

## La racionalidad humana como tarea en la filosofía de Platón

Gabriela Roxana CARONE

Una visión tradicional y bastante difundida acerca del intelecto humano en la filosofía platónica es la que consiste en entenderlo como una entidad autosubsistente dentro del hombre, ya sea que ésta se presente como idéntica al alma y en oposición dualista con el cuerpo físico (vgr. en el *Fedón*), o bien como una “parte” superior independiente y separada del resto del alma (vgr. en *República* y *Timeo*). Si bien algunos textos son lo suficientemente ambiguos como para que pueda sobre ellos edificarse esta lectura, creemos sin embargo que existen muchos otros, pertenecientes en especial a los diálogos mencionados, que sustentan una visión alternativa. Nos proponemos, en efecto, defender la hipótesis de que, más que un principio autosubsistente y/o una parte del alma, *la razón constituye una capacidad del alma que se traduce en la posibilidad de un modo de vida*, mientras que el cuerpo (en el *Fedón*) y las otras especies del alma (en *República* y *Timeo*) simbolizan otros tantos modos de existencia, frente a los cuales el hombre deberá debatirse, corriendo todo el riesgo de las consecuencias que resulten de su elección. Dentro de este enfoque, la razón dejará de ser un principio estático siempre existente en el hombre, y adquirirá el carácter dinámico de una posibilidad que él *debe* escoger y realizar, con lo que la psicología quedaría inscrita dentro de la ética platónica.

A los efectos de elucidar esta noción que hallamos como constante en el pensador que nos ocupa, comenzaremos por analizar el problema dentro de un esquema bipartito mente-

cuerpo, para luego pasar a examinarlo dentro de un esquema psicológico tripartito, hacia el cual suele señalarse que el primero evoluciona. Un último paso consistirá en completar e integrar los resultados precedentes en torno del tema de la responsabilidad humana por su modo de vida y de algunas implicaciones que conlleva la tesis enunciada.

## I

Indudablemente, no pueden escapar a un lector del *Fedón* los términos dualistas con que allí se plantea la relación entre el cuerpo mortal y el alma inmortal. El *sôma* aparece como un obstáculo para la posesión de la sabiduría (cf. 65a), y en tal sentido es considerado como un mal (*kakón*), puesto que, además de distraernos a causa de molestias fisiológicas (cf. 66b), “nos llena de amores, deseos, temores y toda clase de imágenes” (66c). Frente a estos *deseos del cuerpo*, que producen confusión y desorden impidiéndonos divisar lo verdadero (cf. 66c-d), se encuentran los *deseos del alma*, dirigidos a la posesión de la sabiduría, la cual no puede lograrse más que “cuando contemplamos por medio del alma misma las cosas en sí mismas” (66e). No sólo los deseos del cuerpo, sino además sus confusas percepciones nos engañan y obnubilan para la captación de la verdad (cf. 65b-c, 65d-66a, 79c-d); con lo que el *sôma* resulta para nosotros “una especie de prisión” (62b, cf. *Crát.* 400c) o de “cadenas” (67c-d, 82e ss). Así, mientras vivamos, estaremos más cerca del saber cuanto menos comercemos, nos asociemos o nos contaminemos con el cuerpo (67a). Por ello, se aconseja como *kátharsis* el retiro mental para que el filósofo pueda, desembarazándose de la “locura del cuerpo”, conocer lo incontaminado, ya que “al que no está puro no le es lícito tocar lo puro” (67a).

Por cierto, estos términos parecen, *prima facie*, inscribir al *Fedón* dentro de un extremo “dualismo puritano que atribuía todos los pecados y sufrimientos de la *psychē* a la polución resultante del contacto con un cuerpo mortal”,<sup>1</sup> el cual

<sup>1</sup> Dodds, *G&I*, p. 200.

resultaría entonces “esencialmente malo”.<sup>2</sup> Sin embargo, y sin desmerecer la pertinencia que esta interpretación pueda tener si se toman las mencionadas aserciones del *Fedón* en sentido literal y si se las conecta con posibles influencias órficas en el pensamiento de Platón,<sup>3</sup> nos interesa ahora volcar nuestra atención sobre otros aspectos de la doctrina expuesta en este diálogo, que abrirían la vía de una lectura diferente. Ésta vendría a responder, en principio, a ciertas inconsistencias que surgen inevitablemente si se supone que, en este dualismo entre cuerpo y alma (en el que la naturaleza de esta última parece indudablemente concebida como intelecto, cf. 65c, 65e-66a, 79a-b, etc.), el cuerpo cuyos deseos y sensaciones se desprecia es el cuerpo orgánico.

La primera dificultad aparece tan pronto como nos remitimos a la teoría platónica del conocimiento como reminiscencia (cf. *Fedón* 72e-77a), la cual supone indispensablemente un primer paso por lo sensible para despertar el recuerdo de lo inteligible. En efecto, “es sólo a partir del ver, tocar, o de cualquier otra de las percepciones”, dice Platón, “que es posible pensar” lo Igual-en-sí (*Fedón* 75a, cf. 74b). Aquí, pues, el cuerpo, que antes aparecía como un impedimento, y cuyas sensaciones eran desvalorizadas como engañosas y contrapuestas a la captación inequívoca de la verdad por medio del alma sola en sí misma, se revela ahora en cambio como un instrumento o condición *necesaria* (cf. 75a11) para lograr la aprehensión de las Ideas en esta vida, ya que *sin* sensaciones corporales no sería posible remitirse al pensamiento de las Ideas correspondientes.<sup>4</sup>

Por lo demás, análogo tratamiento instrumental del cuerpo es efectuado en otro pasaje del *Fedón*, en un contexto destinado a la búsqueda de la “verdadera causa” del acontecer (cf. 96a ss), en el cual Sócrates, para ejemplificar la diferencia

<sup>2</sup> Festugière, reseña, p. 162; cf. también p. 163 y 166-167 y Grube, *PP*, p. 202.

<sup>3</sup> Cf. Guthrie, *OGR*, p. 157; *G&D*, p. 353 y 385; y la discusión en Bluck, *PPH*, p. 195-196, n. 5.

<sup>4</sup> Esta aparente incompatibilidad es también advertida vgr. por Bluck, *PPH*, p. 146 ss; Dorter, *ERP*, p. 212 ss, aunque con intentos de solución al problema diferentes del que será propuesto por nosotros.

entre las explicaciones teleológicas y las mecánicas, alude al caso concreto de su estadía en la prisión (cf. 98c-99b): “Es cierto, por un lado, que los movimientos y posición de su cuerpo son *insuficientes* para dar cuenta verdaderamente de por qué él se encuentra sentado allí y no en otro lugar, ya que —dice Sócrates— hace mucho estos huesos y músculos estarían cerca de Megara o de Beocia, llevado por el pensamiento de lo mejor, si no creyera que lo más justo y hermoso es [...] sufrir la pena que ordenare la *pólis*”. Sin embargo, no es menos cierto que, “*sin* contar con huesos y músculos y todo lo demás con que cuento, no sería capaz de hacer lo que me parece” (99a). Así, el cuerpo —del que no cabe duda de que aquí está concebido como cuerpo físico, ya que se lo describe expresamente como “compuesto de huesos y músculos”, etc. (98c)— resulta *condición necesaria* para que Sócrates pueda realizar su propósito.

Evidentemente, estaríamos en una contradicción si entendemos que es el *cuerpo físico* el que está en juego no sólo en los dos últimos casos mencionados, sino además en todo el tratamiento del “cuerpo obstáculo” que se hace vgr. en 62a-67d. Contradicción ésta en la que, a nuestro juicio, no hace falta incurrir si se interpreta que “el cuerpo” no significa lo mismo en una y otra circunstancia, y que, toda vez que Platón habla del *sóma* en términos peyorativos, lo que está criticando en realidad es, por así decirlo, una “*vida según el cuerpo*”. En tal sentido, éste no sería esencialmente un mal ni por sí mismo una cadena, sino que nos encadenaría únicamente *cuando* nos dejamos llevar por nuestros sentidos más que en cuanto sea “forzoso servirse de ellos” (83a) o, visto de otro modo, cuando comerciamos y nos asociamos con el *sóma* más que en la medida en que sea necesario (67a, cf. *Rep.* II 369d, 372a-c), ya que sería, por ejemplo, sólo sobrepasando sus necesidades mínimas que el cuerpo se entrega al afán de riquezas que ocasiona guerras (cf. *Rep.* 373a ss, *Fedón* 66c-d). Sólo en ese caso, *i.e.*, cuando volcamos *excesivamente* nuestra atención hacia él y a sus placeres (cf. 83b), es que “en su cuidado nos volvemos esclavos” (66d), adoptando entonces un modo de vida “irracional”, enajenado y no reflexivo, al estilo de los hom-

bres encadenados en la caverna de *Rep.* VII 514a-c. Del mismo modo, cuando insistentemente en el *Fedón* se exhorta al filósofo a concentrarse en lo inteligible y a desdeñar lo sensible (hacia donde lo arrastra el cuerpo, cf. 79c), entendemos que lo que de hecho se estaría desdeñando es una vida humana “filodoxa” (cf. *Rep.* V 479e-480a), *i.e.*, que “se queda” en lo sensible y se alimenta tan sólo de la opinión. Así, si bien el alma es naturalmente afín a las Ideas, placeres y dolores pueden fijarla al cuerpo, haciéndola afín a él, en cuanto cree que lo que le dice el cuerpo es verdad; *con lo que pasa entonces a tener la misma opinión que el cuerpo y a adquirir sus mismos hábitos y regímenes de vida* (83d). En esta medida, el alma dejaría de vivir “según ella” y “se alienaría” al dejarse seducir por el cuerpo; y la sola posibilidad de que ello ocurra muestra que su tan enfatizada “naturaleza afín a las Ideas” (cf. 79b-80b) en realidad no es una caracterización *descriptiva* del estado actual de *toda* alma, sino *normativa* para ésta —o normativa al menos para aquella que desee realmente entregarse a la filosofía—, en tanto la *psyché* debe alcanzar la meta que consiste en vivir a tono con su auténtica naturaleza. Y es precisamente porque esto no es algo que se dé necesariamente, que puede decirse del alma que, “ora tiene inteligencia (*noús*) y virtud, y es buena, ora se encuentra en estado de insensatez (*ánoia*) y perversidad, y es mala” (93b-c); afirmación a partir de la cual arribamos ni más ni menos a que la virtud y la maldad (*kakía*) son cosas “que existen en las almas” (93c, cf. 115e6).

Por cierto, una nueva incoherencia surgiría aquí si pensamos que antes era el cuerpo el mal o la sede de todo el mal; pero podemos evitarla si entendemos, de acuerdo con lo dicho, que en ese caso el cuerpo actuaba más bien como símbolo de una confusión o de un desorden (cf. *thórybos kai tarachē*, 66d6) en el alma misma. Así, frente a la verdadera *phýsis* del alma como capacidad espiritual de participar en lo divino e inmortal, el cuerpo representaría aquello de nuestra penosa existencia mortal y terrena que, al presentarse como fuente potencial de irracionalidad, obstaculiza o perturba dicha par-

tipación.<sup>5</sup> Y no sería sino cuando nos dejamos llevar por estos obstáculos que el alma se “desnaturaliza”, deja sin realizar su posibilidad de *metascheîn tōi theiōi* y pasa a vivir según el cuerpo; vida ésta en la cual la mayoría de los hombres parecen estar apresados y de la cual sólo puede liberarnos la filosofía (82e ss). Frente a este *cuerpo como modo de vida*, pues, se plantea el *modo de vida según el alma o según la razón*, esto es, la vida filosófica, que conlleva no sólo un aspecto teórico, de búsqueda de la sabiduría, sino también un consecuente aspecto práctico, de gobierno sobre el cuerpo y sus deseos, no permitiendo que éste nos esclavice (cf. 99b, 94e, 79e-80a). El alma del filósofo, en efecto, “procurará calmar” los apetitos del *sōma* y “seguir a la razón, viviendo siempre de acuerdo con ésta”; así, “contemplará lo verdadero, divino y no opinable, y se alimentará de él” (84a, cf. 64e ss). Por cierto, esta vida filosófica a la que se nos incita no es tarea fácil, sino que requiere una continua *askēsis* que prepara incluso para morir con buena disposición (cf. 80e).

A esta luz, el dualismo indudablemente existente en el *Fedón* se plantearía, más que como un dualismo “metafísico” mente-cuerpo,<sup>6</sup> ante todo como un dualismo *ético* entre dos posibilidades de existencia, racional o irracional —o, dicho en términos rituales, vida “pura” o “sin purificar” (cf. 81a-b, 69c-d). Dos modos de existencia, según la *psychē* o según el *sōma*, que se ofrecen a la práctica del hombre (cf. 80e, 81c), y entre los cuales sólo el filósofo sabe realizar la mejor opción, más aún si se tiene en cuenta que la manera en que el hombre viva determina el ulterior destino del alma (cf. 80e ss,

<sup>5</sup> Cf. Eggers Lan, *PF*, p. 54 y 71.

<sup>6</sup> En efecto, en realidad no se trata tanto de que el alma esté “separada” ontológicamente respecto del cuerpo cuanto de que *debe* separarse, y la filosofía consiste en un ejercicio en esta separación (cf. 67d, 80e). Separación que, si bien más de una vez el *Fedón* parece proyectar culminantemente en el momento de la muerte física (cf. 66e-67a, 80e), de cualquier manera se invita a practicar también mientras vivimos (cf. 66e-67c). En este último caso, entendemos la mencionada “separación” como un “no prestar atención”, por parte del alma, a la perturbación y a los hechizos que pueda ofrecerle el cuerpo (cf. 64e-65a). Para el sentido “iniciático” que puede tener la muerte del filósofo en el *Fedón* más allá de la interpretación de la misma en términos literales, cf. Eggers Lan, *MSF*, esp. p. 21 ss.

107c ss). Asimismo, según cuál sea la vida que se adopte resultarán consecuentemente dos clases de hombre: el *philósophos* y el amante del cuerpo (*philosōmatos*), pudiendo resultar éste un amante de riquezas (*philochrēmatos*) o de honores (*philótimos*) o de ambas cosas a la vez (68b-c). En el punto que sigue intentaremos mostrar cómo estas dos últimas posibilidades de vida, que aquí son remitidas al cuerpo, en la *República* (y también en el *Timeo*) serán remitidas al predominio en el hombre de tantas otras facultades anímicas además de la racional. En cualquier caso, y a pesar de las diferencias de planteo y de contexto, veremos que se mantiene la concepción de la razón como una capacidad humana que puede quedar sin realizar y que en el sentido más estricto sólo el filósofo realiza.

## II

En efecto, si volcamos nuestra atención sobre la *República*, comprobamos que en este diálogo, y según un esquema que se reproducirá en el *Timeo*, los deseos orgánicos y las sensaciones que en el *Fedón* eran adjudicados al cuerpo, pasan a ser atribuidos a la parte irracional del alma. Así, a la supuesta simplicidad del alma-intelecto del *Fedón*, se añaden ahora otros dos “géneros” (*géné*), “especies” (*eidē*) o “partes” (*mérē, mória*).<sup>7</sup> Se impone entonces analizar en qué sentido debe entenderse la así llamada “tripartición” a fin de elucidar el *status* que a la razón corresponde dentro de ella.

En principio, sabemos que este esquema nace en *República* en estrecho paralelismo con las tres clases de la *pólis* (IV 434e), y es desarrollado a cuento de la búsqueda de factores explicativos de la posibilidad de conflicto dentro del alma individual (436b ss). En él, la razón (*logismós, tò logistikón*), aparece como aquello que puede contrariar a los deseos; los cuales, por su parte, constituyen una especie irracional del

<sup>7</sup> Es de notar sin embargo que, a diferencia de *República*, el empleo del término ‘*méros*’ está prácticamente ausente en el *Timeo*, excepción hecha de 91c6.

alma: *alógistōn te kai epithymetikón* (cf. 439a-d). En un *status* intermedio se encuentra el *thymós*, que por lo general, “en el conflicto interior del alma, toma sus armas en favor de la razón” (440e). Dentro de este marco, la razón resulta aquella instancia cuya virtud propia es la sabiduría (cf. 442c) y a quien, por ser sabia, corresponde, con la alianza del *thymós*, gobernar sobre la especie apetitiva, cuidando que no crezca y se fortalezca por colmarse de los llamados “placeres del cuerpo”, intentando esclavizar y gobernar a las demás (442a). Sólo si la razón domina habrá justicia en el alma individual (cf. 441d ss). En el *Timeo*, por su parte, se calificará explícitamente de “mortales” a las dos especies inferiores del alma y de “inmortal” a la razón (cf. vgr. 69c-e), así como se procederá a una localización mítica, en distintas regiones del cuerpo, de esas diversas especies anímicas (cf. 44d, 69d-70e).

Ahora bien, hemos de advertir que un punto esencial de esta triple división es que cada una de las llamadas “partes” del alma se caracteriza por una forma peculiar de deseo,<sup>8</sup> tal como Platón lo hace expreso en *Rep.* IX 560d ss. En efecto, allí se describe a la especie apetitiva como deseosa de comida, de bebida y de los placeres del amor; ésta es, además, “amante de riquezas” y “de lucro” (*philochrématon kai philokerdés*), ya que es principalmente por medio de las riquezas como satisface los apetitos de esa índole (580e-581a). El *thymós*, asimismo, es amigo del triunfo y de la honra (*philónikon kai philótimon*), mientras que la razón ama la sabiduría y el conocimiento (*philosophon kai philomathés*, 581b). Pues bien, según cuál sea la especie que gobierne (*árchei*) sobre las demás, se darán entonces tres clases fundamentales de hombres: el filósofo, el ambicioso y el amante de lucro (581c) —a partir de los cuales, incluso, pueden generarse tres clases de *póleis*, cf. IV 435d-e—. Esto significa, en otros términos, que *existen tres “modos de vida” (bioi, 581c)*, cada uno de los cuales tendrá su placer propio, y que Platón jerarquiza de tal modo que la vida más grata resulta la de aquel entre nosotros en quien mande aquella parte del alma por la que conocemos (cf. 581d-583a).

<sup>8</sup> Cf. Cornford, *DE*, p. 131.

Recordemos, al respecto, que ya en el *Fedón* se distinguían dos o tres tipos de hombres (cf. 68b-c), según cada uno siguiera, básicamente, a los deseos de la *psychē* o a los del *sōma*. Se ha señalado que lo notorio, en lo que hace a *República*, es que, si bien continúan existiendo las tres vidas, ahora ya es cuestión de cómo se resuelva el conflicto dentro del alma misma, es decir, de qué parte del alma alcance el predominio.<sup>9</sup> Pero en cualquier caso resulta que, así como con relación al *Fedón* interpretábamos que el cuerpo simboliza un modo de vida y el alma, otro, también en *República* el hecho de que el hombre posea otras facultades anímicas además de la racional equivale a que éste posea otras posibilidades de vida además de la que es propia del filósofo. Esta noción se ve retomada en la parte final del *Timeo*, cuando, en lo que concierne al cuidado del alma, se afirma que si un hombre cae en deseos (*epithymiai*) y ambiciones (*philoneikiai*), gastando todo su esfuerzo en eso y ejercitando así especialmente su parte mortal, se ha de llenar de opiniones también mortales, mientras que, en cambio, todo aquel que se ha dedicado al amor del conocimiento (*philomátheia*) y a pensamientos verdaderos, ha de pensar cosas inmortales y divinas y ha de ser feliz (cf. 90b-d).

Por cierto, lo que acabamos de decir delinea ya un modo de enfocar la “tripartición” platónica que exige ulteriores precisiones. Al respecto, entendemos junto con Cornford que estos tres deseos o “impulsos que modelan los tres tipos de vida no son, en última instancia, factores irreductibles que residan en tres partes separadas de un alma compuesta”, sino que son manifestaciones de un mismo torrente de energía (llamado *érōs* en el *Banquete*), el cual puede ser canalizado hacia metas divergentes.<sup>10</sup> Ello se encuentra más que sugerido en *Rep.* VI 485b ss, donde leemos que “cuando a alguien lo arrastran fuertemente los deseos hacia una sola cosa, se le

<sup>9</sup> Cf. Grube, *PP*, p. 207-208, quien señala este punto como un avance decisivo respecto de la supuesta doctrina pitagórica de los tres tipos de vida, a la que intérpretes como Burnet, Taylor y Natorp intentan reducir la tripartición platónica (cf. *ibid.*, p. 207, n. 14; también Dodds, *G&I*, p. 200-201 y 213, n. 30).

<sup>10</sup> Cf. Cornford, *DE*, p. 133.

tornan más débiles los demás, como una corriente que es canalizada hacia allí”. Así, aquel en quien han fluido los deseos hacia el conocimiento, concerniendo estos deseos al “placer del alma misma por sí misma”, “abandona los deseos corporales, si es que se ha de ser filósofo verdaderamente”. En tales condiciones, “un hombre semejante será moderado y de ningún modo amante de riquezas” (485d-e). Según este pasaje, pues, el *noûs* (cuyo predominio en el hombre conforma el modo de vida filosófico) podría ser entendido, más que como un principio superior “separado” del resto del alma, como una capacidad de la misma que se realiza cuando todas sus energías están dirigidas al logro de la sabiduría.<sup>11</sup>

Desde esta perspectiva, nos vemos inclinados a rechazar toda interpretación de la triple visión de la *psychē* como si se tratara de compartimientos estancos, y a defender la concepción de la misma como una unidad más que como algo disgregado en “partes”. Es verdad que, si se interpretan las tres “especies” de alma como tres “almas” independientes, y si se toma literalmente la localización del *Timeo* que tiende a “separar” la razón inmortal (alojada en la cabeza) del resto de los géneros (el *thymós*, situado en el corazón, y la especie inferior, en el estómago, cf. 70a-d), entonces habría que admitir que en este caso “la unidad de la personalidad está prácticamente abandonada”.<sup>12</sup> Sin embargo, creemos innecesario forzar a Platón a esta conclusión. En cuanto al *Timeo*, debemos tener en cuenta que en ningún lugar se habla de la creación de nuevas almas sino más bien de la adición de nuevas especies al alma original (cf. 42d, 69c ss);<sup>13</sup> especies cuyos *pathēmata* aparecían en 42a-b como resultantes necesarias de la implantación de la razón inmortal en cuerpos mortales,<sup>14</sup> sin que fuera menester recurrir allí al recurso mítico de la “creación” de las *eidē* mortales que aparecerá en 69c ss. Y aun cuando

<sup>11</sup> Cf. Guthrie, *PVNS*, p. 17.

<sup>12</sup> Dodds, *G&I*, p. 213-214.

<sup>13</sup> Cf. Taylor, *CPT*, p. 498, quien señala que la metáfora es más bien la de la ampliación de una casa, antes que la de construcción de nuevos edificios.

<sup>14</sup> En este mismo sentido podría leerse *Rep.* X 611b-612a, como lo hace Guthrie, *PVNS*, p. 6-7.

en este último caso se intente una ubicación de estas especies anímicas en tres distintas zonas del cuerpo, Platón no olvida señalar a la médula como vínculo de unión física entre ellas (cf. 73b-e); lo cual hablaría a favor más que en contra de la unidad del alma.<sup>15</sup> Por lo demás, creemos que existen en otros textos buenos elementos que refuerzan la noción de que *la distinción platónica en diversas "partes" del alma es funcional y no hipostática*.

Tal funcionalidad, en efecto, ya podía verse en *República* en el hecho de que la mencionada distinción no aparecía sino como un esquema explicativo para dar cuenta de la posibilidad de conflicto dentro de la psique. Pero, por sobre todo, una atenta lectura nos revela no sólo que Platón, al hablar de *tres partes*, no pretendía dar una clasificación exhaustiva de todas las funciones anímicas —puesto que admite que puede llegar a haber “otros términos intermedios” entre los mencionados, cf. *Rep.* IV 443d— sino que, además, esta distinción que es predominantemente tripartita cuando se adopta un punto de vista práctico, *i.e.*, cuando se trata de analizar el conflicto dentro del alma en relación con los factores que puedan influir en el obrar del hombre, deviene fundamentalmente bipartita en otras ocasiones. Ello ocurre, por ejemplo, cuando se asocian estos factores con las respectivas facultades cognoscitivas que puedan estar influyendo en cada caso (cf. *Rep.* X 602e-606d) y/o cuando, en definitiva, se adopta, desde una perspectiva teórica, la usual distinción gnoseológica entre percepción y opinión sensible, por un lado, e intelecto o ciencia, por el otro. (En este último caso, asimismo, Platón habla explícitamente en términos de “facultades” o *dynámeis*, cf. V 477b-478b.)<sup>16</sup>

Así, no ha de extrañarnos que la razón, que en un enfoque práctico aparecía especialmente como aquello que debe mandar en el hombre, desde el punto de vista teórico resulte contrapuesta a la *dóxa* y caracterizada como una facultad o estado del alma consistente en la aprehensión de las Ideas por

<sup>15</sup> Cf. Grube, *PP*, p. 212, n. 18.

<sup>16</sup> Para un análisis más detallado de las ideas desarrolladas en este párrafo cf. las esclarecedoras páginas de Grube, *PP*, p. 209-214.



parte de la misma. En efecto, en *Rep.* VI 508d leemos que “cuando [el alma] fija su mirada en objetos sobre los que brilla la verdad y lo que es, intelige, conoce y manifiesta tener inteligencia (*noûn échein phainetai*); mientras que, en cambio, cuando se vuelve hacia lo sumergido en la oscuridad, que nace y perece, entonces opina (*doxázei*) [...] y no parece tener inteligencia”. Por cierto, este aspecto teórico del *noûs* resulta difícilmente dissociable de su función práctica, ya que a la razón le corresponde gobernar precisamente “por ser sabia” (*Rep.* IV 441d-e), y sin un adecuado autogobierno es imposible consagrarse a la filosofía.<sup>17</sup>

A la luz de todo lo dicho, pues, y por las mismas razones que nos impiden concebir la supuesta tripartición en términos hipostáticos, advertimos que, más que una entidad separada o de existencia independiente, el *noûs* resulta una función o facultad potencial del alma misma; facultad que, lejos de ser algo que el hombre esencial y necesariamente ejercite, pasa a ser una posibilidad que él puede o no llevar a cabo. En otras palabras, el hombre no necesariamente se entrega a la

<sup>17</sup> En verdad, el aspecto teórico del *noûs* parece tener prioridad sobre su aspecto práctico, si no desde un punto de vista individual, al menos desde el punto de vista político o de quienes imparten la educación al individuo. En efecto, a partir de *Rep.* III 401d-402a podemos interpretar (como lo hace Rist, *É&P*, p. 147) que incluso el joven aspirante a gobernante debe comenzar por “conocer” por *orthé dóxa* lo que es bueno o malo (y de esta manera lograr cierto autogobierno) antes de que la razón (*lógos*) venga a explicar por qué; aunque esta opinión recta no puede sino estar avalada por el auténtico conocimiento poseído por la autoridad que dirige tanto la *pólis* cuanto la educación de sus guardianes. Asimismo, la distribución de la *pólis* de *República* en clases dentro de las cuales el filósofo actúa como el *noûs* de toda la sociedad (cf. *Rep.* IV 428a), garantiza que pueda haber para el resto de las clases una especie de virtud propia basada no en el conocimiento sino en la opinión verdadera impartida por quienes detentan aquél (como se dice explícitamente de la valentía en el caso de los auxiliares, cf. *Rep.* IV 429b-c). En tal caso, bastará para que haya justicia y autogobierno en el alma individual y en las acciones que a ello tienden, que sea “sabia la ciencia que supervise dicha acción” (*Rep.* IV 443a); con lo que el filósofo se convertiría en el principal encargado de producir en sus subordinados “la moderación, la justicia y la virtud cívica en general” (*Rep.* VI 500d). Cf. Bluck, *PPh*, p. 3; Grube, *PP*, p. 341-343 y 384.

Sin embargo, al margen del carácter ideal o normativo de este planteo, resulta difícil que, *tal como están las cosas*, en situaciones en las que no existe una instancia de justicia a nivel político, pueda de hecho haber un alma donde tal autogobierno tenga un sustento *estable* a no ser que se halle efectivamente fundado en la filosofía.

búsqueda del conocimiento, ni necesariamente el *noûs* o el *logismós* manda en él. Si la razón, pues, pasa a ser tan sólo una posibilidad del alma, esta posibilidad puede obviamente quedar sin realizar. Ni el niño nace con ella (cf. *Tim.* 44a), “ni llegan jamás algunos a tenerla” (*Rep.* IV 441c). Asimismo, en *Tim.* 51e se afirma que “mientras que todo hombre participa de la opinión verdadera, del intelecto participan los dioses y sólo una pequeña parte de los hombres”, que serían naturalmente los filósofos. En definitiva, *el noûs no es algo “dado”, sino algo que se debe ganar y cultivar a través del ejercicio, y sobre todo, a través de una adecuada paideia.* Por ello declara Platón en *Tim.* 44c que “si un recto régimen de educación contribuye, el hombre llega a ser absolutamente sano, librándose de la mayor enfermedad”, mientras que, en cambio, “si es negligente, transcurre su existencia con poca fuerza vital y retorna al Hades sin iniciación y sin inteligencia” (*atelēs kai anóetōs*; cf. también *Tim.* 90b-d).

Ahora bien, entendemos que estas alternativas, de racionalidad o irracionalidad, que plantean textos como el que acabamos de transcribir, constituyen modos de vida “básicos” (en última instancia no demasiado diferentes de los que descubriéramos en el *Fedón*) en los que pueden traducirse los tres modos de existencia de *Rep.* IX 580d ss e incluso la diversa variedad de posibilidades de vida que algunos mitos ofrecen a la elección del alma (cf. vgr. *Rep.* X 617d ss, *Fedro* 248c ss), poniendo en juego toda la responsabilidad de la *psychē* de un modo que decide o condiciona su destino. Un breve análisis de este tema nos permitirá finalmente completar las reflexiones precedentes en torno del carácter de posibilidad y de “tarea” que la racionalidad, e incluso la libertad y la inmortalidad que a ella van unidas, presenta, no sin cierto dramatismo, para la existencia humana.

### III

Como decíamos, frente a las diversas alternativas de vida abiertas ante el hombre éste debe realizar tácita o explícita-

mente su elección (*haíresis*). Por cierto, esta elección es más de una vez situada míticamente antes de nacer (cf. *Rep.* X 617e-621b, *Fedro* 249a-b); y en esto algunos han visto un modo de explicar ciertos condicionamientos (vgr. de índole física, social o psicológica) con los que nos encontramos desde que nacemos y que sin duda limitan nuestro poder de elección en la existencia terrena.<sup>18</sup> Sin embargo, no sólo ello no nos exime de tener que optar en esta vida entre un comportamiento “mejor” y otro “peor” (cf. *Rep.* 617e, 619b, *Fedro* 248e), sino que, además, creemos que uno de los sentidos más profundos que pueden descubrirse tras este recurso mítico es el de transportar a un plano paradigmático (y en tal sentido, preempírico), una elección primordial que en realidad es representativa de la *constante elección que debemos realizar mientras vivimos*. Así podemos verlo ilustrado en *Rep.* X 618b-e, donde leemos que en aquella elección “está todo el riesgo para el hombre”. “Por eso, se deben desatender todos los otros estudios y preocuparse al máximo sólo de éste: investigar y conocer si se puede descubrir y aprender quién nos hará a cada uno capaces y entendidos para *distinguir el modo de vida valioso del perverso y elegir siempre y en todas partes (aeì pantachoù haireísthai)* lo mejor en tanto sea posible”. De esta manera, resulta que “*es la elección (haíresis) lo que más importa, tanto en vida como tras haber muerto*” (618e).

Ahora bien, como sabemos, el mejor modo de vida consiste en la justicia, sobre todo cuando está acompañada de filosofía y sabiduría (cf. *Rep.* X 619c-e, 621c). De allí resulta tácitamente el deber de practicar esta última si se quiere alcanzar la más plena felicidad (*Rep.* X 619e)<sup>19</sup> y/o la verdadera li-

<sup>18</sup> Cf. Jagu, *CPL*, p. 137; aunque es muy llamativo que Platón míticamente haga depender buena parte de esa “facticidad” no del destino sino de la propia decisión del alma, con lo que cierto componente “voluntarista” de su ética resultaría desde esta perspectiva poderosamente enfatizado. Cf. Robin, *Platón*, p. 135, quien interpreta que allí “la libertad” (como elección preempírica) “consiste en determinarse a sí mismo”.

<sup>19</sup> Por cierto, el mito admite que, “incluso para el que llegue último, si elige con inteligencia (*xyn nói heloménōi*) y vive seriamente, hay una vida con la cual ha de estar contento, porque no es mala”, lo cual abriría la posibilidad de que también pueda un hombre llegar a ser justo y feliz aunque no sea filósofo, sobre todo si pensamos que la *República* es un pro-

bertad, que para Platón no puede radicar más que en la voluntad racional orientada hacia el bien (en oposición a un querer aparente, falto de inteligencia y que sólo puede basarse en la opinión, cf. *Gorg.* 466d-467d). Desde esta perspectiva, hasta la misma libertad que va unida a la racionalidad se convierte en una tarea para el hombre: el hombre elige ser libre. Pero tanto si opta por esto, como si no lo hace, él tiene responsabilidad (*aitía*, cf. *Rep.* 617e, *Leyes* X 904b, etc.) frente a esta elección, y es responsable además por los males que ella pueda acarrear cuando no es efectuada correcta o reflexivamente: “La responsabilidad es del que elige. Dios no es culpable” (*aitía heloménu; theós anaitios*, *Rep.* X 617e, cf. *Tim.* 42d, 42e).<sup>20</sup>

yecto para posibilitar que una gran cantidad de hombres que no son filósofos (ni podrían llegar a serlo, cf. 428e) puedan llevar una vida justa dejándose guiar por la inteligencia de su gobernante y de esta manera participando indirectamente del *noús* (cf. *Rep.* IV 428e; *supra*, n. 17). Sin embargo, la justicia, cuando no está unida en la misma alma a la filosofía (y se la practica sólo por rutina basada en la opinión), parece insuficiente para garantizar una buena opción, tal como lo muestra el mito al hablar de una irreflexiva elección por parte de alguien “que en su vida anterior había vivido en un régimen político bien organizado, pero *por hábito y sin filosofía*” (619c-d). Según ello, pues, en definitiva sería sólo el filósofo el elector y acreedor del mejor modo de vida, como puede verse a la luz de 619d-e, y también en el mito del *Fedón*, donde, a los que han cultivado la virtud “que se genera del hábito y del ejercicio, mas no de la filosofía y del intelecto”, muy lejos de ofrecérseles una liberación del ciclo de reencarnaciones (como al filósofo), la máxima felicidad que se les garantiza es ¡“que vayan a parar nuevamente a una especie civilizada y mansa, como ellos, sin duda la de las abejas, la de las abispos o la de las hormigas”! (82b). Esta línea de pensamiento, que se justificaba en el *Fedón* desde el momento en que se hacía al filósofo el único depositario de la virtud en todos sus aspectos (cf. 68c ss), no deja empero de resultar aporética cuando se la ve renacer en la *República* y se la confronta con el esfuerzo que, especialmente a partir de este diálogo, Platón realiza por dar a la mayoría de los hombres una posibilidad de vida virtuosa cuya guía de conducta sea, como decíamos, si no el conocimiento (al que llega sólo el filósofo), al menos una opinión recta que conserve lo prescripto por aquél. Con relación a este problema cf. Rist, *E&P*, p. 143-148.

<sup>20</sup> En tal sentido, las nociones de “elección” y de “responsabilidad”, implícitas en el hecho de que el hombre puede elegir indistintamente una vida buena o una mala y en ambos casos ser responsable por ello, deberían ser distinguidas en rigor, de la noción de “verdadera libertad”, que supone sólo la elección y *boülēsis* del bien. La dificultad que podría surgir al intentar reconciliar la primera noción (más amplia) de responsabilidad con el intelectualismo ético socrático y platónico es analizada por Jagu, *CPL*, p. 131 ss. Cf. también Cornford, *PC*, p. 348-349.

En otras palabras, el hombre no está “determinado” por el dios o por el destino a vivir racionalmente o no (esto es algo librado a su responsabilidad, aunque por cierto lo condicionan muchos factores, sobre todo la educación que reciba y la forma de gobierno en que viva, cf. *Tim.* 44c, 86e-87b). Sin embargo, sí está determinado a ser feliz (tanto en esta vida como en cualquier otra a la que míticamente se pudiera aludir) *si* opta por el primer modo de vida, e infeliz *si* sigue cualquiera de las formas que el segundo pueda adoptar, permitiendo negligentemente que las pasiones lo dominen en vez de dominarlas (cf. *Tim.* 42a-d). De este modo, las leyes del destino (*nómous toùs heimarménous*, *Tim.* 41e, cf. *Leyes X* 904c), revisten un carácter meramente *condicional* cuando conciernen al destino de las almas, no limitándose a señalar más que las consecuencias que se siguen necesariamente de acciones cuya causa (*aitía*) está en la voluntad del hombre y solamente en ella (cf. *Leyes X* 904c). Y estos decretos condicionales, pues, no hacen sino enfatizar una vez más el carácter de *posibilidad* que presenta la racionalidad para el alma; posibilidad cuyo ejercicio tiende a garantizar la liberación y beatitud de la misma (cf. *Fedón* 80e-81a, *Tim.* 42b), y cuya no realización, en cambio, determina lo que más de un mito nos describe como su “caída” en animales inferiores (cf. *Fedón* 81b-82b, *Tim.* 42a-d, 91a-92c, *Leyes X* 904c ss, etc.).<sup>21</sup> Por cierto, Platón presenta no sólo la posibilidad de descenso de un hombre a un animal, sino también de ascenso de animal a hombre si tras sucesivas reencarnaciones logra nuevamente en él dominar la razón (cf. *Tim.* 42c-d); vocabulario que se revelaría altamente inconsistente si se piensa que la posibilidad del *noús* (y por tanto la ética) vale también para

<sup>21</sup> Por cierto, no es este el lugar de entrar en los detalles de los diversos mitos escatológicos —detalles que se revelan bastante divergentes e incluso a veces incompatibles—. Nos limitamos simplemente a señalar una idea fundamental que encontramos subyacente en todos ellos, y es la relación entre el modo en que el hombre viva y el ulterior destino del alma. Para la diferencia que, en cuanto a pormenores descriptivos, puede advertirse especialmente entre *Timeo* y *Leyes*, por un lado, y los demás diálogos que aluden al tema, por el otro, cf. Saunders, *P&E*, p. 233 ss.

los animales,<sup>22</sup> pero que cobra gran riqueza si se lo interpreta como símbolo de un estado de cosas que vale directamente para *esta* vida. En efecto, más allá del valor doctrinal que la palingenesia pueda tener en el pensamiento platónico, creemos que esta escatología mítica podría estar sugiriendo que, quien no vive según la razón, en realidad no está viviendo como un hombre, sino como un animal (y por tanto merece ser lo segundo más que lo primero), aunque, por cierto, tal hombre por lo general no está “condenado” a vivir en esa condición y tiene por ende la posibilidad de ascender a un modo de vida digno de su propia humanidad.

Con este modo de ver las cosas, pues, rescatamos desde diversas perspectivas la idea de que la razón es una verdadera posibilidad o tarea para el hombre. Ello podía verse ya en el esquema bimembre del *Fedón*, donde la doctrina del alma como intelecto que está en relación con las ideas era más una caracterización de derecho que de hecho (caso este último en que la *psychē* podía pasar a vivir no según ella, sino “según el cuerpo”); y resulta plenamente corroborado incluso cuando se adopte, como en *República* y *Timeo*, un esquema de “división en partes” del alma, esquema que, según lo visto, no puede entenderse más que funcionalmente. Dentro de él, más que un principio autosubsistente y separado del resto del alma, el *noûs* se ha revelado como una capacidad del alma misma que se realiza sólo cuando ella se aboca a la búsqueda del conocimiento y consecuentemente domina sus pasiones. Sin embargo, también existen para el hombre otras posibilidades de vida (fundadas en el predominio de tantas otras facultades psíquicas, pero en última instancia reducibles todas a la filodoxia) por las cuales éste puede dejarse seducir, dejando incumplida aquella posibilidad que le es más propia y que le garantiza su verdadera felicidad y liberación. Ello hace que la racionalidad (y en definitiva, el *modus vivendi* filosófico) se convierta para el alma en una conquista y en una constante elección que involucra toda su responsabilidad.

<sup>22</sup> Parece innegable, por lo demás, el humor con que Platón suele hacer este tipo de descripciones. Cf. Dodds, *G&I*, p. 202; Shoray, *WPS*, p. 347.

Ahora bien, de estas conclusiones debiera desprenderse entonces que los esenciales atributos de *theíos* y de *athánatos* con que se califica al intelecto en el *Fedón* y en el *Timeo*<sup>23</sup> sólo corresponderán al alma en la medida en que ésta logre vivir racionalmente. Con relación a la inmortalidad del alma en el *Fedón*, debemos advertir que es en este diálogo donde se hace radicar una de las pruebas de la misma en la afinidad de la *psychē* con la simplicidad y eternidad de las Ideas; sin embargo, como bien ha sido señalado,<sup>24</sup> es sólo de aquellas almas que han alcanzado la plena virtud en comunión con las Ideas de quienes, propiamente hablando, puede predicarse la inmortalidad y la naturaleza simple del alma (cf. *Fedón* 69a-d). Con lo cual, pues, hallaríamos que la inmortalidad, en su verdadero sentido de eterna contemplación de las Ideas por parte de la *psychē* sola en sí misma, depende completamente de que ella alcance la inteligencia o la sabiduría. Lo dicho no obsta, por cierto, para que, aparte de este estricto sentido de inmortalidad que sólo se aplicaría a una ínfima porción de hombres “iniciados” (los filósofos), valga para el resto de las almas una inmortalidad que significa meramente la indestructibilidad en un constante ciclo de reencarnaciones;<sup>25</sup> y es a la inmortalidad en este segundo sentido que podría aplicarse vgr. la prueba de *Fedón* 69e-72e. Según ello, pues, habría dos conceptos de inmortalidad en el *Fedón*, paralelos a dos modos de considerar al alma, según ella esté pura o sin purificar; y como únicamente en el primer caso el alma realiza su naturaleza propiamente noética, debiéramos admitir que la inmortalidad que estrictamente corresponde al *noús* es sólo en el primer sentido. Y es a la luz de este sentido “fuerte” de in-

<sup>23</sup> La inmortalidad del alma también es afirmada en *Rep.* X 608d-612a, y —especialmente a la luz de 611a ss— podría allí verse sugerido que la inmortalidad de que se trata es solamente la del *noús* (como lo entienden Guthrie, *PVNS*, p. 6; Adam, nota *ad loc*; Taylor *CPT*, p. 496; y con variantes, Hall, *PDU*, p. 74); aunque el hecho de que Platón no sea del todo explícito al respecto ha inducido a otros intérpretes a pensar que tal inmortalidad podría ser afirmada del alma tripartita (cf. vgr. Robinson, *S&I*, p. 147 ss). En cualquier caso, el *Timeo* puede considerarse una respuesta decisiva a este problema que la *República* parecería dejar abierto (cf. Grube, *PP*, pp. 215-216 y 222).

<sup>24</sup> Cf. Hall, *PDU*, p. 67.

<sup>25</sup> Cf. *Ibid.*, p. 68.

mortalidad (que es el que realmente nos interesa aquí, más allá del valor literal o no que quiera adjudicársele al segundo), como puede entenderse, a nuestro juicio, el enigmático pasaje de *Tim.* 90b-d, en que *se ofrece al hombre ni más ni menos que la alternativa de inmortalizarse o de devenir mortal:*

Si un hombre cae en sus deseos (*epithymíai*) y ambiciones (*philoneikíai*) y gasta todo su esfuerzo en eso, necesariamente sus opiniones han de ser mortales y, en la medida en que es posible volverse enteramente mortal (*pantápassi kath' hóson málista dynatón thnetôi gignesthai*), no dejará de hacerlo en lo más mínimo, puesto que ha hecho crecer esa {parte}. En cambio, quien se ha dedicado al amor de la ciencia (*philomátheian*) y a pensamientos verdaderos, y ha ejercitado estas cosas por encima de todas las otras en él, necesariamente ha de pensar cosas inmortales y divinas [...], ha de participar en la inmortalidad (*metascheîn athanasías*) en la medida en que la naturaleza humana lo consiente y ha de ser feliz, pues está siempre cuidando lo divino y honrando el *daimōn* {sc. la razón} que habita en él.

Según ello, pues, *incluso la inmortalidad en su más auténtico sentido se convierte en una posibilidad para el alma humana*, posibilidad cuya concreción corre pareja con el ejercicio de la razón que es depositaria de aquél atributo. Y exactamente lo mismo vale con respecto a su carácter “divino”, concepto muy emparentado al de “inmortal”.<sup>26</sup>

En efecto, si la razón constituye una potencialidad que por cierto habita en el hombre, pero que puede o no cultivarse, el mismo título de “divino” propio de esa función del alma sólo convendrá a aquél en la medida en que viva de acuerdo con ella. Tal es el filósofo, al que al comienzo del *Sofista* se llama *theios* {*anēr*}, aunque distinguiéndoselo del *theós* (cf. 216b-c).<sup>27</sup> De allí, asimismo, que al hombre se lo invite a inmortalizarse y a divinizarse. Esto significa —valga enfatizarlo una vez más— que la razón no es algo meramente “dado”

<sup>26</sup> Cf. Mugnier, *SMT*, p. 116-117. La razón es llamada “divina” vgr. en *Tim.* 41c7, 44d3, 45a1, 69d6, 72d4, 73a3, 73c7, 86a6, 88b2, 90c4; asimismo, es llamada un *daimōn* en *Tim.* 90a3-4 y 90c5.

<sup>27</sup> Cf. también *Rep.* VI 500-c-d.

por esencia. Es, más bien, una tarea. Y si queremos seguir manteniendo que el intelecto define al hombre o es su “esencia” —como lo sugieren la imagen de que la razón es el verdadero “hombre interior” (*Rep.* IX 589a), y la insoslayable aserción de que “el alma inmortal” es “lo que realmente es cada uno” (*Leyes* XII 956b)—, claro está a esta altura que se trata de una esencia que no está realizada, sino que el ser humano *debe* alcanzar. Lo que es en todo caso “dado” al hombre es la posibilidad de realizarla, y es esta posibilidad ética la que lo distingue en especial tanto del animal como del dios y la que lo desafía a superar su finitud y trascender. Desde esta perspectiva, si la razón define al hombre, esta definición es preeminentemente *normativa*.

#### REFERENCIAS

- Adam, J., *The Republic of Plato*, II, Cambridge, 21963.
- Bluck, R. S., *PPh* = *Plato's Phaedo*, London, 1955.
- Cornford, F. M., *DE* = “La doctrina de Eros en el *Banquete* de Platón”, en *La filosofía no escrita y otros ensayos*, trad. cast. Barcelona, 1974.
- Cornford, F. M., *PC* = *Plato's Cosmology*, London, 41956.
- Dodds, E. R., *G&I* = *Los griegos y lo irracional*, trad. cast. Madrid, 21980.
- Dorter, K., *ERP* = “Equality, Recollection and Purification”, *Phronesis* XVII (1972) N° 3, 198-218.
- Eggers Lan, C., *MSF* = “El mito de la muerte de Sócrates en el *Fedón*”, *Méthexis* II (1989), 19-28.
- Eggers Lan, C., *PF* = *Platón. Fedón*, Buenos Aires, 1971.
- Festugière, A. J., reseña a W. Chase Greene, *Moirá, Fate, Good and Evil in Greek Thought* (Cambridge, 1944), en *Revue de Philologie* XXII (1948) N° 2, 147-177.
- Grube, G., *PP* = *El pensamiento de Platón*, trad. cast. Madrid, 1984.
- Guthrie, W. K. C., *G&D* = *Les Grecs et leurs dieux*, trad. francesa, Paris, 1956.
- Guthrie, W. K. C., *OGR* = *Orpheus and Greek Religion*, London, 1935.
- Guthrie, W. K. C., *PVNS* = “Plato's Views on the Nature of the Soul”, en *Recherches sur la tradition platonicienne (Entretiens III)*, Vandoeuvres-Genève, 1955, pp. 4-22.

- Hall, R. W., *PDU* = "Ψυχή as Differentiated Unity in the Philosophy of Plato", *Phronesis* XIII (1963) N° 1, 63-82.
- Jagu, A., *CPL* = "La conception platonicienne de la liberté", en *Mélanges de Philosophie grecque offerts à Mgr. Diès*, Paris, 1956, pp. 129-139.
- Mugnier, R., *SMT* = *La sense du mot ΘΕΙΟΣ chez Platon*, Paris, 1930.
- Rist, J. M., *E&P* = *Eros and Psyche*, Toronto, 1964.
- Robin, L., *Platon*, Paris, 1968.
- Robinson, T. M., *S&I* = "Soul and Inmortality in *Republic X*", *Phronesis* XII (1967) N° 2, 147-151.
- Saunders, T. J., *P&E* = "Penology and Eschatology in Plato's *Ti-maeus* and *Laws*", *The Classical Quarterly* N.S. XXIII (1973) N° 2, 232-244.
- Shorey, P., *WPS* = *What Plato Said*, Chicago, 1965.
- Taylor, A. E., *CPT* = *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1962.