

Políticas de la *psychē*. La exclusión inclusiva del *eidōlon* y el gobierno de los vivientes

Germán Osvaldo Prósperi*

Recibido: 10 de abril de 2019 / Aceptado: 13 de febrero de 2020

Resumen. En este artículo me propongo demostrar, rectificando los análisis propuestos por Byung-Chul Han en *Psychopolitik* y por Giorgio Agamben en *Il Regno e la Gloria*, tres tesis correlativas: 1) la política occidental es originariamente psicopolítica; 2) la psicopolítica se ha constituido a partir de una preeminencia de la vida (la *psychē* como hálito vital) y una correlativa exclusión inclusiva del *eidōlon* (la *psychē* como imagen del difunto); 3) este proceso encuentra su formulación paradigmática en Platón, quien identifica a la *psychē* con la esencia viviente del hombre y a la política con el gobierno de los seres vivos.

Palabras clave: *psychē*; *eidōlon*; psicopolítica; biopolítica; vida.

[en] Politics of the *Psychē*. The Inclusive Exclusion of the *Eidōlon* and the Government of the Living

Abstract. The aim of this article is to demonstrate, while revising the analyses proposed by Byung-Chul Han in *Psychopolitik* and Giorgio Agamben in *Il Regno e la Gloria*, three correlative theses: 1) western politics is psychopolitical from its inception; 2) psychopolitics has been built upon the superiority of life (the *psychē* as the breath of life) and a corresponding inclusive exclusion of the *eidōlon* (the *psychē* as image of the dead); and 3) we owe Plato the paradigmatic rendering of this process since he equates the *psychē* with the living essence of human beings and the politics with the government of the living.

Keywords: *Psychē*; *Eidōlon*; Psychopolitics; Biopolitics; Life.

Sumario. 1. Introducción. 2. La ambivalencia de la *psychē* en Homero. 3. Platón y el gobierno de lo viviente. 4. La exclusión-inclusiva del *eidōlon*. 5. Conclusión. 6. Bibliografía.

Cómo citar: Osvaldo Prósperi, G. (2020). Políticas de la *psychē*. La exclusión inclusiva del *eidōlon* y el gobierno de los vivientes. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 23(1), 85-95.

Dios no es Dios de muertos, sino de vivos.
Mateo 22:32

Introducción

Se conoce la tesis que sostiene Byung-Chul Han en *Psychopolitik. Neoliberalismus und die neuen Macht-techniken*: la forma que adopta el poder en el neoliberalismo actual no es la biopolítica sino la psicopolíti-

ca. En efecto, Foucault no ha logrado ver, según Han, que la biopolítica “es totalmente inadecuada para el régimen neoliberal que explota principalmente la *pis-que*. La biopolítica que se sirve de la población no tiene ningún acceso a lo psíquico”². Giorgio Agamben, por su parte, había ya mostrado a mediados de los años noventa que “la política occidental es desde su mismo inicio una biopolítica”³, corrigiendo así los análisis avanzados por Foucault en el último capítulo de *La voluntad de saber*⁴.

* Universidad Nacional de La Plata, Argentina.
gerprosperi@hotmail.com

¹ B.-C. Han, *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, Barcelona, Herder, 2015, pp. 37-38.

² G. Agamben, *Homo sacer I. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995, p. 202.

³ Como se sabe, en el último capítulo del primer tomo de la *Histoire de la sexualité*, así como en los cursos de fines de los años setenta en el *Collège de France*, Foucault avanza la tesis de que alrededor de los siglos XVII-XVIII el poder soberano, fundado en el derecho de matar o de dejar vivir, sufre una “profunda transformación” (cf. M. Foucault, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 179) y se configura, de allí en adelante, como un biopoder, es decir, como “un poder que se ejerce positivamente sobre la vida, que procura administrarla, aumentarla, multiplicarla, ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales” (*ibidem*, p. 180).

Ahora bien, en este artículo me propongo demostrar, rectificando en cierto sentido el diagnóstico de Han y a la vez los análisis de Agamben, tres tesis correlativas:

- 1) La política occidental es originariamente psicopolítica, lo cual significa que tanto el poder soberano como el biopoder presuponen una política de la *psychē*⁴.
- 2) La política occidental, en tanto psicopolítica, se ha constituido a partir de una preeminencia de la vida (la *psychē* como hálito vital, como principio animador del cuerpo) y una correlativa exclusión inclusiva del *eidōlon* (la *psychē* como imagen o sombra del difunto)⁵.
- 3) Este proceso de exclusión-inclusiva del *eidōlon* encuentra su formulación paradigmática en Platón, cuya filosofía sienta las bases de la política occidental cuando identifica a la *psychē* con la esencia viviente del hombre y a la política con el gobierno de los seres vivos.

Para demostrar estos tres puntos procederé en tres momentos. En el primero, mostraré la ambivalencia del término *psychē* en la cultura homérica. En el segundo, mostraré el rol que ha jugado Platón, entendido como figura paradigmática de un proceso mucho más amplio y complejo, en la constitución de la política de Occidente en relación a la *psychē*. En el tercero, y en base a lo desarrollado en las dos secciones previas, mostraré que la política occidental, tanto en su forma soberana como económica, ha podido instaurarse sólo a partir de una exclusión inclusiva del *eidōlon*.

La ambivalencia de la *psychē* en Homero

El texto de Erwin Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, más allá de haber sido criticado desde diferentes perspectivas, sigue siendo una referencia fundamental para el conocimiento del alma en el mundo griego antiguo. Según Rohde, el término *psychē* alude a “algo aéreo, etéreo, como un hálito de vida que se escapa del cuerpo en el último aliento. Sale de él por la boca y también, sin duda, por la herida abierta del agonizante y, una vez libre, recibe también el nombre de «ídolo» (*eidōlon*),

imagen”⁶. Este doble sentido del término *psychē*, como hálito de vida y como imagen del muerto, ha sido corroborado por la mayoría de los especialistas. Consideremos primero el aspecto vital. Bruno Snell, en un célebre estudio, explica que “la palabra [*psychē*] tiene afinidad con *psychein*, «soplar», y significa el hálito de vida”⁷. Lo mismo sostiene Jan Bremmer: “la *psychē* está conectada etimológicamente con «soplar o respirar»”⁸. Este aspecto vital de la *psychē* es además señalado con particular énfasis por David Claus: “desde su inicio, *psychē* es un término cuyas cualidades psicológicas dependen de su pertenencia a las palabras vinculadas a la fuerza vital”⁹, aunque es verdad que ya Richard B. Onians, a mediados del siglo XX, se había referido a la *psychē* como “un «principio vital» [*life-principle*]”¹⁰. Sin embargo, este sentido vital o vivificador del término *psychē*, como bien había observado ya Rohde en su estudio inaugural, está inexorablemente vinculado a un sentido espectral o fantasmático. John Burnet, en la línea de Rohde, ha explicado que la *psychē* “es, en primer lugar, el «fantasma» que un hombre expira al morir”¹¹. En este sentido, Giovanni Reale ha podido sostener que “Homero habla de la *psychē* sobre todo en el momento de la muerte”¹². Una vez que el cuerpo muere, la *psychē* asume una “existencia” insubstancial y disminuida. De ella ha dicho Burnet que “es una sombra (*skia*) o imagen (*eidōlon*), sin más substancia [...] que la del reflejo de un cuerpo en el espejo”¹³. Las almas de los difuntos, al decir de Rohde, son “imágenes incorpóreas, que escapan al contacto de todo lo que vive, como el humo, como una sombra”¹⁴. Incluso Walter Otto, uno de los primeros y más acérrimos críticos de Rohde, ha reconocido el aspecto sombrío e insubstancial de la *psychē*. En efecto, según leemos en *Theophania: Der Geist der altgriechischen Religion*, Homero piensa al “espíritu del difunto como una sombra privada de conciencia”¹⁵.

Como puede observarse en este conjunto de citas extraídas de estudios especializados¹⁶, la noción de

⁴ Aclaro que a lo largo de este escrito he utilizado como criterio de transliteración de los términos griegos las normas ALA-LC 2010.

⁵ En este punto, en tanto exclusión-inclusiva, la relación política “originaria”, en el sentido en que yo la entiendo, posee la misma estructura que la *exceptio* analizada por Agamben (cf. G. Agamben, *op. cit.*, p. 19-76). Pero a diferencia de su tesis –una diferencia que puede parecer sutil pero que se revela enseguida enorme–, el elemento excluido-incluido o incluido-excluido no es para mí el *homo sacer* sino el *eidōlon*. De tal manera que la *exceptio* que propondré analizar aquí es previa a la *nuda vita* o a la *vita sacra*. Es sólo a partir de esta doble operación sobre el *eidōlon*, de exorcismo y a la vez de evocación, como mostraré en breve, que las distinciones vida sagrada-vida profana, vida animal-vida humana, vida natural-vida política, etc. han podido constituirse. Sobre la noción de *exceptio*, cf., por supuesto, G. Agamben, *Homo sacer II, 1. Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2004.

⁶ E. Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Tübingen – Leipzig, Verlag von J. C. B. Mohr, 1908, p. 3.

⁷ B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co., 1975, p. 19.

⁸ J. Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*, New Jersey, Princeton University Press, 1983, p. 21. Sobre la etimología del término *psychē* y su relación con la respiración, cf. también J. Burnet, “The Socratic Doctrine of the Soul”, *Proceedings of the British Academy* 7, 1916, p. 13; G. Reale, *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1999, p. 76.

⁹ D. Claus, *Toward the Soul. An Inquiry into the Meaning of Psyche before Plato*, New Haven – London, Yale University Press, 1981, p. 181.

¹⁰ R. B. Onians, *The Origins of European Thought: About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge, Cambridge University Press, 1951, p. 94.

¹¹ J. Burnet, *op. cit.*, p. 14.

¹² G. Reale, *op. cit.*, p. 75.

¹³ J. Burnet, *op. cit.*, p. 14.

¹⁴ E. Rohde, *op. cit.*, p. 9.

¹⁵ W. Otto, *Theophania: Der Geist der altgriechischen Religion*, Hamburg, Rowohlt, 1956, p. 69.

¹⁶ El objetivo de este primer apartado, en el que se evidencia un uso deliberado de las citas, un ab-uso, es simplemente mostrar la profun-

psychē, más allá de que Snell asegure que en Homero “no se encuentra nada que nos autorice a atribuir dos significados diversos [zwei verschiedenen Bedeutungen] a esta palabra”¹⁷, es indudablemente ambigua y ambivalente. Para decirlo con Richard Onians, en un sentido contrario a la tesis que sostendrá Snell (desmentida, sin embargo, por él mismo)¹⁸: “La *psychē* [...] parece ser un «principio vital» o alma sin relación con la actividad consciente ordinaria que persiste, también sin conciencia, en el Hades, donde se identifica con el *eidōlon*, la apariencia visible pero impalpable del hombre viviente”¹⁹. Principio vital y sombra del difunto: estos dos aspectos de la *psychē*, intentaré mostrar, van a delimitar el perímetro en el que se constituirá el espacio político del mundo occidental²⁰. De un lado, el hálito vital, el cuerpo viviente y sus funciones intelectuales, emocionales, sensoriales; del otro, el fantasma, la sombra, la imagen espectral. En Homero, la muerte es la ocasión para que la *psychē* se libere de su confinamiento en el cuerpo-espíritu vivo. Utilizo una endíadis para referirme al hombre vivo puesto que las funciones conscientes, a las que Homero identifica con los términos *thymos*, *noos* o *menos* entre otros, no existen independientemente de sus asientos orgánicos. Las funciones intelectuales o espirituales (voluntad, sensibilidad, pensamiento, etc.), para los griegos de los siglos IX-VII a.C., sólo son posibles en vida, cuando la *psychē* se halla confinada en el cuerpo viviente. Pero cuando sobreviene la muerte, las funciones intelectuales desaparecen junto con la fuerza vital del cuerpo. La *psychē* entendida como *eidōlon*, es decir como ima-

gen o fantasma del difunto, no se confunde ni con la conciencia del hombre vivo ni con la materialidad del cuerpo muerto. Por esa razón, Rohde puede hablar de una doble existencia en el hombre homérico: “la de su corporalidad perceptible y la de su imagen invisible, que cobra vida propia solamente después de la muerte”²¹. Se trata de una suerte de segundo yo o, más bien, de un otro o un doble que no coincide sin más con la conciencia del hombre vivo. Rohde se refiere a la *psychē* como “un huésped o un ente extraño, una especie de «doble» [*Doppelgänger*] más débil que el hombre vivo, su otro yo [*sein anderes Ich*]”²².

Sin embargo, los hombres no necesitan esperar a la muerte para que su *psychē* pueda liberarse por completo de toda remisión al cuerpo viviente; existe un estado que puede experimentarse en vida, similar en cierto sentido a la muerte, y que permite una liberación transitoria de la *psychē*: se trata de los sueños:

la imagen del alma, su ídolo, no participa para nada de las actividades del hombre en vela y plenamente consciente. Su reino es el mundo de los sueños [*die Traumwelt*]; cuando el otro yo se halla sumido en el sueño, inconsciente de sí mismo, vela y obra su doble [*der Doppelgänger*]²³.

Richard Onians retoma esta sugerencia de Rohde y señala, en efecto, la relación que existe en la épica homérica entre “el espíritu onírico (*oneiros*)” y “la *psychē* del muerto, el fantasma que se le aparece al hombre en sueños”²⁴. Este vínculo entre el sueño y la muerte en relación a la *psychē* había sido ya sugerido, en la línea de Rohde, por Burnet. Dado que podemos soñar con los muertos, razonaba el filólogo inglés, era lógico suponer que las apariciones oníricas debían ser lo mismo que abandona al cuerpo en el momento de la muerte. En palabras similares a las de Rohde, Burnet aludía a “la creencia mundial en el alma como una suerte de «doble» del cuerpo real humano, el *ka* egipcio, el *genius* italiano y la *psychē* griega”²⁵. Este *Doppelgänger* del hombre vivo, como he adelantado, no posee conciencia y es por tanto incapaz de realizar las funciones propias de la mente despierta. Rohde lo expresa con las siguientes palabras: “Carece de conciencia propia [*Besinnungslos*], han huido de ella el espíritu y sus órganos”²⁶. Esta tesis ha sido corroborada por casi todos los estudiosos del alma en el mundo griego antiguo. Jan Bremmer, por ejemplo, sostiene que “las almas de los muertos carecen de los atributos psicológicos que poseen las almas de los vivos”²⁷. Por eso Burnet ha señalado que esa suerte de *Nachleben* o *afterlife* que caracteriza a la *psychē* “no tiene nada que ver con la vida consciente del cuerpo viviente, y no puede por tanto tener conciencia una vez separada de él”²⁸. La vida póstuma

da ambigüedad que existe en la noción de *psychē* durante la época homérica. Baste el siguiente pasaje de Tzvetan Todorov como justificación parcial: “Las citas son muchas [...]; he creído útil ofrecer al lector los textos mismos que estudio, ya que nunca fueron reunidos ni, en la mayoría de los casos, traducidos” (*Teorías del símbolo*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1993, p. 11). Pero, además, podría decirse que existe una razón aún más profunda para este uso —exagerado— de las citas. Si, como veremos, el orden político de Occidente ha podido constituirse a partir de una exclusión del *eidōlon*, de la imagen del difunto, podríamos decir que son las citas, siguiendo en esto a Michel de Certeau, los espacios que, en la trama de una escritura, permiten la restitución y el eventual “despertar” de los *eidōla*, los muertos, al mismo tiempo que los mantienen a distancia: “la escritura desempeña el papel de un rito de entierro; ella exorciza a la muerte al introducirla en el discurso” (M. de Certeau, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 2006, p. 111). En efecto, una de las maneras más habituales de introducir la muerte en el discurso presente, de permitir y a la vez controlar la irrupción de este elemento extra-textual (el *eidōlon*) en la narrativa simbólica es precisamente a través de la cita: “Bajo formas diversas, la cita introduce en el texto un extra-texto necesario” (*ibidem*, p. 110) que representa, de manera eminente, “el lugar del muerto” (cf. *ibidem*, pp. 98-118).

¹⁷ B. Snell, *op. cit.*, p. 19.

¹⁸ En efecto, si bien Snell asegura que no es posible encontrar ningún elemento en los poemas homéricos que permitan identificar a la *psychē* con la vida, se ve obligado a admitir inmediatamente después que, a pesar de todo, “traducirá la palabra *psychē* por vida [*Leben*]” (B. Snell, *op. cit.*, p. 19).

¹⁹ R. B. Onians, *op. cit.*, p. 94.

²⁰ Esta contraposición interna al término *psychē*, además, se vuelve evidente con sólo leer los títulos de las dos secciones principales que estructuran la investigación de Jan Bremmer sobre el alma en la Grecia antigua: *The Soul of the Living* y *The Soul of the Dead*. Ambas secciones corresponden al texto de Bremmer ya citado.

²¹ E. Rohde, *op. cit.*, p. 6.

²² *Ibidem*, p. 6.

²³ E. Rohde, *op. cit.*, p. 7.

²⁴ R. Onians, *op. cit.*, p. 102.

²⁵ J. Burnet, *op. cit.*, p. 14.

²⁶ E. Rohde, *op. cit.*, p. 14.

²⁷ J. Bremmer, *op. cit.*, p. 90.

²⁸ La misma idea sugiere Richard Onians cuando explica el cambio que producen Sócrates y Platón en el modo de entender al alma: “En la *psychē*, entendida ahora como entidad única, «vida» y conciencia, que estaban divididas y confinadas a la cabeza y el pecho (*psychē*

de la *psychē* se encuentra, paradójicamente, “privada de existencia real”²⁹.

Platón y el gobierno de lo viviente

Como he adelantado en la introducción, alrededor del siglo V a.C. termina de consumarse un proceso complejo y difícil de circunscribir que encuentra uno de sus focos de cristalización en el pensamiento platónico –y tal vez ya antes, según la tesis de Burnet, en las enseñanzas de Sócrates. Se trata en todo caso, para decirlo con Giovanni Reale, de un “cambio cultural de extraordinario alcance, cuya matriz está en la evolución del pensamiento conceptual, y en particular en esa revolución que ha explotado y ha sido llevada a cumplimiento por Sócrates y por Platón”³⁰. Esta explosión que parece haber conmovido a la cultura griega clásica, y a partir de ella a la totalidad de la civilización ulterior del Occidente, se caracteriza por una mutación ostensible en la concepción de la *psychē*³¹. En función del objetivo de este escrito, quisiera retener sólo dos aspectos de esta “revolución” que bien podríamos denominar, y ya se verán los motivos, *exclusión-inclusiva del eidōlon*:

- 1) La *psychē* en su totalidad pasa a identificarse con el principio vital (inmortal en su “parte” racional para Platón)³² en detrimento del aspecto fantasmático (la sombra, la imagen póstuma: el *eidōlon*) vinculada a la subsistencia del difunto.
- 2) La política comienza a ser pensada como gobierno de lo viviente.

y *thymos*) respectivamente, resultan unidas” (R. Onians, *op. cit.*, p. 116). Según la tesis de Burnet, el pionero de este cambio fundamental no es tanto Platón sino Sócrates: “Sócrates fue el primero en decir que la conciencia normal era el verdadero yo, y que merecía todo el cuidado” (J. Burnet, *op. cit.*, p. 27).

²⁹ J.-P. Vernant, *Oeuvres, Religion, Rationalités, Politique*, Tome II, Paris, Éditions du Seuil, 2008, p. 1540.

³⁰ G. Reale, *op. cit.*, p. 156.

³¹ En este punto, si bien la importancia de Sócrates y Platón es indiscutible, hay que indicar también el rol decisivo de Heráclito: “Fue Heráclito el primero en ofrecer una nueva concepción del alma. Él llama *psychē* al alma del hombre viviente [*die Seele des lebenden Menschen*]; para él el hombre consta de cuerpo y alma y el alma posee cualidades que se distinguen substancialmente del cuerpo y de los órganos físicos” (B. Snell, *op. cit.*, p. 25). No es casual, por eso mismo, que Heráclito “identifique a la *psychē* por primera vez con la conciencia normal despierta y no con la conciencia onírica” (J. Burnet, *op. cit.*, p. 19), y que su sistema “esté basado precisamente en la oposición entre la vigilia y el sueño, la vida y la muerte” (*ibidem*, p. 19). Sobre la relación entre la noción de *eidōlon* y el sueño (*oneiros*), cf. las notas 60 y 75 de este artículo.

³² La concepción platónica de la *psychē* es bastante compleja y diversa según el diálogo considerado. No me detendré, por razones de extensión, en estos pormenores internos al pensamiento de Platón. Sólo me interesa resaltar algunas cuestiones generales, en particular la identificación de la *psychē* con el principio de movimiento y de vida. Sobre la cuestión del alma en Platón, cf. F. Solmsen, “Plato and the Concept of the Soul (*Psychē*): Some Historical Perspectives”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 44, No. 3 (Jul. – Sep., 1983), pp. 355-367; J. L. Stocks, “Plato and the Tripartite Soul”, *Mind*, New Series, Vol. 24, No. 94 (Apr., 1915), pp. 207-221; E. J. Roberts, “Plato’s View of the Soul”, *Mind*, New Series, Vol. 14, No. 55 (Jul., 1905), pp. 371-389; W. K. C. Guthrie, “Plato’s Views on the Nature of the Soul”, en G. Vlastos, (ed.), *Plato II: Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion. A Collection of Critical Essays*, London – Basingstoke, Palgrave Macmillan, 1971, pp. 230-243. Menciono estos artículos porque, a pesar de su antigüedad, constituyen clásicos sobre el tema. Para una perspectiva más actualizada, cf. M. Dixsaut, *Platon et la question de l’âme*, Paris, Vrin, 2013.

En lo que respecta al primer punto, resulta imperioso citar unos famosos pasajes del *Fedón* en los que Platón, para demostrar la inmortalidad del alma, demuestra primeramente su naturaleza vital y vivificante.

– Contéstame entonces –preguntó él–. ¿Qué es lo que ha de haber en un cuerpo que esté vivo [*sōmati zōn*]?

– El alma [*psychē*] –contestó.

– ¿Y acaso eso es siempre así?

– ¿Cómo no? –dijo él.

– Por lo tanto, a aquello a lo que el alma domine [*kataschē*], ¿llega siempre trayéndole la vida [*pherousa zōēn*]?

– Así llega, ciertamente –contestó.

– ¿Hay algo contrario a la vida o nada?

– Hay algo.

– ¿Qué?

– La muerte [*thanatos*].

– ¿Por tanto, el alma jamás admitirá lo contrario a lo que ella siempre conlleva, según se ha reconocido en lo que antes habíamos?

– Está muy claro –contestó Cebes.

[...]

– Bien. ¿Y lo que no acepta la muerte cómo lo llamaremos?

– Inmortal [*athanaton*] –dijo el otro.

– ¿Es que el alma no acepta la muerte?

– No.

– Por tanto, el alma es inmortal.

– Inmortal.

– Sea –dijo³³.

Nótese que el alma no sólo ha perdido su aspecto espectral que la identificaba en la épica homérica con la imagen del difunto, sino que ahora, en el extremo opuesto a *thanatos*, es la encargada de vivificar, de actualizar la vida, la *zōē*. Y si bien hemos visto que en Homero el término *psychē* también tenía un sentido vinculado a la vitalidad (razón por la cual su pérdida implicaba la muerte), lo cierto es que a partir de Sócrates y Platón esta operación psíquica de vivificación resulta inseparable, en el caso de *anthrōpos*, de un proceso correlativo de identificación de la propia *psychē* con la esencia incorpórea de lo humano. Se trata, sostiene Jean-Pierre Vernant, de una inversión completa:

En Platón la inversión de los valores asignados al alma y al cuerpo es completa; ella hace bascular al *eidōlon* de la sobrenaturaleza al universo sensible. En vez de que el individuo esté íntimamente ligado a su cuerpo viviente y que la *psychē* se presente como el *eidōlon* de ese cuerpo, su fantasma, es la *psychē* inmortal la que constituye, en el fuero interior de cada uno, su ser real. El cuerpo viviente cambia entonces de estatuto: se “desrealiza” para devenir la imagen inconsistente, ilusoria, transitoria de lo que somos en verdad. [...] Se ha así pasado del alma, doble fantasmático del cuerpo, al cuerpo, reflejo fantasmático del alma³⁴.

La *psychē* se convierte en los siglos VI-IV a.C., y particularmente con Platón, en una *máquina político-económica*

³³ Platón, *Fedón* 105c-e. Para las citas de los diálogos platónicos me he basado en las *Obras completas* editadas por Gredos. En algunos casos, he introducido ligeras modificaciones, atendiendo siempre al texto griego.

³⁴ J.-P. Vernant, *op. cit.*, p. 1541.

de vivificación. Y el elemento a ser vivificado o animado, como se afirma en *Fedón* 105c pero también a lo largo de todo el diálogo –y, al límite, de toda la obra platónica–, es por supuesto el cuerpo (*sōma*)³⁵. Se trata de un dispositivo político-económico porque el objetivo de la vivificación es que la *psychē* o, mejor aún, su función superior y por tanto soberana (el *nous*), gobierne al cuerpo.

Ahora bien, según Platón afirma en el *Fedón*, la *psychē* se asemeja a lo invisible y a lo divino mientras que el cuerpo se asemeja a lo visible, a lo que cambia y deviene. La parte anímica, por lo tanto, debe gobernar o, más bien, someter a la parte corporal. En el hombre virtuoso, la *psychē* es el amo y el cuerpo el esclavo.

– Míralo también con el enfoque siguiente: siempre que estén en un mismo organismo alma y cuerpo, al uno le prescribe la naturaleza que sea esclavo y esté sometido [*douleuein kai archesthai*], y a la otra mandar y ser dueña [*archein kai despozein*]. Y según esto, de nuevo, ¿cuál de ellos te parece que es semejante a lo divino y cuál a lo mortal? ¿O no te parece que lo divino es lo que está naturalmente capacitado para mandar y ejercer de guía, mientras que lo mortal lo está para ser guiado y hacer de siervo?³⁶

Cuando el hombre ha llevado una vida virtuosa, en el momento de la muerte la *psychē* se separa limpia y pura del cuerpo, rehuyéndolo y concentrándose sólo en sí misma. Cuando la relación se invierte y el cuerpo, como en el caso de los incontinentes, se convierte en guía del alma, la naturaleza humana se corrompe y se aleja de la virtud. De tal manera que la *psychē* no logra separarse limpiamente del cuerpo, sino que, habituada a un trato continuo con él, resulta deformada y corrompida. En lugar de dirigirse, impoluta, al reino divino de lo invisible, la *psychē* retorna, sin ser no obstante un cuerpo en sentido estricto, al reino visible. Estas almas, que según Platón “vagan errantes”³⁷ hasta encontrar un nuevo cuerpo en el cual encarnarse, suelen merodear por las tumbas y los monumentos funerarios. Platón reserva los términos *phantasma* y *eidōlon* para designar estos espectros que no son ni meramente invisibles, puesto que poseen una cierta corporalidad que los vuelve perceptibles, ni meramente corpóreos, pues poseen una sutileza diversa a la de la materia.

– Pero hay que suponer, amigo mío –dijo–, que eso es embarazoso, pesado, terrestre y visible. Así que el alma, al retenerlo, se hace pesada y es arrastrada de nuevo hacia el terreno visible, por temor a lo invisible y al Hades, como se dice, dando vueltas en torno a los monumentos fúnebres y las tumbas, en torno a los que, en efecto, han sido vistos algunos fantasmas sombríos de almas [*psychōn skioidē phantasmata*]; y tales espectros [*eidōla*] los proporcionan las almas de esa clase, las que no se han liberado con pureza, sino que participan de lo visible. Por eso, justamente, se dejan ver³⁸.

³⁵ No deja de resultar curioso que la misma ambigüedad que posee el término *psychē* en Homero caracterice también al término *sōma*, el cual designa sobre todo el cuerpo sin vida, el cadáver: “la palabra *sōma*, que más tarde significará «cuerpo», no es utilizada nunca por Homero en relación a los vivientes: *sōma* significa «cadáver» [*Leiche*]” (B. Snell, *op. cit.*, p. 24).

³⁶ Platón, *Fedón* 79e-80a.

³⁷ Cf. Platón, *Fedón* 81d.

³⁸ *Ibidem*, 81c-d.

A diferencia de los poemas homéricos, en los que el *eidōlon* designaba sobre todo la *psychē* que se separaba por completo del cuerpo en el momento de la muerte, en Platón el *eidōlon* designa la *psychē* que, a causa de una vida viciosa, no ha logrado separarse del elemento corpóreo en su totalidad. Pero justamente por eso, el *phantasma* pasa a ser el efecto –indeseable sin duda– de un mal gobierno de la *psychē*, el estado en el que puede caer la propia *psychē* cuando no legisla rectamente sobre el cuerpo³⁹.

En *Leyes*, por otra parte, volvemos a encontrar este doble movimiento que consiste en vivificar y gobernar, vivificar *para* gobernar. La *psychē* aparece allí como el principio del movimiento y por lo tanto como principio de vida. A diferencia del cuerpo, la *psychē* es capaz de moverse a sí misma.

At. – Si vemos que ese movimiento surge en lo que es de tierra, de agua o de fuego, cuando eso esté separado o incluso mezclado, ¿qué proceso diremos que se da en tal objeto?

Cl. – ¿Me preguntas, probablemente, si diremos que esa cosa vive [*zēn*], cuando se mueve a sí misma?

At. – Sí.

Cl. – Vive; ¿cómo no?

At. – ¿Qué pasa, pues? Cuando vemos el alma en algunos objetos, ¿es que no es lo mismo que eso? ¿Hay que conceder que vive?

Cl. – No es otra cosa⁴⁰.

Pero además de esta relación entre *psychē* y *zōē*, o más bien en función de ella, la *psychē* es entendida como “el movimiento que se mueve a sí mismo [*autēn kinein kinēsin*]”⁴¹ y, en consecuencia, como la “causa del cambio y del movimiento [*metabolēs te kai kinēseōs*] del todo”⁴². Esto le permite a Platón demostrar que el alma es anterior al cuerpo y que, sin su acción vivificadora, sólo habría “un cuerpo sin vida [*sōmatos apsychoū*]”⁴³. Pero el punto fundamental del razonamiento propuesto en estos pasajes de *Leyes*, como he adelantado, es que la *psychē*, siendo anterior al cuerpo y dotándolo de vida y movimiento, está destinada por naturaleza a gobernarlo: “el alma –dice el personaje del Ateniense– nació antes que el cuerpo, mientras que el cuerpo, segundo y posterior, cuando lo gobierna el alma [*psychēs archousēs*], es gobernado según naturaleza [*kata physin*]”⁴⁴. Este pasaje nos conduce ya al segundo punto señalado con anterioridad en relación al nexo –al parecer irrevocable– que se establece alrededor

³⁹ Los términos *phantasma*, *eidōlon* y *eikōn* desempeñan un papel fundamental en la estructura argumental que Platón desarrolla en el *Sofista*. Sobre este punto, cf. S. Rosen, *Plato's Sophist. The Drama of Original and Image*, Indiana, St. Augustine's Press, 1999, pp. 145-225; F. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge. The Thaeetus and the Sophist translated with a running commentary*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd., 1935, pp. 202-252. Gilles Deleuze, por su parte, propone una interpretación más osada, y acaso por eso más interesante, de este diálogo tardío sosteniendo que entre el *eikōn* y el *phantasma* existe una diferencia de naturaleza y no de grado (cf. G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, pp. 292-307).

⁴⁰ Platón, *Leyes* X, 895c.

⁴¹ *Ibidem*, 896a.

⁴² *Ibidem*, 896b.

⁴³ Cf., *ibidem*, X, 896d.

⁴⁴ *Ibidem*, 896c.

del siglo V a.C. entre *psychē*, *zōē* y *politikē*⁴⁵. Permítase me citar un fragmento del *Político* en el que Platón afirma que la ciencia real (*basilikē epistēmē*)⁴⁶ concierne exclusivamente a los seres vivos:

Extr.: Porque no cabe duda de que la función de la ciencia real de ningún modo consiste en dirigir a seres inanimados [*tōn apsykhōn*], como hace la arquitectura, sino que es más noble: ella ejerce siempre su poder entre los seres vivos [*zōois*] y sólo en relación a ellos.

J. Sóc.: Muy cierto⁴⁷.

La *politikē technē* sólo puede referirse a los seres vivos, a la *zōē*⁴⁸. Lo cual significa, como bien ha mostrado Fabián Ludueña Romandini, que en Platón el “poder soberano es, originariamente, poder sobre la vida, [y que] todo ejercicio de dicho poder coincide, necesariamente con la administración de lo viviente”⁴⁹. La lectura de Ludueña, que considero indudablemente correcta, demuestra que en el pensamiento de Platón, al igual que en el de Aristóteles, no existe una diferencia substancial entre *politikē* y *oikonomia*, al menos no con la radicalidad que le han adjudicado algunos filósofos contemporáneos (Giorgio Agamben, por ejemplo)⁵⁰. Pero más allá de este punto, sin duda decisivo, me interesa señalar aquí otra cuestión no menos fundamental. El gobierno de los cuerpos vivos, de la *zōē*, la administración de la vida, requiere necesariamente de la *psychē*, por la sencilla razón de que es ella, que no por casualidad los latinos traducirán por *ánima*, la encargada de *vivificar* o *animar* la materia corpórea. Por eso cuando Platón sostiene que no puede haber política de los seres inanimados

utiliza la expresión *apsychos* (sin vida, pero literalmente sin *psychē*). Un cuerpo se vuelve viviente, como ya hemos notado en el *Fedón*, en la medida en que es animado o vivificado por la *psychē*. Vemos así cómo el aspecto vital de la *psychē* homérica, es decir la *psychē* como soplo o aliento de vida, se va a constituir en el elemento fundamental de la (zoo/bio)política de Occidente. Si puede decirse que el poder es originariamente soberano-económico, que la política occidental implica desde su mismo inicio en la cultura griega⁵¹ un poder soberano que se ejerce sobre la vida, es porque tanto el poder soberano como el biopoder descansan sobre una política de la *psychē*. Y atendiendo a que esta política de la *psychē* funciona como condición de posibilidad del reino y del gobierno, de la soberanía y de la economía, es decir de los dos paradigmas que conforman –al menos según la tesis que propone Agamben en *Il Regno e la Gloria*– la estructura de la máquina política de Occidente⁵², podríamos hablar perfectamente de una *psicopolítica trascendental* o quizás, mejor aún, retomando una expresión de Jacques Derrida, *cuasi-trascendental*⁵³.

La *psychē* funciona como un vehículo vivificador, al igual que el hálito que insufla el Dios bíblico al cuerpo terrestre de Adán para animarlo⁵⁴. En este sentido, habría

⁴⁵ En esta perspectiva, sería preciso hacer referencia a la célebre analogía entre *psychē* y *polis* que Platón desarrolla en el libro IV de *República*, ya insinuada en el libro II (368c–369a) y retomada en los libros VIII y IX. Sin embargo, a pesar de que constituye una prueba inestimable de la proveniencia psicopolítica del poder occidental, he preferido obviar el tratamiento de este asunto y concentrarme más bien en la operación de vivificación –y consecuentemente de politización– efectuada por la *psychē*. Sobre la analogía de *psychē* y *polis* en *República*, cf. N. D. Smith, “Plato’s analogy of Soul and State”, *The Journal of Ethics* 3: 1999, pp. 31–49; B. Williams, “The Analogy of City and Soul in Plato’s *Republic*”, en E. Wagner (ed.), *Essays on Plato’s Psychology*, Maryland, Lexington Books, 2001, pp. 157–168; N. Blössner, “The City-Soul Analogy”, en G. R. F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato’s Republic*, New York, Cambridge University Press, 2007, pp. 345–385.

⁴⁶ Sobre la figura del *basileus* en la cultura helénica, cf. É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 2. Pouvoir, droit, religion*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, pp. 23–33.

⁴⁷ Platón, *Político* 261c-d.

⁴⁸ Sobre la teoría política y los tópicos principales desarrollados por Platón en el *Político*, cf. S. Rosen, *Plato’s Statesman. The Web of Politics*, New Haven – London, Yale University Press, 1992; K. M. Sayre, *Metaphysics and Method in Plato’s Statesman*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006; D. A. White, *Myth, Metaphysics and Dialectic in Plato’s Statesman*, Burlington, Ashgate, 2007.

⁴⁹ F. Ludueña Romandini, *La comunidad de los espectros I. Antropotecnia*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2010, p. 19. Asimismo, considero que esta preeminencia del aspecto vital y vivificador de la *psychē* permite comprender con mayor claridad por qué Ludueña ha podido afirmar, en un texto también indispensable, que “la cuestión de la vida es todavía una herencia onto-teo-lógica sutil de la cual se deriva aún un principio antrópico” (*Más allá del principio antrópico. Hacia una filosofía del outside*, Buenos Aires, Prometeo, 2012, p. 62).

⁵⁰ Se trata de uno de los ejes que estructura *Homo sacer I. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995, pero también *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell’economia e del governo*, Vicenza, Neri Pozza, 2007.

⁵¹ Como bien ha observado Paul Cartledge, entre tantos otros, “la mayor parte de nuestra terminología política es de etimología griega [...]. Los antiguos griegos son «nuestros» ancestros en la esfera política, ideológica, mitológica y simbólicamente. Son ellos, sobre todo, quienes han «descubierto» o «inventado» no sólo las formas ciudadanas-republicanas sino también la política en sentido fuerte” (P. Cartledge, “Greek political thought: the historical context”, en C. Rowe y M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 11–22). A lo cual habría que agregar que, en el marco general de la política griega antigua, la Atenas del siglo V a.C., y por lo tanto la figura de Platón, ocupa en lugar central. Ernest Barker ha señalado, en este sentido, y no sin cierto humor, que “la historia de Atenas en el siglo V a.C. es más moderna que la de Europa en el siglo XVIII” (E. Barker, *Greek Political Theory. Plato and his predecessors*, New York, Barnes & Noble, 1960, p. 17).

⁵² En *Il Regno e la Gloria*, en efecto, Agamben muestra que la soberanía y la economía constituyen los dos polos de la máquina gubernamental del Occidente. Según la tesis de Agamben, desde los primeros siglos del cristianismo en adelante el poder occidental se ha constituido a partir de una bipolaridad esencial: por un lado, el paradigma soberano, trascendente, fundado en la idea del Dios-Padre que reina pero no gobierna; por el otro, el paradigma económico, immanente, fundado en la idea del Dios-Hijo que gobierna pero no reina. Por tal motivo, la máquina gubernamental es necesariamente bipolar. En el capítulo “Archeología della Gloria”, por ejemplo, Agamben sostiene que “*theologia* y *oikonomia* constituyen [...] una máquina bipolar, de cuya distinción y de cuya correlación resulta el gobierno divino del mundo” (G. Agamben, *op. cit.*, 2007, p. 253). El polo soberano habría dado lugar a la formación del Estado moderno y el polo económico habría dado lugar a la administración biopolítica de las sociedades contemporáneas. A esta estructura bipolar, característica de todas las máquinas agambenianas, habría que agregar la idea del centro vacío. Ya desde el inicio de *Il Regno e la Gloria*, Agamben vuelve explícito el otro aspecto decisivo de la máquina: “el centro de la máquina gubernamental está vacío. El trono vacío [...] es, en este sentido, el símbolo más apremiante del poder” (*ibidem*, p. 11).

⁵³ Sobre la noción de *cuasi-trascendental* en Derrida, cf. A. Hurst, “Derrida’s Quasi-Transcendental Thinking”, *South African Journal of Philosophy*, 23:3, 2004, pp. 244–266.

⁵⁴ Según esta clave teológica, la cuestión del Espíritu Santo como fuerza vivificadora –y de Cristo como dispensador del espíritu– merecería un tratamiento pormenorizado desde una perspectiva psicopolítica que, por razones de extensión, no puedo desarrollar aquí. Para un panorama general de la idea teológica de un espíritu vivificador, tanto en los hebreos como en el cristianismo, cf. O. Mainville, “De la ruah hébraïque au pneuma chrétien: le langage

que decir que la *psychē*, como la *phantasia* para Sinesio de Cirene, es una suerte de *ochēma-pneuma*, un vehículo del espíritu vital⁵⁵. Sólo porque existe la *psychē*, entendida como fuerza vivificadora, es posible que un cuerpo deje de ser mera materia inerte. Se dirá por eso que un cuerpo se vuelve viviente (es decir, *empsychos*) cuando ha sido penetrado –insuflado, inspirado– por la *psychē*⁵⁶. Sólo entonces puede comenzar la política y las diversas divisiones que escanden la vida: nutritiva, sensitiva, racional; animal, humana, divina; propia, común; desnuda, cualificada; sagrada, profana; etc. Lo cual significa que tanto la biopolítica –o la zoopolítica, según una expresión quizás más adecuada– cuanto la política soberana son posibles a partir del dispositivo psíquico que efectúa el proceso de vivificación. La distinción *zōē/bios* (ya se la entienda –en la línea de Agamben– como vida natural/vida humana o vida animal/vida política, ya se la entienda –en la línea de Károly Kerényi– como vida infinita/vida finita)⁵⁷ es secundaria respecto a la operación de la *psychē* (la cual concierne a la vida finita del individuo pero también a la vida infinita del cosmos –piénsese, por ejemplo, en la *psychē* de Anaxímenes o en la *psychē kosmou* del *Timeo*)⁵⁸. Que la distinción *zōē/bios* sea secundaria respecto a la *psychē* no significa que aquellas nociones no sean autónomas e independientes de esta; significa, por el contrario, que sin la *psychē* ni la *zōē* ni el *bios* podrían aplicarse a la materia para convertirla en materia viviente. En tanto vehículo (*ochēma*), la *psychē* permite actualizar

la vida en la materia. Las consecuencias de esto para la teoría política son enormes. Pero permítaseme resumir en tres tesis las conclusiones a las que he llegado hasta aquí:

- 1) Sólo porque existe la *zōē* puede haber política. Lo hemos visto con Platón: sólo hay política de los seres vivientes (*zōa*).
- 2) Para que un cuerpo pueda considerarse viviente, es decir para que la *zōē* pueda actualizarse en un cuerpo concreto, para que ese cuerpo pueda devenir un *zōon*, es preciso que sea animado por la *psychē*.
- 3) El *zōon politikon* aristotélico sólo es posible a partir de la operación vivificadora de la *psychē*. Esto significa que la *psychē politikē* es condición de posibilidad del *zōon politikon*, puesto que sólo puede hablarse de *zōon* en la medida en que un cuerpo ha devenido *sōma empsychos*.

La exclusión-inclusiva del *eidōlon*

Todo este dispositivo psicopolítico que ya encontramos plenamente desarrollado en Platón ha podido constituirse a partir de una *politización* –y una correlativa exaltación– del aspecto vital o vivificador de la *psychē*⁵⁹. Pero para que este devenir-político de la *psychē* haya podido efectuarse, fue necesario el destierro o la exclusión-inclusiva del otro aspecto –no ya vital, sino fantasmático e imaginario– que vinculaba (o mejor aún, identificaba), en la época homérica, a la *psychē* con el *eidōlon* del difunto. La denegación del *eidōlon* (que es también, por necesidad, una denegación del *phasma* y del *oneiros*)⁶⁰ es el acontecimiento fundamental y decisivo de la política occidental. Recordemos las palabras de Rohde que he citado en el primer apartado. En la épica

descriptif de l'agir de l'esprit de Dieu", *Théologiques*, vol. 2, n° 2, 1994, pp. 21-39. Sobre la noción de *pneuma* en la Antigüedad griega y latina, cf. G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à S. Augustin*, Paris, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1945.

⁵⁵ Sobre la noción de *ochēma-pneuma* en Sinesio y el neoplatonismo, cf. R. C. Kissling, "The Oxhma-PNEUMA of the Neo-Platonists and the *De Insomniis* of Synesius of Cyrene", *The American Journal of Philology*, Vol. 43, No. 4 (1922), pp. 318-330.

⁵⁶ No es este el lugar para desarrollar este punto, pero téngase presente la importancia que ha tenido para la teología política de Occidente la idea del rey como *nomos empsychos* o *lex animata*, cuyo paradigma, durante toda la Edad Media, es por supuesto Cristo. Ernst Kantorowicz, como se sabe, es uno de los estudiosos que ha señalado con mayor agudeza la centralidad de esta noción para la teología-política occidental, remitiendo a Lactancio la fusión del elemento jurídico-político griego con la figura de Cristo: "La amalgama de estas dos ideas –explica el autor luego de aludir a la expresión griega *nomos empsychos* y a su traducción latina *lex animata*– se remonta a Lactancio: en su interpretación de la encarnación él combina la imagen evangélica de Cristo como maestro en el Templo enviado por el Padre con la filosofía política griega de la «ley viviente»" (E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton – New Jersey, Princeton University Press, 1957, p. 128). Sobre esta cuestión, cf. también I. Ramelli, *Il basileus come nomos empsychos tra diritto naturale e diritto divino. Spunti platonici del concetto e sviluppi di età imperiale e tardo-antica*, Italia, Bibliopolis, 2006.

⁵⁷ Sobre la primera distinción, cf. G. Agamben, *op. cit.*, 1995, pp. 3-16; sobre la segunda, cf. K. Kerényi, *Dionisios. Raíz de la vida indestructible*, Barcelona, Herder, 1998, pp. 13-16.

⁵⁸ Esta idea de una *psychē kosmou* será fundamental, por supuesto, en los autores neoplatónicos (Plotino, Porfirio, Jámblico, Proclo, etc.). Sobre esta cuestión, cf. H. J. Blumenthal, *Soul and Intellect. Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*, Great Britain, Variorum, 1993; J. Cleary, *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven, Leuven University Press, 1997. Pero incluso en autores no necesariamente neoplatónicos, la idea de un *anima mundi* ha sido también decisiva. Considérese sin ir más lejos la *Weltseele* de Friedrich Schelling o la más reciente *Gaia hypothesis* de James Lovelock.

⁵⁹ Esta politización es indisoluble además de una moralización, tal como lo testimonia el célebre mito de Er al final de *República*, aunque se trata de una idea presente en diversos diálogos platónicos, incluso tempranos. Tal es así que David Claus ha podido afirmar que "el uso platónico de *psychē* en los diálogos tempranos implica una moralización y reevaluación de muchos contextos tradicionales relativos a ella" (D. Claus, *op. cit.*, p. 182). Esta moralización además es correlativa, como ha mostrado Charles Taylor, a una "internalización" o "unificación" del espacio anímico: "el alma es *de jure*, en principio, una; es un *locus* único. La experiencia del alma como una pluralidad de *loci* [Taylor se refiere aquí a la concepción homérica] es una experiencia de error e imperfección" (C. Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, p. 120); por tal motivo, uno de los cambios esenciales en lo que respecta a la identidad del sujeto producidos por Platón concierne "a la centralización o unificación del yo moral" (*ibidem*). Este yo moral, identificado ahora con la "parte" más elevada de la *psychē* –a la que Platón se refiere sugerentemente como "la acrópolis del alma [*psychēs akropolis*]" (*República* 560b)–, debe gobernar a las "partes" o funciones inferiores. Por eso la teoría anímica de Platón es indisoluble de su teoría política y del problema más general del orden moral y social: "La noción de razón está íntimamente conectada con la de orden" (C. Taylor, *op. cit.*, p. 121) que es siempre, como el mismo Taylor no deja de indicar, un orden cósmico-político.

⁶⁰ En su estudio *Image, imaginaire, imagination*, Jean-Pierre Vernant incluye a los fantasmas oníricos y las almas de los difuntos dentro del espectro semántico del término *eidōlon*: "Observando que sería necesario traducir *eidōlon* por doble o fantasma más que por imagen, hemos indicado varias veces que este término es empleado de manera exclusiva para designar tres tipos de fenómenos: la aparición sobrenatural, *phasma*, el sueño, *oneiros* (*onar*), el alma-fantasma de los difuntos, *psychē*" (J.-P. Vernant, *op. cit.*, p. 2026).

homérica, la *psychē* designa “un huésped o un ente extraño, una especie de «doble» más débil que el hombre vivo, su otro yo”⁶¹. La máquina psico-política de Occidente, en cuyo espacio de juego no han dejado de entretenerse el poder y la vida, ha podido funcionar a partir de una exclusión-inclusiva del *eidōlon*, es decir de la cara fantasmática de la misma *psychē*. En tanto *eidōlon* (imagen espectral), y no en tanto principio vital o vivificador, la *psychē* es el *bouc émissaire* de la política occidental⁶². En este sentido, es absolutamente legítimo afirmar que la política occidental ha sido siempre una psicopolítica, y es legítimo por dos motivos fundamentales (de algún modo contrapuestos): por un lado, porque la política de la vida (zoo- o bio-política) ha sido posible a partir de la operación de vivificación o animación efectuada por la *psychē*; por otro lado, porque esta operación de vivificación ha implicado una exaltación de uno de sus aspectos –probablemente el menos fundamental en Homero– en detrimento de su aspecto fantasmático. En resumen: la política occidental es originariamente psicopolítica porque a) la *psychē* hace posible que los cuerpos se vuelvan cuerpos vivientes, y b) porque la política de la vida se asienta sobre la exclusión-inclusiva del aspecto no-vital o no-viviente (el *eidōlon* o la *skia* del muerto) de la misma *psychē*⁶³.

Varios estudiosos han indicado, aunque sin adoptar el enfoque que propongo aquí ni sacar las conclusiones que me interesan, este proceso que comienza ya en tiempos de Homero y se consuma en cierta forma en el siglo V a.C. Jan Bremmer, por ejemplo, ha señalado –muy de pasada, es cierto– la relación entre la mutación de la concepción de la *psychē* y la vida política:

Sólo en la Atenas del siglo V comenzamos a encontrar la idea de que el ciudadano puede determinar su propio e independiente curso de acción. Hacia el final de este siglo la *psychē* se convierte en el centro de la conciencia, un desarrollo aún no explicado por completo pero en el cual

probablemente la importancia creciente de la conciencia política tuvo un rol decisivo⁶⁴.

Pero además de esta progresiva identificación de la *psychē* con la conciencia política y con el centro subjetivo de las acciones y decisiones del hombre griego, me interesa señalar otro punto que considero aún más fundamental. Para esto es imprescindible volver al texto de Bruno Snell, en particular cuando explica que en los siglos que separan a Homero de Platón...

la palabra que indicaba el alma del muerto [*Totenseele*] pasa a definir el alma en general [*Gesamtseele*], y la definición usada para el alma del muerto pasa a indicar el cuerpo viviente [*lebendigen Körpers*], de tal manera que lo que proporcionaba al hombre viviente emociones, sensaciones y pensamientos sobrevive ahora en la *psychē*⁶⁵.

Aquí se ven con claridad los dos movimientos que mencionaba al final del apartado previo y al inicio de este: por un lado, la identificación de la *psychē* con el núcleo viviente de las emociones, sensaciones y pensamientos, es decir con una subjetividad cada vez más unitaria y auto-centrada; por otro lado, la obliteración del aspecto fantasmático de la propia *psychē*. Por eso Snell sostiene que la definición usada para el alma del muerto pasa a indicar la del cuerpo viviente. En este pasaje, podríamos decir, se cifra el acontecimiento decisivo de la política occidental, pues sólo del cuerpo viviente, del *zōon* que es por necesidad *empsychos*, puede haber política. (Esto es claro en el fragmento del *Político* que he mencionado y en general en todos los diálogos platónicos, al menos de *Fedón* y *República* en adelante). Pero justamente por eso, en tanto sólo puede haber gobierno del cuerpo viviente, el alma del muerto queda desterrada del campo político. El punto más problemático, sin embargo, es que el muerto no es meramente un ser sin vida (*apsychos*) –el cual, según Platón, no podría ser objeto de gobierno–, sino una suerte de vida disminuida, sin conciencia ni voluntad, pero que así y todo no se confunde con la simple nada o con el no-ser absoluto⁶⁶. Walter Otto ha explicado la subsistencia de la *psychē* del difunto con palabras notables: “No se trata de una prosecución de la vida, porque lo propio de los muertos es el *ser del haber sido* [*das Sein des Gewesenen*]. Los griegos han comprendido que el *haber sido* es en sí mismo *ser* en el sentido propio del término, y haber comprendido esto es una de sus grandes intuiciones”⁶⁷. Pero ¿de qué se trata?, ¿cómo pensar el ser-del-haber-sido que define a la *psychē* entendida como sombra o fantasma del muerto? Para orientarnos en este arduo asunto será útil recurrir a ciertas nociones sugeridas por Giovanni Reale en un texto indispensable: “Llegada al *Hadēs*, la *psychē* subsiste como «imagen» espectral del difunto, sin vida, sin capacidad de sentir, ni de conocer ni de querer: ella

⁶¹ E. Rohde, *op. cit.*, p. 6.

⁶² Sobre el sentido que le doy aquí a la expresión *bouc émissaire*, cf. R. Girard, *Le bouc émissaire*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 1982.

⁶³ Sería preciso indagar, aunque excede el marco de este artículo, el nexo indudable que existe en las sociedades antiguas entre el destierro del *eidōlon* o del fantasma del difunto y los ritos funerarios. Según han mostrado varios estudiosos, las costumbres funerarias y los ritos de pasaje han sido determinantes para la constitución del orden político-social en las comunidades arcaicas (y también, por cierto, en las contemporáneas). Como ha explicado Jean-Claude Schmitt: “En la sociedad medieval, así como en muchas otras sociedades tradicionales, la forma particular de existencia que se atribuye a los difuntos depende del transcurso del «rito de pasaje» a la muerte: los muertos retornan, preferentemente, cuando los ritos funerarios y de luto no han podido efectuarse con normalidad [...]. Esta dimensión antropológica y universal del retorno de los muertos está presente, entre otras, en la tradición occidental, desde la Antigüedad, en la Edad Media y hasta en el folclore contemporáneo” (J.-C. Schmitt, *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999, p. 16). La relación de los vivos con los muertos es sin duda uno de los aspectos centrales de la institución de lo social. En este sentido, toda *cura pro mortuis gerenda*, según la expresión de Agustín de Hipona, es siempre un asunto político (y, al límite, el asunto político fundamental). Sobre los ritos funerarios y la experiencia social de la muerte existe una vasta bibliografía. Me limito a indicar solamente tres textos imprescindibles: M. Parker Pearson, *The Archeology of Death and Burial*, U.S.A., Texas A&M University Press, 2000; C. Sourvinou-Inwood, “Reading” *Greek Death: To the End of the Classical Period*, Oxford, Clarendon Press, 1996; A. Van Gennep, *Les rites de passage*, Paris, Éditions A. et J. Picard, 1981, pp. 209-236.

⁶⁴ J. Bremmer, *op. cit.*, p. 68.

⁶⁵ B. Snell, *op. cit.*, p. 25.

⁶⁶ Sobre la idea de fantasma o espectro (*eidōlon*) como operador destructivo de las polaridades metafísicas (vida-muerte, presencia-absencia, sensible-inteligible, etc.) y su relación con la política occidental, cf. J. Derrida, *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Éditions Galilée, 1993.

⁶⁷ W. Otto, *op. cit.*, p. 56.

es como una imagen emblemática del no-ser-más-en-vida [*non-essere-più-in-vita*]⁶⁸; o también, igualmente remarcable e inspirado: “La *psychē* [...] representa [...] el «no ser más del yo», su negación: su permanecer emblemático precisamente en la dimensión del «no-más», del «no-más-vivo»⁶⁹.

Se comprenderá rápidamente el riesgo que representa el *eidōlon*, la *psychē* del difunto, para la política occidental. Si el poder en las sociedades occidentales es siempre un poder sobre la vida, puesto que sólo de los seres vivientes –dice Platón– puede haber política, entonces el *eidōlon*, en la medida en que se ubica en el borde mismo de la vida, en el límite de la ontología, en la medida en que designa un no-más-vivo, una imagen del no-ser-más-en-vida (Reale) o un ser-del-haber-sido (Otto), no entra dentro de los cálculos del poder en sus formas tradicionales. Lo “ingobernable” no es por eso la forma-de-vida o la vida inoperosa, según la tesis de Agamben⁷⁰; no es “la vida en cuanto tal, sino [...] la vida-que-se-va”⁷¹, la “vida que se va con la muerte”⁷². Estas expresiones, en su sentido profundo, constituyen una suerte de *subsistenciarios* (en el sentido en que Heidegger habla de existenciarios en relación al *Dasein*) del *eidōlon*⁷³. Vale la pena enumerar estos subsistenciarios porque de algún modo –de un modo incierto, desde luego– nos dan una idea de la condición ontológica de la *psychē* –en su aspecto póstumo o espectral– que la política occidental ha recluido en su centro (o acaso, lo que es igual, ha expulsado a su afuera): 1) ser-del-haber-sido; 2) no-ser-más-en-vida; 3) no-ser-más-del-yo; 4) no-más-vivo; 5) vida-que-se-va-con-la-muerte.

Se advertirá entonces la condición paradójica del *eidōlon* y su posición liminal. Como hemos visto, sólo hay política de los seres vivientes (Platón), es decir de la *zōē*. Por eso los seres inanimados no son susceptibles de una existencia política. Sin embargo, el caso del *eidōlon* es más interesante y perturbador, interesante por lo perturbador: designa en cierta forma una “vida”, y en consecuencia no es absolutamente ajeno a lo político (este es el aspecto *in-clusivo* de la *exceptio*), pero se trata de

una vida-que-se-va, un ser-no-más-vivo, un ser-del-haber-sido que, en su condición paradójica, pone en cuestión los fundamentos mismos del poder político (este es el aspecto *ex-clusivo* de la *exceptio*). El *eidōlon* es a la vez interno y externo –o, quizás, con más propiedad, *ni* interno *ni* externo– al espacio político; es su límite, su punto de fractura: un archi-trauma⁷⁴.

Conclusión

A lo largo de este artículo he mostrado a) la profunda ambigüedad que caracteriza a la *psychē* homérica (por un lado, hálito o principio vital; por el otro, imagen o sombra del difunto); b) la identificación socrático-platónica de la *psychē* con su aspecto vital y con la esencia humana y la correlativa identificación de la política con el gobierno de lo viviente; c) la exclusión-inclusiva del *eidōlon* como trauma o archi-trauma de la política occidental.

Acaso sería preciso enunciar las consecuencias de estas tesis a la manera heideggeriana. Sería por eso menester, para comprender la magnitud del asunto, construir una analogía un poco apresurada y decir que lo que ha sido el olvido del ser para la historia de la metafísica lo ha sido el olvido del *eidōlon* para la historia de la política. Y en tanto el *eidōlon*, el *phantasma* o la sombra del muerto, no es lo *otro* de la *psychē* sino su otro *lado*, la política occidental, la psico-política, no ha dejado de verse acosada por ese resto que subsiste en su mismo centro⁷⁵.

La psicopolítica se divide en dos ramas: la política de la vida (la *psychē* como aliento vivificador y principio vital) que dará lugar a la política soberana y a la bio-

⁶⁸ G. Reale, *op. cit.*, p. 76.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 82.

⁷⁰ Para Agamben, por cierto, lo *Ingovernabile* no es sino la vida de la potencia –la *zōē aiōnios*, según la expresión mesiánica– que la máquina gubernamental custodia y oculta en su centro (cf. G. Agamben, *op. cit.*, 2007, p. 80). Por eso se trata para el filósofo italiano de “sacar a la luz aquel Ingovernabile que es el inicio y, a la vez, el punto de fuga de toda política” (G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, Roma, Nottetempo, 2006, p. 35). Pero si la forma-de-vida designa la experiencia misma de ese Ingovernabile, el *eidōlon*, en cambio, en la medida en que alude a un no-ser-más-en-vida, y por lo tanto a una subsistencia ajena a todo *bios* y a toda *zōē*, difiere cualitativamente del Ingovernabile agambeniano. El *eidōlon*, por eso mismo, no es una “vida inseparable de su forma” (cf. G. Agamben, *L'uso dei corpi*, Vicenza, Neri Pozza, 2014, pp. 264-272), sino una fractura en la forma y en la vida, su laceración recíproca.

⁷¹ G. Reale, *op. cit.*, p. 84.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ Hablo de *subsistenciarios* y no, como Heidegger, de *existenciarios* porque en términos estrictos el *eidōlon*, al ubicarse en el límite mismo de la ontología y la política, no pertenece al dominio de lo existente (tanto en su sentido corpóreo como incorpóreo). A diferencia del cuerpo viviente, de la vida del cuerpo que efectivamente existe, es decir que pertenece a la actualidad de la presencia, el *eidōlon* o, mejor aún, la no-más-vida del *eidōlon* simplemente subsiste (en el borde del Ser y, por tanto, de la política).

⁷⁴ No se creerá que se trata de un trauma originario, fundamental. Al contrario, el archi-trauma es un trauma de la –o en la– *archē*, una fractura en el origen o una herida en el fundamento: un *universel effondement*, para decirlo con Gilles Deleuze.

⁷⁵ Podría mostrarse, aunque excede las pretensiones de este artículo, que el acoso del *eidōlon* se manifiesta fundamentalmente en tres fenómenos frente a los cuales, no por casualidad, Platón se ha mostrado muchas veces ambiguo y dubitativo: los sueños (*oneiros*), la locura (*mania*) y la poesía (*poiēsis*). El fenómeno del sueño constituye el caso paradigmático del acoso específico del *eidōlon* así como de su dominio propio. Es preciso notar, además, que el fantasma onírico, el *eidōlon*, en la época de Homero designa una realidad objetiva y no un producto de la mente del soñador. E. R. Dodds lo ha explicado con gran claridad (cito el pasaje *in extenso*): “En la mayor parte de sus descripciones de sueños los poetas homéricos tratan lo que se ve en ellos como si fuera «realidad objetiva». El sueño suele adoptar la forma de una visita hecha a un hombre o mujer dormidos por una sola figura onírica (la palabra *oneiros* significa casi siempre en Homero figura onírica, no experiencia onírica). Esta figura onírica puede ser un dios, un espíritu o un mensajero onírico preexistente, o una «imagen» (*eidōlon*) especialmente creada para la ocasión; pero en cualquier caso existe objetivamente en el espacio y es independiente del que sueña” (E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, California, University of California Press, 1951, p. 104). Sobre la cuestión de los sueños en Platón, cf. S. Pérez Cortés, “Platón y los sueños”, *Versión*, México, vol. 21, 2008, pp. 171-193. Sobre la actitud ambivalente de Platón respecto a la *mania*, cf. E. R. Dodds, *op. cit.*, pp. 64-101; F. Ludueña Romandini, *La ascensión de Atlas. Glosas sobre Aby Warburg*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2017, pp. 47-55. Sobre el arduo problema de la *poiēsis* en la filosofía platónica, cf. W. C. Greene, “Plato’s View of Poetry”, *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 29, 1918, pp. 1-75.

política; la im-política⁷⁶ del fantasma (la *psychē* como *eidōlon*) cuyos efectos se harán sentir de manera más o menos intermitente en los dominios del sueño, la locura y la poesía (aunque también en muchos otros no considerados aquí). De un lado, entonces, se constituirá una política del ser; del otro lado, una im-política del ser-del-haber-sido. De un lado, una política de la vida; del otro, una im-política del no-ser-más-en-vida. Por eso no puede haber política de la *psychē* que no sea necesariamente, a pesar de los esfuerzos y las estrategias del poder inherente a la metafísica de la presencia, una im-política del *eidōlon*. Y aquí surge la paradoja: el *eidōlon* es el punto de implosión de la propia política, lo que no puede ser gobernado por no pertenecer a lo viviente pero que tampoco puede ser descartado por no pertenecer a la nada. Razón por la cual el *eidōlon* pertenece a un dominio ajeno tanto al reino de *zōē* cuanto al reino de *thanatos*.

En conclusión, si la política occidental, tanto en su sentido soberano como económico, es ya desde siempre una psicopolítica, entonces no hay, no puede haber, una política de la vida que no sea también, *in extremis* –un extremo que es ya imposibilidad–, una im-política del ser-del-haber-sido o de la vida-que-se-va-con-la-muerte⁷⁷. Este haber-sido, sin embargo, este no-ser-más-en-vida, este irse-con-la-muerte, lo sabemos por Aby Warburg, Walter Benjamin o Henri Bergson, es el eje alrededor del cual gira, hacia un lado o hacia el otro (como el cosmos en el mito del *Político*), la *psychē* de Occidente. Pensar que la política *que hay* concierne meramente a la *zōē* es sin duda insuficiente; tan insuficiente como pensar que la política *que viene* concierne meramente al *eidōlon*. Ambos elementos, *zōē* y *eidōlon*, sutura y trauma, cuerpo y fantasma, son correlativos y simultáneos: tal es la esencia esquizofrénica de la política occidental.

Bibliografía

- Agamben, G., *Che cos'è un dispositivo?*, Roma, Nottetempo, 2006.
- , *Homo sacer I. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995.
- , *Homo sacer II, I. Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2004.
- , *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Vicenza, Neri Pozza, 2007.
- , *L'uso dei corpi*, Vicenza, Neri Pozza, 2014.
- Barker, E., *Greek Political Theory. Plato and his predecessors*, New York, Barnes & Noble, 1960.
- Benveniste, É., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 2. Pouvoir, droit, religion*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969.
- Blössner, N., “The City-Soul Analogy”, en Ferrari, G. R. F. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, New York, Cambridge University Press, 2007, pp. 345-385.
- Blumenthal, H. J., *Soul and Intellect. Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*, Great Britain, Variorum, 1993.
- Bremmer, J., *The Early Greek Concept of the Soul*, New Jersey, Princeton University Press, 1983.
- Burnet, J., “The Socratic Doctrine of the Soul”, *Proceedings of the British Academy* 7, 1916, pp. 3-27.
- Cartledge, P., “Greek political thought: the historical context”, en Rowe, C. y Schofield, M. (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 11-22.
- Certeau, M., *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 2006.
- Claus, D., *Toward the Soul. An Inquiry into the Meaning of Psyche before Plato*, New Haven – London, Yale University Press, 1981.
- Cleary, J., *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven, Leuven University Press, 1997.
- Cornford, F., *Plato's Theory of Knowledge. The Thaetetus and the Sophist translated with a running commentary*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd., 1935.
- Deleuze, G., *Logique du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1969.
- Derrida, J., *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Éditions Galilée, 1993.
- Dixsaut, M., *Platon et la question de l'âme*, Paris, Vrin, 2013.
- Dodds, E. R., *The Greeks and the Irrational*, California, University of California Press, 1951.
- Esposito, R., *Categorie dell'impolitico*, Bologna, Il Mulino, 1999.
- Foucault, M., *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.
- Girard, R., *Le bouc émissaire*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 1982.
- Greene, W. C., “Plato's View of Poetry”, *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 29, 1918, pp. 1-75.
- Guthrie, W. K. C., “Plato's Views on the Nature of the Soul”, en Vlastos, G. (ed.), *Plato II: Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion. A Collection of Critical Essays*, London – Basingstoke, Palgrave Macmillan, 1971, pp. 230-243.
- Han, B.-C., *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, Barcelona, Herder, 2015.
- Hurst, A., “Derrida's Quasi-Transcendental Thinking”, *South African Journal of Philosophy*, 23, 3, 2004, pp. 244-266.
- Kantorowicz, E., *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton – New Jersey, Princeton University Press, 1957.
- Kerényi, K., *Dionisios. Raíz de la vida indestructible*, Barcelona, Herder, 1998.
- Kissling, R. C., “The Oxhna-PNEUMA of the Neo-Platonists and the *De Insomniis* of Synesius of Cyrene”, *The American Journal of Philology*, 43, 4, 1922, pp. 318-330.

⁷⁶ Sobre la cuestión de lo impolitico, cf. R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, Bologna, Il Mulino, 1999.

⁷⁷ En tanto condición de posibilidad y a la vez de imposibilidad, la *psychē* revela su estatuto cuasi-trascendental: hace posible la política según su costado vital y vivificador, pero la hace imposible según su costado póstumo y fantasmático.

- Ludueña Romandini, F., *La ascensión de Atlas. Glosas sobre Aby Warburg*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2017.
- , *La comunidad de los espectros I. Antropotecnia*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2010.
- , *Más allá del principio antrópico. Hacia una filosofía del outside*, Buenos Aires, Prometeo, 2012.
- Mainville, O., “De la rûah hébraïque au pneuma chrétien: le langage descriptif de l’agir de l’esprit de Dieu”, *Théologiques*, vol. 2, n° 2, 1994, pp. 21-39.
- Onians, R. B., *The Origins of European Thought: About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge, Cambridge University Press, 1951.
- Otto, W., *Theophania: Der Geist der altgriechischen Religion*, Hamburg, Rowohlt, 1956.
- Parker Pearson, M. *The Archeology of Death and Burial*, U.S.A., Texas A&M University Press, 2000.
- Pérez Cortés, S., “Platón y los sueños”, *Versión*, México, vol. 21, 2008, pp. 171-193.
- Ramelli, I., *Il basileus come nomos empsychos tra diritto naturale e diritto divino. Spunti platonici del concetto e sviluppi di età imperiale e tardo-antica*, Italia, Bibliopolis, 2006.
- Reale, G., *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1999.
- Roberts, E. J., “Plato’s View of the Soul”, *Mind*, New Series, 14, 55, 1905, pp. 371-389.
- Rohde, E., *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Tübingen – Leipzig, Verlag von J. C. B. Mohr, 1908.
- Rosen, S., *Plato’s Sophist. The Drama of Original and Image*, Indiana, St. Augustine’s Press, 1999.
- , *Plato’s Statesman. The Web of Politics*, New Haven – London, Yale University Press, 1992.
- Sayre, K. M., *Metaphysics and Method in Plato’s Statesman*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- Schmitt, J.-C., *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999.
- Smith, N. D., “Plato’s analogy of Soul and State”, *The Journal of Ethics* 3, 1999.
- Snell, B., *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co., 1975.
- Solmsen, F., “Plato and the Concept of the Soul (*Psychē*): Some Historical Perspectives”, *Journal of the History of Ideas*, 44, 3, 1983, pp. 355-367.
- Sourvinou-Inwood, C., “Reading” *Greek Death: To the End of the Classical Period*, Oxford, Clarendon Press, 1996.
- Stocks, J. L., “Plato and the Tripartite Soul”, *Mind*, New Series, 24, 94, 1915, pp. 207-221.
- Taylor, C., *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989.
- Todorov, T., *Teorías del símbolo*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1993.
- Van Gennep, A., *Les rites de passage*, Paris, Éditions A. et J. Picard, 1981.
- Verbeke, G., *L’évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à S. Augustin*, Paris, Éditions de l’Institut Supérieur de Philosophie, 1945.
- Vernant, J.-P., *Oeuvres. Religion, Rationalités, Politique*, Tome II, Paris, Éditions du Seuil, 2008.
- White, D. A., *Myth, Metaphysics and Dialectic in Plato’s Statesman*, Burlington, Ashgate, 2007.
- Williams, B., “The Analogy of City and Soul in Plato’s *Republic*”, en E. Wagner (ed.), *Essays on Plato’s Psychology*, Maryland, Lexington Books, 2001.