

LA ESTRATEGIA DEL ALMA TRIPARTITA

THE STRATEGY OF THE TRIPARTITE SOUL

Jesús A. Marcos Carcedo

IES Emperatriz María de Austria (Madrid)

Resumen: Nuestra alma, propuso Platón, responde a la naturaleza, funciones e interacción de las tres partes de las que se compone, sin que ello impida que, a la vez, posea un carácter unitario. Su modelo de psiquismo respetaba la percepción universal de la diversidad de las entidades anímicas, pero, valiéndose de las herramientas proporcionadas por el pensamiento griego, las convertía en componentes de un proceso de oposición y ascenso dialéctico que reproducía en el interior del hombre la estructura del cosmos. Los sistemas triangulares de Aristóteles, Kant y Freud son deudores de la potencia del esquema platónico y, a la vez, han contribuido a que la estrategia del alma tripartita sea uno de los referentes fundamentales de la filosofía.

Palabras clave: alma tripartita, ascenso dialéctico, carácter unitario, cosmos, sistemas triangulares.

Abstract: Our soul, as Plato proposed, responds to the nature, functions and interaction of the three parts of which it is composed, without this preventing it from possessing a unitary character. His model of psychism respected the universal perception of the diversity of soul entities, but, by using the tools provided by Greek thought, he turned them into components of a process of opposition and dialectical ascent that reproduced within man the structure of the cosmos. The triangular systems of Aristotle, Kant and Freud are indebted to the power of the Platonic scheme and, at the same time, they have contributed to making the strategy of the tripartite soul one of the fundamental references in philosophy.

Key words: tripartite soul, dialectical ascent, unitary character, cosmos, triangular systems.

I. ORIGEN Y SENTIDO DE LA TEORÍA DEL ALMA TRIPARTITA.

La envoltura cristiana de nuestra cultura todavía nos hace ver las cuestiones relativas al alma como referidas a una cierta entidad compacta. Consideramos que, aunque se le puedan atribuir funciones diversas o implicar en tareas distintas, posee una constitución integrada y una naturaleza homogénea. El entrelazamiento de antropología y ética ha fortalecido en nuestra tradición la idea de que somos un único sujeto anímico al que debe asignarse la responsabilidad del propio existir. Incluso el cuerpo, subsumido en ella, debe correr, de algún modo, la misma suerte que el alma. El hombre es una cosa sola, como proyección última de la tendencia cultural –hoy en retroceso– a unificar lo psíquico¹.

Pero que se singularice en lo concerniente al alma es resultado de un proceso histórico y no una posición primigenia. Al contrario, tuvo que abrirse camino en pugna con las creencias pluralistas de origen popular. El alma como unidad con un cierto destino fue requerida sólo desde lo escatológico. Por eso, los estudiosos decimonónicos de las concepciones griegas del alma, siguiendo a Rhode, se ocuparon únicamente de sus avatares *post mortem*². Descuidaban, así, la posibilidad de organizar los datos de los que se disponía ya entonces para explicar la forma antigua de entender el psiquismo de los vivos³. La propia antropología fue afectada por tal tendencia. Los antropólogos evolucionistas habían traído al ámbito de la cultura el asunto de la dispersión de lo anímico en la mentalidad de las tribus primitivas, pero les costaba relacionarlo con la pluralidad de entidades psíquicas en el interior de los individuos. Todavía en la avanzada fecha de 1927, Levy-Bruhl dedica la mitad de su obra sobre el “alma primitiva” a las creencias en la inmortalidad y se vale escasamente de la ya conocida creencia en la diversidad de almas para explicar lo concerniente a la individualidad entre los primitivos⁴.

Sin embargo, el afán erudito hizo aparecer nuevas líneas de investigación y tanto la antropología como la filología han ido incorporando a sus intereses el del estudio de las concepciones primitivas del alma de los vivos. Así, el filólogo B. Snell pudo sostener que los griegos no tenían una visión unitaria ni del alma ni del propio cuerpo⁵, tesis que se considera actualmente válida. La antropología ha caminado en la misma dirección. Por ejemplo, Harner sorprendió en 1972 con una detallada investigación sobre las creencias de los

¹ El retroceso deriva de la decadencia de la tradición moral y del auge del cerebralismo antropológico, que sustituye la actividad anímica por el juego de las neuronas

² Erwin RHODE, *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1994.

³ Jan N. BREMMER, *El concepto del alma en la antigua Grecia*, Madrid, Siruela, 2002, p. 20.

⁴ Lucien Lévy-Bruhl, *El alma primitiva*, Barcelona, Península, 1985, p. 113 y ss.

⁵ Bruno SNELL, *The Discovery of the Mind*, Oxford, Blackwell, 1953. El original alemán data de 1946.

jíbaros. Para ellos, existen tres almas diferentes, a las que llaman “verdadera”, “*arutam*” y “*musiak*”, la primera congénita y las otras dos adquiribles⁶. Desde otro punto de vista, el estudioso sueco de las religiones Ernst Arberman abrió en la década de los veinte del pasado siglo un camino fructífero. Tanto él como sus discípulos, sirviéndose de la filología y de la antropología cultural, establecieron una separación básica entre el “alma libre” y las “almas corporales”⁷. Bremmer se valió de esa distinción para reanudar en 1983 el análisis de las variadas maneras de entender el alma en los textos griegos más antiguos⁸. Hendrick Lorenz recoge en un artículo de 2009 todo lo que, profundizando en ese afán de precisión, se ha aportado con posterioridad⁹.

Las investigaciones más próximas a nosotros nos ofrecen, por consiguiente, un panorama detallado de lo que debió suponer para la filosofía griega la elaboración de una teoría del alma. No tenía Platón tras de sí una tradición semejante a la nuestra, sino que, al contrario, heredaba una visión dispersa de las realidades anímicas y de las funciones a ellas asociadas, extraída de la lengua popular y compartida por los propios filósofos¹⁰. Él, en ese contexto, caminaba en un sentido unificador, a pesar de que, desde nuestra perspectiva, pueda parecer que pluralizaba. Pero en Platón, como en Aristóteles –e incluso más en éste–, la tensión entre lo plural y lo único no sólo no ha desaparecido, sino que se mantiene con intensidad: existen diversas almas, todas ellas poderosos focos de vida, aunque una de ellas proclame que sus cualidades específicas la hacen digna de detentar la identidad peculiarmente humana. La gran filosofía griega del alma se acomodará, pues, a la necesidad de integrar en ella la tradición pluralista de la psicología popular. Pero no se puede dejar la cosa ahí porque, de la mano de Platón y de Aristóteles, transitará hacia un sistema específicamente triangular, de cuya adopción preferente debe darse algún tipo de explicación. ¿Por qué no un mero sistema dual o, por el contrario, mantener un número más elevado de dependencias anímicas?

Para responder a esa cuestión, parece necesario ir más allá del peso de las tradiciones e, incluso, de las posibles tendencias espontáneas de la mente: la tarea de Platón no es sólo alicatadora, sino sistemáticamente indagadora y profunda. La filosofía griega había alcanzado en el siglo V a.C. un nivel conceptual y metodológico que permitirá aplicar a los fenómenos psíquicos

⁶ Michael J. HARNER, *The Jivaro: People of the Sacred Waterfalls*, Berkeley, 1984, pp. 134 y ss.

⁷ Véase Jan N. BREMMER, *op. cit.*, p. 21.

⁸ *Ibid.*, p. 22.

⁹ Hendrik LORENZ, “Ancient Theories of Soul”, en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2009 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/ancient-soul/>.

¹⁰ *Ibid.*, en la introducción: “We therefore begin with what the word ‘soul’ meant to speakers of Classical Greek, and what it would have been natural to think about and associate with the soul”.

categorías que, como las de la estabilidad y el movimiento, se habían depurado en la meditación sobre el cosmos. La presentación de un alma tripartita debe verse, en ese contexto, como resultado del descubrimiento de las ventajas estratégicas del modelo, es decir, de su potencia para dar una explicación ordenada de la experiencia humana en cuanto conectada con el todo que la envuelve. Que Aristóteles mantenga el modelo triangular, a pesar de distanciarse de los intereses platónicos, es la primera prueba de que, además, puede adaptarse a requerimientos diferentes y conservar siempre un peculiar dinamismo. Pero decimos que es sólo la primera prueba porque, de manera que quizá sorprenda, añadiremos a ella otras dos, ambas situadas en el otro extremo del tiempo civilizado, el más cercano a nosotros. Atravesando los siglos, la tripartición ha sido capaz de re-crearse en el XVIII con Kant y en el XX con Freud, aunque la noción de alma haya sido progresivamente sustituida por la de mente. Y lo ha logrado no sólo por constituir un molde transtemporal, fletado para sortear las borrascas de la historia, sino porque resulta idóneo para ser utilizado allí donde las crisis y las convulsiones intelectuales cierran el horizonte de ciertos mundos para abrir el de ciertos otros. Debo aclarar que uso aquí la palabra alma para referirme al sustrato no directamente material de cualquiera de las actividades que hoy consideramos mentales, desde las cognoscitivas a las afectivas o a las morales, pero también, a la manera de Platón¹¹, a las funciones que soportan el desenvolvimiento de la vida en general. Los cuatro autores han proyectado la tripartición sobre esos asuntos, que han sido vistos, tradicionalmente, como asuntos del alma.

Pero, ¿cuáles son las ventajas de ese modelo y cómo se accede a ellas? Para responder, consideraré los diversos aspectos en los que se puede observar cómo se desenvuelve, desde su matriz helena, la propuesta del alma tripartita:

1. En lo meramente psicológico, se atiene a la manera primordial y universal de percibir el hombre la diversidad de su propio interior. Desde la investigación de los antropólogos decimonónicos, parece claro que nuestra tendencia espontánea es la de atribuir “alma” no sólo a lo que a nosotros nos mueve, sino a todo lo que nos rodea. En psicología, Piaget probó la existencia también del animismo en la infancia¹². Pero, además, el animismo se aplica a las partes del propio cuerpo, de tal manera que la actividad del hombre despierto se ha explicado en función de las ánimas de sus componentes somáticos (que se hallan a caballo entre lo físico y lo psíquico). De todo ello se

¹¹ *Ibid.*, apartado 3.2.: “...the conception of the soul that features in the Republic is broader than our concept of mind, in that it continues to be part of this conception that it is soul that accounts for the life of the relevant ensouled organism”.

¹² Jean PIAGET, *La representación del mundo en el niño*, Madrid, Morata, 1981, capítulos V, VI y VII,

ha nutrido el pensamiento filosófico: Pitágoras, Empédocles¹³, Anaxágoras, Demócrito y el mismísimo Platón¹⁴ fueron animistas.

2. También experimentamos que las entidades anímicas se mueven e interactúan. Pero ni hay un número ilimitado de partes ni su movimiento es caótico. Ya la psicología de los pueblos primitivos había agrupado y reducido las manifestaciones psíquicas. El alma tripartita hereda esa tendencia a atribuir los movimientos anímicos a la acción específica de ciertos protagonistas psíquicos. Del recorrido de Aristóteles por las teorías presocráticas queda también la impresión de que en ellas se bosquejaba una dinámica que sólo dependía de los pocos elementos que entraban en la conformación del alma¹⁵.

3. Un paso más allá, la estrategia tripartita nos sitúa siempre ante un conflicto entre dos entidades. La lucha del hombre con la adversidad externa tiene su réplica en la propia interioridad psíquica. El dualismo, que se remonta a las creencias primitivas, hizo mella en la filosofía presocrática. Heráclito y Empédocles vieron el conflicto en la generación del universo. Pero, aquí también, la filosofía cabalgaba sobre las creencias populares. Y, quizá, en una época en la que Persia había estado a punto de absorber a Grecia, el influjo del zoroastrismo facilitó que se explicara el comportamiento como el resultado del batallar de dos tendencias contrarias. Más adelante, cada autor trabajará sobre la idea del conflicto de una manera diferente, pero hay concordancia en las líneas maestras. Así, una de las instancias conectará siempre al hombre con el substrato cósmico del que procede, compartido con el resto de los seres vivos y afectado por la rudeza de lo primigenio. Impulsos, registros de supervivencia y pasiones irrefrenables son sus representantes específicos. En contra de ellos, constituidas como otro tipo de entidades psíquicas, se hallarán las exigencias y conveniencias sociales y, sobre todo, lo que de divino o de superior a su entorno hay en el hombre.

4. En un escalón más alto, la lucha de opuestos se contempla desde una atalaya capaz de entenderla y redirigirla. La filosofía griega ofrecerá de ese modo una explicación acabada de cómo la personalidad humana puede orientarse en un sentido productivo. Su soporte intelectual, concebido con anterioridad histórica, se halla en la dialéctica de Heráclito. Para él, el universo era oposición de entidades diferentes, pero, además y sorprendentemente, de esa tensión brotaba lo nuevo y lo valioso. En adelante, las concepciones pluralistas irán asociadas a una dinámica de evolución transformadora. Pluralismo y dialéctica prepararon el terreno, pero el traslado de las concepciones

¹³ Ambos creían en la posibilidad de reencarnarse en plantas: Jan BREMMER, *op. cit.*, p. 91.

¹⁴ Se usan las palabras *psiqué* o *daimon* en las atribuciones animistas. Véase H. LORENZ, *op. cit.*, apartado 2.

¹⁵ ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 1978, I, 2, 404b, 10 y 405b, 10-30. En adelante, para las citas de esta obra aristotélica me atendré a esta edición de Gredos y, cuando sea necesario evitar confusiones, la identificaré como *DA (De Anima)*.

cosmológicas al entendimiento de lo anímico es mérito exclusivo de Platón. En opinión de Grube, el “descubrimiento de la importancia de lo conflictivo en la mente” es “una de las cosas más sorprendentemente modernas de la filosofía platónica”¹⁶, asunto que Price ha retomado para el conjunto de la filosofía griega¹⁷. Pero creo que lo específicamente moderno de Platón no es tanto el conflicto como su superación mediante el ascenso sublimatorio, cognitivo y moral. Para lograrlo, añadiré una tercera potencia psíquica y, con ella, redondeará la propuesta que permanecerá a lo largo de los siglos. Al triangularse el alma, la lucha de opuestos no pierde su fuerza motriz, pero se cuece debajo, en las calderas, quedando la cubierta y el timón en manos de una entidad superior y beneficiaria última del proceso. Llámese ésta “razón” o “yo”, concebida como formación independiente o como emanación de instancias inferiores, se sobrepone al conflicto, al modo del *logos* de Heráclito. Todo ello exige siempre que, de cierta manera, la superior manipule a las otras dos partes o funciones. Habitualmente, se vale de la propensión racional de aquella que responde a las presiones del entorno social. Pero el sometimiento de esas partes inferiores no es nunca total. Sólo es posible domesticarlas, no extinguirlas. Además, tampoco conviene hacerlo, pues son ellas las que dan sabor a los logros de la alta.

5. Sin embargo, la triangulación no impide que se mantenga la idea de que la experiencia vital del hombre se desarrolla dentro de un único edificio psíquico. Percibimos la fragmentación en nuestro interior, pero, al tiempo, mantenemos la intuición de que somos un único organismo. Lévy-Bruhl señalaba que también “entre los primitivos cada persona relaciona consigo misma los estados de conciencia, sus miembros y sus órganos”¹⁸. Y Bremmer, tras analizar detalladamente la pluralidad anímica de la Grecia más antigua, acota su alcance y demuestra que los griegos poseían expresiones para referirse a sí mismos como totalidad psíquica, dotada de coherencia¹⁹. En el específico terreno de la filosofía helena, hay que anotar de nuevo el adelanto de Heráclito. Él es el primero que habla del alma humana como entidad genérica a la que atribuir las capacidades y la conducta²⁰. La pujanza de lo unitario contrarresta, pues, en la tradición y en la filosofía, la fuerza de lo plural.

6. La tripartición supone, además, un modelo en el que se elaboran a la par las características de lo cósmico y las de lo anímico, convergiendo unas y otras para sostenerse mutuamente. En ese sentido, es heredera de la tendencia

¹⁶ G. M. A. GRUBE, *El pensamiento de Platón*, Madrid, Gredos, 2010, p. 208. La afirmación de Grube tenía que ver con el prestigio del psicoanálisis en los años treinta.

¹⁷ A. W. PRICE, *Mental Conflict*. London, Routledge, 1995.

¹⁸ Lucien Lévy-Bruhl, *op. cit.*, p. 95.

¹⁹ Jan BREMMER, *op. cit.*, p. 57.

²⁰ H. LORENZ, *op. cit.*, apartado 3.2.: “He may have been the first thinker to articulate a connection between soul and motor functions”.

a derivar el alma de una previa concepción del cosmos, que, según Aristóteles, afectaba a todos los filósofos griegos²¹. Aparecen, así, estrechamente relacionados los recursos intelectuales usados para entender la dinámica psíquica y los utilizados para comprender el movimiento del todo. Puesto que el alma es producto del cosmos y en él reside, no debe pensarse que la gobiernen leyes excéntricas. La estabilidad, el cambio y la evolución dialéctica son características de la totalidad del ser y, a la vez, del alma, aunque en ésta puedan mostrarse de forma peculiar. Los componentes del universo, sus rasgos, sus niveles y sus variadas manifestaciones se traducen en partes, estratos, niveles o facultades psíquicas. Habitualmente, al alma se la verá muy vinculada con la sociedad, en cuanto capa más cercana de la totalidad que nos envuelve.

7. En general, los autores revisan y afinan sus propuestas para limar las aristas y, sobre todo, para llenar las lagunas que hay en la conexión de las instancias. También lo hacen para mostrar su teoría desde perspectivas que ellos mismos van añadiendo a sus teorías.

8. Por último, el alma tripartita se diseña con un propósito de proyección normativa que marcará para siempre la manera de entender el sentido de la vida humana en Occidente. A diferencia de los mandamientos religiosos, menos atentos a lo que proviene del mundo, los filósofos y pensadores se consideran autorizados a establecer cuál es el comportamiento humano más adecuado –siempre en lo individual, a veces en lo colectivo– porque creen atenerse a la realidad cosmo-psíquica. Si el alma, como el universo, es conflicto, el requerimiento ético por excelencia será no dejarse destruir por él, sino usarlo para ascender a lo mejor. Las implicaciones éticas y políticas de la dialéctica del alma obligarán a especular sobre las causas y la predicción del comportamiento y sobre sus posibilidades de modificación.

Mostraré a continuación cómo, en efecto, estos ocho vectores estratégicos se extraen del examen de las cuatro principales propuestas históricas de tripartición del alma, a la vez que se modulan de manera diferenciada de acuerdo con las orientaciones metafísicas y morales de cada autor y en relación con el ambiente e inquietudes propias de la época en la que se formulan. No creo que el análisis de la obra de Platón, Aristóteles, Kant y Freud abarque toda la producción al respecto, pero sí constituye su línea principal. La Edad Media y el Renacimiento fueron vasallos del diseño clásico, sin aportaciones de importancia, y tendrá que ser la modernidad la que lo reformule en términos novedosos.

²¹ Lo que se pueda decir del alma se hace venir desde los “principios” que cada pensador considere que sean los fundamentos del mundo: *DA*, I, 2, 405b, 10.

II. PLATÓN: DIALÉCTICA, ASCENSO Y REPÚBLICA DEL ALMA

El primer constructo tripartito y, sin duda, el inspirador de los demás es obra de Platón. La perduración de su influjo puede considerarse una de las razones para coincidir con el juicio global de Whitehead sobre la dependencia de la filosofía occidental respecto del discurso platónico²². Su manera de entender el alma como superación y ascenso es también el ingrediente principal de nuestra moralidad²³.

Como ya hemos avanzado, Platón se encontrará con dos tendencias contrapuestas: la creencia popular en muchas almas y la pulsión unificadora aportada por las también populares creencias en el “alma libre” y en el “alma de los muertos”. Es razonable pensar que la variedad anímica de la literatura homérica continuaba bastante viva en la época clásica y que, por eso, los propios cantares épicos seguían resultando inteligibles y conmovedores. Prueba de ello es que Platón utiliza y se vale del significado de la palabra de raigambre homérica *thymôs* para referirse a una de las partes del alma²⁴. A tales influencias habría que añadir la de la conformación cultural desarrollada por el teatro trágico griego, que se había volcado en la representación de los conflictos entre deseos, impulsos y razón²⁵.

En cuanto a la unidad del alma, requerida, según hemos anotado, por lo escatológico y por la idea del “alma libre”, Grube señalaba la dificultad de conciliar los argumentos sobre la inmortalidad del *Fedón* con la tripartición de *La República*²⁶. Pero puede decirse que Platón reelabora dos tradiciones que en su desarrollo popular no se habían percibido como incompatibles.

La importancia filosófica de la tripartición en Platón ha sido discutida por diversos autores que o bien resaltan el peso del dualismo anímico, o bien el de lo unitario en el tratamiento del alma²⁷. Desde mi punto de vista, la cuestión se engloba en el problema de la tensión entre la unidad de lo cósmico y la diversidad de sus elementos integrantes, de la que el alma es fiel reflejo. Ni Platón ni ninguno de sus herederos intelectuales han querido ignorar esa tensión.

²² Alfred North WHITEHEAD, *Process and Reality*, New York, Macmillan, 1929, p. 63.

²³ No aparece ese ascenso en el alma de los primitivos, como en la tripartita de los jíbaros, ni ha sido cultivada la moral de la misma manera en las culturas orientales.

²⁴ Jan BREMMER, *op cit.*, en p. 50, distingue una notable variedad de almas y de términos para referirse a ellas: la *psiqué* o alma libre, activa en el sueño, la inconsciencia y la muerte (pp. 26-46), el *thymôs*, el *noos* y el *menos*, que son almas corporales, y también las llamadas *phrenes* (el diafragma o los pulmones), *prapides* (¿pulmones?), *cholos* (bilis), *kardia* (corazón) y *êtor* (venas), que dotan de psiquismo a determinados órganos (pp. 47-54).

²⁵ Mario VEGETTI, *Quince lecciones sobre Platón*, Madrid, Gredos, 2012, p. 155.

²⁶ G. M. A. GRUBE, *op. cit.*, p. 216.

²⁷ Alberto VARGAS, “Tres partes del alma en *La República*”, en *Diánoia* 37 (1991) 37-47, p. 39.

Por otro lado, destacados especialistas del mundo anglosajón (Macdonald, Bobonich, Annas, Price) han debatido en las últimas décadas sobre si la compartimentación del alma propuesta por Platón supone la existencia de sujetos independientes o de si son meras funciones de una sola unidad anímica²⁸. Para la tesis que aquí sostengo, vale cualquiera de las dos versiones. La división estructural, con la dinámica a ella asociada, es lo importante y no el rango del material constitutivo de las partes.

Descontados esos asuntos, es indudable que Platón da el trascendental salto que, aunque apoyado en la tradición y las influencias populares, supone la construcción de la primera gran teoría del alma de la historia de la filosofía. Sus detalles se hallan en *La República* –sobre todo, en los libros IV y IX–, en el *Fedro* y en el *Timeo*.

El libro IV de *La República* aborda con decisión el problema de la diversidad interna del alma, contraponiendo, a partir de 436a, esa posibilidad a la hipótesis de su naturaleza compacta: ¿obramos “con el alma entera” o lo hacemos de acuerdo con “especies”²⁹ diferentes en su seno? Inmediatamente, Sócrates constata que de la elemental observación de nuestra conducta se extrae que nos habitan deseos simultáneos y opuestos: por ejemplo, uno puede querer beber y, sin embargo, negarse a satisfacer ese deseo. Pero una naturaleza sin fisuras, argumenta, no podría querer y no querer al tiempo la misma cosa, por lo que hay que admitir que subyacen, para evitar la contradicción, partes diferenciadas en el alma. Se trata, como dice Vegetti, de una “fenomenología” que se vale de la experiencia cotidiana del conflicto³⁰, pero debe añadirse que lo aportado por la experiencia es inmediatamente introducido en el aparato de la lógica, representado aquí por el principio de no contradicción³¹. Al entender de Platón, debe extraerse necesariamente que hay lugares distintos en el seno del alma.

Queda así sentado que el alma no es compacta, pero, en este primer movimiento de la investigación, se la presenta escindida sólo en dos componentes: el irracional-apetitivo (*alogiston* y *epithymetikon*) y el racional (*logistikon*). Y, además, en la explicación de 436 y de 437 a 439, se trata de un par al que le es inherente el conflicto. División y conflicto se describen simultáneamente: el propio conflicto es el que da la clave para saber que el alma no es compacta

²⁸ A. W. PRICE, “Are Plato’s Soul-Parts Psychological Subjects?”, en *Ancient Philosophy* 29 (2009) 1-15. Price resume en este artículo el debate entre algunos autores. Paul S. MACDONALD, *History of the Concept of Mind: Speculations About Soul, Mind, and Spirit from Homer to Hume*, New York, Routledge, 2017, capítulo II. Julia ANNAS, “An Introduction to Plato’s Republic”, Oxford, Clarendon Press, 1981, p. 124.

²⁹ Las citas del texto en castellano se atienen a la edición de Tomás Calvo: PLATÓN, *La República*, Madrid, Gredos, 1988. Se usará para situarlas la abreviatura *Rep.* cuando sea necesario.

³⁰ Mario VEGETTI, *op. cit.*, p. 154.

³¹ Para la aplicación de la no contradicción al problema de la división del alma, A. W. PRICE, “Are Plato’s Soul-Parts Psychological Subjects?”, p. 1 y ss.

y para conocer cuál es la dinámica específica de su interioridad. El conflicto existe porque hay entidades anímicas generadoras de sus propios y opuestos intereses. En 439b se recurre a la imagen heracliteana del arco: no es lo correcto decir que las manos del arquero “rechazan y atraen el arco al mismo tiempo, sino que una lo rechaza y otra lo atrae”. Evitada la contradicción, lo que queda al descubierto es una guerra de entidades opuestas.

Sin embargo y a pesar del relieve que adquiere en este primer acercamiento, Platón va a ir mucho más allá del mero conflicto, como sugiere la propia imagen del arco. Para ello, a partir de 439d-e y 440, introduce un tercer constituyente psíquico: la fogosidad o cólera (*thymôs*), coincidente con lo apetitivo en su carácter no racional³², pero netamente diferenciado de aquello. A continuación, el *thymôs* es descrito con detalle³³. Él es la sede de impulsos peculiares, presentes desde la niñez, que se manifiestan como arrojo y como afán de ostentación o de reconocimiento social y propensos a ponerse del lado de la razón: al fin y al cabo, el éxito social requiere dosis de equilibrio racional. A partir de este momento, aunque permanece el conflicto, se reelabora de manera triangular. La razón sigue enfrentada a las apetencias sensuales, pero con la barrera interpuesta de la fogosidad. La lucha se reconduce hacia lugares inferiores, en los que pasiones y afectos chocan desaforados. La razón, en cambio, puede ahora distanciarse del conflicto y calcular cómo aprovechar la energía que provoca y, a la vez, desperdicia. Para ello, debe hacerse con el apoyo de la cólera y reorientarlo todo hacia lo alto.

Que el alma tiene tres partes se confirma en las jugosas imágenes míticas del libro IX de *La República* (588c-e), en el *Fedro* (246-248 y 253d-254e) y en el *Timeo* (69c-72c)³⁴. El componente apetitivo, del que ya se nos había dicho en el libro IV que ocupa “la mayor parte del alma de cada cual” (442a), se convierte en el IX en una bestia policéfala, a la que mueven impulsos más o menos agresivos; a ella se oponen, como figuras emblemáticas, el león, que representa la parte irascible, y el hombre, símbolo de la racional, la más pequeña (442c), pero llamada a gobernar el psiquismo. Y, en el conjunto de los tratados platónicos, el alma irascible, también extensa, contribuye a las “inestabilidades de los equilibrios psíquicos”, en cuya consolidación, en cambio, se esfuerza la razón. Ésta tiene en el conocimiento, la justicia y la salud del conjunto psíquico “su propio ámbito específico de deseo”³⁵. En el *Fedro*, los

³² Es “lo que sin discurrir se encoleriza.” (*Rep.* 441c).

³³ No comparto la idea de que el *thymôs* sea presentado de manera irrelevante. Representa, como dice Mario Vegetti, (*op. cit.*, p. 160), un “factor de inestabilidad”, tanto para la política como para los equilibrios psíquicos. Véase la discusión al respecto en Alberto VARGAS, *op. cit.*, p. 41, nota 4, y p. 45.

³⁴ Las citas del texto en castellano para las dos últimas obras que indico se atienen a las traducciones de E. Lledó en PLATÓN, *Fedro*, Madrid, Gredos, 1988, y de Francisco Lisi para PLATÓN, *Timeo*, Madrid, Gredos, 1992.

³⁵ Mario VEGETTI, *op. cit.*, p. 156.

vectores irracionales son dos caballos con cuyas fuerzas y tendencias debe jugar el auriga racional, y en el *Timeo* se procede a la “somatización” de cada uno de los departamentos del alma³⁶.

De las tres descripciones, la que mejor ilustra el afán de Platón de mostrar a la vez la inevitable crudeza del conflicto intrapsíquico y la dialéctica del ascenso es la del carro alado. El auriga del *Fedro* tiene que emplearse a fondo, según 254c, para contrarrestar la fuerza del caballo negro, al que por el efecto del freno “se le llena de sangre la malhablada lengua y las quijadas” (254e). Si lo logra, subirá a la contemplación, aunque inestable, de los “seres que de verdad son” (247e), a cuya visión acceden sin problema los dioses, dotados de almas no conflictivas. El relato constituye un hermoso canto al ala, cuyo “poder natural” es “levantar lo pesado, llevándolo... hacia donde mora el linaje de los dioses” (246d).

En el carro alado confluyen, además, las líneas fundamentales de la filosofía platónica, lo que convierte al alma en pieza clave para entenderla en su conjunto. La cosmología, la teoría del conocimiento y los fundamentos de la ética engarzan con la compleja interioridad psíquica y permiten calibrar mejor el alcance de cada una de las propuestas. Si sabemos que en el cosmos hay materia, ideas y cosas intermedias, se lo debemos a que esas tres maneras de ser habitan en nuestra composición psíquica. Tanto o más sugerente que el mito de la caverna, el del auriga hace de los hombres una bisagra entre la materia y las ideas. El alma recoge la dicotomía cósmica y, al tiempo, posee una función conectiva que recuerda a la del Demiurgo del *Timeo*. Queremos alcanzar el deleite de la contemplación de los objetos ideales, pero una fuerza atávica tira de nosotros hacia la oscuridad de la tierra. Abandonar lo de abajo es siempre difícil y transitorio. Depende de la habilidad de la razón para gestionar la energía de los impulsos inferiores en beneficio del conocimiento puro. Alma, conocimiento y cosmos se entrelazan siempre en las propuestas. “El ascenso y contemplación de las cosas de arriba” –se nos dice al final de la alegoría de la caverna– es comparable al “camino del alma hacia el ámbito inteligible” (*Rep.*, VII, 517b).

En cuanto a la ética y a la política, se hallan profundamente imbricadas en el desarrollo de la teoría del alma tripartita. Todo lo razonado al respecto en el libro IV de *La República* viene precedido de las consideraciones morales de que en cada individuo siempre hay “algo que es mejor y algo que es peor” y de que la expresión “ser dueño de sí mismo” sólo se entiende si se acepta la división interna del alma (431a). Por otro lado, la argumentación sobre el alma individual arrastra la carga de lo ya dicho en la primera parte de este mismo libro y en el libro anterior, el III, sobre la división de la polis y los

³⁶ La asignación corporal supone “el mando de la acrópolis encefálica, defendida por el ‘puesto de guardia’ cardíaco, sobre las vísceras y los órganos sexuales”. *Ibid.*, p. 167.

requerimientos normativos de los ciudadanos. Se trata sólo de efectuar un traslado de todo eso al ámbito de lo individual, según se propone en IV, 434e.

Hecha esa traslación, la coincidencia de los estamentos con los departamentos del alma se muestra tanto en las funciones atribuidas a cada cual como en sus dimensiones relativas. En la ciudad se dan las mismas “especies y formas de ser” que se dan en los individuos, pues “no llegan de ninguna otra parte sino de nosotros mismos” (IV, 435e)³⁷. El fácil “tránsito entre el alma y la ciudad”³⁸ agiliza la vía para asemejar los preceptos dirigidos al individuo y los mandamientos concernientes al buen gobierno de la ciudad³⁹.

Además, la ubicuidad de la ética y de la política en las reflexiones platónicas subraya, en aparente paradoja, el carácter unitario no sólo del alma sino de la ciudad, concebida a modo de república del alma. No es el *Fedón* el libro de la unidad del alma y *La República* el de su dispersión⁴⁰. Para *La República*, el alma no son sus partes por separado, sino “la comunidad que integran las tres” (442c) y esa concepción se mantiene en el complejo carro alado del *Fedro*, cuyos tres elementos es “como si hubieran nacido juntos” (246b). Platón sostiene siempre que la dinámica del alma, al igual que la de la ciudad, es interna, propia de un organismo cuyas partes y cuyo desarrollo obedecen a un destino común. La responsabilidad moral corresponde, en consecuencia, también a entes unitarios, a los que, precisamente, se les exige, para ser buenos, haber establecido un orden interior adecuado para su salud y para la conquista de lo mejor.

La proyección ético-política del aspecto tripartito del alma redondea, así, la tesis platónica del valor determinante del psiquismo. Aunque sí se mantendrá fuerte para la ética, no será tan contundente el interés de los autores posteriores por la involucración de la tripartición en la teoría de la vida colectiva.

III. EL ALMA ARISTOTÉLICA: DEL CARRO ALADO A LAS DOS CARAS DE LO SENSITIVO.

Platón había encontrado la llave fundamental para entender el alma. Aunque fracturada, respondía a una dinámica de conjunto, a una oposición que, no obstante, podía redirigirse hacia el desenvolvimiento intelectual superior. Aristóteles es el primero en percatarse de que este esquema genérico admite otros contenidos y, tras su aportación, la estructura tripartita y dialéctica del

³⁷ Como se sabe, Platón describe en los libros III y IV de *La República* tres estamentos sociales: plebe, guardianes y gobernantes.

³⁸ Mario VEGETTI, *op. cit.*, p. 162.

³⁹ Para Anton Ford y Benjamin Laurence, los mandamientos éticos y los políticos son simultáneamente requeridos para lograr la felicidad. ANTON FORD & BENJAMIN LAURENCE, “The Parts and Whole of Plato’s Republic”, en *Practical Reason: Historical and Contemporary Perspectives*, eds. James Conant and Sebastian Rödl, Berlin, De Gruyter, 2017, p. 30.

⁴⁰ Véanse notas 26, sobre Grube, y 27, sobre las discusiones recogidas por Vargas.

alma se convertirá en un recurso que fertilizará permanentemente la antropología filosófica.

Aristóteles, pues, acepta el andamiaje heredado, pero hará que sujete otros asuntos. Sus novedosos planteamientos se hallan principalmente en *De Anima* y en la *Ética Nicomáquea*. Las dos son, además, obras de su etapa de madurez, como sostienen Jaeger, Ross o Tomás Calvo⁴¹.

En *De Anima*, Aristóteles olvida la tensión moral del platonismo para trabajar en el acercamiento empírico. Se establece, así, un doble camino que será fecundo para la reflexión siempre que quiera ocuparse del alma: ¿se entienden mejor los movimientos de ésta desde la perspectiva de la ética o desde la de la naturaleza? En realidad, los autores se verán forzados a valerse de una combinación de ambas. Platón, aunque los hubiera resituado en un más allá trascendente y depurador, se ocupa de los aspectos naturales del alma. Aristóteles concibe el alma como la forma o el aliento natural de los cuerpos vivos, sin referirla a otros mundos, pero no puede evitar, al fin, la problemática moral.

El tratado *De Anima* muestra la tendencia a la observación empírica de Aristóteles de manera tan radical que, en principio, las numerosas y variadas funciones vitales que detecta son difícilmente insertables en el esquema reductor de los tres componentes del alma. Tal abundancia recuerda la prolífica psicología de los poemas homéricos. Pero la minuciosidad con la que son tratadas no tiene que ver con el pasado, sino con el novedoso sometimiento del estudio del alma al rigor de la razón. Por ejemplo, en el capítulo tercero del libro II, se ocupa ya de cinco: nutritiva, sensitiva, desiderativa, motora y discursiva (414a, 30 y ss). Y también escribe sobre la imaginación y descompone el deseo en “el apetito, los impulsos y la voluntad” (414b, 1-3). Por eso, en el capítulo 10 del libro III parece encontrar justificada la división del alma en muchas partes, en caso de admitirse que el alma tenga partes (433b). Sin embargo, eso no impide que la tendencia al agrupamiento se haga evidente en 415a del libro II. La interpretación general de los especialistas, a la luz de los argumentos de determinados pasajes de *De Anima* y de otras obras, es la de resolver la paradoja subsumiendo esas facultades conductuales en tres facultades genéricas: la vegetativa (nutrición y reproducción), la sensitiva (sensación, deseo, movimiento) y la intelectual (dos intelectos e imaginación vinculadora de lo sensorial con lo intelectual). Además, las facultades responderían a un orden y a una escala jerárquica, en la que “cada término presupone todos aquellos que le preceden”, habiendo, en lo alto, “una facultad peculiar del hombre, la de la razón”.⁴²

⁴¹ Werner JAEGER *Aristóteles*, México, FCE, 1995, capítulos IX y XIII. W. D. Ross, *Aristóteles*, Buenos Aires, Charcas, 1981, capítulo I. Para Tomás Calvo, ver ARISTÓTELES, *DA*, p. 124. Para la *Ética Nicomáquea*, seguiré ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*. *Ética Eudemia*, Madrid, Gredos, 1993, e indicaré EN en las citas cuando sea necesario.

⁴² W. D. Ross, *op. cit.*, p. 157, 158

No obstante, aunque aceptemos que de él se extraiga que hay tres facultades generales, el texto aristotélico se resiste a ser entendido como favorable a la agrupación de las formas anímicas. Pero esa resistencia no se produce sólo por fidelidad a lo empírico. Al estagirita le mueve también la peculiar idea de que todo lo anímico posee el carácter uniforme de un tejido⁴³ que, de tan potente, admite la abundancia de la diversidad. Según aprecia Ross, Aristóteles prefiere el término facultades al de partes para así mostrar que dependen de ese tejido unitario que las sostiene: “Simplemente tiene en cuenta que el alma manifiesta operaciones variadas, y que detrás de cada una de estas operaciones intermitentes tenemos que suponer un poder permanente de actuar así⁴⁴.”

Por eso, las facultades del alma las compara Aristóteles con otras distinciones intelectuales que se efectúan en el seno de conjuntos cuyos elementos comparten una esencia unitaria (como las “figuras”, en 414b, 20). Y, también por eso, tales facultades, “presentan un carácter que se puede llamar, groseramente, interpenetración”⁴⁵.

En todo caso, la *Ética Nicomáquea*, sin renunciar a la sutileza, confirma y sintetiza la división aristotélica del alma con más claridad y precisión que *De Anima*. En *EN*, I, 7, 1097b, 25-35, se distinguen tres bloques funcionales: el de la “nutrición y crecimiento”, el de la vida “sensitiva” y el de la “actividad del alma según la razón”. En cuanto al sentido de esas divisiones del alma, en I, 13, 1102a, 30, se descarta que tenga importancia que se conciban al modo de “partes del cuerpo” o de manera que sean sólo separables para la razón, “como en la circunferencia lo convexo y lo cóncavo”. Pero lo fundamental es que, condensándolas en el libro I, capítulo 13, en los párrafos 1102a, 30 y 1102b, Aristóteles lleva a su máximo las posibilidades del esquema tripartito en su versión naturalista. Para lograrlo, por un lado, enriquece la descripción del alma con la de la relación dinámica entre sus partes y, por otro, no añade los requerimientos éticos como fardos inertes, dispuestos a amoldarse a un crudo naturalismo, sino que será a la luz de ellos cuando su propuesta alcance la plenitud de su elaboración. A su vez, el naturalismo hará girar a la ética hacia una posición en la que el comportamiento exigible deberá referirse a lo que viene impuesto por las leyes de la vida.

En su comienzo, el discurrir sobre el comportamiento ético repercute en la simplificación del aspecto dialéctico de la dinámica del alma. Lo vegetal constituye un estrato no conflictivo, ajeno, por tanto, al esquema platónico, en el que todo lo anímico se hallaba expuesto a la discordia. Aquí sólo intervienen dos partes, la animal y la racional. Pero, inmediatamente, Aristóteles procede a una peculiar ampliación que le permite retomar la senda tripartita:

⁴³ *Ibid.*, p. 162.

⁴⁴ *Id.*

⁴⁵ *Id.*

desdobra el alma sensitiva para instalar en ella el conflicto. Así, resulta que la tripartición acaba presentándose en dos versiones. En la primera, se incluye una parte neutral, la vegetativa, que sustenta a las otras dos, la sensitiva y la racional. La segunda, la que pretende explicar el desasosiego interno del hombre, descompone el alma sensitiva en dos integrantes, cada uno con una forma diferente de relacionarse con el intelecto. En I, 1102b, 15-35, se sostiene que hay una zona del alma animal que tiende a someterse a la razón, aunque ella, de por sí, no sea razón. El alma racional, haciéndose oír en los recovecos sensoriales, la atrae hacia sí y la aleja cuanto puede, como un buen padre, de su hermana antirrational. Con tal operación, busca el equilibrio que beneficia al organismo. El sistema de alianzas copia, así, al del auriga platónico, necesitado de ganarse el favor del caballo blanco.

Podría decirse también que, en este nivel de su discurso, Aristóteles trabaja, si no con cuatro almas, sí, al menos, con cuatro divisiones funcionales del alma: la vegetativa, base de la vida, la sensitiva prorrational, la sensitiva antirrational y la intelectual o racional propiamente dicha. La recuperación dinámica de la tripartición se logra excluyendo al alma vegetativa de las dicotomías morales. Es ésta una parte o facultad que actúa o se manifiesta durante el sueño y al soñar no se distingue el bueno del malo, es decir, desaparece la tensión moral⁴⁶. No obstante, observa Aristóteles, a veces penetran “un poco” en ella los movimientos morales del alma, produciendo sueños que son “mejores” si proceden de “hombres superiores” (I, 1102b, 1-10). Reverbera aquí el moralismo integral de Platón. Tal vez, el alma concupiscible del maestro la haya repartido Aristóteles entre la sensitiva y la vegetativa, lo que facilitaría que ésta recoja algo de su dimensión moral. Pero lo fundamental de su teoría procede del traslado de los dos caballos del carro alado a la doble faz del alma sensitiva.

Por último, la dialéctica de los contrarios anímicos la aplica Aristóteles para la construcción de la teoría del término medio. La función del alma racional no sería otra que la de proporcionar al organismo humano el nivel más adecuado para su desenvolvimiento natural. En el caso de los animales, su actividad vital se ve perturbada por las tendencias apetitivas que les impulsan a excederse en lo placentero y a retirarse ante lo doloroso⁴⁷. La perfección funcional sólo puede alcanzarse valiéndose del dispositivo racional con el que la naturaleza ha dotado a los hombres. El apetito anímico se inclina hacia extremos de aversión o de fijación que o privan al organismo de lo necesario o lo embotan por exceso. Para evitarlo, el alma racional actuará como el regulador ad hoc. Los tentadores extremos son los polos antitéticos que la obligan

⁴⁶ Puede verse en tales ideas una fuente de inspiración para el tratamiento de lo onírico que efectuará Freud, aunque en su *Traumdeutung* no mencione estos textos.

⁴⁷ “... es también común a los animales... regulamos nuestras acciones, unas más y otras menos, por el placer y el dolor”: ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*. *Ética Eudemia*, p. 163 (II, 3, 1104b, 35-1105a, 5).

a buscar una salida dialéctica. Y, al encontrarla, se establece la superioridad de la alternativa humana en la naturaleza. Que lo racional facilita la supervivencia aparece claro en *De Anima* al contraponer el apetito, que atiende a lo “inmediato”, y el intelecto, que mira el “futuro” (III, 10, 433b, 5-10). La idea se completa con la defensa del valor del término medio en el libro II de la *Ética Nicomáquea*, dedicado al análisis de la virtud ética, es decir, de la que debe modular al alma sensitiva. Para hacerlo, Aristóteles recurre otra vez a la representación tripartita: el alma sensitiva se polariza y sólo la racional es capaz de reconciliar ese antagónico distanciamiento del exceso y del defecto, evitando, así, que hagamos “lo malo a causa del placer” y nos apartemos “del bien a causa del dolor” (II, 3, 1104b, 10-15).

Por último, en su *Política*, Aristóteles vincula, al modo platónico, ciudad y alma individual, haciendo coincidir el bien de aquélla con el equilibrio y actividad adecuada de las partes de ésta⁴⁸. Sin embargo, el desarrollo de la idea es relativamente escaso y no nos detendremos en él.

IV. LA RAZÓN TRIFÁSICA Y EL JUEGO DE LAS FACULTADES EN KANT.

El salto en el tiempo nos lleva a la gran transformación del espíritu ilustrado y a la primera propuesta moderna sobre la naturaleza y las relaciones de las partes del alma. Sin embargo, las novedades no afectan a la esencia del modelo tripartito clásico, sino que, al contrario, necesitarán de éste para engranarse en una explicación coherente de la mente y de su funcionamiento. Kant tuvo que llegar a su madurez biográfica e intelectual para ser capaz de ofrecer una alternativa distinta de la de los modelos atomistas, que, como el de Hume, parecían los únicos aceptables para la psicología de su época⁴⁹. Su erudición, su penetración intelectual y su capacidad de síntesis le permitieron, en las obras que se suceden a partir de 1781, aunar lo que venía del pasado con los conceptos y las preocupaciones del siglo XVIII.

Instalado en esa madurez⁵⁰, Kant no se dejará llevar por la dispersión asociacionista, pero, a la vez, sólo se vale de la unidad de lo anímico como último recurso. Por eso, recoge la inevitable tensión entre la idea de la unidad del alma y la diversidad que parece constatarse cuando nos acercamos a sus funciones. La unidad no se da en la experiencia en general y tampoco en la experiencia que nosotros mismos tenemos del alma, a pesar de que la razón actúe como si el alma fuese un sujeto compacto:

⁴⁸ ARISTÓTELES, *Política*, Madrid, Gredos, 1988, pp. 438 y 439 (VII, 14, 1333a, 12-14).

⁴⁹ Manfred KUEHN, *Kant. Una biografía*. Boadilla del Monte, Acento, 2003, pp. 357 y ss.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 339: “La mayoría de los libros que han hecho famoso a Kant fueron escritos durante los años ochenta y primeros de los noventa... y su obra de madurez era justamente eso: una obra de madurez”.

La razón (...) sólo tiene en cuenta principios de la unidad sistemática para explicar los fenómenos del alma, es decir, tiende a considerar las determinaciones como propias de un único sujeto, todas las facultades, dentro de lo posible, como derivadas de una sola facultad básica...⁵¹

En ese conflicto, la explicación tripartita tiene para Kant, como para los demás pensadores, mucho de conciliación entre lo unitario y lo diverso. El alma tiene formas propias de organización de lo ofrecido por la experiencia que impiden que lo que entra en ella se mueva a su antojo. Su proceder con los datos empíricos es unificador, pero lo hace a través de un triángulo de funciones que no consigue vencer del todo la resistencia de lo captado a ser integrado en una composición única y definitivamente convincente. Lo mejor, por eso, es presentar la triangulación anímica y detallar el trabajo ordenador de cada parte. Es verdad que también en Hume los contenidos mentales tienden a cierto tipo de organización. Pero la mente de Hume es una especie de océano en el que flotan los átomos psíquicos hasta que ciertas leyes semejantes a las físicas los agrupan en las moléculas del pensamiento⁵². Kant no lo ve así: la mente o el alma es un aparato activo que se sumerge en el mar de las impresiones para procesarlas y colocarlas en el lugar adecuado.

Desde mi punto de vista, esa es la concepción de lo mental que articula las dos grandes críticas, tanto la de la "razón pura", referida a las facultades responsables del conocimiento racional, como la de la "razón práctica", concerniente a la responsabilidad de la voluntad, situada entre el entendimiento y la razón. Se trata, por lo tanto, de dos presentaciones de la tripartición, adaptadas cada una a los intereses del análisis específico efectuado en cada obra, aunque conectadas y alimentadas recíprocamente. Además, hay una tercera presentación de gran interés en la *Crítica del Juicio*, en la que se amplía el asunto de la mediación entre tendencias opuestas y configuradas como facultades distintamente dotadas.

La tripartición es nítida en la *Crítica de la razón pura* (1781): su columna vertebral la constituye la doctrina de las tres facultades de las que dispone el alma para la adquisición del conocimiento. García-Junceda⁵³ ha mostrado cómo Kant reelaboró el boscoso panorama de las distinciones que se habían hecho antes de él entre razón y entendimiento. Desde mi punto de vista, en tal reelaboración hay que ver la pujanza de lo platónico. Esa presión hará que Kant añada al aparato cognoscitivo una tercera facultad, una especie de ancla

⁵¹ Immanuel KANT, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1995, pp. 554 y 555. En las citas y notas seguiré la traducción de Pedro Ribas para esta editorial.

⁵² David HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 1992, pp. 127 y ss., donde en la Parte III, Sección I, se aborda el problema del conocimiento.

⁵³ José Antonio GARCÍA-JUNCEDA, "Entendimiento y razón en la *Crítica de la razón pura*", en *Anales del seminario de historia de la filosofía* 2 (1981) 121-136.

en lo terrenal: la “sensibilidad” (*Sinnlichkeit*). Y, al sumarla al “entendimiento” (*Verstand*) y a la “razón” (*Vernunft*), se constituirá un trípode, a cada una de cuyas patas se le asigna un campo cognitivo diferenciado y con los nombres de “intuiciones”, de “conceptos” y de “ideas”: “Así, todo conocimiento humano se inicia con intuiciones, pasa de éstas a los conceptos y termina en las ideas”⁵⁴.

Como se ve también, estos aparatos con funciones diferenciadas se hallan conectados entre sí y actúan sucesivamente (procesan en serie, diríamos hoy). Pero, además, se observa que la progresiva descripción de su actividad va adquiriendo una tonalidad jerárquica. Las funciones comienzan sometiendo lo empírico y acaban ellas mismas jerarquizadas⁵⁵, con la razón, como dice Junceda, contemplándolo todo desde su superioridad⁵⁶: “Todo nuestro conocimiento comienza por los sentidos, pasa de éstos al entendimiento y termina en la razón. No hay en nosotros nada superior (*über*) a ésta para elaborar la materia de la intuición y someterla (*unter*) a la suprema unidad del pensar”⁵⁷.

A pesar de pretender, pues, mantenerla en la neutralidad de lo técnico, la explicación de la máquina cognoscitiva se halla contaminada por términos que suponen sometimiento de unas entidades a otras. Se habla de lo que está encima (*über*) y de lo que está debajo (*unter*). El ascenso supone la imposición de las formas del entendimiento y de la razón a los datos que, en una primera operación, son ordenados por el espacio y el tiempo (intuiciones puras). Y, al revés, la potencia de la racionalidad intelectual es tan grande que su efecto ordenador desciende hasta los estratos inferiores de la sensibilidad y nutre el nivel intermedio del entendimiento. El espacio y el tiempo son bridas que mantienen al caballo negro de lo sensible dentro de márgenes facilitadores del ascenso racional y los juicios del entendimiento establecen vínculos lógicos entre aquello que es ordenadamente percibido. Pero si se trata de operaciones de imposición y de sometimiento es porque hay resistencia y conflicto, es decir, en la ejecución de esas operaciones reaparece la base dialéctica del modelo clásico. Es la vieja pelea que enfrenta al mundo sensible con las facultades elevadas del alma. Sin embargo, aquí la lucha se halla minorada. Lo bélico se aviene mal con las ideas ilustradas del progreso y del imperio de la razón, por lo que el procedimiento y el conocimiento racional se presentan como resultado de una maduración, de una “mayoría de edad”, de un desarrollo progresivo. La guerra se queda solo en tensión, si bien la tirantez se extrema y amenaza con la ruptura cuando la razón, en su nivel superior, pretende acceder a las cuestiones supremas. A su

⁵⁴ Immanuel KANT, *Crítica de la razón pura*, p. 566.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 544: “Unificar sistemáticamente todos los posibles actos empíricos del entendimiento constituye una tarea de la razón, así como el entendimiento enlaza la diversidad de los fenómenos mediante conceptos y la somete a leyes empíricas”.

⁵⁶ José Antonio GARCÍA-JUNCEDA, *op. cit.*, p. 125: “El término razón (...) domina el proceso cognoscitivo desde su superioridad, desde la cual califica todos los momentos del proceso”.

⁵⁷ Immanuel KANT, *Crítica de la razón pura*, p. 300. Las palabras alemanas las he intercalado yo.

vuelo libre se oponen, entonces, las ataduras de los datos empíricos, en una clara evocación de argumentos platónicos.

Se halla en todo esto el arranque del debate de los románticos alemanes en torno al alcance de la razón. Platón y Kant carecen de una explicación suficiente de por qué el mundo material se resiste a la penetración intelectual y la cuestión queda abierta. Kant, no obstante, añora hallar un ámbito en el que el dominio de la razón sea inapelable. Como es sabido, creyó encontrarlo en el reino del deber moral. Para ello usó la facultad racional como puente entre la investigación cognitiva y la teoría moral: lo que no podía en aquella lo lograba en ésta. Pero, a la vez, quiso cavar una zanja entre cognición y ética. Para articular este doble propósito, en la *Crítica de la razón práctica* (1788) prescindirá de la sensibilidad y de la estética y, consiguientemente, procederá a una distinta formulación de la dinámica del alma: al pasar a la moral, reaparece un ente psíquico, la voluntad (*Wille*), sobre el que antes se nos había dicho poco, pero que ahora sostiene un segundo y poderoso edificio triangular: “El motivo de esto reside de nuevo en que ahora tenemos que tratar con una voluntad y hemos de considerar la razón no en relación con objetos, sino con esa voluntad y con su causalidad⁵⁸.”

Tal “voluntad” se halla entre el “entendimiento”, afectado aún por lo sensible, y la “razón”, desconectada del mundo material y con una soberbia independencia. En la teoría del conocimiento, el juego dialéctico entre las funciones del alma era impersonal, pero, en la ética, el papel de la voluntad lo dota a todo de un fuerte carácter personal. Si nos servimos de la *Crítica del Juicio* (1790) –obra posterior pero muy vinculada con estas preocupaciones– para concretar qué entiende Kant por voluntad, la encontramos descrita como “facultad de desear”, aunque, a la vez, sea “una de las diversas causas naturales en el mundo”⁵⁹. Lo que significa que el “desear” puede o bien ligarse a la determinación del apetito animal o bien acercarse a lo específicamente humano de la voluntad, es decir, a ese sector psíquico de por sí tendente a conectar con la racionalidad superior.

En todo caso, la voluntad es la protagonista de esta otra dinámica del alma, al ser a la que se le ofrecen dos alternativas con repercusión conductual. Es ella la que debe decidir si dejarse arrastrar por lo empíricamente condicionado, es decir, por el egoísmo de lo sensible, o si alcanzar la libertad que procede de la aceptación de la razón desinteresada. La voluntad kantiana reabsorbe, así, los antiguos rasgos del auriga platónico, empeñado en el ascenso del alma. Para lograrlo, espolea la pureza de la facultad racional y resiste el tirón de los caballos cuando, a través del entendimiento, reclaman volver a la seducción del comportamiento social interesado: “Lo esencial de toda determinación de

⁵⁸ Immanuel KANT, *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Tecnos, 2017, p. 131.

⁵⁹ Immanuel KANT, *Crítica del Juicio*, Madrid, Tecnos, 2007, p. 80.

la voluntad por la ley moral es que en cuanto voluntad libre se determine únicamente por la ley, por tanto, no sólo sin la cooperación de impulsos sensibles, sino incluso con exclusión de todos ellos⁶⁰.

El auriga ilustrado no parece disponer de ayudas no intelectuales para el ascenso. La razón le muestra directamente la “ley moral” ideal, sin intermediarios. Es el atractivo de la razón en estado puro el que suple al caballo bueno e insufla aliento a la voluntad para acercarse al comportamiento valioso. En sentido contrario, la voluntad es tentada por la razón práctica, empíricamente atada y sujeta a las “inclinaciones”. Además, éstas sí cuentan con apoyo afectivo o de fuera del intelecto, pues su coerción en aras del deber ideal produce sentimientos de “dolor”⁶¹. Si vence la razón pura, se produce un cierto acceso a lo nouménico. Paradójicamente, aunque la voluntad es necesariamente individual y con responsabilidad personal, el noúmeno que la atrae es impersonal, genérico en la pulcritud de su demanda. Recupera, así, Kant, en parte, la teología platónica, para la que las ideas, divinidades impersonales, podían, por sí mismas, mover o seducir al alma humana.

La tercera descripción del aparato psíquico, la presentada en la *Crítica del Juicio* (1790), abiertamente tripartita, busca recobrar el papel de los sentimientos positivos en la vida anímica, después de que, como he sugerido, hubieran sido olvidados en la consideración de la razón práctica. Para lograrlo, Kant hace del Juicio (*Urteilkraft*) una entidad psíquica mediadora entre el entendimiento y la razón y, sin entrar en los complejos detalles de su argumentación, baste con observar que la vincula al valor de la subjetividad y de los afectos que acompañan a los logros cognitivos⁶².

V. LAS DOS TÓPICAS TRIANGULARES DE FREUD.

Peter Gay incluye a Platón en la que llama la prehistoria de la concepción psicoanalítica del alma⁶³. Sin embargo, el carro alado es algo más que prehistoria de la manera freudiana de describir la dinámica mental: en realidad, constituye su esencia, como lo fue también para las propuestas de los tres autores estudiados hasta aquí. Además, Freud conocía medianamente esos precedentes, incluido el pensamiento de Kant⁶⁴.

⁶⁰ Immanuel KANT, *Crítica de la razón práctica*, p. 211.

⁶¹ *Id.*

⁶² Immanuel KANT, *Crítica del Juicio*, p. 100: “Hay, pues, algo... que trae las leyes distintas de aquélla en lo posible a otras más altas, aunque siempre empíricas, para cuando ello se realice, experimentar placer en su concordancia con nuestra facultad de conocer”.

⁶³ Peter GAY, *Freud, una vida de nuestro tiempo*, Barcelona, Paidós, 1990, p. 412.

⁶⁴ Sigmund FREUD, *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1983, p. 3432, ver anotación que lleva la referencia “August 22”.

El cientificismo del inicio de nuestra época proporciona el ambiente intelectual en el que se gesta la reelaboración efectuada por el maestro vienés. Tal contexto deriva del impacto provocado en la mentalidad del siglo XIX y principios del XX por los descubrimientos en ciencias naturales y por la revolución de las humanidades. La arqueología y la antropología parecían capaces de poner de nuevo en pie, para su estudio, a las civilizaciones antiguas y hasta a las mismísimas tribus paleolíticas. He sostenido en un artículo anterior la importancia que tuvieron para Freud la historia, la arqueología y la antropología, disciplinas muy estimadas por la sociedad culta de su época, tanto porque las usó directamente para apuntalar sus propias tesis como porque le sirvieron de referencia formal para desarrollarlas⁶⁵. Los ensayos cientificistas seguían un cierto patrón expositivo, caracterizado no sólo por sustentarse en la física y la biología, sino también por reducir a términos evolucionistas, ajenos por completo a las explicaciones religiosas tradicionales, los asuntos de la vida humana. Las dos propuestas de Freud para la interpretación del aparato psíquico –a las que se dio en llamar “tópicas”– se inscriben en esa tendencia, aunque las ciencias de soporte y referencia varíen de una a otra.

La primera de las tópicas (1900) se concibe como una explicación fisicalista que se proyecta sobre la neurología, especialidad médica en la que se había formado Freud. En la parte final de *La interpretación de los sueños*, Freud reelabora ideas sobre las que venía trabajando para sustanciar los tres aspectos que cree que confluyen en la constitución de la mente. Los considera “sistemas” (*System*)⁶⁶ y los llama, como se sabe, “el inconsciente”, “el preconscious” y “el de la percepción consciente” (*das Unbewusste, das Vorbewusste, Bewusstsein*). La descripción de estos sistemas ha sido vista como la de una especie de balsas o contenedores hidráulicos comunicados entre sí⁶⁷. Pero, desde muy pronto, Freud consideró poco adecuada o refinada esa presentación basada en “localidades” (sería sólo un recurso “plástico” y “auxiliar”) e intentó caracterizarlos en términos dinámicos o energéticos (las cargas de energía se transfieren de una “ordenación” a otra)⁶⁸. Sea como fuere, el paso de los contenidos y fuerzas psíquicas de un sistema a otro se encuentra mediado por un regulador al que llama “censura” y sobre cuya naturaleza y ubicación no entra en detalles. La censura parece poseer intereses propios, pero la orientación neurológica no da cabida a una representación especulativa de su entidad y Freud no consiguió

⁶⁵ Jesús A. MARCOS CARCEDO, “La concepción freudiana de la historia”, en *Estudios Filosóficos* 155 (2005) 5-31.

⁶⁶ También “instancias”, pero preferiré reservar esta denominación para la segunda tópica, de acuerdo con la orientación de Jean LAPLANCHE y J. B. PONTALIS, *Diccionario de psicoanálisis*, Barcelona, Labor, 1987, p. 197.

⁶⁷ Terrence W. Deacon habla de la “metáfora hidrodinámica” de Freud (T. W. DEACON, *Naturaleza incompleta*, Barcelona, Tusquets, 2013, p. 524), y Mario Vegetti señala esa misma presencia de “la metáfora hidráulica” en *La República*, VI, 485d (Mario VEGETTI, *op. cit.*, p. 158).

⁶⁸ Sigmund FREUD, *op. cit.*, p. 714, al final de *La interpretación de los sueños*.

superar convincentemente “el aspecto espacial de la teoría del aparato psíquico”⁶⁹. De cualquier manera, el juego de sistemas y de censura (o censuras) desemboca en el viejo asunto del conflicto intrapsíquico, que, a fin de cuentas, es de lo que principalmente se trata de dar cuenta: “La separación entre Inconsciente y Preconsciente-Consciente (f), es inseparable de la concepción dinámica... según la cual los sistemas se hallan en conflicto entre sí”⁷⁰.

Hay cierta coincidencia entre el afán tecnicista y aséptico de esta primera tópica y el de Kant al describir la maquinaria “crítica” del conocimiento: los dos se dirigen a colegas entre los que pretenden tener asiento, para lo cual necesitan mantenerse en el marco de las convenciones del gremio. El conflicto mueve la vida psíquica, pero debe describirse como mero choque de entidades impersonales. Sólo, más adelante, cuando su proyección pública les permita desafiar ese entorno, se atreverán con otras formas de abordaje en las que lo conflictivo se explique a la vista de lugares con alguna autonomía decisoria y contaminados por la responsabilidad moral.

En cuanto a la segunda tópica o “sistema estructural”, Freud la va diseñando desde 1920. Por entonces ha ampliado notablemente sus intereses intelectuales, se ha convertido en una figura pública, capitanea su propia organización internacional y goza de la simpatía de importantes intelectuales⁷¹. Desde su nueva perspectiva, la personalidad se articula sobre la decantación e interacción de tres instancias mentales a las que llama “el ello”, “el yo” y “el super-yo” (*das Es, das Ich y das Über-Ich*)⁷². El ello es la más antigua de esas instancias por albergar la constitución psíquica que heredamos⁷³ y, análogicamente, es “como un caos o como una caldera, plena de hirvientes estímulos”⁷⁴. El yo resulta de la dureza del roce de la corteza del ello con el mundo exterior⁷⁵ y, a pesar de que se emancipa para establecerse con entidad propia, continúa recibiendo del ello su energía y guardando con él, en imagen platónica, la relación “del jinete con su caballo”⁷⁶. El super-yo, a su vez, se desliga del yo aprovechando la capacidad de éste de desdoblarse y de observarse y posee, además, las funciones de la conciencia moral y de la formalización de

⁶⁹ Jean LAPLANCHE y J. B. PONTALIS, *op. cit.*, p. 432: “El término «censura», al igual que otras imágenes de Freud («antesala», «fronteras» entre sistemas), indica el aspecto espacial de la teoría del aparato psíquico”.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 433.

⁷¹ Peter GAY, *op. cit.*, p. 508.

⁷² Para conocer el alcance definitivo de esta segunda descripción del aparato psíquico, conviene ir a las *Nuevas lecciones* de 1932, especialmente la lección XXXI, (Sigmund FREUD, *op. cit.*, pp. 3132 a 3146) y, sobre todo, al *Compendio de psicoanálisis* de 1938, (*Ibid.*, pp. 3379-3418).

⁷³ *Ibid.*, p. 3380.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 3142.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 3143.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 3144.

los ideales de referencia⁷⁷. Según se desprende de esta misma descripción, la relación entre las tres instancias es constitucionalmente tensa y conflictiva. Como el carro alado, cada parte de la mente tiene sus propios intereses, que chocan entre sí y dificultan la dirección eficaz de la conducta. El yo sirve a “tres severos amos (...): el mundo exterior, el super-yo y el ello”, capaces de asediarse y de provocar, cuando llegan a la “presión extrema”, el desarrollo asfixiante de la angustia⁷⁸.

Para Laplanche y Pontalis, el modelo de esta segunda tópica es antropomórfico: lo intrasubjetivo reproduce las relaciones intersubjetivas, pues “los sistemas se representan como personas relativamente autónomas dentro de la persona”⁷⁹. Matizando este planteamiento, hay que notar que Freud necesita también incorporar a su concepción lo que él mismo ha sumado a su formación al acercarse a las ciencias humanas. Su nuevo esquema anímico reproduce el de la investigación respetable de su época. El ello se mantiene como el fundamento biológico de todo, satisfaciendo la demanda del naturalismo, el super-yo es el producto de la interacción social, en consonancia con la orientación de las nuevas disciplinas humanísticas, y el yo responde a la necesidad de construir una psicología de la responsabilidad individual, aun demandada por la cultura burguesa. El super-yo puede ser remodelado por la acción terapéutica del yo, lo que recuerda la pretensión platónica de que la parte del alma involucrada en el predominio social es parcialmente manejable.

La segunda tópica no significó la renuncia a la primera, que le había venido sirviendo como impactante caracterización del psicoanálisis⁸⁰. Por eso, Freud no elimina los antiguos departamentos de la mente, sino que sólo los recalifica: ahora serán meras “diferenciaciones” a las que denominará “cualidades psíquicas” (*Psychische Qualitäten*)⁸¹. De esa manera, integra ambas triparticiones en un nuevo esquema en el que, aunque preponderan los territorios recién descubiertos del ello, del yo y del super-yo, se ven poderosamente afectados, en su constitución y en sus movimientos, por las cualidades de los antiguos. El ello, como entidad primigenia y como receptor de lo reprimido, sería enteramente inconsciente, mientras que el super-yo y el yo lo serían solo parcialmente. Lo preconsciente va perdiendo interés en la producción freudiana, pero sigue manteniéndose y, al parecer, se vincula sobre todo con el yo. Seguramente haya que ver en esa –aunque desatendida– permanencia del preconsciente la marca indeleble de la tradición

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 3134 y 3138.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 3144 y 3145.

⁷⁹ Jean LAPLANCHE y J. B. PONTALIS, *op. cit.*, p. 434.

⁸⁰ Peter GAY, *op. cit.*, en pp. 460 y ss.

⁸¹ Sigmund FREUD, *op. cit.*, p. 3388, dentro del *Compendio*.

tripartita, evitando reducir a dos las entidades anímicas. Tampoco Freud se dejó llevar por el extremo contrario, el de multiplicarlas: apuntó ciertas diferenciaciones, como la del “ideal del yo”, pero no les concedió el suficiente peso como para que dejaran el nivel de meras relaciones “intrasistémicas”⁸². En todo caso, la segunda tópica constituyó una fuente de inspiración y de debate para las diversas corrientes del psicoanálisis posterior (psicología del yo, kleinismo, etc.)⁸³.

A pesar de su pretensión de neutralidad moral, no es posible dejar de ver en la obra freudiana un poderoso componente educativo articulado en torno a la equivalencia de bien y salud, fórmula que había sido presentada por Platón muchos siglos antes, aunque el pensamiento psicoanalítico suele ignorar o evitar sus relaciones con la filosofía. La crítica del super-yo no supone una eliminación de las restricciones morales, sino su adecuación a principios ético-cívicos relativamente condescendientes para con las necesidades de la vida natural.

Y, por último, Freud creyó que sus dos tópicos podían ser aplicadas al estudio de la sociedad, la política y la historia. En su *Moisés y la religión monoteísta* (1939), convirtió la lucha del profeta con su impulsivo y desorganizado pueblo en un trasunto de la encarnizada oposición que se produce en la psique individual entre las exigencias conscientes e inconscientes del super-yo y el ello. La misma pretensión se halla principalmente en *Tótem y tabú* (1913) y en *Psicología de las masas* (1921), obras de madurez y con las que el profesor vienés buscaba consolidar el valor estratégico de su concepción tripartita de la mente⁸⁴.

VI. CONCLUSIÓN

Si los cuatro grandes pensadores analizados optaron por la configuración tripartita del alma, es lícito concluir que se debe a que vieron en ella la posibilidad de alcanzar cotas relevantes en el empeño de entender no sólo de qué y cómo está hecha la psique, sino también de cómo y por qué opera de la manera que lo hace. Es decir, permite explicar la constitución y la dinámica de lo psíquico, con la consecuencia de que cualquier requerimiento moral deberá tener su fundamento en esas realidades orgánicas.

⁸² Jean LAPLANCHE y J. B. PONTALIS, *op. cit.*, p. 434.

⁸³ Como ejemplo de las reelaboraciones posteriores, véase Melanie KLEIN, *Obras Completas 3*, Barcelona, Paidós, 1988, pp. 66-69, en las que se recoge el artículo de 1952 “La influencia mutua en el desarrollo del yo y el ello”.

⁸⁴ “Y ya que el propio efecto que ejerce este gran hombre reposa en su semejanza con el padre, no hemos de extrañarnos si en la psicología de las masas le corresponde desempeñar el papel del *super-yo*”: Sigmund FREUD, *op. cit.*, p. 3312.

Por otro lado, tampoco se ha cerrado con Freud la puerta de las adaptaciones del esquema triangular a nuevos tiempos y a nuevos retos intelectuales. Una buena prueba de ello es la obra del psicólogo Robert J. Sternberg, cuyo análisis de la inteligencia –concepto que actualmente absorbe buena parte de lo concerniente a la antigua psique– le ha llevado a proponer una original teoría “triárquica”⁸⁵.

Jesús A. Marcos Carcedo
IES Emperatriz María de Austria
Calle de Antonio de Leyva, 84,
28019 Madrid
presidencia@sofigma.es

⁸⁵ Julián de ZUBIRÍA SAMPER, *Teorías contemporáneas de la inteligencia y la excepcionalidad*, Bogotá, D.C., Cooperativa Editorial Magisterio, 2006, pp. 48 y ss.

