICOTOMÍA EN GENERAL

Quisiera terminar esta reflexión planteando algunos alcances sobre la concepción general del ἐπιθυμητικόν y la identidad del ser humano.

Uno de los errores centrales que hemos visto en la interpretación cognitivista del ἐπιθυμητικόν consiste en considerarlo, en correspondencia con la determinación del λογιστικόν, como poseyendo una unidad y por tanto una identidad definida. Sin embargo, Sócrates señala explícitamente que el ἐπιθυμητικόν solamente puede recibir como nombre general los apelativos de φιλοχρήματων (*República* 580e7) y φιλοκερδές (581a7), amante del dinero o amante de las posesiones, porque estos son los medios usuales para satisfacer los apetitos. Este nombre, empero, no expresa la esencia del ἐπιθυμητικόν. En realidad no existe una unidad orgánica de los distintos impulsos que el ἐπιθυμητικόν abarca. En este sentido, si el ἐπιθυμητικόν fuese un componente esencial de la identidad del individuo, nos enfrentaríamos al problema de no poder definir un aspecto central del ser humano, dada la multiplicidad de aspectos que el ἐπιθυμητικόν abarca. De ahí que muchos autores consideren problemática la noción de identidad en Platón.

² Lorenz se basa en *República* 440a5-7.

Sin embargo, el propio Platón se encarga de construir una imagen del ser humano que apunta a una solución de este problema. En *República* IX 588c-589b, Sócrates compara al ser humano con la conjunción de tres criaturas distintas entre sí: una bestia polícroma y policéfala, un león y un hombre. Este hombre interior puede representar, pues, la verdadera identidad del ser humano. De ahí que no deba equipararse al λογιστικόν con la mera capacidad de razonar. Más bien, se trata, en este caso, de una parte del alma que sí satisface los requisitos para constituirse en un centro de motivación: se trata de un elemento que cuenta con una identidad, definida por un interés específico, la búsqueda del bien y que posee además la capacidad de «persuadir» mediante palabras (λόγοι) a las otras partes del alma, como si se tratase de la domesticación de animales salvajes. Por último, esta parte racional posee además las únicas formas de placer verdadero.

Podría considerarse que aquí cometo el mismo error que los cognitivistas, dado que atribuyo a una parte del alma aquello que vale, según el contexto del pasaje referido, para el sabio, es decir para un individuo concreto que presenta una articulación determinada de las tres partes. Sin embargo, aquí es legítima la referencia, ya que Sócrates sostiene explícitamente que cada parte del alma posee una forma de placer y afirma que solamente los placeres del λογιστικόν pueden considerarse reales.

Es el λογιστικόν, entonces, el centro de la identidad del ser humano, poseedor de aquella única motivación que «toda alma persigue y por lo cual hace todo», y respecto de la cual «nadie se conformaría con poseer apariencias, sino que [todos] buscan cosas reales y rechazan las que solo parecen buenas» (505d-e). La distribución de lo que corresponde a cada una de las partes del alma (τὸ συμφέρον) no significa otorgarle a cada una de ellas un objeto específico que les sea propio, sino determinar cómo pueden desarrollarse de manera que el ser humano alcance su bien propio. Tanto los apetitos como los honores son adecuados si están en conjunción con el bien, si son definidos a través del bien. Pero el bien es el objeto específico del λογιστικόν. Lo provechoso para las partes irracionales del alma consiste, entonces, en que se dejen determinar por el bien.

De ahí que la *República* deje planteado en el libro X el problema de la verdadera identidad del ser humano, suspendiendo su solución hasta un tratamiento adecuado de la inmortalidad del alma y la probable separación del alma inmortal respecto de las partes irracionales del alma. Un tema que excede las intenciones de esta contribución.

BIBLIOGRAFÍA

- Bertram, Friedrich von (1878). *Die Unsterblichkeitslehre Plato's*. Halle DS: Heynemann.
- Bobonich, Christopher (2001). Akrasia and Agency in Plato's *Laws* and *Republic*. En Ellen Wagner (ed.), *Essays on Plato's Psychology* (pp. 203-237). Nueva York-Oxford: Lexington Books. Originalmente en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1994, 76(1), 3-36.
- Büttner, Stefan (2000). *Die Literaturtheorie bei Platon und ihre anthropologische Begründung*. Tubinga-Basel: Francke.
- Graeser, Andreas (1969). *Probleme der platonischen Seelenteilungslehre: Überlegungen zur Frage der Kontinuität im Denken*. Múnich: Beck.
- Kahn, Charles (1987). Plato's Theory of Desire. *Review of Metaphysics*, 41, 77-103.
- Lorenz, Hendrik (2006). The Analysis of the Soul in Plato's *Republic*. En Richard Kraut (ed.), *The Blackwell Guide to Plato's Republic* (pp. 146-165). Londres: Blackwell.
- Lorenz, Hendrik (2008). Plato on the Soul. En Gail Fine (ed.), *Oxford Handbook on Platon* (pp. 243-266). Oxford: Oxford University Press.
- Moline, Jon (1978). Plato on the Complexity of the Psyche. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 60(1), 1-26.