

Μαθήματα



Raúl Gutiérrez (editor)

ECOS DE FILOSOFÍA ANTIGUA

Con la colaboración de
Alexandra Alván



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

Μαθήματα. Ecos de filosofía antigua
Raúl Gutiérrez (editor)

© Raúl Gutiérrez, 2013

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

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

Primera edición: octubre de 2013
Tiraje: 500 ejemplares

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

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

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

CONFLICTO, OPOSICIÓN Y PESIMISMO EN LA PSICOLOGÍA PLATÓNICA DE *REPÚBLICA*

Natalia Costa Rognitz
Universidade Estadual de Campinas
Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP)

El artículo que sigue se encuadra en una investigación a largo plazo, cuyo centro de interés son los modos en que, a través de la historia de las ciencias y la filosofía, el hombre ha entendido la naturaleza, estructura y fenomenología de su propia *psique*. Para inaugurar este trabajo, nada se mostró más estratégico que comenzar por las ideas que al respecto fueron enunciadas por la cultura occidental en sus orígenes, de manera que después de revisar algunos fragmentos de los presocráticos, el pensamiento de Platón se impuso naturalmente como un primer hito en el camino.

La fuente primaria del trabajo que sigue será exclusivamente la *República*, pues si bien es verdad que hay otras obras en las que aparece la conocida doctrina del alma tripartita —núcleo y compendio de las meditaciones psicológicas del antiguo—, es en esta en la que ella se encuentra desarrollada quizá más que en ninguna otra parte, lo cual justifica el detenerse especialmente aquí¹.

Hay muchos asuntos acerca de esa gran metáfora para hablar de la interioridad humana que es la teoría del alma tripartita² dignos de considerados. A seguir, la atención se posará, sin embargo, en cierta actitud

¹ Como defiende Lorenz, a pesar de que otros diálogos como el *Fedro* y el *Timeo* se refieren también a esta teoría, no le adicionan ni quitan nada; por consiguiente, es válido hacer referencia a la doctrina del alma tripartita como una única teoría: la que aparece en *República* (2006, p. 3).

² Por ejemplo, está la pregunta de si del principio que Platón usa para fundamentar la partición es necesario y suficiente y demuestra realmente la existencia de partes del alma; está la idea misma de «partes», el problema de cómo tiene lugar la «comunicación» entre ellas siendo una racional y las otras irracionales, la cuestión de cómo su carácter plural se relaciona con la unidad del sujeto, etcétera.

que puede ser reconocida en el fondo de la especulación platónica y que vincula su análisis de los procesos mentales a su visión de la condición humana en general de una forma muy particular. *Grosso modo*, el alma se encuentra, para Platón, conformada por distintos núcleos a partir de los cuales se origina la acción. Entre ellos, el filósofo aísla el racional, el emocional y el apetitivo, estudiándolos a cada uno en su naturaleza y también en sus mecanismos de relación. Desde la perspectiva platónica, tales mecanismos son, en su mayoría, *conflictivos*: de las cinco dinámicas psíquicas descritas y analizadas, cuatro constituyen estados degenerados y distintos del ideal, y solo una es concebida como plena y saludable. Una de las «moralejas» que esto suscita es que difícilmente las partes pueden llegar a estar articuladas de una forma que implique una existencia mental armónica para el sujeto; en efecto, Platón deja claro varias veces que ser «dueño de sí» (*República* 430e) es más la excepción que la regla (ver por ejemplo 499a y ss.). Ser «esclavo de sí» (431b) —defiende el filósofo— es estar subordinado a las tendencias psíquicas inferiores; tendencias más pujantes y (en cierto sentido) poderosas que el elemento racional superior, al que de hecho tienden a oponerse con relativa facilidad. En esta esclavitud respecto a sí mismos se encuentra la gran mayoría de los seres humanos, para quienes la libertad no es sino una ilusión (562 y ss., 590a, etcétera), pues al hallarse subordinados no al «hombre interno» (588c y ss.), sino a lo que de animal e irracional cargan en sus almas, no se poseen verdaderamente. El estado mental saludable, que consiste en la absoluta posesión de sí mismo mediante el ejercicio de la razón, se escurre hacia el caos muy fácilmente, de modo que el estar desgarrada entre impulsos contradictorios parece ser una tendencia bastante natural de la *psique*. En otras palabras, la batalla por controlar las pasiones y unificarse internamente es un acontecimiento crucial en la vida del hombre; vencer esta batalla es, sin embargo, una tarea que Platón concibe, si bien se observa, como tan difícil que pareciera que el sujeto se encontrara destinado al fracaso desde el inicio.

Pero si el hombre está destinado a pasar su existencia guerreando sin poder poseerse enteramente excepto en casos excepcionales, entonces se verá siempre empeñado en un esfuerzo que lo alejará de la armonía que, al fin y al cabo, constituye, como el mismo filósofo lo reconoce, una condición *sine qua non* de la felicidad (εὐδαιμονία). Es decir, se verá condenado a la infelicidad. De esta manera, de la observación de sus inclinaciones psicológicas se desprende una antropología para la cual el individuo es muy propicio —por no decir directamente que se encuentra predispuesto—

a la lucha, el desmembramiento interno y sus efectos sobre la *psique*. Esta imagen final de la condición humana, que como intentaré mostrar a continuación puede encontrarse en las entrelíneas de *República*, es la que propicia el uso del término *pesimismo*. El pesimismo de Platón no consistiría, evidentemente, en una teoría explícita y positiva (como puede serlo, por ejemplo, la de un Schopenhauer o un Kierkegaard); antes, cabría más bien hablar de un *espíritu pesimista*, pues de lo que parece tratarse es de una *actitud de fondo* presente en la psicología y la antropología platónica, conformada por ciertas conclusiones que algunas de sus ideas implican, conclusiones que escapan y en amplia medida agujerean el tono optimista que impregna, sin lugar a dudas, el diálogo como un todo. Tal espíritu pesimista radicaría fundamentalmente en el reconocimiento de que la falta de unidad y la infelicidad son el hado del hombre, pues el conflicto es parte inevitable de su fenomenología interna.

Pero, ¿realmente puede demostrarse que el conflicto sea, para Platón, inherente a la *psique* humana? Creo que hay dos caminos por los cuales responder afirmativamente a esta pregunta; dos evidencias que de alguna manera dejan al descubierto las concepciones platónicas subrepticias que justifican hablar de este pesimismo de fondo. En primer lugar, quisiera llamar la atención sobre la diferencia entre conflicto propiamente dicho y lo que podría ser denominado *mera oposición* psíquica, que parece existir en los dos casos que Platón analiza para seccionar a las partes del alma: el caso del sediento (439 y ss.) y el de Leoncio (439e-440a). Platón parte, para establecer la partición, de la consideración de «movimientos contrarios» capaces de tener lugar en la *psique*; movimientos del tipo de tener sed pero simultáneamente y por algún motivo no querer beber; y de, sabiendo que hay unos cadáveres cerca, querer subrepticamente mirarlos a pesar de la repugnancia que esto produce. Recordemos que es sobre la base de lo paradójico que resulta decir que lo mismo (un mismo sujeto) puede, respecto a una misma cosa, realizar o sufrir efectos contrarios al mismo tiempo y en la misma relación (principio de los contrarios), que el filósofo desemboca en la necesidad de defender que el sujeto en cuestión debe ser compuesto de partes, siendo estas los «soportes» de los contrarios. Recordemos, además, que inmediatamente después de esto Platón aplica la conclusión del razonamiento al alma: como el alma parece a veces «querer y no querer» una misma cosa al mismo tiempo, etcétera, entonces, para librarse de la contradicción, no debe ser una en su seno, sino estar conformada por varios núcleos, *ellos sí* capaces de oponerse en estos términos.

Aquí entra el análisis del sediento y de Leoncio para distinguir lo racional, lo apetitivo y lo emocional. Como la mayoría de los comentaristas señala, Platón entiende estos dos episodios como casos de conflicto psíquico. Pero si bien cabe decir que el conflicto es un acontecimiento clave de la doctrina del alma tripartita y de la psicología platónica en su totalidad, cabe también una observación acerca de qué se entiende por *conflicto*. Al atender a los casos que el filósofo analiza es posible notar que se diferencian muy sutilmente. En el primero, se dice lo siguiente: «El alma del sediento, en la medida que tiene sed, no quiere otra cosa que beber, y es a esto a lo que aspira y a lo cual dirige su ímpetu [...] En tal caso, si en ese momento algo impulsa al alma sedienta en otra dirección, habría en ella algo distinto de lo que le hace tener sed y que la lleva a beber como una fiera» (439a-b). En el segundo:

Leoncio, hijo de Aglayón, subía del Pireo bajo la parte externa del muro boreal, cuando percibió unos cadáveres que yacían junto al veredugo público. Experimentó el deseo de mirarlos, pero a la vez sintió una repugnancia que lo apartaba de allí, y durante unos momentos se debatió interiormente y se cubrió el rostro. Finalmente, vencido por su deseo, con los ojos desmesuradamente abiertos corrió hacia los cadáveres y gritó: «¡Mirad, malditos, satisfaceros con tan bello espectáculo!» (439e-440a).

El primer ejemplo es muy escueto y por eso de difícil interpretación. El sediento se ve atraído hacia la bebida que se le presenta; sin embargo, hay ocasiones en que simultáneamente la rechaza, por ejemplo porque (digamos, siguiendo la hipótesis tradicional) *sabe* que está envenenada. Este rechazo, aunque implique cierto malestar para el sediento (pues la sed no es saciada y, como todo apetito reprimido, persiste en sus reclamos), no parece envolver en sentido estricto una lucha interna; por el contrario, la sed parece «respetar» el conocimiento de que la bebida es perjudicial, parece aceptarlo «estoicamente». En este caso, por tanto, lo racional se opone a lo apetitivo, que por su lado se curva sin resistencia frente a su recomendación. Como la madre que elige, a cambio de la propia vida, dar el último trago de agua a su hijo en el desierto, la *psique* del sediento no duda ni se levanta en una lucha contra sí misma, y no se ve afectada más que por un esporádico desacuerdo que se resuelve pacíficamente antes de estallar la batalla. En general, puede decirse que siempre que exista un enfrentamiento contradictorio entre deseos en que el sujeto se sienta inclinado hacia uno de los contendientes de una manera más decidida

y contundente que hacia el otro, su acción se ejecutará motivada por el impulso preponderante espontáneamente y casi sin dificultad, quedando el otro como naturalmente relegado. Así, aunque exista cierto conflicto, este no implica verdaderamente una lucha; simplemente tiene lugar una oposición en la cual uno de los participantes es directamente dejado de lado, mientras el otro se impone lisa y llanamente.

En el segundo caso, sin embargo, la situación es completamente otra. Los acontecimientos intrapsíquicos de Leoncio —para cuya interpretación Platón nos proporciona más material— son bastante más complejos: un deseo raro y morboso surge de las profundidades de la *psique* de este personaje, que acaba, sí, librando una intensa lucha consigo mismo. Cabe entender que los hechos aquí se suceden de la siguiente manera: en primer lugar, Leoncio, al divisar de lejos los cuerpos, siente un impulso súbito a aproximarse a ellos y mirarlos; sin embargo, simultáneamente algo dentro de sí lo empuja, *respecto a los mismos cuerpos*, en sentido contrario. En cuanto al primer impulso —el deseo de ver los cadáveres— podemos arriesgarnos a suponer que es de naturaleza apetitiva. Ciertamente, nada de racional o emocional parece haber en él, que, por el contrario, aparenta emerger de un fondo bastante similar al que reconocemos cuando el hambre, la sed o el impulso sexual aparecen: estos, al surgir, absorben la energía del sujeto de un modo difícilmente resistible; el deseo de espiar los cuerpos se manifiesta en coordenadas semejantes. Aunque no sea tan común y básico como la tríade siempre citada por Platón, es, asimismo, posible asociarlo a la búsqueda de una satisfacción ligada a lo sensible (si bien la cualidad de tal satisfacción o placer resulta oscura³). Posiblemente se trate de un deseo de la clase de los que el filósofo denomina «innecesarios» o incluso de uno de los llamados por él «inmorales» (559a y ss.). Por otro lado, simultáneamente a la aparición de este deseo, Leoncio «siente una repugnancia» que lo frena de la acción. Entender la naturaleza de este rechazo no es fácil. Consideremos el hecho de que de algún

³ Irwin menciona la posibilidad de que se trate de un impulso sexual, pero no se extiende en ella (1995, p. 382). También Boeri considera esta hipótesis con simpatía. Él reflexiona de la siguiente manera: «después de todo lo apetitivo es “socio o compañero de ciertas saciedades y placeres” (439d8: πληρώσεών τινων καὶ ἡδονῶν ἑταῖρον). Pero, ¿qué placer puede proporcionar mirar unos cadáveres? No puede ser el placer que proporciona la bebida ni la comida ni el dinero. Debe ser entonces un placer sexual» —como si únicamente existiesen para Platón los apetitos necesarios— (2010, p. 298). Un poco más adelante, con todo, el autor señala: «No se me ocurre qué otro tipo de atracción, salvo que se piense en una atracción morbosa general, pueden ejercer unos cadáveres» (p. 298). Esta alternativa, aunque más razonable, es considerada por él rápidamente, y rápidamente dejada atrás.

modo el protagonista *sabe* que la escena en cuestión poseerá las características propias de lo desagradable — tal como Platón lo sugiere cuando en la última frase del pasaje hace decir irónicamente a Leoncio: «¡Mirad, malditos, satisfacedos con tan “bello espectáculo” (τοῦ καλοῦ θεάματος)!»—. Partiendo de que la belleza (en tanto forma) se halla ligada al λογιστικόν y dado que el rechazo de Leoncio parece tener como fundamento una repugnancia de lo no-bello, cabe entonces la posibilidad de que esté sucediendo aquí un enfrentamiento entre lo apetitivo y lo racional. Así, y a pesar de no exigir un razonamiento completo que derive en una conclusión que motive la repugnancia⁴, esta podría apoyarse en una valoración de la belleza adquirida a lo largo de la existencia y que se rebela ante la amenaza de un impulso que, de alcanzar la dimensión de la acción, la violentaría. Lo desagradable y nauseabundo va ciertamente en contra de lo bello, y lo bello es algo que Leoncio aprecia, de alguna manera, gracias a su razón. A pesar de que Platón sostiene un poco antes en el texto que cuando algo se opone a lo apetitivo, esto es de naturaleza racional (439d y 440b), la pregunta es si es la razón misma la que se enfrenta a lo apetitivo en procesos como este o es el tercer principio (el irascible) el que, en alianza con ella, realiza propiamente el acto mental de confrontar al deseo morboso. Esto es algo que no parece poder solucionarse del todo con los datos ofrecidos en el texto. Sin embargo, podemos decir con fundamento que la atracción (muy probablemente apetitiva) hacia los cuerpos y el rechazo (muy probablemente racional) que esos mismos cuerpos producen son los dos participantes de lo que podríamos llamar el «primer momento» de la anécdota de Leoncio⁵. Este es el momento que aquí nos interesa, ya que es en él que tiene lugar propiamente la στάσις

⁴ Lo que sostiene Irwin respecto a la parte irascible parece valer también para la racional (1995, p. 213). La parte irascible es aquella que posee la capacidad de actuar en armonía con el principio racional superior. Según el autor, esto no significa que aguarde siempre, en cada situación específica, absteniéndose de actuar hasta «oír» las recomendaciones racionales del caso. Significa, antes, que las tendencias emocionales son formadas a lo largo de la vida de modo que se tornan preparadas, por hábito y entrenamiento, para actuar según los valores racionales. Asimismo, el λογιστικόν no precisaría razonar y concluir ante cada situación particular, sino que sería capaz de reaccionar a las mismas según los valores y conclusiones a los que ha arribado en el correr de la existencia.

⁵ Podría entenderse que lo que se rechaza es el acto mismo de mirar los cadáveres (como lo hacen autores como Irwin, Cooper, Price), pero esto dejaría al «primer momento» del caso de Leoncio fuera del espacio de acción de los contrarios, ya que los dos impulsos en cuestión no compartirían el mismo *objeto*: el del primer deseo serían los cadáveres; el del segundo (o sea, del rechazo), el primer impulso como tal y no los mismos cadáveres, como exige el principio de los contrarios.

del alma, decididamente retratada en la frase «durante unos momentos se debatió interiormente y se cubrió el rostro»⁶. Estas palabras dejan suficientemente en evidencia que los impulsos contrarios no llegan a ningún feliz acuerdo, sino que se debaten hasta desembocar en lo que, sin lugar a dudas, constituye un *combate* en la interioridad del hijo de Aglayón. El impulso apetitivo no respeta ni acepta el consejo racional. En lugar de curvarse ante él sin ofrecer resistencia, se yergue y se manifiesta con todas sus fuerzas, haciendo retroceder a la razón que, por su parte, se le opone como puede, y aunque vaya a ser vencida finalmente, no se entrega sin hacerle frente. El lapso de tiempo que transcurre entre el inicio y el desenlace de este drama constituye claramente un suceso análogo en muchos sentidos a la guerra civil de la polis.

Así, podemos concluir que en los episodios de mera oposición hay una articulación «civilizada» entre los impulsos opuestos; únicamente en los de conflicto en los moldes de la *στάσις* hay violencia y resolución por la fuerza. Que se trata de dos fenómenos distintos puede verse con claridad al notar que las «calidades» de sufrimiento que surgen de ellos difieren de una manera nada despreciable: en el primer caso, la principal causa del sufrimiento es el perpetuarse de una incomodidad física (la sed); en el segundo, su causa no tiene nada que ver con apetitos necesarios no satisfechos, sino con una cierta conciencia de ser, como Platón mismo lo coloca tantas veces, «esclavo de sí». Podría decirse que los casos de mera oposición implican «meras incomodidades», mientras que en los de *στάσις* hay un padecer de carácter *moral*.

Esto en consideración, y dado que queremos conservar junto con la tradición el término *conflicto* para referirnos a aquellos acontecimientos reveladores de la naturaleza fragmentada del alma humana, se hace necesario ampliar su dominio. El fenómeno más «suave» de la «mera oposición» también cumple con las exigencias del principio de los contrarios:

⁶ En el «segundo momento» del caso de Leoncio es cuando el personaje, finalmente «vencido por el deseo», se aproxima a los cuerpos, se entrega a su contemplación y se reprende a sí mismo. Aquí el rechazo parece darse no respecto a los cuerpos, sino a los ojos que miran, es decir, a la acción que está siendo ejecutada. Por tanto, para que este episodio se ajuste a las exigencias del principio de los contrarios, debemos entender que el objeto de la tendencia apetitiva no son ya simplemente los cuerpos, sino que es el *acto* de observar los cuerpos, y que esto sucede simultáneamente al rechazo irascible (revelado suficientemente en la cólera con que Leoncio se amonesta a sí mismo) de tal acto. Siendo la cólera un elemento esencialmente diferente tanto de la idea de lo bello como del deseo de ver los cadáveres que atenta contra ella, no queda más que entender que surge de una tercera fuente, distinta de las anteriores.

al mismo tiempo y en la misma relación, surgen en el individuo tendencias contrarias hacia un mismo objeto. Como el conflicto psíquico debe incluir todos los episodios en los cuales principio de los contrarios se cumpla (haya o no haya sufrimiento moral y violencia), debe por tanto incluir la mera oposición. El resultado de esto es que si antes creíamos que únicamente los casos donde la agresividad y la autodiscordia se hacían presentes indicaban la partición del alma, ahora vemos que no son necesarios episodios tan «dramáticos», sino que *la fragmentación es algo que se revela y realiza en experiencias mucho más cotidianas*. Es este ser más cotidianas lo que en última instancia vuelve útil la distinción entre *conflicto* y *mera oposición*. Si el conflicto, al menos en su versión más débil (la «mera oposición»), es algo cotidiano para el hombre, probablemente este, *también cotidianamente*, se vea impedido de alcanzar el perfecto acorde de su alma y el bienestar que este produce. Si, como Platón deja en claro (especialmente en el libro IX), *armonía* y *unidad psíquica* están relacionadas intrínsecamente a la *felicidad*, si la falta de unidad es lo más cotidiano para el hombre, luego la felicidad es necesariamente lo menos común para él. En otras palabras, las vivencias de mera oposición, aunque no impliquen padecimiento moral, implican de todos modos una ruptura de la unidad necesaria para el bienestar total y último del sujeto. Recordemos que aunque los impulsos provenientes de los elementos irracionales del alma sean sometidos instantánea y fácilmente por la razón, *esto no constituye en sentido estricto el estado armónico de la psique*⁷. Aun en estas ocasiones hay, como puede percibirse fácilmente, diferencia del sujeto respecto de sí mismo; en el estado armónico, sin embargo, los objetos de deseo irascibles y apetitivos son conformados desde el θυμός bajo la égida de la razón, y, por tanto, la oposición es un acontecimiento desconocido. Esta perfecta afinación da lugar a la unidad —la misma que se pierde con la irrupción del conflicto—.

La segunda evidencia a favor de este truncamiento casi inevitable de la felicidad que Platón parece reconocer por lo bajo puede ser encontrada en su modo de presentar y concebir a cada una de las partes. Tal concepción queda en gran medida contenida en el siguiente pasaje, también del libro IX, donde Sócrates insta a su interlocutor a seguirlo en el esbozo de una imagen total de la *psique* que se da en los siguientes términos:

Dialoguemos ahora [...] moldeando con el discurso una imagen del alma [...] Una como la de aquellas criaturas antiguas de la mitología

⁷ La armonía, en estos casos, no es más que aparente (ver 554d-e).

—Quimera, Escila, Cerbero— de quienes se dice que tenían formas múltiples en un solo cuerpo [...] Moldea, entonces, una única figura de una bestia polícroma y policéfala, que posea tanto cabezas de animales mansos como de animales feroces, distribuidas en círculo, y que sea capaz de transformarse y de hacer surgir de sí misma todas ellas [...] Plasma ahora una figura de león y otra de hombre, y haz que la primera sea la más grande y la segunda le siga [...] Combina entonces estas tres figuras en una sola, de modo que se reúnan entre sí [...] En torno suyo moldea desde afuera la imagen de un solo ser, el hombre, de manera que, a quien no pueda percibir el interior sino solo la funda externa, le parezca un único animal, el hombre (588c-e).

En las primeras líneas de este fantástico trecho se condensan las diversas características que Platón adjudica al elemento apetitivo del alma a lo largo de todo el diálogo. Con los epítetos «bestia polícroma y policéfala, que posea tanto cabezas de animales mansos como de animales feroces [...] capaz de transformarse y de hacer surgir de sí misma todas ellas», el filósofo comunica cuán grotesca se le aparece esa esfera que, según él, es la causa de las mayores perturbaciones para la mente humana. Según Homero, la Quimera tiene cabeza de león, cuerpo de cabra y cola de dragón; de Escila dice que tiene rostro y pechos de mujer, y a los lados seis cabezas y doce patas de perro; de Cerbero, que es el guardián del Hades, dueño de tres cabezas de perro y espaldas minadas de serpientes. Sirvan estas descripciones para hacernos una idea de lo que Platón quiere que imaginemos cuando habla de esta manera del elemento apetitivo del alma. La criatura resultante, salida de un bestiario más terrible de lo habitual, delata la visión platónica de la abundancia y ferocidad de los impulsos apetitivos, además de su perfil insaciable y su fuerza desmesurada, que la mayor parte de las veces aparece en *República* como sobrepasando en mucho a la de las potencias más nobles del alma. Dichas potencias, por su parte, son presentadas como permeables a la corrupción por distintas vías: la irascible puede ser un león, pero puede también, cuando criada por una mala educación, degenerar en mono (590b). Asimismo, puede quebrar su pacto de honor con la razón y asumir ella misma el comando del alma (como en el caso del sujeto de constitución psíquica similar a la timocracia); o puede simplemente diferir de los dictámenes racionales, impidiendo la acción unificada del individuo (como en el caso de Ulises, 390d y 441c). Incluso la tan celebrada razón, a pesar de ser ensalzada una y otra vez como lo más precioso del alma, es tenida también como lo más escaso, y, en cierto sentido, como lo más débil (539c, 588c, etcétera).

Nótese que ella puede no solo ser sometida por los elementos inferiores, sino que existen «perversiones» que la afectan independientemente de la acción de estos: durante la formación del joven, por ejemplo, si este se dedica a las discusiones teóricas antes de tiempo, dejándose refutar y a su vez refutando a quienes lo refutan, puede precipitarse en el escepticismo y dañar su capacidad racional para siempre (390 y ss.). La alegoría de la línea y la de la caverna revelan, finalmente, que el conocimiento verdadero (ἐπιστήμη, objeto propio de la razón), es de tan difícil consecución como de intrincada complejidad. Incluso el alma filosófica, de por sí escasa (494a, 498e, 500a, etcétera), es la mayor parte de las veces corrompida y arrancada de su vocación. Teniendo esto en consideración: ¿qué posibilidades restan para el sujeto de «ponerse en orden a sí mismo con amor, armonizando sus tres especies simplemente como los tres términos de la escala musical» (443d)? El propio Platón reconoce que la conquista de una interioridad justa⁸ y pacífica, a pesar de ser lo más deseable, constituye una rareza cuya realización es indemostrable o, en otras palabras, improbable. Así, Sócrates se elude diciendo:

Con miras a un paradigma [...] buscábamos la justicia misma y el hombre perfectamente justo, si podía existir, y lo mismo con la injusticia y el hombre completamente injusto, para que, dirigiendo la mirada hacia estos, se nos revelaran en lo que hace a la felicidad y la desgracia y nos viéramos constreñidos a convenir, respecto de nosotros mismos, que quien sea más semejante a ellos tendrá un destino semejante al suyo. No con miras a demostrar que es posible que lleguen a existir [...] ¿Piensas acaso que un pintor que ha retratado como paradigma al hombre más hermoso, habiendo traducido en el cuadro todos sus rasgos adecuadamente, es menos bueno porque no puede demostrar que semejante hombre pueda existir? [...] ¿Y no diremos que también nosotros hemos producido en palabras un paradigma [...]? [...] Se puede poner en práctica algo tal como se dice? ¿O es acaso que, por naturaleza, la praxis alcanza la verdad menos que la palabra? (472c-473a).

La autoposición basada en la razón, por tanto, no es, como Platón lo asume a veces de manera explícita, a veces solapadamente, el estado al que tiende de manera innata el alma. Ella es, en realidad, un estado cuya realización integral es más bien vedada a la *psique*. Así, al no ser capaz de poseer una interioridad completamente unificada y calma, sino más bien,

⁸ En el sentido platónico de que cada quien realice lo suyo tal como la naturaleza lo dicta.

verse constantemente, con mayor o menor brutalidad, desgarrado por dentro, el hombre tampoco es capaz de alcanzar la felicidad. En este contexto, no debe pasarse por alto el hecho de que el filósofo nunca justifica la abdicación de las partes bajas de la deliciosa sensación de actuar por pura y espontánea voluntad, requerida para la aproximación al funcionamiento mental óptimo. Esta renuncia injustificada sorprende, una y otra vez, al lector y muy difícilmente puede explicarse por cuáles motivos semejantes tendencias, que han sido definidas como brutales e inaptas para fruir la contemplación de la verdad y valorar el encuentro con lo bueno, habrían de entregar su albedrío. Platón menciona una *παιδεία* ideal que va «domesticando» desde el comienzo de la vida a las partes irracionales para que estas se vuelvan sensibles a la razón y defiende esta educación como pieza clave para lograr la condición mental saludable y equilibrada. Pero al ser interrogado acerca de la posibilidad real de acceder a la mejor disposición anímica posible —«aquella que está fundada solo en palabras, pues no se encuentra en parte alguna de la Tierra» (594b)— Sócrates responde, en el conocido trecho que cierra el libro IX, que «tal vez exista un modelo en el cielo, para quien quiera contemplarlo, y contemplándolo, fundar uno para sí mismo» (595b). La educación ideal no asegura el estado mental equilibrado. Las condiciones que posibilitan, por consiguiente, la paz mental, parecen ser después de todo no más que una utopía, un ideal regulador. Mucho en el texto platónico nos induce a pensar que para el filósofo cada individuo es, en el fondo, potencialmente su peor enemigo —y no solamente esto (pues si fuera solamente esto cabría hablar antes de una «alerta» dada por Platón, y no de un «pesimismo»), sino un enemigo ante el que cada cual se halla en notoria desventaja—. Con todo, Platón insiste en presentar el estado de perfecta armonía como aquel donde las necesidades irracionales son saciadas en la medida justa, bajo la égida de una razón iluminada que ejerce su poderío sobre ellas no con opresión, sino con su total y absoluto consentimiento. Siendo esto así, la siguiente pregunta se torna inevitable: ¿cómo conciliar este «pesimismo de fondo» con la evidente confianza en la posibilidad de la consecución *real* de una *psique* saludable, que emana ciertamente del diálogo como un todo? Si por un lado no hay cómo negar que existe en *República* un fuerte reconocimiento del carácter prácticamente inalcanzable del equilibrio no solo individual sino también social (471c y ss.); por otro, sin embargo, tampoco se puede dejar de notar que este reconocimiento no desalienta completamente a Platón. Si el desaliento fuera absoluto, de hecho, la obra

se tornaría absurda y contradictoria, lo cual está lejos de acontecer, ya que es innegable que el autor impregna intencionalmente el texto con un aura de entusiasmo cuyo fin es seguramente transmitir al lector una sensación positiva sobre sus propias posibilidades y las del mundo en que vive. Yendo aún más allá, es posible notar que Platón tampoco desiste, con el pasar del tiempo, de su especulación en torno a la sociedad y estado de ánimo factibles de hacer menos desdichados a los hombres —el *Político*, las *Leyes* y los recurrentes viajes realizados a Siracusa con el fin de convencer al tirano Dionisio I de poner en práctica sus ideas dan, según Vlastos, testimonio de ello (1957, pp. 237 y ss.)—. Si Platón no creyera que, de alguna manera, la liberación del sufrimiento y la lucha son posibles, ¿cuál sería el fundamento de estas acciones suyas? Así, pareciera que no solo *República*, sino posiblemente la obra escrita y la misma biografía de Platón están impregnadas de una marcada ambigüedad entre un pesimismo signado por la desesperanza fundamentada explícita y filosóficamente en la posibilidad de alcanzar el modo de vivir ideal y una sincera confianza en la capacidad de acercarse al paradigma lo suficiente como para realizarlo. Cómo se contrarresta este juego de fuerzas es, sin embargo, un asunto que trasciende el objetivo de este artículo.

BIBLIOGRAFÍA

- Boeri, Marcelo (2010). ¿Por qué el *thumós* es un «aliado» de la razón en la batalla contra los apetitos irracionales? *Rivista di Cultura Classica i Medioevale*, 2(2), 289-306.
- Cooper, John Madison (1998). *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral, Psychology and Ethical Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Irwin, Terence (1977). *Plato's Moral Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Irwin, Terence (1995). *Plato's Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Lorenz, Hendrik (2006). *The Brute Within*. Oxford: Clarendon Press.
- Platón (1903). *Republic*. Edición de John Burnet. Oxford: Oxford University Press.
- Platón (1998). *República*. Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos.
- Price, Anthony W. (1995). *Mental Conflict*. Londres: Routledge.
- Vlastos, Gregory (1957). Socratic Knowledge and Platonic «Pessimism». *The Philosophical Review*, 66(2), 226-238.