

## LOS DIÁLOGOS DEL ALMA EN TORNO A LA CONCEPCIÓN DE LA PSIQUE PLATÓNICA<sup>1</sup>

*Paulina Rivero Weber*

*Facultad de Filosofía y Letras, UNAM México*

A la memoria de Conrado Eggers Lan

*Calla corazón, que peores  
cosas antaño soportaste.<sup>2</sup>*

**L**a piel del buey que el viejo hombre había puesto en el suelo para descansar, aún no se secaba. Le echó encima muchas otras pieles de oveja, y sobre ellas recostó su cansado cuerpo. Pero el sueño no llegaba, todo su pensamiento giraba apasionadamente en torno a la venganza. Entonces escuchó las voces de las mujeres que se habían ocupado de divertir por las noches a sus enemigos. En el pecho del rey se encendió la ira y el deseo de matarles a ellas y a sus necios amantes. Pero el prudente Odiseo se detuvo y reconsideró la posibilidad de llevar a cabo un plan más meditado. Homero nos cuenta cómo entonces “*su corazón le ladraba, como ladra la perra que ampara a sus tiernos cachorros cuando ve alguien extraño y se apresta a luchar*”. Sí, en este texto homérico al que tanto se refirió Platón, el impulso inmediato es tan feroz como un animal salvaje e irracional, como una perra que defiende a sus crías. Pero el motivo para so-

---

<sup>1</sup> El presente escrito se limita a reflexionar sobre algunos aspectos sobresalientes de la concepción de la psique de *El Fedón* a *La República*.

<sup>2</sup> Homero, *Odisea*, XX, 18. La versión griega consultada es de la edición bilingüe griego – italiano en seis volúmenes, al cuidado de Joseph Russo para Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, Italia 1983, sobre la cual proponemos la traducción aquí empleada.

meter ese impulso y esperar es importante: Odiseo recuerda cómo muchas otras veces ha soportado el dolor sin dejarse llevar por los impulsos, y gracias a ello ha logrado llevar a cabo sus ardidés; ha logrado, por el dominio de sus impulsos irracionales, obtener lo que se ha propuesto. Es entonces cuando Odiseo, “*Golpeándose el pecho, reprendió a su corazón de esta manera: Calla corazón, que peores cosas antaño soportaste*”.<sup>3</sup>

De los múltiples pasajes homéricos citados por Platón, éste es comentado al menos tres veces a lo largo de sus diálogos y no deja de ser significativo que, cada vez que aparece, Homero queda muy bien parado, a diferencia de otras ocasiones en que más bien es criticado. Las diferentes maneras en que este inicio del canto XX de la *Odisea* es abordado por el filósofo griego nos dicen mucho acerca de su forma de concebir la relación entre alma y cuerpo. Aquí comentaremos cómo ese texto es abordado tanto en *El Fedón* como en *La República*, ya que es factible distinguir en esos dos momentos diferentes posibilidades de entender tanto a la psique<sup>4</sup> humana, como al conflicto entre la razón y los aspectos no racionales del ser humano, tales como los impulsos y las emociones. Podríamos inclusive hablar de una evolución en la concepción de la psique platónica de *El Fedón* a *La República*, ya que la psicología platónica es bastante más elaborada en *La República* que en *El Fedón*. Y esto último podrá verse con claridad en el tratamiento que hace de los citados versos homéricos en las dos obras. En el presente escrito, al concluir estas reflexiones, trataremos de llevar a Platón a un medio de contraste extremo, al enfrentar estos mismos temas con el pensamiento nietzscheano.

En el pasaje en cuestión, cuando Odiseo se golpea el pecho y dice: “*Calla corazón, que cosas peores antaño soportaste*”, encontramos un llamado a soportar momentos terribles de la vida sin dejarse guiar por las emociones; un llamado a lograr el dominio de sí en los peores momentos de la vida. Para comprender mejor la interpretación que aparece en *El Fedón*, tendremos que avanzar a través de tres pasajes de suma importancia para nuestros

<sup>3</sup> Homero, *Odisea*. Canto XX, 17 - 18. Son partes de este pasaje las que aparecen en Platón, *Fedón* 94c y en *República* 441 b.

<sup>4</sup> Como se verá, usamos el concepto “psique” en el sentido platónico. En ocasiones usamos la palabra “alma” como sinónimo, sin aludir con ello a otra cosa que al alma como la entendió Platón, esto es, a la psique misma. A lo largo del trabajo esto podrá corroborarse con claridad.

finés. Estos son: 1) La actitud del filósofo frente a la muerte<sup>5</sup> 2) La afinidad del alma con las Ideas<sup>6</sup> y 3) La teoría de la psique-armonía y su refutación.<sup>7</sup> Todos ellos se proponen demostrar la existencia del alma después de la destrucción del cuerpo, argumentando cierto tipo de relación entre ambos. Examinaremos estos tres pasajes brevemente, para detenernos en la manera en que se interpreta a Homero en ellos, y después comparar esa interpretación con la que aparece en *La República*.

Para ello, ubiquémonos en el ambiente del diálogo que conocemos como *El Fedón*, o *Del alma*. Poco después de iniciar lo que será la última plática con sus alumnos, Sócrates habla de la actitud del filósofo ante la muerte. Pretende con ello que sus seres queridos no estén tristes ni desesperados por su muerte, ya que después de todo, él es un filósofo, y todo aquel que se jacte de ser filósofo debe estar deseoso de morir, ya que “*cuantos se dedican por ventura a la filosofía en el recto sentido de la palabra no practican otra cosa que el morir y el estar muertos*”.<sup>8</sup> Estas palabras sorprenden a los discípulos, por lo que Sócrates tiene que explicarlas. Y es que en efecto se trata de una concepción extraña de la vida; la vida como la práctica de la muerte. Esta idea ha sido comentada en más de un sentido a lo largo de la historia de la filosofía, desde la ironía hasta el misticismo. Pero a nosotros no nos interesa aquí hacer un examen exhaustivo de ellas, ni de sus posibles consecuencias éticas o existenciales. Nos interesa más bien señalar que, al explicar esta paradoja, Sócrates propone un individuo humano que está formado por dos entidades diferentes: la psique y el cuerpo. De entrada, Sócrates define a la muerte como la separación del alma y el cuerpo, y a la vida filosófica como una especie de práctica previa de esa misma separación. De hecho – se nos dice – en vida el filósofo no se interesa por el cuerpo, ni por sus placeres o sus cuidados, sino que trata de “*desligar su alma de su comercio con el cuerpo lo más posible*”<sup>9</sup>, pues las preocupaciones del filósofo giran alrededor de la psique, no del cuerpo. Las razones de este dualismo son tanto epistemológicas como éticas: el cuerpo es un impedimento para la posesión de la sabiduría pues los sentidos no son confiables y las emociones y deseos del cuerpo distraen a la psique de su fun-

<sup>5</sup> Platón, *Fedón*, 64a - 69e.

<sup>6</sup> *Ibid.* 78b - 84b.

<sup>7</sup> *Ibid.* 84c - 95a.

<sup>8</sup> *Ibid.* 64 a.

<sup>9</sup> *Ibid.* 64 d.

ción, que es conocer.<sup>10</sup> Y quien no llega a conocer el bien, no puede llevarlo a cabo en la vida.

Tenemos pues una cierta postura ética y existencial que se sostiene desde la epistemología: el rechazo al cuerpo se encuentra fundamentado en que éste nos impide llegar al conocimiento y nos impide, por lo mismo, llegar al bien. Ya Erwin Rohde, hace más de un siglo, señalaba cómo desde esta concepción, preñada de ideas órficas, el cuerpo se convierte en algo que "...es necesario vencer, superar, para que el espíritu cobre su libertad..."<sup>11</sup> Sólo si se vence al cuerpo y a sus pasiones es posible para el alma llevar a cabo su función más auténtica: el conocer. Aquí el cuerpo aparece como fuente de las pasiones y emociones y el ser humano como una psique aprisionada en ese cuerpo. El "yo" del individuo, su identidad, se encuentra en la psique, no en el cuerpo.<sup>12</sup> Este es dador de un mundo inferior que enturbia la capacidad de conocer, y de ahí que para el Platón de *El Fedón*, el cuerpo sea "sucio y grosero frente a la santidad de la psique". Pareciera pues evidente que hay que alejarse del cuerpo y sus placeres, que éstos obstaculizan el saber, ya que la muerte es la separación de alma y cuerpo, el verdadero saber sólo se alcanza una vez muertos. Mientras tanto, esto es: mientras no se muere, mientras se vive, es necesario ensayar la muerte, practicar esta separación psique-soma para purificar a la psique de las "locuras del cuerpo". ¿Cómo? Pues manteniendo a ambos lo más alejados posible: es ésta una clara enunciación del dualismo platónico, o tal vez debiéramos decir, del dualismo fedónico, ya que los conceptos fedónicos de la psique, el individuo, la vida y la muerte, no agotan la filosofía de Platón.

La propuesta de la vida como práctica del morir se complementa con los argumentos en pro de la afinidad del alma con las Ideas. Éstos - como lo indica Burnet - están basados en una consideración de la naturaleza de la psique, por lo cual son para nosotros una fuente de información con respecto a ella. Para hablar de la posible afinidad del alma con las Ideas y, por lo mismo, para demostrar su

<sup>10</sup> Al respecto cf. *Ibid.* 65b y 66a.

<sup>11</sup> Erwin Rohde. *PSIQUE*. Fondo de Cultura Económica, p. 284.

<sup>12</sup> Esto que después de dos mil años de cristianismo no resulta tan extraño, no era así para el griego homérico. Para éste, la psique toma importancia solo en el momento en que el individuo muere, o está muerto. Mientras vive, no se habla ni de la psique, ni del soma. Al respecto son muy interesantes los trabajos de C. Eggers Lan *El concepto del alma en Homero*, de Jean Bremmer, *The early greek concept of the soul*. Princeton University Press, New Jersey, 1983, y de Bruno Snell, *La revelación del espíritu*, Madrid 1975.

indestructibilidad y permanencia, Platón parte de la contraposición entre lo compuesto y lo simple, con la pretensión de relacionar luego el alma con lo simple, y el cuerpo con lo compuesto. Las cualidades de lo simple son aquellas de las Ideas: lo simple es inmutable, invisible y homogéneo, y nuestra alma, dice Platón, es más parecida a esas cualidades, mientras que nuestro cuerpo es más parecido a lo visible, que está relacionado con lo compuesto, variable, perecedero. Platón concluye que el *soma* (el cuerpo) es por naturaleza esclavo de la psique y, por lo mismo, la psique es superior al *soma*.<sup>13</sup> De todo esto, se concluye que hay dos tipos de existencia: la de lo divino, constante e indestructible, que es verdadero en sí y que es simple - a lo cual se parece más el alma - y la existencia de lo cambiante, pasajero y compuesto que no es verdadero en sí - a lo que se parece más el cuerpo. Y de ahí se deduce que, de esta entidad dual que somos, es más probable que el alma sea lo indestructible y el cuerpo lo finito y mortal.

Ante este panorama Simmias, como abogado del diablo, lanza una nueva propuesta: el alma puede no ser inmortal, porque ella es parecida a la armonía musical, que es en efecto - como Sócrates proponía - invisible e incorpórea. Por otra parte, el instrumento del cual surge la melodía y su armonía, es visible y corpóreo, al igual que el cuerpo. Y sin embargo -dice Simmias- a nadie se le ocurriría decir que la armonía de una lira sea indestructible y exista aún después de la destrucción del instrumento. ¿Por qué decir entonces que el alma existe después de la destrucción del cuerpo? Esta ha sido llamada la teoría de la psiqué-armonía, y Sócrates la combate sin piedad desde diferentes frentes.<sup>14</sup> A nosotros nos interesa de manera especial la tercera respuesta de Sócrates, que habla de la armonía y sus componentes. El alma, dice Platón en boca de Sócrates, no puede ser similar a una armonía, porque sabemos que la armonía no contraría a sus componentes, sino que los sigue. En cambio, la psique sí puede contrariar los deseos del cuerpo: no podemos pues compararla con la armonía. Que el alma sea capaz de guiar y domar las afecciones del cuerpo, se hace evidente para Platón en las palabras homéricas del canto XX, cuando hace decir a Odiseo: "*Sopórtalo, corazón, ya otra vez soportaste cosas más horribles*".

---

<sup>13</sup> Platón, *op.cit.* 80 a.

<sup>14</sup> Esta teoría es combatida no sólo porque desde ella la inmortalidad del alma resulte algo absurdo, sino porque se contrapone a la teoría de la reminiscencia de Platón: la armonía tampoco puede existir antes que el instrumento... por lo mismo el alma, no debe ser vista como algo similar a la armonía.

Vemos pues que Platón interpreta lo-dicho por Odiseo como un conflicto entre la psique y las afecciones del cuerpo. Pero el acento está puesto en la capacidad de la psique para domar esas afecciones del cuerpo. Esta guía y enseñoreamiento sobre las afecciones del cuerpo no es más que una especie de autodomínio, ya que la psique misma, dice muy de paso Platón, está constituida por esas mismas afecciones.<sup>15</sup> De ahondar en esta afirmación, se llegaría a la paradoja que implica el autodomínio, la cual es enunciada en *La República*, como enseña veremos. Pero esta última afirmación es dicha como de paso, y Platón no se detiene en ella. Y, por lo mismo, en este diálogo la superioridad de la psique no establece una unidad armónica entre cuerpo y alma, más bien entabla una lucha del alma con el cuerpo, lucha cuya finalidad es separarlos lo más posible. El ser humano pareciera así un ser compuesto de dos elementos inconciliables: de ahí que filosofar pueda concebirse como una práctica del alejamiento del cuerpo y, por lo mismo, como una práctica del morir.

Después de ver el contexto en el cual Platón inserta las palabras de Odiseo, no deja de ser sorprendente la manera en que estas mismas son reinterpretadas en una obra posterior. En *La República* vuelve a ser citado el mismo pasaje homérico en un contexto muy diferente. En esta obra las relaciones mente - cuerpo no nos remiten a una lucha entre dos entidades que tienen que separarse, como sucedía en *El Fedón*. La concepción de los conflictos humanos que encontramos en *La República* es bastante más complicada. En un primer momento pareciera inclusive paradójico hablar del control de las emociones: “¿no es risible eso de hablar del dominio de sí mismos? Porque el que es dueño de sí mismo es también esclavo...es a la misma persona a la que nos referimos con estas expresiones.”<sup>16</sup> La identidad del individuo aquí no se encuentra de un solo lado: en el conflicto interno propio de la existencia humana somos esclavos y amos a la vez. Pretender dominarse a uno mismo es pretender ser amo y esclavo de uno mismo. Y esto es así porque el conflicto entre el que domina y el dominado no nos remite ya a la dicotomía entre alma y cuerpo. Esta misma lucha que en el marco de *El Fedón* consistía en la lucha entre la psique y el cuerpo, en *La República* se entiende como un conflicto de la psique al interior de sí misma. La identidad individual no nos remite aquí a la psique que lucha por separarse del cuerpo que habita, porque

---

<sup>15</sup> *Ibid.* 94 e.

<sup>16</sup> *Ibid.* 430 d.

el ser humano es ya esa psique que incluye el ámbito de lo corpóreo en armonía, de manera análoga a como debe funcionar la ciudad - estado ideal con todos y cada uno de sus componentes.

Al igual que en la estructura de esa ciudad - estado planteada en esta obra, son tres las partes de la actividad psicológica en el individuo: la intelectual, la pasional y la apetitiva. Pero es factible que el intelecto y el apetito se contradigan entre sí. Es por ello que se puede tener el impulso de hacer algo y decidir no llevarlo a cabo. Tenemos pues que para Platón en la psique hay apetitos o impulsos, pero hay también algo que los contraría, y como no podemos atribuir el deseo y lo contrario, -esto es: la contención- a la misma fuente psicológica, al menos tenemos dos elementos de la psique: apetito (*epithymetikon*) y razón (*logistikón*). Pero, para el Platón de esta obra, la razón por sí misma no podría contener un apetito: ella tan sólo puede decirnos que éste es perjudicial. Para contenerlo hay que tener también las "ganas" o la voluntad de contenerlo. Spinoza no fue el primero en saber que una afección no puede contenerse por medio del puro intelecto que conoce y sabe lo que conviene y lo que no. En estas "ganas" de contener un apetito, encontramos el tercer elemento: el *thymós*, la pasión, la voluntad, que puede luchar como auxiliar de la razón, pero que puede también luchar como auxiliar del apetito, dependiendo de la educación del individuo. Este puede, desde el uso de su razón, establecer un diálogo interior entre los diferentes aspectos de su psique. Y eso es lo que el Platón de *La República* considera que hace Odiseo cuando reprime su ira en el ya citado pasaje del canto XX. Cuando Odiseo se golpea el pecho y se reprende a sí mismo, es su psique la que está entablando un diálogo interior. Es la psique racional conteniendo los apetitos y las emociones, que son a la vez parte de la misma psique. Odiseo logra controlar sus impulsos poniendo su *thymós* -que conforma también el ámbito de la psique- al servicio de sus planes logísticos, al servicio de su *lógos*, obteniendo con ello su bienestar. Por ello calma a su corazón, calla sus apetitos que le ladran como una perra brava, estableciendo una armonía interior dictada por la razón. Esos apetitos son parte de la misma psique: la lucha entre psique y *soma* de *El Fedón* cede su lugar al diálogo de la psique consigo misma, al diálogo interior.

Encontramos en este pasaje de *La República* una concepción tripartita del alma que no existía en *El Fedón*. Esta misma división tripartita -que también aparece en *El Fedro* a través del mito del auriga y los dos caballos- no acude al mero cuerpo para explicar los apetitos: éstos se encuentran ya en la psique.

Aquella expresión en la que no se detiene *El Fedón*, la cual nos dice que la psique está constituida por las afecciones del cuerpo, es enriquecida en esta obra, y no sólo eso, sino que de hecho toda la estructura de la psicología platónica es puesta en juego, en movimiento: es echada a andar. Gracias a la interacción de la psique, podemos hablar del ser humano como una unidad en la tierra<sup>17</sup>, y una vez que el acento ha sido colocado en esa unidad, es factible pensar en llevar a cabo una existencia terrestre en la que coexistan en armonía en movimiento estos tres aspectos humanos, así como el Estado ha de buscar su armonía y unidad.

Todo esto de alguna manera concuerda con lo que alguna vez expresaron tanto Dodds, como Guthrie con respecto a la psicología platónica: “*el único cambio vino después del Fedón, donde se atribuían la pasión y el apetito al cuerpo, no al alma encarnada.*”<sup>18</sup> La clave está en la expresión “alma encarnada”. En *La República* encontramos la propuesta de un alma hecha carne, y no de un alma aprisionada en un cuerpo. Por lo mismo en este texto, todo fenómeno humano atraviesa o pasa por la psique. Lo que aquí está jugándose es la idea de que el instinto, la pasión y el pensamiento humanos son ya psique; son aspectos que forman una unidad psicósomática. En lugar de un conflicto entre psique y *soma*, encontramos lo que podemos hoy llamar un conflicto psicológico. Esta es una idea bastante menos simple y mucho más enriquecedora que la que encontramos en el *Fedón*.

En el contexto de *La República*, la justicia consistirá en que cada una de las partes del individuo, o de la sociedad, cumplan con hacer su trabajo en armonía. Dice Platón: “*Hemos de recordar que cada uno de nosotros será justo... cuando cada una de las partes que en él hay haga lo suyo.*”<sup>19</sup> No se trata, en esta obra, de reprimir los aspectos considerados inferiores, ni de separarse o alejarse de ellos, sino de permitir que exista una armonía en la totalidad integral del ser humano: el acento lo coloca el Platón de *La República* en la armonía, que permite la existencia de un individuo pleno, equilibrado e integral. Esta armonía, por supuesto, es dictada por la mejor de las partes, que en la sociedad son los guardianes, y en el individuo la razón. Podríamos pues pensar que de alguna manera el esquema de *El Fedón* se conserva, en la medida en que la razón sigue apareciendo superior

<sup>17</sup> La expresión es de Guthrie. Cf. *Historia de la Filosofía Griega*, IV. Gredos, Madrid, 1990.

<sup>18</sup> Guthrie, *op.cit.* p. 459.

<sup>19</sup> Platón, *República*, 441 e.



ante lo no – racional. Y, sin embargo, quisiéramos resaltar de manera clara las diferencias fundamentales.

Primeramente, el hecho de que en la psicología platónica que aparece en *La República* el acento esté colocado en la armonía de la totalidad individual, y no en la subyugación de una parte sobre otra, implica varias cosas. No encontramos más la idea de que el ser humano sea un compuesto de varias partes dicotomizantes. No se trata por lo mismo de una lucha interior, sino de un ser que siendo una unidad, incluye varios aspectos. Se trata de una unidad que suele expresarse de tres diferentes maneras: la racional, la pasional y la apetitiva. En *El Fedón* el ser humano aparecía como un ente dual, o tal vez debiéramos decir algo aún más fuerte: como dos entidades en una. De esas dos entidades –psique y *soma*– sólo una era el verdadero “yo” del individuo: la psique. La otra parte, ésto es, el *soma*, era como el receptáculo en donde ese yo habitaba, y era, como vimos, un verdadero obstáculo, un problema mayor para el “yo”; impedía el conocimiento correcto, y con ello le impedía llegar al bien supremo. De ahí la necesidad de purificar a la psique de las locuras del cuerpo, y de ahí la propuesta de vivir la vida practicando esa separación.

En ese sentido, podríamos decir que para el Platón de *La República*, el individuo *es psique*, esa es su identidad, y no otra cosa. Todos los impulsos, racionales o irracionales, encuentran su origen en la psique. De alguna manera Platón parece decirnos que, para el ser que somos, inevitablemente tanto el cuerpo como sus impulsos más rudimentarios se encuentran atravesados por la psique. De ahí la necesidad de establecer un diálogo interior, en el cual el individuo no habla de hecho con sus diferentes partes, sino que habla consigo mismo. Y lo hace no para acallar sus impulsos, sino con la intención de que cada uno de los aspectos que son parte de él encuentren una expresión armónica. La razón propuesta en *La República* no subyuga los otros aspectos del individuo, ni se enseñoorea por encima de ellos. Y por lo mismo se trata de una razón que ni castra ni reprime al individuo. No es una razón que pretenda exterminar los impulsos irracionales, sino de una guía racional para ponerlos al servicio de las finalidades elegidas por el individuo. No se trata de castrar los aspectos de su ser que son “malos”, porque de hecho no hay dichos “malos” aspectos. Lo que hay son una serie de niveles, como los hay en las ciudades – estado, y todos ellos tienen la necesidad y el derecho de encontrar expresión en la vida individual, de la misma manera que sucede con respecto a la vida colectiva. Una ciudad sana será aquella en la que todos sus

integrantes puedan llevar a cabo sus actividades, en la que todos sus integrantes no sean reprimidos, sino que puedan laborar y expresarse con libertad. Un individuo sano será aquel que logra que todo lo que le conforma, pueda tener un lugar en su vida. Se podría decir, pues, que el papel asignado a la razón en *La República* tiene más que ver con una cierta capacidad propia de la razón para distribuir la energía del individuo, con la finalidad de que éste pueda expresarse a través de diferentes manifestaciones: tanto el pensamiento racional, como las pasiones y los deseos. Sólo de esa manera es factible un ser integral y armónico. Integral en la medida en que todos sus aspectos se encuentran unificados en un solo yo: la psique. Y armónico, en tanto que todos esos aspectos conforman esa única melodía que el individuo es.

Ahora bien, el hecho de que sea la razón quien decida y lleve la primera voz en el diálogo interior propuesto en *La República* podría tal vez ser cuestionado. ¿Qué es lo que hace que esta parte sea mejor que las otras? ¿En verdad esto es así para la realidad nuestra? Esto es: ¿se trata de un aspecto que es mejor que otro, y por lo mismo ha de ser el que propicie la armonía del resto de nuestro ser? ¿Es la razón nuestra salvación o nuestra perdición? ¿Punto luminoso, soplo divino, o decadencia de nuestras más hermosas fuerzas? *No todo lo irracional es innoble o bajo*, decía Eduardo Nicol.<sup>20</sup> Pero no todo lo racional es noble y elevado, podríamos decir nosotros, o, tomando prestadas las palabras de Nietzsche, podríamos decir: “*Hay más razón en tu cuerpo, que en tu mejor sabiduría*”.<sup>21</sup> Pero ¿por qué traer a este caso la filosofía de Nietzsche? Al colocar a Nietzsche frente a Platón, llevamos a cabo una especie de medio de contraste; no existe contraste más agudo entre dos pensamientos que aquel que se da entre estos dos filósofos. Al enfrentar la filosofía platónica y la nietzscheana, encontramos que realmente la filosofía de Nietzsche es una especie de platonismo invertido. Para Nietzsche, es el cuerpo quien ha de establecer armonía en la totalidad del individuo y no la razón. Claro que por cuerpo Nietzsche no está entendiendo la mismo que Platón entiende por *soma*. Para Nietzsche, cuerpo es la unidad que conforma la totalidad de nuestro ser. Y la razón, tal y como es entendida por Platón, es para Nietzsche una pequeña parte de la “gran razón” que es el cuerpo. Y es que el “yo” para Nietzsche es - al igual que para Platón- el yo racional, sólo que a dife-

<sup>20</sup> Eduardo Nicol, *La idea del hombre*. Primera versión, para Editorial Stylo, México.

<sup>21</sup> Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, “De los despreciadores del cuerpo”. Alianza Editorial, Madrid 1998, p. 63.

rencia del filósofo griego, Nietzsche propone que la identidad humana no se encuentra en ese “yo” (*Ich*) racional, sino en el “sí mismo” (*Selbst*).<sup>22</sup> El “sí mismo” no niega ni lateraliza al yo racional; está formado por él y por muchos otros aspectos. Al “sí mismo” nietzscheano le conforman también las intuiciones, las percepciones, las inclinaciones, los instintos, y demás aspectos que no son puramente racionales.

Encontramos, pues, en estos dos filósofos, dos formas completamente diferentes de valorar los aspectos racionales en el individuo. Para uno, la razón es la luz, el bien, el punto luminoso de nuestro ser que nos debe guiar no sólo para conocer, sino para vivir la vida. Para el otro, la razón es el más grande autoengaño de la humanidad, que ha reprimido la fuerza y la energía individual en aras de la civilización y la domesticación humana; el verdadero conocimiento por lo mismo no es racional, sino instintivo e intuitivo, y de ahí que para Nietzsche sea en gran medida el artista el que verdaderamente logra conocer la esencia de las cosas.

Hoy en día, sin embargo, pareciera que debemos conceder un poco de verdad tanto a Platón como a Nietzsche. Porque en efecto, la razón humana puede ser ambas cosas: luminosidad o perdición, arrojo para cuestionarlo todo y valentía para guiarse por la propia razón, o cobarde huida que pretende justificar racionalmente aquellas debilidades que un ser que no es capaz de enfrentar... nobleza o decadencia. Tal vez todo dependa del uso, del desuso o del abuso que hagamos de ella. Pues así como la razón puede ser instauradora del diálogo, así como puede cuidar que cada diferente aspecto del ser humano encuentre su sana expresión, puede ser también promotora de la represión, puede cegarse en la pretensión de comprenderlo todo, y puede engañarse creyendo que sólo aquello que ella comprende vale la pena. El propio Platón, a través de las diferencias que hemos señalado de *El Fedón* a *La República*, es un ejemplo de dos maneras diferentes de comprender y valorar el papel de la razón y los impulsos de las emociones en la vida. A partir de la filosofía de Nietzsche, el papel omnipotente de la razón ha sido lo suficientemente cuestionado. Y, sin embargo, ahí está la historia

---

<sup>22</sup> Esta idea, presenta a lo largo de toda la obra de Nietzsche, podemos encontrarla con claridad desde *El nacimiento de la tragedia* – en donde se refiere al ámbito del cuerpo por medio del concepto de lo dionisiaco- hasta *Así habló Zaratustra*, en donde enfrenta la forma tradicional de concebir a la razón, su concepto de la gran razón, como lo hace en el citado párrafo “De los despreciadores del cuerpo”.

para recordarnos que la razón también ha sido un salvoconducto para enfrentar oscurantismos religiosos, políticos, raciales y de muchos otros tipos. No olvidemos que la razón ha sido la bandera de muchos liberadores que ante la superstición y el fanatismo religioso, llevaban a la hoguera a todo aquel que pretendía razonar. Como un recuerdo extremo de la satanización del uso de la razón por parte de los oscurantismos religiosos tenemos al mismísimo Spinoza, quien desde su *Ética* reclama el hecho de que aquellos que investigan racionalmente su mundo sean tenidos por herejes o impíos, y denuncia las causas de ello: los que se atreven a razonar pretenden combatir la ignorancia y la ciega superstición, y si esto se lograra, se suprimiría la admiración estúpida que es base para preservar toda autoridad que somete irracionalmente a los pueblos.<sup>23</sup>

Lo que a partir de Nietzsche queda cuestionado con respecto a la razón es más que el uso, el abuso de la misma, la pretensión de conocer únicamente a través de ese ojo ciclópeo y de devaluar o incluso negar otras formas de conocimiento como la intuición, la sensibilidad o la afectividad. Sin embargo, por absurdo que pueda parecer, hoy Platón nos recuerda que frente a Nietzsche haría falta decir que *no todo lo racional es innoble o bajo*. La razón, como la entiende el Platón de *La República*, cumple con un papel muy similar al que tenían los “instintos reguladores” de *La genealogía de la moral*: regula al individuo para que pueda vivir plenamente, no lo castra: lo armoniza, y no lo reprime sino le conduce a la sublimación de su energía vital, y con ello, a la transfiguración de su propio ser. Tal vez después de Nietzsche la desconfianza en la razón ha llegado a nublar todos nuestros caminos. Y tal vez por lo mismo sea un buen momento para recordar los rasgos luminosos de la razón, y para ello nada mejor que tratar de volver la vista hacia nuestro viejo Platón; con una mirada fresca y sin prejuicios.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bremmer, Jean. *The early greek concept of the soul*. Princeton University Press, New Jersey, 1983.

<sup>23</sup> Spinoza, *Ética* I, apéndice. Son varias las traducciones al español de la *Ética* de Spinoza, citamos tan sólo la de José Gaos para la Universidad Nacional Autónoma de México, y la de Vidal Peña para Alianza Editorial.

- Cherniss, H. "The sources of evil according to Plato" en Plato, M.S.F. Vol. II, Anchor Books, New York, 1971.
- Dodds, E.R. *Los griegos y lo irracional*. Alianza Universidad, Madrid, 1981.
- Eggers Lan, Conrado. *El concepto del alma en Homero*, edición privada, Buenos Aires, 1967.
- Guthrie. *Historia de la Filosofía Griega*, IV. Gredos, Madrid, 1990.
- Homero, *Odisea*. Versión española de José Manuel Pabón para Gredos, Madrid 1993. La versión griega consultada es de la edición bilingüe griego – italiano en seis volúmenes, al cuidado de Joseph Russo para Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, Italia, 1983.
- Jaeger, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos*. Fondo de Cultura Económica, México, 1952.
- Nicol, Eduardo. *La idea del hombre*. Primera versión, para Editorial Stylo, México.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Alianza Editorial, Madrid 1998.
- Nietzsche, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia* Alianza Editorial, Madrid 1997. (Versión alemana consultada: Friedrich Nietzsche. Kritische Studienausgabe Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari (15 Bänden), I y IV. De Gruyter, Bonn 1999.
- Platón. *Fedón*. Traducción y comentarios de Conrado Eggers Lan para Editorial Universitaria de Buenos Aires, Argentina 1983. La versión griega utilizada es la que aparece en Burnet. *Plato's Phaedo*. Princeton University Press, New Jersey, 1976.
- Platón. *La República*. Versión bilingüe de Antonio Gómez Robledo para la Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM 1971.
- Rohde, Erwin. *PSIQUE, La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. Fondo de Cultura Económica.
- Snell, Bruno. *La revelación del espíritu*, Madrid, 1975.

- Solmsem F. "Plato and the concept of the soul", en *Journal of the History of Ideas*.
- Spinoza, *Ética*. Traducciones de José Gaos para la Universidad Nacional Autónoma de México, México
- 1977 y de Vidal Peña para Alianza Editorial, Madrid 1991.