

REPÚBLICA IV: LA DIVISIÓN ENTRE *LOGISTIKÓN* Y *EPITHYMETIKÓN* Y ALGUNOS RASTROS DE SU PRESENCIA EN LA PSICOLOGÍA DE JENÓCRATES

IVANA COSTA

*Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires*

1 Introducción

Con el razonamiento que distingue el *logistikón* y el *epithymetikón* como las dos partes contrarias de las tres partes del alma, Platón procura (a) negar que el deseo o apetito, puesto que tiende a un fin que como tal es bueno, esté naturalmente dotado de un valor positivo¹, y (b) mostrar que mientras el *epithymetikón* se dirige impulsivamente hacia su objeto, el *logistikón* rechaza, niega su asentimiento al impulso. Esta estrategia argumentativa tiene consecuencias indeseadas², como el hecho de que al oponer un *epithymetikón* que se lanza a la acción y un *logistikón* dedicado a frenarlo, se tiende a reducir lo más valioso del alma a una función meramente defensiva.

Como apoyo de este razonamiento, Platón introduce también un argumento con relativos: hay cosas que son lo que son *de* algo o *respecto de* algo³. Como lo más es *respecto de* lo menos, etc., también el deseo, que está en el alma, es *de otra cosa*⁴. Por ser uno de los pocos pasajes del *corpus* en los que se tratan los relativos⁵, éste tuvo gran incidencia en la Antigüedad, sobre todo en desarrollos lógicos y metafísicos. Platón se refiere en este texto a los relativos primero en genitivo y luego mediante la forma *tà pròs ti*, como hace Aristóteles,

¹ PLATÓN. *República*, 439a4.

² VEGGETTI, M. *Platone, La Repubblica*. Trad. e commento a cura di M. V. Napoli: Bibliópolis, 1998. v.

³ Cf. p. 185.

⁴ PLATÓN. *República*, 438a7-b1.

⁵ PLATÓN. *República*, 437d.

⁵ En *Fedón* 102a y ss., en el argumento de la co-presencia de los opuestos, que es una característica de los particulares sensibles, se emplean también términos relativos. Si Simias es más alto que Cebes pero más bajo que Sócrates podría decirse que Simias es grande y pequeño: grande respecto de uno y pequeño respecto de otro. Pero la discusión allí no tiene por objeto una distinción entre el estatuto de lo que es relativo (más grande/pequeño que) y lo que no lo es (Simias o Cebes), sino una distinción entre los particulares sensibles (Simias, Cebes) y aquello por lo cual tienen características opuestas (y relativas, en el caso de las características que aquí se discuten) que esos particulares tienen.

en *Categorías* 7; Simplicio cita precisamente este pasaje como antecedente de la definición aristotélica de *tò pròs tí*, junto con *Sofista*, 255c⁶. También citan este pasaje Amonio⁷ y Olimpiodoro (cf. *in Cat.* 112,9-113,15, quien, al referir al modo en que los académicos objetaban las categorías aristotélicas, compone en una misma expresión la fórmula empleada para referirse a los relativos de *República*, 438a y la fórmula de *Sofista*, 255c). Este texto de *República* IV fue, entonces, una primera plataforma a partir de la cual se cuestionaron las *Categorías* en ámbito académico, y es posible mostrar que fue a partir del texto de *República* IV que Jenócrates y Hermodoro, en la Academia Antigua, y tras ellos buena parte del platonismo, forjaron la división categorial entre las cosas que son en sí (*kath' autá*) y las que son relativas (*pros tí*)⁸.

Aquí me propongo demostrar que la división entre *logistikón* y *epithymetikón* en que se enmarca ese argumento, y sus efectos para el análisis platónico del alma y de lo que en ella es motor de la acción, también fueron influencia decisiva para la psicología de al menos uno de los miembros de la Academia Antigua, Jenócrates. Para eso, me detendré primero en el argumento de *República*, IV, 436-439, donde se funda la distinción entre *logistikón* y *epithymetikón*. Luego pondré algunos tramos de este argumento en relación con algunos testimonios referidos a la definición de alma que dio Jenócrates, y por último trataré de mostrar que la psicología que dejan entrever estos testimonios puede ser comprendida más cabalmente si se la entiende a la luz de los problemas filosóficos surgidos de esta primera división de *República* IV entre dos partes y dos centros motivacionales del alma.

2 *Análisis de República, IV, 436b-439d*

La distinción entre dos partes contrarias del alma se establece mediante sucesivos pasos que acuerdan:

(a) que estamos regidos por un principio del conflicto⁹ en relación

⁶ *In Cat.* 159.13-20 Diels.

⁷ *In Arist. Cat. comm.* 66.12 Busse.

⁸ Junto con *Sofista*, 255c-d y con cierta interpretación de *Filebo*, 24a y ss. (cf. JENÓCRATES, fr. 15 IP y HERMODORO, fr. 7 IP).

⁹ La denominación “principio del conflicto” es de J. Annas (*An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: O. U. P., 1981. Cf. p. 137 ss.), quien afirma que Platón no enuncia aquí un principio de no contradicción, ya que éste implica proposiciones y relaciones lógicas entre ellas, mientras que el de *República* IV lo es, en cambio, acerca de “si algo puede tener ciertas propiedades”. Se podría decir también que es acerca de *si algo puede motivar –o no– ciertas acciones*. Debo la denominación “principio de imposibilidad de los contrarios-opuestos” para este principio a M. Boeri, como también una gran cantidad de decisivas objeciones y generosas sugerencias en relación con algunas de las líneas de argumentación que aquí sigo.

con las fuentes de la acción¹⁰, según el cual *no es posible que lo mismo haga o padezca cosas contrarias al mismo tiempo, según lo mismo y respecto de lo mismo*;

(b) que en base a este principio existen “cosas contrarias” –el análisis revelará que se trata de principios motivacionales¹¹ contrarios– de las cuales derivan acciones contrarias, como por ejemplo asentir-negar, tender hacia algo-rechazarlo, atraer algo hacia sí-repelerlo; en este paso también se establece que los apetitos (*epithymíai*) constituyen “una clase”¹².

(c) Se introducen los relativos¹³, como una forma de enfatizar que al apetito no corresponde evaluarlo por el modo en que se califican, en particular, algunos de los objetos a los que éste se dirige, y que los juicios sobre lo que a él respecta están definidos de antemano¹⁴, al margen de lo que racionalmente juzgamos útil o bueno.

(d) Se llega así a la conclusión de que el origen de los apetitos se encuentra en las “pasiones y enfermedades” del alma.

Ahora, en el decisivo paso (b) Platón no define si esos “contrarios” son acciones o pasiones (*eite poiémata eite pathémata*) o alguna otra cosa porque –afirma– “no hay diferencia”. Pero no es cierto que no la haya: en rigor, no hay diferencia si ya acordamos en que *logistikón* y *epithymetikón* son *cosas contrarias*, pero para decidir si en la mecánica de las funciones psicológicas ellos son efectivamente dos cosas contrarias sería preciso definir qué clase de cosas contrarias son; ya que sí, por ejemplo, atraer algo hacia sí y repelerlo fueran disposiciones de una misma parte o fuente motivacional del alma, el acuerdo sobre la tripartición que aquí en el libro IV se busca establecer sería menos

¹⁰ PLATÓN. *República*, 436b-e.

¹¹ Como queda de manifiesto a lo largo del libro IV, las “cosas contrarias” son fuentes motivacionales contrarias de acciones contrarias. Si bien en el libro IV no llama a estas cosas contrarias “principios”, *archai*, el término sí aparece en 580d –en relación con la discusión sobre la diversa cantidad y cualidad de apetitos y placeres– pero no para referirlo al “objeto” de la acción (tal o cual apetito o placer al que aspiro en cada caso) sino a la fuente motivacional que me lleva a actuar en pos de aquel placer o apetito, como algo distinto de ese placer o apetito.

¹² PLATÓN. *República*, 437d.

¹³ PLATÓN. *República*, 438a y ss.

¹⁴ Están definidos de antemano y negativamente, puesto que aquí, en el libro IV, los *epithymíai* son identificados con aquellos más ostensibles (*enargéstata* en 437d3), es decir: bebida y comida (437d) y “otros hartazgos y placeres” (439d), explícitamente indicados luego como placeres sexuales (*aphrodisia*, en 580e). Recién en el libro IX Sócrates retomará el problema de cuántos y cómo son los *epithymíai*, admitiendo que puede haber otros que no son en sí negativos, y afirmando que en la exposición anterior, la del libro IV, estos no han sido “suficientemente discriminados” (*oú moi dokotimen hikanús diegrēsthai*, en 571a-b). En este mismo libro IX también se admite que antes, es decir en el libro IV, al *epithymetikón*, “debido a sus múltiples clases” (*diá polyeidían*), no pudimos darle un único nombre propio sino “el de lo mayor y lo más fuerte en él” (*hò mégiston kai ischyrótaton échen en autáti*), 580d-e). Cf. la nota siguiente.

sencillo. De hecho, más adelante, en el libro IX, Platón se verá obligado a incluir apetitos y placeres dentro de *las tres partes* del alma¹⁵: apetitos racionales, por ejemplo, admitiendo así que el tipo de contrariedad asumida previamente incluía, en realidad, algunos puntos de intersección¹⁶.

Veamos más en detalle los pasos mediante los cuales se fija la contrariedad entre *logistikón* y *epithymetikón* en *República* IV.

(a) *Se establece el conflicto entre contrarios*. Para afirmar que hay dos cosas contrarias es necesario tomar como base¹⁷ una afirmación: el principio de imposibilidad de los contrarios, que Platón formula de dos maneras apenas distintas¹⁸ y vuelve a confirmar, al final del argumento¹⁹, en una nueva versión:

- la primera formulación²⁰ sostiene que “una misma cosa nunca producirá y padecerá efectos contrarios en el mismo sentido, con respecto a lo mismo y al mismo tiempo (*poieîn ê páskhein katà tautòn...*)”; si sucede es porque no era una sola cosa. La perspectiva adoptada es la del *centro motivacional*, el alma no tiene sólo un centro que pone en marcha la acción. Me interesa notar, asimismo, que en este argumento los términos en los que se codifica la acción son *poieîn/páskhein*: es decir, Platón expresa su propia explicación de la acción en términos causales: las acciones contrarias, entendidas como un padecer ciertos efectos (*páskhein*), son resultado del actuar (*poieîn*) de un centro motivacional psíquico distinto, contrario.

¹⁵ PLATÓN. *República*, IX, 580d-587a *passim*. En el libro IX, al plantear que existen diferentes clases de apetitos y placeres, Platón está enfocando la cuestión desde una perspectiva notablemente distinta de la argumentación del libro IV. En sus notas *ad locum*, J. Adam repara justamente en que hasta 580d, las palabras *hedoné* y *epithymía* habían sido empleadas en la *República*, salvo unas pocas excepciones (328d, 485d, 554e), “con una connotación de algo malo o por lo menos inmoral, mientras que el nuevo punto de vista expresado en el libro IX resulta más próximo no sólo a la teoría más compleja del *Filebo* sino también al análisis aristotélico del placer en *Ética Nicomaquea*, X, 3-5”.

¹⁶ No sólo se afirma que el *logistikón* tiene sus deseos; Platón va más lejos todavía: el alma *epithymética* que gobierna el deseo de lucro emplea al *logistikón* para lucrar más o mejor (cf., por ejemplo, *República*, VIII, 554c-d). K. Corrigan ha reparado en diversas formas de la tripartición en *República* IV, por un lado, y en *República* VIII-IX, por el otro. CORRIGAN, K. The organization of the soul: some overlooked aspects of interpretation from Plato to Late Antiquity. In: STERN-GILLET, S.; CORRIGAN, K. (Ed). *Reading Ancient Texts*. Leiden: Brill, 2007. v. 2. p. 99-113. Volume II: Aristotle and Neoplatonism, Essays in Honour of Denis O'Brien. Cf. p. 105-106.

¹⁷ PLATÓN. *República*, 437a.

¹⁸ PLATÓN. *República*, 436b, 436e.

¹⁹ PLATÓN. *República*, 439b.

²⁰ PLATÓN. *República*, 436b.

- la segunda formulación²¹ establece lo mismo, enunciándolo desde la perspectiva de nuestra actitud psicológico-doxástica respecto del estatuto de eso que es capaz de hacer/padecer: “nada nos convencerá (*oudè mállon ti péisei hós poté...*) de que lo que al mismo tiempo es lo mismo en el mismo sentido y respecto de lo mismo padecerá, será o producirá cosas contrarias”²².

- al resumir los resultados provisionales de todo el argumento²³, se retoma la formulación inicial ligeramente modificada: “Pues la misma cosa, decimos, sin duda no podría llevar a cabo a la vez cosas contrarias a la misma [parte] de sí misma, respecto de lo mismo”.

El corolario será –en virtud de esto y lo que sigue– que el hecho de obrar o no obrar consiste en un mecanismo que depende de la alternativa entre afirmar o negar.

(b) *Los contrarios como fuentes de la acción.* Platón afirma en 437b que hay cosas que son contrarias (*enantía*): su propósito es, como sabemos, mostrar que hay principios motivacionales contrarios en el alma, y para llegar a eso ilustra con tres tipos de acciones contrarias:

tender a tomar algo / repelerlo
atraer algo hacia sí / rechazarlo
asentir / no asentir.

Si los contrarios son unos acciones y otros pasiones, eso no importa aquí²⁴, dice Platón; hay ítems (acciones/pasiones) contrarios que deben provenir de centros motivacionales contrarios. Ahora, en los tres ejemplos que da, mientras que dos corresponden a impulsos, el tercero, afirmar o negar, consiste en una cierta función de discriminación. La argumentación de Platón no implica aún la presencia de juicios proposicionales, sin embargo, al afirmar o negar se pone en marcha un mecanismo de decisión, una alternativa entre decir sí o no a un cierto contenido proposicional, y el resultado de esa alternativa pone en marcha o causa *un cierto modo* de obrar. Tal como se ilustra en el libro IV, en esa alternativa pugnan dos tendencias: una afirmativa y otra negativa.

²¹ PLATÓN. *República*, 436e-437a.

²² La fórmula no cambia en cuanto a la hipótesis de dos fuentes contrarias, pero suma el *eté* para “cubri el caso de los predicados contradictorios, especialmente de relación, que no caen efectivamente en la dicotomía *poieîn/páschein*, como en *Fedón* 97 c”, tal como señala J. Adam en su comentario a este pasaje.

²³ PLATÓN. *República*, 439b.

²⁴ En el *Teeteto*, Platón sostiene que lo activo y lo pasivo son términos correspondientes: no se da el uno sin el otro.

Aquí Platón concibe el mecanismo del alma que actúa como una especie de “test conductista” en el que se le ofrece algo al alma para que ella diga “sí” o “no”, como si le mostraran un cartel con una imagen o una consigna: “comer”, “beber”, “amar”, y al cual el alma responde con su acción, que es resultado de una afirmación o una negación. Tal como está planteado aquí el conflicto entre las *cosas contrarias* cuya existencia Sócrates se propone demostrar, esa respuesta no involucra en sentido estricto un razonamiento o un juicio proposicional: el conflicto no se da entre juicios contrarios, pues todavía estamos en el ámbito del mero impulso, *hormé*²⁵; sin embargo, la fuente de la cual depende que se convierta el impulso en acción se describe como doble, como una alternativa entre afirmar o no afirmar²⁶.

De acuerdo con los ejemplos ofrecidos en *República IV*²⁷, Platón explica la acción estableciendo que el alma responde afirmativamente y actúa, cuando lo hace, movida por el principio apetitivo, el cual ha logrado llevar a cabo su impulso. Si en cambio el alma responde negativamente, entonces no actúa; el impulso ha sido refrenado por el principio racional. Un pasaje central a este respecto es 437c-d. Allí se describe el funcionamiento de *tò epithymetikón* en el alma de la siguiente manera:

*¿No dirás, por ejemplo, que el alma del que apetece tiende siempre hacia aquello que apetece, o que atrae hacia sí aquello que quiere conseguir, o bien que, en la medida en que desea procurarse algo se hace a sí misma un signo de asentimiento, como si alguien la interrogara, suspirando por lograrlo?*²⁸

En esta breve y rica descripción, que ilustra al mero apetito, aparecen la tendencia hacia algo o atracción hacia sí de lo apetecido, la alternativa lógica (implícita en la metáfora de la pregunta que el alma se hace a sí misma, o a sus partes) y la afirmación en que consiste el impulso y finalmente un rasgo

²⁵ Cf. PLATÓN. *República*, 436b: “¿O es por el alma entera que actuamos en cada caso cuando tenemos un impulso (*hótan hormésomen*)?”

²⁶ En su análisis de la conducta incontinente, Aristóteles estudia la acción como un silogismo peculiar, el silogismo práctico, cuya conclusión no es un juicio proposicional (“yo debo/voy a beber”) sino una acción (“bebo”). Platón no llega tan lejos en este texto y no postula que la acción surge de un razonamiento que encadena ciertas premisas a una conclusión que es la propia praxis, sin embargo imagina que el alma, cuyas “partes” son fuentes del movimiento que lleva a la acción, funciona mediante una alternativa entre afirmar o negar; alternativa en la cual el hecho de negar implica resistir el impulso porque tal impulso se juzga perjudicial.

²⁷ PLATÓN. *República*, 437c, 439a.

²⁸ PLATÓN. *República*, 437c2-5.

emotivo: la expectativa del *epithymetikon* por que llegue a cumplirse (como acción efectiva) eso que desea. Esto último no es el mero arrojo o impulso sino una especie de anhelo por algo que puede darse o no darse. El ámbito de la “razón práctica” aparece así como una matriz de interrogaciones para el alma, entendida ésta como unidad de partes o funciones, que a la vez es la encargada de preguntarle a sus partes. Y en ella, la parte apetitiva, es como una máquina de afirmar. El alma apetitiva es la que afirma, vehemente, anhelante, mientras que el alma racional es la que no afirma: rechaza, repele, no consiente, no presta asentimiento²⁹. Esto, claro está, en esta ilustración a la que acude en *República* IV, donde está en juego manifestar el carácter antitético de las motivaciones que llevan al “impedir” (*kolúein*), que es propio de lo racional, y el “empujar” o “impulsar” (*keleúein*), propio de lo apetitivo³⁰. Obviamente, Platón sabe bien que un alma fundamentalmente racional también presta su asentimiento y “actúa”; si así no fuera, un sabio platónico no podría beber ni comer. Pero me interesa subrayar, en función de las lecturas posteriores de la psicología platónica, que en esta primera descripción de los principios motivacionales del alma, la parte apetitiva y la parte racional del alma quedan establecidas, respectivamente, *como una afirmación y como una negación del movimiento dirigido al obrar*.

(c) *Jerarquía y función práctica de las partes del alma*. Alcanzado este acuerdo, Sócrates avanza diciendo que apetitos y deseos deben ubicarse en uno de esos contrarios³¹: en el *epithymetikon*, en esa fuerza que afirma, exhorta y ordena³². El paso siguiente consiste en darse cuenta de que el deseo incluye a veces, además del objeto que naturalmente le corresponde, ciertas determinaciones cualitativas y cuantitativas, pero se establece que el deseo en sí debe considerarse siempre relativo sólo a aquello a lo que se dirige por naturaleza, pero no es “de tal o cual cosa que se le añade”. El deseo lo es de un objeto suyo connatural; si a éste se agrega la cantidad o alguna cierta cualidad, esto traerá consigo una cuantificación o cualificación específica del deseo, pero igualmente éste no es, en sí, más que el deseo de la que naturalmente es su objeto. Los relativos se introducen así para advertir contra el siguiente argumento: alguien podría

²⁹ Así continúa el pasaje recién citado: “En cambio no querer, no desear ni apetecer ¿no es como rechazar y alejar del alma, y no deberíamos tener a todas estas cosas por contrarias a aquellas?” (PLATÓN. *República*, 437c6 y ss).

³⁰ Cf. más adelante y *República*, 439c.

³¹ PLATÓN. *República*, 437d.

³² PLATÓN. *República*, 439c.

tomarnos de improviso y hacernos admitir que el deseo es algo que se dirige siempre a lo útil, y que en la medida en que procura satisfacción, busca siempre llevarlo hacia ese fin, que es útil/bueno³³. Sócrates insiste entonces en que hay que estar advertidos contra esa objeción, que convierte de manera automática a todos los deseos del alma en naturalmente buenos (sin discriminar si la bondad adjudicada al objeto del deseo no proviene acaso de una falsa creencia); para eso se debe proceder separando el objeto connatural del deseo de las eventuales determinaciones que puedan añadirse, y reafirmando así la brecha entre tendencia apetitiva y función valorativa/judicativa, que es ajena al apetito. “Cuántas cosas son tal como son *de* algo, las que son con cierta cualidad lo son *de* algo con cierta cualidad, según me parece, pero cada una en sí misma es sólo *de* cada objeto suyo en sí mismo³⁴.” El sentido del argumento se comprende a la luz de su conclusión provisional, en 439a: “la sed es relativa pero en cuanto tal no es de mucha o poca, buena o mala bebida, sino sólo sed de bebida en sí”, y en este sentido, el alma del que tiene sed, en cuanto tiene sed no quiere otra cosa que beber y a esto –sólo a esto– aspira con su impulso. El apetito como tal, inculificado, desde el punto de vista de su estructura psicológica no es más que el resultado de una fuerza obligante. Y existen –al menos hasta aquí– dos fuerzas: una que ordena y concede (*keleía*) actuar y otra que lo impide o lo obstaculiza (*kolúo*); y esto mismo que impide el movimiento hacia la acción –se dice– “es distinto y domina a lo que ordena y concede”³⁵. Esto que impide y obstaculiza se genera de un razonamiento, mientras que lo que induce y arrastra se genera por pasiones y enfermedades (*dià pathemáton kai*

³³ Platón intercambia sutilmente las calificaciones *obrestón* y *agathón* en 438, al describir la tesis de este eventual interlocutor, decidido a hacernos admitir, contra la posición socrático-platónica, que todo deseo es, de suyo, bueno; o que es el propio deseo el que determina la calificación axiológica de su objeto.

³⁴ En la serie de relativos aquí mencionados, Platón no distingue, como hará en el *Filebo*, entre los relativos determinados y los indeterminados (que tienen en sí lo más y lo menos y pertenecen a la órbita de lo *ápeiron*). Cf. al respecto el lúcido análisis de WERSINGER, A. G. *L'apeiron et les relatifs dans le Philebe*. In: DILLON, J.; BRISSON, L. (Ed.). *Plato's Philebus, Proceedings of the VI Symposium platonium: Selected papers*. Sank Augustin: Academia Verlag, 2009. p. 348-354. Cf. p. 348-9. En cambio en *República* IV, junto con lo mayor respecto de lo menor, lo más respecto de lo menos y lo caliente respecto de lo frío, aparecen el doble respecto de la mitad, el deseo respecto del objeto deseado y la ciencia respecto de su objeto, que no son términos de los que cabe predicar “lo más y lo menos”. Por consiguiente, el valor más evidente que, a mi juicio, ofrece este pasaje para la elaboración de una crítica o para una teoría propiamente académica sobre la categoría de relativos se limita, sobre todo, al modo en que *República* IV expresa –mejor que en el *Sofista* y en el *Filebo*– su definición y su especificidad ontológicamente dependiente.

³⁵ PLATÓN. *República*, 439c. Es la conclusión de 439d-e: “Hay dos cosas diferentes entre sí; llamaremos a aquello con lo que el alma razona su raciocinio (*logistikón*), y a aquella con la que ama, tiene hambre y sed y se excita en relación con los demás apetitos, la parte irracional y apetitiva (*epithymetikón*), amiga de algunas satisfacciones y placeres”.

nosemáton)³⁶. Según esta última observación, lo que provoca el impulso apetitivo sería, estrictamente, “condición patológica del alma”, en oposición a su salud, “que consistiría en el equilibrio jerárquico de las partes”.

Sabemos –como evidentemente también sabía bien Platón– que no existe un estado saludable del cuerpo o del alma si se elimina o se reprimen por completo la parte apetitiva y sus objetos connaturales. Una vez más, lo que quiero subrayar es que en el contexto del libro IV, la descripción de los distintos principios psicológicos de la acción tiende a demonizar a los apetitos –poniendo su origen, sin matices, en pasiones y enfermedades– y en cambio se consagra el *logistikón* a la tarea de obstaculizar sus desequilibrios. Nos encontramos, nuevamente, con aquella consecuencia no deseada del argumento, la que convierte al *logistikón* en una mera herramienta defensiva, dedicada exclusivamente a reprimir, negar, no asentir, rechazar, alejar. Una consecuencia debida quizás, en parte, al hecho de que esta peculiar descripción de la estructura psicológica y de las fuentes de la acción no constituye un tratado independiente, sino que, en la economía general de la *República*, debe servir también a la ilustración de un paradigma político y de un orden de mando absolutamente vertical. La estructura psicológica, por lo tanto, se presenta organizada de tal manera que exprese una visible analogía entre las partes del alma y las partes de la *pólis* (ya fijadas en el libro III) y a la vez enfatice la *naturalidad* de esa jerarquía que debe darse entre las diversas clases en la *pólis*.

3 Notas sobre la psicología de Jenócrates

Dentro del *corpus platonicum*, *República* IV puede ser leído como un complejo tratado que combina una psicología general (que explica la estructura tripartita del alma) con las bases de una teoría de la acción (pues intenta que esa misma estructura dé cuenta también de las fuentes motivacionales del obrar). Claro que Platón, en otros diálogos, sugiere otras clasificaciones estructurales y no siempre parece ser consistente con la propuesta en *República* IV, donde se afirma que hay una parte racional (*tò logistikón*), una apetitiva (*tò epithymetikón*) y una que es el ardor vital (*tò thymoeidés*). En el *Fedro*, se sostiene, en forma mítica, que el alma tiene cuatro partes; en el *Político*, que tiene sólo dos partes (una de origen eterno y otra de origen animal); en las *Leyes* se habla

³⁶ PLATÓN. *República*, 439d1-2. La suposición de que estas pasiones y enfermedades son de origen fisiológico (COOPER, J. Plato's theory of human motivation. In: WAGNER, E. (Ed.). *Essays on Plato's Psychology*. Oxford: Lexington Books, 2001. p. 91-114. Cf. p. 99) no encuentra, a mi juicio, suficiente apoyo textual. Cf. también contra esta postura, VEGETTI, 1998, p. 91.

de dos almas (una buena y una mala)³⁷. En el *Timeo*, se retoma la tripartición de *República* pero reformulada a la luz de los desarrollos posteriores: en 69c y ss. se afirma que existen dos géneros de alma, considerada desde el punto de vista de su composición elemental: el alma inmortal (41c, 70b, 72d, 43a) y el género mortal del alma, que a su vez abarca dos partes: la que participa de hombría y ardor vital (*tò metékhontés psychés andreías kai thymoún*), y la apetitiva (*tò epithymetikón tês psychés*). Buena parte del platonismo posterior a Platón tendió a resumir en el peculiar esquema del *Timeo* las diversas formulaciones sobre la psicología del *corpus*. Ejemplo paradigmático de esta tendencia es Plutarco, quien entiende que, tanto a nivel cósmico como antropológico, el alma consta de dos partes: una divina y noética, la otra que sufre afecciones y comprende el *thymoeidés* y el *epithymetikón*. No nos maravillemos, entonces, si cuando procuramos echar luz sobre algunos aspectos de la psicología de Jenócrates lo primero que hallamos en los testimonios que nos informan sobre ella es que tratan de justificarla mediante clasificaciones propias del *Timeo*, cuyo lenguaje parece ser exclusivamente el de la composición a partir de elementos últimos, de carácter metafísico.

Sobre el desarrollo de la psicología en la Antigua Academia tenemos unas pocas informaciones; entre ellas sobresalen algunos testimonios que recuerdan la curiosa definición de alma de Jenócrates: “número que se mueve a sí mismo”, y otros textos, antiguos y tardoantiguos, que tratan de interpretar esa críptica fórmula, ya sea para defenestrarla o para rescatarla. Ni los autores antiguos ni los exegetas modernos han indicado explícitamente una proximidad de la fórmula de Jenócrates con el modo en que se plantea en *República* IV esta primera división entre el *epithymetikón* y el *logistikón*, y con las dificultades filosóficas que esa división presenta para una teoría de la *psyché* como fuente de la acción. Trataré de mostrar aquí un punto de contacto que, creo, se puede trazar para ampliar el marco de referencia de aquella esquiva definición.

La definición jenocrática de alma como “número que se mueve a sí mismo”, atestiguada en una docena de autores³⁸, ocurre al menos cuatro veces –entera o implícita– en el *corpus aristotelicum*; allí casi siempre aparece vinculada

³⁷ En PLATÓN. *Fedro*, 246a y ss.: el auriga del carro, el caballo bello y bueno, el otro feo y malo, y el carro mismo; en *Político*, 309c y en *Leyes*, 896e. BALTES, M. La dottrina dell'anima in Plutarco. *Elenchos*, Napoli, n. 2, p. 245-270, 2000. Cf. p. 246-7.

³⁸ Los textos están reunidos como fr. 60-68 Heinze y fr. 165-187 M. Isnardi Parente.

al *Timeo* o a las enseñanzas orales de Platón. En sus testimonios, Aristóteles a veces sólo busca mostrar cuán absurda es semejante definición numérica; pero en algunos otros textos desarrolla un análisis polémico o crítico que provee elementos para ampliar el marco conceptual de sus objeciones. El testimonio aristotélico más relevante es el que aparece en *De Anima* I, cuando se rechazan las teorías del alma de Platón, Jenócrates y acaso algunos otros platónicos que sostienen que el alma no sólo es fuente de movimiento sino que ella misma se mueve. Allí leemos:

ἄσοι μὲν οὖν ἐπὶ τὸ κινεῖσθαι τὸ ἔμψυχον ἀπέβλεψαν, οὗτοι τὸ κινήσιματον ὑπέλαβον τὴν ψυχὴν· ἄσοι δ' ἐπὶ τὸ γινώσκειν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι τῶν ὄντων, οὗτοι δὲ λέγουσι τὴν ψυχὴν τὰς ἀρχάς, οἱ μὲν πλείους ποιῶντες, ταύτας, οἱ δὲ μίαν, ταύτην, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς μὲν ἐκ τῶν στοιχείων πάντων, εἶναι δὲ καὶ ἕκαστον ψυχὴν τούτων, λέγων οὕτως, γαίη μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ, αἰθέρι δ' αἰθέρα διαν, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀΐδηλον, σποργῆ δὲ σποργῆν, νεῖκος δὲ τε νεῖκει λυγρῶ· τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ Πλάτων ἐν τῷ Τιμαίῳ τὴν ψυχὴν ἐκ τῶν στοιχείων ποιεῖ· γινώσκεισθαι γὰρ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον, τὰ δὲ πράγματα ἐκ τῶν ἀρχῶν εἶναι. ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λεγομένοις διωρίσθη, αὐτὸ μὲν τὸ ζῆλον ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ ἑνὸς ἰδέας καὶ τοῦ πρώτου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους, τὰ δ' ἄλλα ὁμοιοτρόπως· ἔτι δὲ καὶ ἄλλως, νοῦν μὲν τὸ ἓν, ἐπιστήμην δὲ τὰ δύο (μοναχῶς γὰρ ἐφ' ἓν), τὸν δὲ τοῦ ἐπιπέδου ἀριθμὸν δόξαν, αἰσθησιν δὲ τὸν τοῦ στερεοῦ. οἱ μὲν γὰρ ἀριθμοὶ τὰ εἶδη αὐτὰ καὶ αἱ ἀρχαὶ ἐλέγοντο, εἰσὶ δ' ἐκ τῶν στοιχείων, κρίνεται δὲ τὰ πράγματα τὰ μὲν νῦν, τὰ δ' ἐπιστήμη, τὰ δὲ δόξη, τὰ δ' αἰσθήσει· εἶδη δ' οἱ ἀριθμοὶ οὗτοι τῶν πραγμάτων. ἐπεὶ δὲ καὶ κινήσιματον ἐδόκει ἡ ψυχὴ εἶναι καὶ γινωριστικὸν οὕτως, ἔνιοι συνέπλεξαν ἐξ ἁμφοῖν, ἀποκηράμενοι τὴν ψυχὴν ἀριθμὸν κινῶντ' ἑαυτὸν. διαφέρονται δὲ περὶ τῶν ἀρχῶν, τίνες καὶ πόσα...

Aquellos que pusieron atención en el hecho de que lo animado está en movimiento supusieron que el alma es lo que sobre todo pone en movimiento. En cambio, los que [pusieron atención] en que conoce y percibe lo existente dicen que el alma es los principios: los que postulan muchos, que es esos [principios], los que uno, que es ése. Tal como Empédocles [establece] que el alma se compone de todos los elementos y que ella es cada uno de ellos, cuando dice del siguiente modo:

“Pues vemos tierra con tierra, agua con agua, el divino éter con éter, fuego aniquilador con fuego, afecto con afecto, discordia con funesta discordia”.

Del mismo modo, también Platón en el Timeo produce el alma a partir de los elementos, pues [cree] que lo semejante se conoce por lo semejante y que las cosas se dan a partir de los principios. De manera semejante también se lo determinó en los tratados Sobre la filosofía,

que el Animal en sí procede de la Idea de Uno y de la Longitud, el Ancho y la Profundidad primeros, y que las demás cosas [surgen] de modo semejante. Además, también de otro modo [se argumenta que] el uno es intelecto y el dos conocimiento (pues de una sola manera [se dirige] hacia el uno), y que el número de la superficie es opinión y que el del sólido sensación. En efecto, llamaban a las Formas mismas números, es decir, principios, y que [derivan] de los elementos y que unas cosas se disciernen con el intelecto, otras con el conocimiento, otras con la opinión y otras con la sensación. Y estos números son las Formas de las cosas.

Y puesto que así les parecía que el alma era no sólo capaz de mover sino también de conocer, algunos hicieron una combinación de ambas cosas al declarar que el alma es el número que se mueve a sí mismo. Pero respecto de los principios se diferencian en cuanto a cuáles y cuántos son... ”³⁹ .

Sólo las últimas líneas se consideran testimonio de Jenócrates en las ediciones canónicas, pero sin el resto del pasaje no se comprenden el sentido ni el alcance de la frase. Siguiendo su razonamiento, Aristóteles nos da a entender que la definición platónica de alma está incluida, en general, entre quienes entienden que ella es principio del movimiento y del conocimiento⁴⁰ ; no obstante, al ejemplificar el caso específico de Platón, Aristóteles alude a la doctrina del *Timeo*, según la cual el alma se “produce a partir de los elementos” y “principios” (lo cual extiende, explicando que para Platón “lo semejante se conoce por lo semejante”). De inmediato, Aristóteles vincula esta doctrina con la expuesta en el discurso *Sobre la filosofía*, identificando aquellos “principios” con las entidades matemáticas ideales, las cuales forjan no sólo al “Animal en sí”⁴¹ sino a las demás cosas. Y agrega también que éstas, las entidades matemáticas ideales⁴², producen las cuatro variedades del conocer: inteligencia, conocimiento, opinión y sensación. De modo que, en la

³⁹ JENÓCRATES, fr. 165 IP (60H), en ARISTÓTELES. *De Anima*, I 2, 404b27-28 (aquí citado en contexto, desde 404b7).

⁴⁰ Lo primero se deduce, con toda razón, de PLATÓN. *Fedro*, 245c-e y *Leyes*, 894b y ss.; lo segundo, de *Timeo*, 37a-c.

⁴¹ Esta expresión, de interpretación controvertida, podría referir a la Idea de Animal (de Ser vivo), es decir al modelo de todos los seres vivos sensibles, y así la entienden E. Zeller (*Die Philosophie der Griechen*. Tübingen: Verlag von Ludwig Friedrich Fues, 1889. Cf. v. 2, p. 758), M. Boeri (*Aristóteles, Acerca del alma*. Trad., notas, prólogo e introducción de M. B. Buenos Aires: Colihue Clásica, 2010. Cf. p. 18-19). O también, como hace Robin (*La Théorie platonicienne des Idées et des nombres d'après Aristote*. Paris: F. Alcan, 1908. Cf. p. 305), siguiendo a los comentaristas —especialmente Simplicio (*In Ar. De Anima comm.*) y Temistio (*Paraphrasis in Arist. De anima*)—, se puede suponer que refiere al cosmos inteligible, modelo del cosmos sensible.

⁴² Pues Aristóteles se refiere tanto a la Idea del Uno como a las Ideas de Longitud, Ancho y Profundidad, a las que se refiere como Longitud, Ancho y Profundidad primeras (ROSS, D. *Aristotle, De Anima*. Edited with Introduction and commentary. Oxford: Clarendon Press, 1961. Cf. p. 179).

economía de la exposición que se lleva a cabo en *De Anima*, I, 2-4, la posición de Platón aparece identificada sobre todo con la de quienes, al definir el alma, se concentraron en su aspecto cognitivo: los principios del alma, que son los principios matemáticos del universo todo, son los principios del conocimiento. Por otra parte, que esta tesis sobre la derivación de las capacidades cognitivas a partir de las entidades matemáticas ideales pueda adscribirse total o parcialmente a Platón es motivo de controversia⁴³; me inclino por la plausibilidad de incluirla en la enseñanza oral de Platón, puesto que la evidencia textual en el *corpus* es nula. Pero éste no es aquí el punto, sino el hecho de que tanto Aristóteles en este pasaje como Temistio⁴⁴, al comentarlo, y Plutarco, a partir de las mismas líneas, informan que para Jenócrates, al igual que para Platón, la definición de alma debía contemplar tanto el principio del conocimiento como el del movimiento. Y puesto que en el pasaje aristotélico la concepción platónica fue mencionada como ilustración de quienes pensaron que el alma es fuente del conocimiento, es legítimo pensar que, al traer a colación a Jenócrates, lo que se quiere subrayar como elemento genuinamente jenocrático, es la cuestión del alma como fuente del movimiento.

Al comienzo de su tratado sobre la generación del alma en el *Timeo*,

⁴³ Sobre el carácter genuinamente platónico de esta atribución, cf. los sólidos argumentos, a mi juicio persuasivos, de H. D. Saffrey (*Le PERI FILOSOFIAS d'Aristote et la théorie platonicienne des idées nombres*. Leiden: Brill, 1955. Cf. p. 32-33), retomados y profundizados más recientemente por M. Gourinat (*La doctrine platonicienne de l'âme du monde d'après le De Anima d'Aristote* (I, 2, 404 b 16-27). In: VIANO, C. (Ed.). *Corps et âme: sur le De anima d'Aristote*. Paris: Vrin, 1996. p. 89-105. Cf. p. 91-97); cf. también ROSS, 1961, p. 177-179; ROBIN, 1908, p. 304-311; H. Krämer (*Arete bei Platon und Aristoteles: Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Amsterdam: P. Schippers, 1967. Cf. p. 414); K. Gaiser (*Platons ungeschriebene Lehre*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1968. Cf. p. 44). Contra H. Cherniss (*Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1944. Cf. p. 399), quien atribuye toda la doctrina a Jenócrates, e Isnardi Parente (*Speusippo: Frammenti. Edizione, traduzione e commento a cura di MIP*. Napoli: Bibliopolis, 1980. Cf. p. 340-346; y _____. *Les témoignages sur Speusippe et Xénocrate dans le premier livre du De Anima*. In: VIANO, 1996, p. 107-123. Cf. p. 111-114), quien encuentra más plausible la atribución a Espeusipo. Un problema añadido es determinar con precisión a qué alude el *Peri Philosophías* indicado aquí por Aristóteles: Ross y Saffrey afirman que debe ser una referencia al diálogo aristotélico perdido *De la filosofía*, el cual contendría una exposición de estas mismas doctrinas platónicas o académicas; por el contrario P. Moraux (*Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*. Louvain: Éditions Universitaires, 1951. Cf. p. 40) entiende, siguiendo a Simplicio y Filópono, que debe ser una alusión equívoca al *Peri tagathoû*; BOERI, 2010, p. 19 propone la hipótesis más original para la comprensión del pasaje, como una velada referencia a PLATÓN. *Filebo*, 32a9-b1.

⁴⁴ Temistio, luego de referir al *Timeo* y a Platón, distingue: "Había otros que también vinculaban dos [ingredientes] a la vez en su explicación acerca del alma: no sólo el movimiento sino también el conocimiento, como el que afirma que el alma es número que se mueve a sí mismo, cuando indica la capacidad cognoscitiva a través del número y la [capacidad] motriz a través de *moverse a sí mismo*" (*In De an.*, p. 12, 30-33). Aunque en estas líneas Temistio no declara explícitamente que esta es la teoría jenocrática, lo admite más adelante, en 32.19-34, citando el quinto libro del *Peri Phýseôs* de Jenócrates.

Plutarco –quien está pensando aquí en *De Anima*, I, 2⁴⁵ – amplía la explicación aristotélica, a la vez que procura disipar con un “discurso breve” algunas dudas sobre el significado de la definición de alma de Jenócrates:

οἱ μὲν γὰρ οὐδὲν ἢ γένεσιν ἀριθμοῦ δηλοῦσθαι νομίζουσι τῇ μίξει τῆς ἀμερίστου καὶ μεριστῆς οὐσίας· ἀμέριστον μὲν γὰρ εἶναι τὸ ἐν μεριστὸν δὲ τὸ πλῆθος, ἐκ δὲ τούτων γίγνεσθαι τὸν ἀριθμὸν τοῦ ἐνόος ὀρίζοντος τὸ πλῆθος καὶ τῇ ἀπειρίᾳ πέρας ἐντιθέντος, ἦν καὶ δυάδα καλοῦσιν ἀόριστον [...]. τούτων δὲ μῆπω ψυχῇ τὸν ἀριθμὸν εἶναι· τὸ γὰρ κινήτικόν καὶ τὸ κινήτὸν ἐνδεῖν αὐτῶ. τοῦ δὲ ταύτου καὶ τοῦ ἑτέρου συμμιγέντων, ὧν τὸ μὲν ἐστὶ κινήσεως ἀρχὴ καὶ μεταβολῆς τὸ δὲ μονῆς, ψυχῇν γερονέαι, μηδὲν ἦττον τοῦ ἰστάνα καὶ καὶ ἴστασθαι δύναμιν ἢ τοῦ κινεῖσθαι καὶ κινεῖν οὔσαν.

Unos consideran que con la mezcla de la esencia indivisible y la divisible no se alude sino a la generación del número: en efecto indivisible es el uno, y en cambio lo múltiple es divisible; de ellos deriva el número por cuanto el uno delimita la multiplicidad y pone un límite a lo ilimitado, que ellos llaman también diáda indefinida [...]. Pero un tal número aún no es alma pues aún le falta la capacidad de mover y de ser movable. Una vez que ha combinado entre ellos también a lo mismo y lo otro, de los cuales uno es fuente del movimiento y del cambio mientras que el otro lo es de la estabilidad, nace el alma, o sea, la facultad de detener y detenerse no menos que de ser movido y de mover .

Plutarco entiende que Jenócrates forja una definición de alma derivándola de *Timeo*, 35a y ss. (si bien se trata, a juicio de Plutarco, de una interpretación errada del *Timeo*) como composición entre el ser indivisible y el ser divisible, asociados respectivamente con lo uno y el límite, y con la diáda y lo ilimitado, composición que da lugar al número⁴⁷. La doctrina de los números ideales enunciada en el comienzo del testimonio del *De Anima* no es invocada como un aporte de la teoría de Jenócrates del alma como número⁴⁸. De todos

⁴⁵ Unas líneas antes del pasaje citado, Plutarco afirma que quiere explicar precisamente que “la *ousía* del alma es número en sí que se mueve a sí mismo” (1012D); de modo que si no está pensando en *De Anima*, I, 2, entonces será *De Anima*, I, 4 (al que nos referiremos más adelante), o algún otro testimonio aristotélico sobre Jenócrates -*Análisis Segundos*, II, 4, 91a37-38 = fr. 166 IP (= 60H), *Tópicos*, III, 6, 120b3-4 = fr. 167 IP (= 60H), *Tópicos*, VI, 3, 140b2-3 = fr. 168 IP (= 60H)- o a alguna otra información basada en uno o varios de ellos.

⁴⁶ JENÓCRATES, fr. 188 IP (68H), en PLUTARCO. *De animae procreatione in Timaeo*, 1, 1012 D 10-F 1.

⁴⁷ Sobre la interpretación propiamente plutárquea de la composición del alma en *Timeo*, 35a y ss., así como las sutiles deformaciones del texto del *Timeo*, cf. las agudas conclusiones de F. Ferrari (Platone, *Tim.* 35A1-6 in Plutarco, *An. Procr.* 1012B-C: citazione ed esegesi. *Rheinisches museum für philology*, Köln, v. 142, n. 3-4, p. 326-39, 1999. Cf. p. 336-339) y J. Dillon (Plutarch and Second Century Platonism. In: ARMSTRONG, A. H. (Ed.). *Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek, Roman*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1989. p. 214-29. Especialmente p. 217-220).

⁴⁸ Sobre cómo se debería entender, en el marco de la filosofía de Jenócrates, el “número” del que aquí se

modos, lo que me interesa enfatizar en este pasaje es que Plutarco agrega un punto decisivo para nuestra comprensión de la doctrina jenocrática, al recoger la idea de que para el segundo sucesor de Platón el alma tiene que incluir en su misma definición no sólo el principio del movimiento *sino también el principio del no-movimiento*. En otro pasaje que da testimonio de la filosofía de Jenócrates, Aristóteles insiste en este mismo aspecto de la psicología del académico, esto es: la necesidad de que la definición de alma incluya tanto la capacidad de movimiento como la de no-movimiento. Esto ocurre en un breve pasaje de *Tópicos*: mientras explica cómo se debe plantear la definición de un término que abarca aspectos contrarios, Aristóteles critica a quienes afirman que el alma es “lo que se mueve a sí mismo”:

καὶ εἰ τοῦ αὐτοῦ εἴδους ὁμοίως πρὸς ἄμφω ἔχοντος εἰς τὸ χεῖρον καὶ μὴ εἰς τὸ βέλτιον γένος ἔθικεν, ὅσον τὴν ψυχὴν ὕπερ κίνησιν ἢ κινούμενον. ὁμοίως γὰρ αὐτὴ στατικὴ καὶ κινητικὴ δοκεῖ εἶναι· ὥστ' εἰ βέλτιον ἢ στάσις, εἰς τοῦτο ἔδει τὸ γένος θεῖναι.

Y cuando una misma especie esté referida de manera similar a las dos realidades, en el sentido mejor o en el sentido peor, puede darse que el interlocutor use el concepto en el sentido peor, por ejemplo cuando se dice que el alma es movimiento y lo que se mueve: puesto que a la vez el alma parece ser capaz de provocar reposo y movimiento, si el reposo es mejor [que el movimiento], el género del alma debía colocarse dentro de éste .

En la más reciente colección de fragmentos de Jenócrates, M. Isnardi Parente lee en este texto de *Tópicos* una referencia segura a la definición jenocrática de alma e interpreta que si aquí el alma es causa de movimiento y reposo debe serlo porque, tal como afirma Plutarco en el pasaje antes citado

habla, Aristóteles nos da dos interpretaciones: en el texto del *De Anima*, I, 2 antes citado (“llamaron a esas Formas números, principios”) es evidente que está considerando al número como número ideal; mientras que *De Anima*, I, 4 parece identificar al número del que habla Jenócrates como número matemático. Y mientras que Aristóteles parece reproducir en el citado pasaje de *De Anima*, I, 2 una doctrina sobre los números ideales ya desarrollada y aplicada a la cosmología y a la teoría del conocimiento (y acaso referida en el *De la filosofía* —cf. *supra* n. 40—), Plutarco explica, en *De procr. animae*... 1012 d-e, cómo plantean los herederos de Platón, en la Academia, que se produce la derivación de los números ideales a partir de los primeros principios: uno y diada. Así, Plutarco parece entender aquí el concepto jenocrático de número como cifra de la medida, que resulta de una composición de lo divisible-diada con lo indivisible-uno. Por su parte, Temistio (*In De an.* 11, 19- 12, 1) afirma que el número consiste en Ideas y que los números son Ideas de las cosas: Idea del Uno, Idea del Dos, Idea del Tres, Idea del Cuatro, etc., si bien, por lo dicho anteriormente —cf. *supra* n. 43— no es seguro que Temistio se esté refiriendo a Jenócrates, o a los números ideales de Platón, o a ambos, o a otros platónicos.

⁴⁹ JENÓCRATES, fr. 175 IP, en ARISTÓTELES. *Tópicos*, IV, 6, 127b13-17.

del *De animae procr.*, Jenócrates está tomando como elementos del alma a los principios de lo mismo y de lo otro, que componen el alma del mundo en el *Timeo*, y los está considerando respectivamente, como fuentes del movimiento y del reposo para el alma humana⁵⁰. Es decir que, siguiendo la explicación más extensa proporcionada por Plutarco, lo que se nos informa es que para Jenócrates –inspirado a su vez en el *Timeo*– si hay movimiento y hay reposo en el alma esto se debe a que ella ha sido compuesta mezclando los principios de lo otro y de lo mismo, que son fuentes respectivas de movimiento y reposo. Pero esta reflexión, aunque cierta, no da cuenta de por qué para Jenócrates *debe* haber en el alma tanto movimiento como reposo. En otras palabras: si interpretamos la definición de Jenócrates como referida pura y exclusivamente a la composición elemental-metafísica del alma, dejamos fuera de nuestra comprensión el otro aspecto fundamental que tanto Aristóteles como Plutarco han señalado: y es *la necesidad de que ambos, movimiento y reposo, sean parte de la definición de alma*. Lo que quiero sugerir aquí es que esta necesidad expresada por Jenócrates de que el alma posea tanto capacidad de movimiento como de reposo (o no-movimiento) debe ser comprendida no sólo por la inobjetable derivación de ambas capacidades a partir de ciertos principios metafísicos sino también como la necesidad de incorporar a la definición de alma las fuentes motivacionales de la acción, tal como aparecen sugerida por la reflexión platónica sobre las partes del alma en conflicto, en *República IV*.

Volvamos entonces al significado del pasaje de *Tópicos* recién citado y preguntémosnos por qué Aristóteles atribuiría a Jenócrates una preferencia por el reposo del alma antes que por el movimiento del alma. Es claro que para Aristóteles, toda definición del alma que la presente como *movimiento* es errónea: esa es una crítica fundamental que formula a sus predecesores justamente en *De Anima*, I, 2-4, de donde provienen los dos testimonios aristotélicos más importantes sobre la psicología de Jenócrates. Para Aristóteles, y contra lo que sostienen algunos, como por ejemplo Platón y algunos de sus sucesores, el alma, si bien es causa de movimiento (en emociones, acciones, sensaciones e intelecciones), no es ella la que se mueve sino el ser humano el que se mueve *por medio de ella*⁵¹. Ahora bien, insisto: ¿por qué, según sugiere Aristóteles en la objeción presentada en el pasaje de *Tópicos*, un platónico como Jenócrates

⁵⁰ ISNARDI PARENTE, M. *Senocrate-Ermodoro*: Frammenti. Edizione, traduzione e commento a cura di M. I. P. Napoli: Bibliópolis, 1982. Cf. p. 384.

⁵¹ Cf. ARISTÓTELES. *De Anima*, 408b2-18.

habría de preferir, en lo referido al alma, el reposo al movimiento?

El primer problema que enfrentamos al tratar de responder a esta pregunta consiste en identificar de qué clase de “movimiento” podría hablar un platónico cuando afirma que el alma es movimiento o que es número que se mueve a sí mismo. En principio, podría estar hablando de múltiples movimientos: (1) podría referirse al movimiento identificado con la vida, como cuando Platón afirma en *Sofista* que el intelecto implica alma, y ésta vida, y ésta movimiento⁵² o, en general, al movimiento de los seres vivos, dotados de cuerpo y alma⁵³; (2) podría referirse al movimiento físico, el que se define en el *Timeo* en términos puramente mecánicos, como equivalente a la mera “ausencia de uniformidad”⁵⁴; (3) podría tratarse del movimiento que implica en general toda actividad cognitiva; (4) ¿del movimiento cósmico, el del alma del mundo, tratado en *Timeo* y *Leyes* X? (5) ¿el movimiento metafísico: el que surge de la combinación de los dos principios, y que mediante un riguroso sistema de derivación podemos aplicar a cualquiera de los otros posibles movimientos?

Veamos: si fuera el primer caso, si Aristóteles estuviera pensando que algunos platónicos como Jenócrates tienen en mente el movimiento identificado con la vida o con la capacidad de vivir de los seres que tienen cuerpo y alma, en este caso no habría razones para que privilegiaran el reposo (pues el reposo sería lo contrario de la vida). Tampoco habría razones para preferir el reposo en el segundo caso, es decir, si con *movimiento* se refirieran al efecto necesario de la existencia de la desigualdad (“al interior de la naturaleza no uniforme”, según *Timeo*, 58a), ya que la existencia de la desigualdad es la que explica, en el *Timeo*, el origen mismo de la materia y de todo el universo material-sensible. En cuanto al caso 3, parece evidente que Aristóteles no piensa que los platónicos como Jenócrates se referían a esto, puesto que en *De Anima*, 404b27-28, el pasaje antes citado, afirma justamente que Jenócrates incorporó la noción de

⁵² Cf. PLATÓN. *Sofista*, 249a y ss. Según Filópono, la clave para entender el “número que se mueve a sí mismo” de Jenócrates está en su referencia implícita al Animal en sí (cf. *In Arist. De an.* p. 165, 18 y ss. Hayduck; fr. 197 IP = 65H). Los intérpretes de este testimonio han entendido que Filópono cifra la definición de Jenócrates como una alusión a la relación entre *ζῷον*, *kíngsis* y *noús* establecida en *Fedro*, *Sofista* y *Leyes* (cf. ISNARDI PARENTE, 1982, p. 395).

⁵³ Así, al parecer, entendió Alejandro de Afrodisia la definición de Jenócrates: él dice número que se mueve a sí mismo porque “el alma circunscribe al cuerpo y es la que da al ser vivo el impulso al movimiento que es suyo propio” (fr. 173 IP = 60H, en *In Aristot. Top.*, p. 493, 21 y ss., Wallies).

⁵⁴ Cf. PLATÓN. *Timeo*, 57e5-58a2: “Hemos de identificar el reposo con la uniformidad y el movimiento con la ausencia de uniformidad. La causa es, a su vez, la desigualdad de la naturaleza no uniforme (*anisótēs tēs anomáloū phýseōs*) y ya hemos descrito el origen de la desigualdad”.

movimiento a la definición de Platón o los platónicos que se concentraban sobre todo en las entidades matemáticas ideales como cifras de nuestras facultades cognitivas⁵⁵. En cuanto al caso 4, si creyera Aristóteles que Jenócrates se refiere al movimiento cósmico que es propio del alma, no se vería por qué sería mejor el reposo, ya que sin éste no habría devenir cósmico. Podría tratarse, por último, del caso 5, es decir: Aristóteles podría estar suponiendo que los platónicos piensan en que es mejor el reposo al movimiento, entendidos ambos en una perspectiva metafísica. De hecho, podría ser una deducción hasta cierto punto legítima de cierto componente axiológico, a veces más nítido, otras más difuso, presente en los esquemas dualistas que encontramos una y otra vez en el *corpus*, sobre todo en los diálogos de vejez (*Teeteto*, *Político*). Pero en todo caso, si esto es así, es preciso explicar por qué esto es así para el caso específico de la definición del alma.

Mi propuesta interpretativa es que Aristóteles sabe que un platónico, puntualmente Jenócrates, en relación con el alma, preferiría el reposo al movimiento porque éste, el reposo, se identifica con la “ausencia de movimiento” o, mejor, con la “negación del movimiento” que es propia del *logistikón*, o sea del centro motivacional de la actividad racional, opuesto al movimiento impulsivo de su antagonista natural, el *epithymetikón*. Esta hipótesis interpretativa acerca del contenido implícito en el testimonio de *Tópicos* no puede comprobarse al interior de este mismo y breve pasaje; pero a mi juicio, en el *De Anima*, en el mismo marco en el que se insertan las dos informaciones fundamentales que transmite Aristóteles sobre “el número que se mueve a sí mismo”, hallamos una especie de prueba indirecta de esta interpretación.

En *De Anima*, I, 4, tras haber cuestionado (en los capítulos 2 y 3) a quienes conciben al alma como armonía y como movimiento, Aristóteles insiste en que cuando el alma siente dolor o placer, o confía o teme o está enojada, o percibe y piensa, como estos son movimientos podríamos llegar a pensar –erróneamente– que el alma misma está en movimiento. Pero esto no es así⁵⁶ ya que aunque “el estar en movimiento es a causa del alma” esto no sucede porque el movimiento esté en el alma, sino que la persona se mueve por medio del alma. Actividades como pensar o como amar (actividades que

⁵⁵ Lo que confirma Temistio al comentar ese pasaje del *De Anima*: “De esta manera, en efecto, Timeo en Platón y el propio Platón explican la captación de los entes por el alma por su parentesco con los principios” (*In De an.*12. 28-30 Heinze).

⁵⁶ ARISTÓTELES. *De Anima*, 408b5.

desde el punto de vista de *República* IV tienen la fuente de su movimiento en “partes” contrarias del alma) son todas *pathémata*, dice Aristóteles; es decir que son movimientos. Pero no movimientos del alma. Sigue Aristóteles: “Pensar, amar u odiar son *pathémata*, no del inteligir sino de quien lo tiene, en tanto lo tiene”⁵⁷. En su comentario a este pasaje, D. Ross se sorprende de que Aristóteles asocie el pensar (*dianoésthai*) no al inteligir (*noeîn*) o a la actividad teórica (*theoreîn*), sino a amar u odiar, y supone que es así porque Aristóteles estaría sugiriendo que al menos una de las premisas del razonamiento se obtiene por percepción⁵⁸. Yo creo, en cambio, que Aristóteles enumera pensar, amar, odiar porque tiene en mente –para criticarla– una psicología análoga a la de *República* IV, donde pensar y amar son dos *pathémata* del alma cuyo movimiento proviene de fuentes contrarias, fuentes cuya jerarquía está dada porque “una domina y otra concede”. Y sin embargo, afirma Aristóteles, estos movimientos contrarios no son, como pretenden los platónicos, movimientos del alma. Si leemos las líneas que siguen de este mismo pasaje, en *De Anima*, 408b30, Aristóteles trae la conclusión de su razonamiento: “Por consiguiente, que el alma no puede estar en movimiento es manifiesto a partir de estas cosas; y si en general no es movida, es evidente que tampoco se mueve por sí misma”. Lo recién dicho está especialmente dirigido a algún platónico; de hecho, la referencia al movimiento que se mueve a sí mismo, propio de la definición que dan del alma algunos platónicos, se confirma en la línea siguiente⁵⁹, pero digamos que con nombre y apellido:

Con mucho, la tesis más absurda entre las que hemos mencionado es argumentar que el alma es un número que se mueve a sí mismo. En efecto, le corresponden primero las imposibilidades que resultan de que esté en movimiento, y las peculiares de decir que el alma es un número.

Yo creo que aquí, en este pasaje, donde Aristóteles niega que las *pathémata* del alma impliquen un movimiento *en el alma*, su interlocutor imaginario es un platónico o un académico, convencido de la contraposición que existe al interior del alma entre movimientos del *epithymetikon* (como “amar”) y movimientos del *logistikón* (como “pensar”). De ambos, este último

⁵⁷ ARISTÓTELES. *De Anima*, 408b25.

⁵⁸ ROSS, 1961, p. 199.

⁵⁹ ARISTÓTELES. *De Anima*, 408b32-409a1.

– el “movimiento” que es definido en *República* IV prácticamente como una ausencia de movimiento: un rechazo, un repeler, una negación – es mejor que el otro porque domina al otro, “movimiento” que meramente concede. Yo creo que Aristóteles está pensando en un académico, que lleva en su definición la impronta de *República* IV. Que está pensando en Jenócrates lo dice el propio Aristóteles.

RESUMO

Neste trabalho se analisa o argumento platônico de *República*, IV, 436b-439d, que culmina na divisão de duas “partes” da alma, *logistikón* y *epithymetikón* (que é prévia à distinção de uma terceira “parte”: *tò thymoeidés*), com o propósito de mostrar que a estrutura dualista que apresenta essa divisão – análoga à distinção entre alma divina/alma mortal do *Timeu* – perdura na concepção da psicologia de Xenócrates. Para isso, após se considerar a passagem de *República* IV, se analisam diversas passagens aristotélicas e uma passagem do *De animae generatione in Tim.* de Plutarco, que informam sobre a definição xenocrática de alma como “número que se move a si mesmo”, com o objetivo de ver ali o vestígio da primeira divisão de *República* IV. Palavras-chave: Platão. Xenócrates. Alma. *República* IV. *De Anima*.

ABSTRACT

In this paper I consider the argument that Plato offers in *Republic*, IV, 436b-439d, and that arrives to the first division of soul into two “parts”, *logistikón* and *epithymetikón* (a division established previously to the third “part”: *to thymoeides*). My purpose is to show that the dualistic structure of this division – in some way analogous to the division between divine soul/mortal soul offered in *Timaeus* – is also observed in Xenocrates’ psychology. After considering *Republic* IV, I will analyze some texts of Aristotle and a text from *Plutarch’s De animae procreatione in Tim.*, which give some information about Xenocrates’ definition of soul as “number that moves itself”, in order to see there the trace of the platonic first division of *Republic* IV. Key-words: Plato. Xenocrates. Soul. *Republic* IV. *De Anima*.