

## LA DEDUCCIÓN DE LAS PARTES DEL ALMA DE UN CONFLICTO DE DESEOS EN *REPÚBLICA* IV<sup>1</sup>

María Angélica Fierro. Universidad Autónoma de México

**Resumen:** El propósito del presente trabajo es demostrar que en la distinción de las partes del alma realizada en *República* 4 se pretende deducirlas a partir de conflictos entre deseos. Esta es una hipótesis limitada pero que, de ser correcta, da elementos para suponer que en esta obra el ser humano es pensado como constituido esencialmente por la corriente de deseo que domina su alma. En este caso la psicología y teoría educativa de la *República* serían afines a la teoría del *éros* desarrollada en el *Banquete*.

**Abstract:** In this article I try to show that in *Republic* 4 the three parts of the soul are distinguished according to conflicting directions of their proper desires, which is compatible with the more general hypothesis that in this dialogue the human being is understood as essentially constituted by the leading desire of his soul. If this were the case, the psychology and educational theory of the *Republic* would be akin to the theory of *eros* developed in the *Symposium*.

A pesar de las diferencias entre el *Banquete* y la *República* en aspectos obvios como su forma, contenido y su audiencia,<sup>2</sup> es posible comprender en gran medida la teoría del alma, de la educación, e incluso la propuesta estética y escatológica de la *República* como una expansión de algo que se anuncia de manera compendiada en el *Banquete*. De este modo, a pesar de su diversidad, resulta que estos diálogos deberían entenderse como complementarios, y no, según han sugerido algunos intérpretes, como maneras encontradas de entender la relación entre la pasión erótica y la razón.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Las traducciones de los textos griegos mencionados, salvo que se indique lo contrario, son mías, en conformidad con las ediciones de los textos griegos del *TLG*, que en el caso de Platón es la de Burnet (1905). Las abreviaturas de las obras se dan según el *LSJ*.

<sup>2</sup> En el *Banquete* el discurso de Sócrates, usualmente considerado el portavoz de Platón, sobre Eros es una más entre otras cinco disertaciones de los asistentes bajo la forma del «elogio» -*enkómion*, *epáinos* o *eulogía*-, y ocurre durante un banquete, probablemente considerado como una circunstancia apropiada para realizar una reflexión sobre el amor dado que en los convites debía estilarse pronunciar discursos en alabanza al amado. Por otra parte, en el *Banquete* se ejemplifica un tipo de encomio que consistía en un ejercicio intelectual y argumentativo practicado fundamentalmente por los sofistas, y consistente en la defensa de las buenas cualidades de cualquier cosa, eligiéndose incluso tesis paradójicas o de dudosa relevancia (ver Nightingale (2000), pp. 110-113). Platón selecciona entonces un modo de exposición no sólo apropiado tanto al tema y circunstancia, sino también a su propósito más amplio de criticar e ilustrar la vacuidad del lenguaje de la retórica sofística. En contraposición a ella, la actividad filosófica es presentada como un saber comprometido con la verdad (*Symp.* 198d). Por su parte, la *República* es en primer lugar muy distinta al *Banquete* en su forma. El libro 1 consiste fundamentalmente en un diálogo refutativo de Sócrates, a la manera de los diálogos de juventud; a partir del libro 2 sigue la forma más usual de los diálogos de madurez, con Sócrates realizando, ayudado por la parcial intervención de sus interlocutores, desarrollos conceptuales bastante extensos; cierra en el final del libro 10 con un fabuloso mito sobre la vida *post-mortem*. Por otra parte, siendo el diálogo más largo de Platón después de *Las Leyes*, constituye en cuanto a su contenido algo así como un tratado complejo en el que se articulan cuestiones diversas, no coincidentes, al menos exactamente, con las del *Banquete*. El tema principal de la *República* es la demostración del valor de la justicia en sí misma, tanto si otros hombres son capaces de reconocer la condición de la persona justa o no, e incluso si el hombre justo debe sufrir ser tratado injustamente por otros. Al mismo tiempo, de esta columna vertebral argumentativa, se suspende el tratamiento de muchos otros temas tales como, fundamentalmente, el desarrollo de una teoría tanto psicológica, como también política y educativa, una teoría del arte, una epistemología, una metafísica, e incluso una escatología, en el Libro 10, gracias a la cual la justicia e injusticia humana son insertadas en el contexto de una perspectiva cósmica. Por último su audiencia ficcional, y quizás también real, y la circunstancia de conversación es mucho más «seria» y filosóficamente más avanzada que la elegida en el *Banquete*.

<sup>3</sup> Aquí nos diferenciamos de posiciones como las de Parry y Frede. Parry piensa que, mientras que en la *República* Platón: «makes reason the ruler that establishes virtue in the soul by forcing or guiding the desire», contrariamente en el *Banquete* es el deseo «the chief underlying force in the activity» (Parry (1996), p. 215). Similarmente D. Frede (1993), pp. 409 y ss. interpreta que en el *Banquete* la persecución de lo bello y lo bueno es sin esfuerzo y «out of enchantment», en oposición a la *República*. Nussbaum (1995) tiene un acercamiento parecido a los mencionados en este punto en tanto considera que en la *República* hay una dicotomía entre la razón y la pasión, que en el *Banquete* se presenta dramáticamente como dos modos de vida alternativos, y que en el *Fedro* Platón se decide a favor de la pasión. Nuestra

En el *Banquete* el éros deja de ser concebido, en los términos habituales de la cultura de la época, como el enamoramiento por otro individuo,<sup>4</sup> para significar, fundamentalmente, la pasión que lleva nuestra vida en una determinada dirección y nos constituye en un determinado tipo de ser humano. Todos somos amantes, en tanto estamos «enamorados» de lo bueno; sin embargo, cada uno tiene como centro de su amor distintas cosas: algunos son apasionados por los negocios, otros por la gimnasia, otros son filósofos.<sup>5</sup> Por qué nuestro «amor» compartido por lo bueno puede tener, sin embargo, estas expresiones múltiples es algo que el *Banquete* deja sin respuesta. Asimismo en este diálogo se sugiere que la máxima expresión de éros es ser filosofía o «amor a la sabiduría»,<sup>6</sup> y se indica, a través de la «escalera amorosa», cómo alcanzar este desarrollo superlativo respecto a *tà erotiká*.<sup>7</sup> No obstante, en qué consisten exactamente los distintos niveles de la *scala amoris* no es algo que sea explicitado en el *Banquete*. Finalmente, en este texto se da a entender que, siendo el «engendrar» la actividad propia de éros, hay un modo de procrear en que el producto es más auténtico, en tanto se lo concibe a partir de la contemplación de la Belleza, y, en añadidura, que existe un modo de alcanzar una inmortalidad cuasidivina para quien le fuera posible este nivel de comprensión.<sup>8</sup> Nuevamente, empero, estos puntos permanecen en el *Banquete* sin mayor dilucidación.

De acuerdo a nuestra hipótesis de interpretación más general, en la *República* se intenta ofrecer un desarrollo de estas tesis que son presentadas de forma programática en el *Banquete*. En la teoría del alma se distinguen en *Rep.* 6.485d6-8 dos «corrientes de deseo» fundamentales de la misma, así como también, en el Libro 4, tres distintos «aspectos» (*eíde*) o «partes» (*mére*) con sus deseos propios o constitutivos,<sup>9</sup> y, en los Libros 8 y 9, las formas en que estos aspectos pueden combinarse, dando por resultado diversas estructuras psíquicas.<sup>10</sup> Por otra parte, la teoría educativa de la *República* -tanto la instrucción temprana en los Libros 2 y 3<sup>11</sup> como la formación avanzada de los guardianes en el Libro 7 (ver esp.7. 518 d3 y ss.)- está concebida para desplegar apropiadamente nuestras distintas partes, de modo tal que el deseo por la verdad de la razón asuma, en la medida de lo posible, el liderazgo del alma.<sup>12</sup> Por último, en el Libro 10 la teoría de la *poiésis* y la crítica al arte

---

propuesta aquí es un desarrollo integral y sistemático de coincidencias entre la *República* y *Banquete* que, en parte, han sido sugeridas por otros intérpretes p.e. Cornford (1950), Raven (1965), pp.119-130 y Kahn (1987).

<sup>4</sup> Dover (1980), p.1.

<sup>5</sup> Ver *Smp.* 204d1-205d8.

<sup>6</sup> En el mito del nacimiento de Eros se sintetizan elementos del análisis del éros y del deseo en general iniciada en 199c pero privilegiando la expresión de Eros como filósofo: *philosophôn diá pantôs tou býou*: 203d7: *éstin éar dê tón kallíston he sophía. Éros d'estin éros perì tò kalón, hôte anankaion Erotá philosophon einai, philosophon dê ónta metaxý einai sophou kai amathous*. 204b2-5.

<sup>7</sup> *Smp.* 210a1-212a7

<sup>8</sup> *Smp.* 212a2-7.

<sup>9</sup> Las partes del alma aparecen caracterizadas por deseos que les son propios. A lo *epithymetikon* le corresponden deseos por «los placeres de la nutrición, la generación y afines a estos» (4.436a10-b1), que son los que más obviamente le pertenecen (*enargestátas*, 4.437d3). También se lo denomina lo *philochrematon* (8.547b3-4) y lo *philokerdés* (9.581a3-7, puesto que la riqueza es el principal medio para satisfacer los apetitos (lo cual no significa, sin embargo, que lo *epithymetikon* posea una cierta razón instrumental, ver Lorenz (2004) pp. 110-111). El deseo inherente de lo *thymoeidés* es por la victoria y el honor (*philónikon autò kai philótimon*, 9.581b2), en tanto desearía ser exitoso y triunfante para conseguir lo que es considerado digno de lucha y honra. Lo *logistikón* desea por su parte el conocimiento, la sabiduría, la verdad y el aprendizaje (4.435e7, 4.436e9, 9.581b5-10). A todo esto cabe agregar que, como se trata de mostrar en el presente trabajo, en el Libro 4 se intenta deducir las distintas partes precisamente de un conflicto de deseos.

<sup>10</sup> Tres tipos fundamentales de seres humanos son distinguidos en los libros 8 y 9 de la *República* de acuerdo con sus objetos de amor y la corriente de deseo que lidera su vida: el amante de la verdad (el filósofo), el amante del honor (el hombre timocrático) y el amante de la riqueza (que incluye a su vez tres tipos el hombre oligárquico, el hombre democrático y el tirano).

<sup>11</sup> Según nuestra interpretación de estos libros, que no podemos desarrollar aquí, se entrenan los deseos de las partes irracionales del alma -la parte apetitiva y la parte irascible- a través de un proceso de habituación, mientras que la *mousiké* desarrolla «algo que tiene deseo de aprender» (411d1), aunque también influye de modo indirecto en el correcto entrenamiento de los aspectos irracionales. El resultado es una familiaridad con la belleza que tiene muchos puntos de coincidencia con los primeros estadios de la «escalera amorosa» del *Banquete* (3.401b1-403c7). Sobre este punto ver cap.9, Raven (1965), pp.119-130

<sup>12</sup> En 5.474b3 y ss. se realiza una caracterización del «amante de la sabiduría», en oposición al «amante de las opiniones», que se retoma en 6.484a1 y ss. El programa avanzado de estudios del libro 7

mimético (10.595a1 y ss.) expanden la idea de la creación de algo auténtico con fundamento en la Forma, en contraste a la producción de meras apariencias, de inferior nivel ontológico, mientras que el examen del alma a la luz de la eternidad (10.608c5-614a3) y a través de la simbología del mito escatológico (10.614a4-621d3) nos proporciona una idea más acabada de en qué consistiría una inmortalidad similar a la de los dioses.

El propósito del presente trabajo es demostrar que en la distinción de las partes del alma realizada en *República* 4 se pretende, más allá de las debilidades que pueda presentar la lógica de los argumentos ahí dados, deducirlas a partir de conflictos entre deseos, y que el tipo de ser humano que cada uno resulta ser depende de cómo se organizan las corrientes eróticas de cada individuo. Esta es una hipótesis limitada pero que, de ser correcta, da elementos para suponer que es plausible la exégesis más amplia a la que se hizo referencia, esto es que en la psicología platónica el ser humano es pensado como constituido esencialmente por la corriente de deseo que domina su alma. Los puntos fundamentales que aquí se procura establecer son los siguientes:

-En el Libro 6 de la *República*, como en el *Banquete*, se hace referencia al deseo universal por lo realmente bueno, pero que no todos logran satisfacer con igual éxito (*Rep.* 6.505d5-506a7). Por otra parte, a través de una imagen hidráulica del alma, se distinguen dos corrientes divergentes de deseo fundamentales en el ser humano: la de los apetitos y la de la razón (*Rep.* 6.485d6-8).

-En el Libro 4 «lo apetitivo» (*tò epithymetikón*), es diferenciado de «lo racional» (*tò logistikón*) aplicando el principio de contradicción respecto a «deseos» opuestos en el alma. La ceguera de los apetitos respecto de lo bueno y lo malo es su marca distintiva respecto a la dirección natural de la razón hacia lo verdaderamente bueno. La oposición de estas dos partes coincide con lo que se representa en la imagen hidráulica del libro 6.

-«Lo irascible» (*tò thymoeidés*) es un tercer aspecto, también deducido a partir de conflictos de deseo, que puede contribuir a fortalecer o debilitar la corriente de deseo de la razón, de acuerdo a si la agresividad está dirigida a reprimir los apetitos, de acuerdo a los designios de la razón, o si actúa independientemente de la misma.

De este análisis surge el siguiente modelo dinámico del alma: las corrientes de deseo de lo *epithymetikón* y la de lo *logistikón* son esencialmente bifurcadas, en tanto los apetitos sólo procuran su satisfacción, ciegos a discriminaciones entre lo bueno y lo que no lo es, mientras que lo *thymoeidés* aparece como un aspecto desiderativo bivalente en tanto puede sumar su deseo de victoria y agresividad ya al cauce de energía erótica de la razón, ya a la persecución de sus objetivos de predominio con independencia de ella, en cuyo caso es finalmente absorbido por la corriente de lo *epithymetikón*. Este modelo explica la preferencia por la vida liderada por el «amor a la sabiduría», en tanto el filósofo es quien más se aproxima a la satisfacción del deseo universal de lo bueno, al tener, por un lado, acotada la corriente de los apetitos en el límite de lo necesario, y, por el otro, las ansias de triunfo de lo irascible al servicio de la razón, lo cual le permite a ésta desarrollarse al máximo y alcanzar el verdadero bien a través de la búsqueda de la verdad, que es su deseo propio.

### **1. El deseo universal de lo bueno y el esquema hidráulico del alma en República 5.**

En el *Banquete* se sostiene que todos somos amantes en la medida que todos deseamos lo bueno:

«Ahora bien, este deseo y amor ¿crees que es común a todos los seres humanos, que todos quieren que las cosas buenas les pertenezcan siempre (*pántas tagathá boulesthai hautois einai aei*), o acaso cómo dices que es?»

---

está dirigido a que se desarrolle este tipo de ser humano.

-Así pienso..., que es común a todos.» *Smp.* 205a5-b1

En el Libro 6 de la *República* encontramos también afirmado el carácter universal del deseo por lo bueno, aunque allí se precisa que, más exactamente, es lo verdaderamente bueno lo anhelado por todos:

«...pero en relación a las cosas buenas para nadie poseer cosas aparentes es ya satisfactorio, sino que buscan las cosas reales (*ágata de oudeni éti ákrei tà dokoûnta ktâsthai, allà tà ónta zetoûsin*) y todos desprecian aquí al punto la apariencia ...» *Rep.* 6.505d7-9

No obstante, según leemos en 6.505d5-506a7, aunque todos deseamos el bien, no podemos siempre obtenerlo, en tanto que muchas veces carecemos de una clara comprensión de qué es lo bueno. Con la teoría del alma de la *República* se explica, entre otras cosas, cuáles son las condiciones para que acontezca un correcto o incorrecto entendimiento de la verdadera naturaleza de lo bueno.<sup>13</sup>

En la *República* se presenta una imagen «hidráulica» del alma, a la que se le ha prestado menos atención que a la división tripartita, pero que está a la base de la teoría psicológica que se desarrolla en esta obra. De acuerdo a esta representación de nuestra *psyché* existen en el alma dos «corrientes» de deseo y, conforme a cuál de ellas es la más fuerte, la una es arrastrada por la otra.

«Pero en verdad para cualquiera para quien ciertamente los deseos (*epithymíai*) se inclinan fuertemente hacia una cierta dirección, sabemos, de algún modo, que son para éste más débiles hacia otras cosas, como una corriente desviada de su curso hacia allá.» *Rep.* 6.485d6-8

La idea es entonces que tenemos algo así como un *quantum* de deseo, que tiene fundamentalmente dos orientaciones divergentes, de modo tal que si lo canalizamos en una dirección, se restringe la cantidad que podemos dedicar a otros posibles objetos de deseo.<sup>14</sup>

A renglón seguido en 6.485d10-e1, se nos dice que, en el caso de un auténtico filósofo, sus deseos «han fluido hacia las ciencias y todo lo de tal índole (*pròs tà mathémata kai pân tò toioûton erruékasin*)», que son «en relación al placer del alma en sí misma» (*perì tèn tês psychês hedonèn autês kath' hautèn*), dejando de lado los placeres que se dan a través del cuerpo (*tàs de dià tou sômatos ekleípoien*). Por esta razón cabe pensar que las dos corrientes principales de deseo descritas anteriormente son las siguientes: por un lado, la corriente de la razón que fluye hacia la verdad y el verdadero bien; por el otro, la corriente de los apetitos que se desliza hacia los placeres y lo cambiante.<sup>15</sup>

En la siguiente sección trataremos de mostrar que la deducción de las partes del alma de *República* 4 puede entenderse como una redescipción de este esquema hidráulico del aparato psíquico, en la cual reaparecen los deseos de «lo apetitivo» como opuestos a los de «lo racional», entre otros motivos, por ser los apetitos ajenos

<sup>13</sup> La diferencia fundamental entre el intelectualismo ético de los llamados diálogos socráticos, donde también se sostiene que todos deseamos lo auténticamente bueno, y la propuesta de la *República* sería, a nuestro juicio, la siguiente: en ambos casos se trata de cuán correcta y fundamentada es la comprensión de lo verdaderamente bueno en cada individuo, pero mientras en los diálogos tempranos esta sería una cuestión puramente intelectual, en una teoría psicológica como la de la *República*, como se intenta mostrar aquí, el conocimiento de lo realmente bueno no depende únicamente del apropiado desarrollo de la razón sino también de una adecuada organización de las restantes partes del alma, de modo tal que no obstaculicen, y en el caso de la parte irascible, incluso colaboren con la parte racional.

<sup>14</sup> La importancia de la imagen hidráulica del alma ya fue señalada por Cornford (1950).

<sup>15</sup> Dado que se reconocen estas dos corrientes en el filósofo es claro que *epithymía* en 6.485d6 significa «deseo» en general y no más específicamente «apetito». Si bien el significado predominante en griego de *epithymía* es apetito, no está ausente en griego este significado más general. P.e. en *Xen. Cyr. I..I.5* donde se dice que Ciro era capaz de «implantar un deseo tal (*epithymían embaleîn tosaúten*)» de ser complacido, que siempre era considerado algo digno ser gobernado por su determinación. Véase sobre este punto Lorenz (2004), pp. 108-109 quien hace notar como en *República* específicamente *epithymía* y su verbo correspondiente *epithymeîn* refieren también a otro tipo de deseos y no sólo a los apetitos.

a la bondad o maldad de su objeto de deseo. En esta redescrípción, como se mostrará en la sección tercera, el «aspecto irascible» juega como un tercer elemento que puede aumentar o disminuir el *quantum* de energía erótica de cada cauce.

## 2. La deducción de lo *epithymetikón* y lo *logistikón* de un conflicto de deseos opuestos<sup>16</sup>

La distinción entre la parte apetitiva y la parte racional en 4.436a8-4.439e3 está basada en la mostración de un conflicto de deseos de direcciones opuestas dentro del alma. Dado que es un argumento bastante extenso, distinguimos los siguientes momentos para realizar un análisis más claro del mismo:

2.1. *Rep.* 4.436b5-4.437a10: Establecimiento del principio de oposición. Ejemplos.

2.2. *Rep.* 4.437b1-4.437d5: Aplicación del principio de oposición al caso del alma. Diferenciación de tendencias desiderativas opuestas: expresiones positivas o asertivas en el caso de lo *epithymetikón*, y expresiones negativas que constriñen las pulsiones de los apetitos, en el caso de lo *logistikón*.

2.3. *Rep.* 4.437d6-4.437e8: Descripción de los deseos de lo *epithymetikón* como deseos por los objetos «en sí mismos» –la sed por la bebida, el hambre por el alimento- sin características específicas, tales como calor, cantidad, etc.

2.4. *Rep.* 4.438b1-4.439e3: Exclusión de la «bondad» o «maldad» en tanto cualidad específica en el análisis de los deseos y objetos de deseo de lo *epithymetikón*.

2.5. *Rep.* 4.439b-e3: Conclusión. El ejemplo del sediento que no quiere beber. El conflicto fundamental del alma caracterizado como siendo entre los deseos de lo *epithymetikón*, que son ciegos a lo que es bueno o malo, y los deseos de lo *logistikón* que puede establecer lo bueno y lo malo, y de hecho desea lo verdaderamente bueno.

### 2.1. El principio de oposición: la unidad y las partes

Las distintas partes del alma son establecidas en el Libro 4 de la *República* a través de la aplicación del llamado «principio de oposición»:

«Es obvio que lo mismo no puede admitir al mismo tiempo hacer o padecer cosas opuestas, según lo mismo y en relación a lo mismo, de modo que si de algún modo encontráramos que estas cosas acontecen en ellos [i.e. los ejemplos a examinar], sabremos que no había un mismo [único] elemento sino más de uno.» 4.436b8-c1

En 4.436c8-e6 se dan ejemplos para ilustrar cómo en una unidad pueden reconocerse distintas partes: si alguien mueve sus brazos y permanece parado, está en movimiento con respecto a sus brazos, y en reposo respecto al resto de su cuerpo. Del mismo modo en un trompo, o cualquier movimiento circular, donde se permanece en reposo respecto al eje pero en movimiento respecto al eje de la circunferencia.<sup>17</sup> El principio de oposición parece entonces un modo plausible de reconocer distintos aspectos en una unidad que puede ser aplicado al caso del alma.

### 2.2. Los deseos opuestos del alma

<sup>16</sup> El argumento desarrollado aquí por Platón puede que no resista a una estricta evaluación lógica tal como ha mostrado respecto al 'argumento de los opuestos' en 4.436b-4.437a Robinson R. (1971); ver también Stalley (1975)). De cualquier modo yo me concentraré aquí más bien en las implicancias del mismo para la teoría psicológica formulada en la *República*.

<sup>17</sup> Lorenz (2004), p. 91 ha señalado cómo el segundo ejemplo es problemático puesto que en lugar de atribuirse los predicados opuestos –«se mueve»; «no se mueve»- a sujetos/partes distintas, como en el caso del hombre que mueve los brazos, se enuncian de una misma unidad, aquello que está en movimiento circular, considerado en un respecto u otro. Sin embargo, reconoce, que a pesar de esta falta de precisión, es claro que lo que se intenta establecer en el argumento es que los predicados opuestos se enuncian acerca de sujetos propios distintos, aunque de modo derivado puedan pertenecer al mismo sujeto del que los sujetos propios son partes.

De modo similar a los ejemplos anteriores, movimientos desiderativos opuestos pueden distinguirse en la unidad del alma: por un lado, las expresiones de los apetitos; por el otro, restricciones a los mismos que se expresan como tendencias desiderativas opuestas.

En efecto, el alma puede tener actividades o estados encontrados, como p.e. asentir o disentir, tratar de apropiarse de algo o repelerlo, acogerlo o rechazarlo:

«En efecto, ciertamente, asentir respecto a disentir, el desear apoderarse de algo respecto al rehusarlo, y el atraerlo o rechazarlo, todas las cosas tales ¿no las pondrías entre las contrarias las unas con respecto a las otras, ya se trate de acciones, ya de pasiones? [...]

...Entre las contrarias.» 4.437b1-5

Como vemos las tendencias desiderativas, pueden ser ya sea positivas, cuando el alma se afana por lo que desea, o negativas, cuando no desea algo. Pero, de cualquier modo, en ambos casos, lo importante es que el alma «quiere o no quiere» algo, es decir es considerada desde el punto de vista de su deseo.

En 4.437b7-c6 los apetitos tales como la sed, el hambre, etc. son referidos a los impulsos positivos del alma:

«Pues y qué, dije yo, ¿no pondrías sed, hambre y los apetitos en su conjunto y, a su vez, el admitir y querer, todas estas cosas en relación a aquéllas, como especies con respecto a las cosas que han sido dichas? Por ejemplo, ¿no dirás, ciertamente, que el alma del que apetece tiende siempre a aquello a lo cual apetece, o atrae esto que quiere que llegue a ser suyo, o, a su vez, en cuanto admite que algo sea provisto para sí, asiente a esto, como si se le hubiera hecho una pregunta, tratando de llegar a la realización de ello [i.e. su deseo]?»

Al mismo tiempo hay expresiones opuestas de deseo en el alma que son negativas y opuestas a las tendencias positivas de los apetitos:

«¿Y entonces qué? El no querer, no admitir y no desear ¿no los pondremos con el rehusar y rechazar de sí y con todas las cosas contrarias a aquéllas?» 4.437c8-10

El conflicto básico del alma resulta ser entre los deseos de lo *epithymetikón*, y los deseos de lo que se opone a estos deseos, que como veremos en 4.439c es lo *logistikón*.

### 2.3. Los apetitos como deseo no-cualificados.

En 4.437d8-e8 se establece el carácter no-cualificado de los deseos y objetos de deseo de lo *epithymetikón*.

Los deseos positivos que se ofrecen como ejemplos de los apetitos de lo *epithymetikón* -tales como hambre o sed- son deseos «en sí mismos» que buscan sus objetos «en sí mismos», es decir que la sed es sed de bebida, el hambre de alimento, sin especificaciones tanto en cuanto al deseo mismo como a su objeto:

«Pero, la sed en sí misma no será nunca deseo sino de lo que es deseo por naturaleza, que es la bebida en sí misma, y a su vez el hambre, de la comida. Así, dijo, cada apetito en sí mismo es únicamente de aquello en sí mismo de lo cual es [deseo] por naturaleza, y por las cosas añadidas es [que es deseo] de esto o aquello.» 4.437e4-8

El hecho de que acontezca ser sed por una bebida «caliente» o «fría», o de «mucha» o «poca» bebida está relacionado con otras circunstancias, principalmente

a la presencia o ausencia en el sujeto deseante de calor, cantidad, etc., pero no a la esencia del deseo mismo o de su objeto (4.437d8-e8). Así, si el que desea beber está caliente, deseará una bebida fría, o si frío, una bebida caliente, pero esto no modifica al deseo de beber en cuanto tal.

No nos informa el texto cómo se añadirían estas especificaciones a los apetitos. Quizá podemos suponer que nuestro aspecto racional estaría a cargo de esto, en tanto es la parte capaz de establecer este tipo de discriminaciones. De cualquier forma, lo que cuenta para el análisis que realizamos aquí es que de este modo los apetitos son establecidos como no-cualificados, independientemente de cuán convincente sea el argumento. Este es un punto crucial en tanto permite rechazar una consideración que esta teoría del alma, según leemos en 4.438a1-5, parece querer evitar, a saber la posibilidad de que los deseos de lo *epithymetikón* -como la sed, el hambre, etc.- puedan ser instancias del deseo universal de lo bueno y, en consecuencia, perseguir «buena bebida», o «buena comida»:

«Para que alguno no nos interrumpiera, por no haber examinado nosotros [las objeciones], tal como que nadie desea bebida sino provechosa bebida (*chrestoû potou*), y no alimento, sino provechoso alimento (*chrestoû sitou*), puesto que todos desean lo bueno (*pántes gàr ára tôn agathôn epithymousin*). Así pues si la sed es un deseo, sería deseo de algo provechoso (*epithymia... chrestoû*), ya sea de bebida o de cualquier otra cosa, y del mismo modo para el resto de los apetitos.»

De este modo, de 2.1-2.3 se puede concluir que los deseos de lo *epithymetikón* que impelen en dirección opuesta de los deseos de lo *logistikón* son deseos no-cualificados de objetos no cualificados. La importancia de este análisis es que permitirá rechazar la idea de que los apetitos pueden ser de algo bueno.

#### 2.4. Exclusión de los apetitos del deseo por lo bueno.

En la última sección del argumento, de 4.438b1 a 4.439e3, se elabora más detenidamente el punto de que los apetitos y objetos de deseo de lo *epithymetikón* no tienen cualificación para poder establecer en qué sentido lo concupiscible nunca desea lo bueno.

En primer término se enuncia un principio más general acerca de los términos relativos:

«Pero de cualquier modo cuantas cosas son tales que son de un objeto, algunas son ciertas cosas calificadas de un objeto calificado, me parece, pero otras son cada una por sí misma de cada objeto en sí solamente.» 4.438a7-b2

A continuación en 4.438b4-d10 se proporcionan ejemplos para explicar cómo los términos relativos pueden ser por algo sin cualificación o con cualificación. Después de clarificar este punto, en 4.439a1 se regresa al análisis de un deseo de lo *epithymetikón*: la sed. También en este caso se puede realizar la distinción entre un caso particular de sed por un tipo particular de bebida, y la sed «en cuanto tal», que es sed por la bebida «en cuanto tal» y procura su objeto, independientemente de que sea mucho o poco, «bueno o malo»:

«Así pues de un tipo particular de bebida, hay también un tipo particular de sed, mientras que la sed como tal no es ni de mucho ni de poco ni de bueno ni de malo (*oûte agathou oûte kakoû*) ni, en una palabra, de algo específico, sino que la sed en sí es por naturaleza solamente de la bebida en sí. En consecuencia, el alma del sediento en tanto tiene sed no desea otra cosa que beber, y desea esto y a esto tiende.» 4.439a4-7

Se ha objetado, con razón, la ambigüedad de lo que se sostiene aquí, en tanto una «buena bebida» o una «buena comida» pueden interpretarse de dos modos

distintos: los objetos pueden ser «buenos» en el sentido de ser «buenos» ejemplos de una bebida o una comida, o pueden ser «buenos» en un sentido ético-práctico.<sup>18</sup> También es cierto que el argumento no se ocupa exclusivamente de las cualidades como «bueno-malo», sino también de otras como «mucho-poco».<sup>19</sup> No obstante, a pesar de estas debilidades, la secuencia argumentativa deja bastante claro que la intención es responder a la objeción planteada en 4.438a1-5 de que los apetitos pueden ser deseos de lo bueno en un sentido práctico y excluir creencias acerca de lo bueno del ámbito de los apetitos. En este sentido con la teoría del alma de la *República* se establecería un quiebre respecto al intelectualismo socrático de los diálogos juveniles según el cual siempre deseamos lo bueno en el sentido de que, si deseamos algo, siempre está incluida una creencia de que lo deseado es bueno y que sólo por ignorancia podemos desear algo que no es realmente bueno.<sup>20</sup>

### 2.5. Conclusión. El ejemplo del sediento que no quiere beber: las dos partes del alma y el deseo por lo bueno.

Sólo una vez que se ha establecido claramente la independencia de los deseos de lo *epithymetikón* de cualidades específicas como la bondad, el argumento retoma la distinción de deseos opuestos en el alma de 4.437b y ss. a través de un ejemplo, a saber el caso de cuando algo nos constriñe de beber, al mismo tiempo que una parte nuestra desea beber. En 4.439b3-5, de acuerdo al principio de oposición, es posible distinguir entre el impulso bestial sin especificación que incita a un hombre a beber, y, simultáneamente, un movimiento desiderativo de no beber.

Como las manos de un arquero que extienden el arco en sentidos opuestos, dos deseos pujan en el alma en direcciones contrarias, cuando un hombre, aunque sediento y deseando beber, no quiere beber (*ouk ethélein pién*, 4.439c2-3).

La conclusión del argumento es que, entonces, pueden distinguirse en el alma dos partes de acuerdo a sus deseos opuestos:

«-¿Acaso, pues, lo uno, lo cual prohíbe tales cosas, no se produce, cada vez que se produce, a partir del razonamiento, mientras que las otras cosas que llevan a la fuerza y arrastran, se presentan a través de afecciones y enfermedades?

-Así parece.

-No sin razón -dije entonces- estimaremos que los mismos son de dos especies y distintos entre sí, designando a lo uno con lo que razona, lo racional del alma, y con lo que desea amorosamente, tiene hambre y sed y se perturba con relación a los restantes apetitos, lo irracional y apetitivo, amigo de ciertas satisfacciones y placeres.» 4.439c9-d2

No se trata, entonces, de una oposición deseo-razón sino que, más exactamente, la razón tiene sus deseos propios, divergentes, en todo caso, de los apetitos. La marca distintiva de los deseos de la razón reside, tal como lo indica este pasaje, en que son resultado de las deliberaciones de la misma,<sup>21</sup> mientras que los apetitos son incapaces de cálculo (*alogistón*).

Las corrientes bifurcadas de la imagen hidráulica del alma mencionada en la primera sección reaparecen entonces claramente en estas dos «partes» o estos dos «aspectos» del alma aquí discriminados. Con respecto a cuál es el *quid* del conflicto entre estas tendencias desiderativas podemos suponer que, en tanto se ha enfatizado que los apetitos de lo *epithymetikón* desean sus objetos sin cualificación y, más concretamente, sin cualificación respecto a su bondad o maldad, lo *logistikón* parecería ser el aspecto capaz de reconocer y desear lo bueno, y en este sentido de oponerse, de acuerdo a sus cálculos, a los deseos de lo *epithymetikón*.<sup>22</sup>

<sup>18</sup> Ver Lorenz (2004), pp. 96-98. Con un planteo similar Hoffman (2005) incluso sostiene que Platón no está formulando un punto distinto al de los diálogos tempranos y que los apetitos siguen siendo instancias del deseo universal de lo bueno.

<sup>19</sup> Lorenz (2004), p. 98

<sup>20</sup> Sobre este punto ver: Murphy (1951), pp. 28-29; Penner (1971), pp. 96-118; Irwin, 206-11.

<sup>21</sup> Sobre este punto ver Lorenz (2004), pp.100-102.

<sup>22</sup> Aquí solo se le atribuyen expresiones desiderativas negativas a lo *logistikón* (o más tarde a lo



Esta capacidad del elemento racional del alma, que está sugerida en esta sección de la *República* de modo implícito, es claramente establecida en 442c5-8:

«Pero [llamaremos a cada cual] sabio por esa pequeña parte que gobierna en él y prescribe estas cosas, teniendo aquella a su vez también conocimiento de lo que es conveniente para cada una [de las partes] y para el todo (*échon aû kakeino epitomen en hautôi tèn tou symphérontos hekástoi kai hóloi*), la comunidad de las mismas siendo tres.»

También en 4.441c, cuando se está distinguiendo la parte racional de la irascible, se caracteriza la parte racional como «lo que reflexiona sobre lo mejor y lo peor» (*tò analogisámenon perì tou beltíonos te kai cheironos*), es decir como el aspecto nuestro que puede ponderar sobre lo bueno y lo malo.

Por otra parte, en el libro 6 a partir de 6.505a1 y ss. se desarrolla un argumento, el cual culminará en la alegoría del sol, según el cual la Idea del Bien, que es para Platón lo verdaderamente bueno, sólo es accesible a la inteligencia, es decir a la razón.<sup>23</sup> La inteligencia tiene por objeto la sabiduría y la verdad, que son bellas y buenas gracias al Bien, aunque la naturaleza de Lo Bueno es superior a ellas (ver especialmente 6.509a6-8).

No obstante, debe aclararse que la comprensión de lo bueno de la parte racional coincide con su objeto de deseo —el verdadero bien y la verdad— únicamente cuando la razón puede considerar las cosas por sí misma.<sup>24</sup> Como se establece en 6.505b5-6 el bien puede ser, erróneamente, concebido de otro modo: para la mayoría es el placer, y para algunos más sofisticados, la inteligencia. Pero en todos los casos, es siempre la racionalidad la que se declara sobre lo bueno y lo malo, sólo que, cuando sometida y corrompida por los apetitos -o por el enojo, o, más en general, por «lo que es vil en nosotros» (como las emociones sobredesarrolladas, las percepciones engañosas,<sup>25</sup> etc.), es decir influenciada por factores ajenos a ella, establece lo que es bueno de acuerdo a, en este caso, los deseos de lo *epithymetikon* y es, al mismo tiempo, distorsionada en sus juicios por la influencia de lo cambiante y lo corporal.

En la descripción del oligarca esta situación es claramente considerada cuando en 8.553d se refiere a cómo lo *logistikón* -así como lo *thymoeidés*-<sup>26</sup> puede ser sometido a los fines de los apetitos y obligado a utilizar su capacidad de cálculo y razonamiento para perseguir fines ajenos a la razón:

«Y, precisamente, creo que lo racional y lo irascible, habiéndolos puesto [el hombre oligarca] lado a lado por tierra, debajo de aquél [i.e. lo apetitivo], y esclavizándolos, no permite a lo uno [i.e. lo racional] reflexionar ni examinar ninguna otra cosa que de dónde habrá más a partir de menos riqueza, y a lo segundo [i.e. lo irascible] [no permite] a su vez admirarse y honrar ninguna otra cosa que no sea el dinero y los ricos, y enorgullecerse en ninguna otra cosa más que en la adquisición de las riquezas y si alguna otra cosa condujera a esto.» 8.553d1-7

Por otra parte, de modo más general, a la luz del análisis que se hace de los

---

*thymoeidés* cuando asociado con la razón (véase 4.440c ff.: *ouk ethélei pròs touton autoû egeíresthai ho thymós*) probablemente por el siguiente motivo: el deseo por lo bueno de nuestro aspecto racional cuando puesto en relación con las tendencias irracionales de lo apetitivo se expresa fundamentalmente a través de imponer un límite a las tendencias sólo puede revelar, entonces, a través de manifestaciones negativas y restrictivas. Sin embargo, los deseos de la parte racional y apetitiva también pueden ser positivos; p.e. el deseo positivo de aprender lo que es verdadero o de enfrentar a un enemigo en la batalla. También es posible que los apetitos presionen a alguien a hacer algo contra su razón (4.440a) y en ese sentido pueden ser negativos.

<sup>23</sup> Ver p.e. 6.508b12-509a5. El Bien es, más exactamente, causa de la inteligencia.

<sup>24</sup> Ver Cooper (1999), p. 202, n. 18

<sup>25</sup> Así interpreto el texto de 10. 602c-608b, siguiendo líneas ya sugeridas por Murphy (1951) y a diferencia de Penner (1971), 100-108; Moline (1978), esp. 10-15; Annas (1981), 338-344; Janaway (1995), 143-157; Price (1995), 48-72. Este punto es tratado más ampliamente en Fierro, «*Tòn phaulon ti en hemín in Republic 10. 602c-608b*» (artículo en preparación).

<sup>26</sup> Ver nota 50.

placeres auténticos e inauténticos en 9.581c6 y ss., podría pensarse que la razón, estando siempre a cargo de establecer los juicios acerca de lo bueno y lo malo, e incluso de formular los juicios en general, puede, ya pronunciar juicios verdaderos, cuando calculando por sí misma, ya falsos, si deteriorada por el influjo de la realidad sensible y sujeta a cambio.<sup>27</sup>

Finalmente, cabe agregar, que la incapacidad de lo apetitivo para hacer juicios sobre lo bueno y lo malo estaría íntimamente vinculada al hecho de que este aspecto nuestro es «irracional»<sup>28</sup> no sólo por su bestialidad en la persecución de sus objetos<sup>29</sup> sino también por ser esencialmente insaciable y sin límites,<sup>30</sup> siendo incapaz de establecer el coto apropiado para los apetitos, es decir su propio bien, que sólo la razón puede determinar.<sup>31</sup>

Si se acepta entonces la interpretación aquí propuesta,<sup>32</sup> se puede explicar la aparente contradicción entre la afirmación de 6.505d de que todos deseamos lo bueno, y lo que parece querer establecer en 4.439a respecto a la ceguera de los apetitos en relación a lo bueno y lo malo del siguiente modo:<sup>33</sup> todos deseamos lo auténticamente bueno, en la medida en que todos somos seres racionales y nuestra razón desea lo que es bueno en verdad, aunque a veces sea incapaz de establecer correctamente qué es lo bueno cuando sus juicios son distorsionados por la influencia de factores ajenos a ella.

Se puede entonces resumir lo que hemos analizado en esta sección respecto a lo apetitivo y lo racional en el alma del siguiente modo. Hay un conflicto en el alma cada vez que los deseos de nuestro aspecto apetitivo pugnan en dirección opuesta a deseos de no hacer lo que lo *epithymetikón* quiere hacer. Los apetitos de lo concupiscible buscan sus objetos sin especificación: el hambre, alimento en tanto tal, la sed, bebida en cuanto tal. Una consecuencia fundamental de este planteo es que los apetitos de lo *epithymetikón* no persiguen específicamente objetos «buenos» y son entonces ciegos a lo que es bueno y malo, lo cual sólo la razón puede discriminar. De este modo lo *epithymetikón* puede apetecer objetos no deseables desde el punto de vista de la razón, en tanto lo *logistikón*, cuando considera las cosas por sí mismas, puede desear, querer y aconsejar obrar de modo opuesto a lo que lo apetitivo quiere. Así el conflicto fundamental en el alma no es entre la razón y el deseo, sino, más precisamente, entre dos tendencias de nuestros deseos, representados ya en la imagen hidráulica del alma: el impulso de lo racional hacia lo verdaderamente bueno, y los apetitos de lo concupiscible, que buscan su objeto, independientemente de la bondad de los mismos. Esta batalla entre deseos de direcciones opuestas es decisiva para cada ser humano, en tanto su resultado no determina simplemente el curso de acción a tomar en un momento en particular, sino, más fundamentalmente, qué corriente de deseo conduce nuestra vida, qué tipo de seres humanos resultamos ser, y si logramos o no transformarnos en amantes de la verdad o no a fin de aproximarnos a aquello que todos deseamos: lo realmente bueno.

Nos queda ahora examinar como interviene un tercer aspecto del alma, lo *thymoeidés*, en este conflicto de deseos.

<sup>27</sup> Así Gosling (1982), p. 128 afirma: «untrue pleasures introduce an element of illusion and false judgment into life»

<sup>28</sup> *Alogistón* 4.439d7. Nótese que *alogistón* implica que es irracional principalmente en cuanto incapaz de realizar cálculos, de ser *logistikón*. Nussbaum (1995), p. 275 hace una interpretación parecida: «los apetitos son fuerzas brutas, insaciables, carentes de todo criterio, [que] anhelan su objeto propio», aunque según lo que dice en p. 196, n. 5 parece inclinarse por posiciones como las de Irwin (1995) y Penner (1971). Ver nota 25 supra.

<sup>29</sup> Leemos en 4.439b4 que lo apetitivo persigue su objeto de deseo *hóspēr theríon*.

<sup>30</sup> Es *aplestótaton* según leemos en 4.442a7.

<sup>31</sup> Ver 4.442a-b; 9.586e4-9.587a1.

<sup>32</sup> Esta interpretación es más extensamente desarrollada en Fierro, «*Tòn phaílon ti en hemín in Republic* 10. 602c-608b» (artículo en preparación). Ver nota 25 supra. Lorenz (2004) construye un argumento que lo conduce a una conclusión del mismo tenor.

<sup>33</sup> Esta contradicción la señala Hoffman (2005) y procura disolverla intentando demostrar que los apetitos también desean lo bueno.

### 3. La deducción de lo thymoeidés de un conflicto de deseos: el carácter bivalente del mismo.

La parte irascible del alma podría ser descrita como la agresividad<sup>34</sup> en el sentido de la fuerza para confrontar lo real,<sup>35</sup> ya entendamos esto como algo externo o interno<sup>36</sup>. Tiene como objeto propio de deseo la victoria y el triunfo,<sup>37</sup> y, de modo derivado, el honor y la fama, y también es deducida en el Libro 4 de un conflicto de deseos con direcciones opuestas.

Sin embargo, la situación que se describe respecto a lo thymoeidés no es exactamente homóloga a la de lo *epithymetikón* y lo *logistikón*, puesto que lo que se muestra es más bien cómo la corriente de deseo de lo irascible puede o bien discurrir por el «canal» de la razón, trabajando como un auxiliar de la racionalidad al colaborar en el freno de los apetitos, atendiendo a lo que lo *logistikón* establece como lo bueno, o bien, dar curso ciegamente a la cólera y procurar sin más el predominio y el triunfo, independientemente de los dictados de la razón, en cuyo caso, al restar energía erótica a la racionalidad y permitir el crecimiento desmedido de lo *epithymetikón*, queda ella misma finalmente debilitada y dominada por lo apetitivo.

Los ejemplos que se dan de 4.439e1 a 4.441c2, a fin de establecer lo thymoeidés como una tercera parte del alma, distinta a las otras dos, ilustran estas posibles direcciones de lo thymoeidés.

Lo thymoeidés es un aliado de la razón por naturaleza, cuando, habiendo sido apropiadamente entrenado y desarrollado,<sup>38</sup> dirige su agresividad contra los apetitos cada vez que la razón indica que lo apropiado es oponerse a la pulsión de los mismos:

«¿Y no es verdad en otras ocasiones, dije, que muchas veces observamos que, cuando los apetitos (*hai epythumíai*) fuerzan a alguien en contra de la razón, se censura a sí mismo y se enoja (*thymouménon*) con lo que lo fuerza, y, que, como dos facciones que están sublevadas, el ardor (*ho thymós*) de tal condición se vuelve aliado de la razón? Pero que éste [i.e. la fogosidad] se oponga, tras haberse aliado con los apetitos, decidiendo la reflexión que no debe hacerse, no creo que tú dirías haber observado ni habiendo acaecido una cosa tal en ti mismo, ni tampoco creo en otro.» 4.440a8-b7

Esta alianza de lo irascible con lo racional, la cual se da como prueba de que lo thymoeidés es distinto a lo *epithymetikón*, puede adquirir diferentes formas y tener distintos resultados, tal como puede verse a partir de los ejemplos ilustrativos que se ofrecen en *República* 4.

El primer ejemplo es el del conflicto de Leoncio entre su inclinación de mirar los cuerpos muertos (*ideín epithymoi*, 4.439e9), por los cuales experimenta una morbosa atracción,<sup>39</sup> y su indignada aversión (*háma dè aú duscheraínoi kai apotrépoi heautón*, 4.439e9-10), i.e. su cólera contra ellos y deseo de rechazarlos.

«Pero yo, habiendo escuchado una vez algo, le doy crédito a esto. En efecto [escuché] que Leoncio, hijo de Aglayón, subiendo desde el Pireo por el muro exterior septentrional, y viendo unos cadáveres yaciendo junto al verdugo, al mismo tiempo que deseaba mirarlos, por otra parte, simultáneamente no era capaz y se apartaba, y mientras luchaba y se tapaba, vencido entonces por el apetito (*hypò epithymías*), tras abrir grandes los ojos, y corriendo hacia los cadáveres dijo: 'He aquí, infortunados, hartaos del bello espectáculo'. [...] Efectivamente este relato da a entender, repuse, que la cólera (*tèn orgén*) lucha a veces contra los apetitos, como siendo algo distinto a ello.» 4.439e6-440a3

<sup>34</sup> *Tò dè hoi thymoutai*, 4.439e3.

<sup>35</sup> 2.375a11-b2

<sup>36</sup> Ver Hobbs (2000), p. 9

<sup>37</sup> Ver n. 9 supra.

<sup>38</sup> *Epikouron on toi logistikoi physei, ean mè hypò kakés trophés diaphtharèi*. 4.441a2-3.

<sup>39</sup> La mórbida atracción de Leoncio por los cuerpos muertos de los soldados estaría relacionada quizá con preferencia erótica por los jóvenes pálidos (ver Adam (1965) I, p. 255).

Éste es un caso en que la agresividad propia de lo *thymoeidés* está dirigida contra el deseo de lo *epithymetikón* de ver los cuerpos muertos, es decir secunda lo que, debemos suponer, debería ser el deseo de la razón, contrario al de los apetitos, de no contemplarlos. Aquí, sin embargo, aunque el enojo pelea de acuerdo a lo que la parte racional considera que es lo bueno, a fin de vencer a los apetitos, finalmente las inclinaciones de lo apetitivo predominan y Leoncio va a ver los cuerpos (4.440a1-3). Lo irascible expresa su cólera y deseo de victoria en la lucha contra los apetitos, a los que quiere, infructuosamente en esta ocasión, derrotar, en consonancia con los dictados racionales.

Esta asociación de lo *thymoeidés* con lo *logistikón* contra los apetitos también puede ser exitosa, y esto de modos diversos. El pasaje 4.440c1-5 se refiere a un hombre que, por haber actuado injustamente (*adikein*), debe sufrir hambre y frío. Si el hombre es noble, su aspecto irascible no se encoleriza contra estos padecimientos, sino que aliándose al juicio de la razón de considerarlos justos, se aplaca. Es decir en este caso su modo de colaborar con la razón es no sumarse con su enojo a las que podemos imaginar son las inclinaciones de los apetitos, el procurarse alimento y cobijo:

«¿Y qué, dije yo, siempre que alguien crea haber cometido una injusticia? ¿Y cuanto más noble fuera, no sería menos capaz de enojarse (*orgízeisthai*), al pasar hambre, frío, y padecer cualquier otra cosa de tal tipo a causa de aquél para quien él creyera hacer estas cosas justamente, y que, como digo, su fogosidad (*hò thymós*) no quiere rebelarse contra esto de él? [...]». 4.440c1-5

Vemos aquí que si lo *thymoeidés* actuara por sí mismo, expresando su ira, debilitaría la corriente de deseo de la razón, y contribuiría a acrecentar la de lo *epithymetikón*. Sólo si nuestro aspecto irascible ha sido apropiadamente entrenado, no lucha y busca la satisfacción de su deseo de triunfo en toda oportunidad, sino sólo cuando lo considera correcto.

El pasaje subsiguiente, 4.440d, apunta cómo la irascibilidad puede liberarse en un estado de penurias similar, en caso de que la razón lo considere apropiado.

«¿Y qué cada vez que alguien crea que se le hace injusticia? ¿No hierve [la cólera] en él, y se enoja y lucha aliada (*zei te kai chalepaínei kai symmachei*) con lo que parece justo, y, al pasar hambre, frío, y padecer cosas tales, y, permaneciendo, triunfa y no cesa en las cosas nobles, hasta que las lleva a cabo o muere (*hypoménon kai nikái kai légei tón gennaíon, prìn àn è dipráxetai è teleutései*), o bien, como un perro por el pastor, se amansa cuando llamado por la razón que está en él?» 4.440c-d

En este caso del hombre justo que ha sido tratado injustamente (*adikeisthai*), su *thymoeidés*, bajo las mismas condiciones de padecimiento, reacciona con furia, dispuesto a vencer o morir, aportando entonces su *quantum* de deseo al canal de la razón. Como se señala al final del pasaje, otro modo de contribuir al fortalecimiento del deseo de lo racional, puede ser, como en el caso anterior, el replegar la agresividad cuando la razón así lo requiera.

A pesar de ser un aliado natural de la razón, lo *thymoeidés* puede procurar los objetos que le son propios -la victoria y el honor- sin la guía de la razón, tal como se sugiere en 9.590a9-b1, en la referencia a la posibilidad de que el elemento «leonino» y «vipertino»<sup>40</sup> del alma, identificado con lo irascible, crezca y se extienda en detrimento de la armonía anhelada por la racionalidad. En este caso, la agresividad de lo *thymoeidés*, sin apropiado entrenamiento, no lucha contra los apetitos o se apacigua, según corresponda, y de este modo favorece el crecimiento desmedido de lo *epithymetikón*, siendo finalmente debilitado por los apetitos, que convierten «al león en mono» (9.590b6-9).

Una vez que se ha demostrado lo irascible como algo distinto de lo concupisci-

<sup>40</sup> «Lo viperino» representaría las expresiones más degradadas de lo irascible (ver comentario de Adam (1965) a este pasaje).

ble, se lo diferencia asimismo de la razón. Para esto se trata de mostrar que deseos provenientes de un enojo irracional (*tò alogistos thymouménon*, 4.441c2) pueden estar en conflicto con deseos que surgen de los razonamientos de la razón sobre lo que es bueno y malo. Esto se ejemplifica con un incidente de *Odisea* 20.

«...habrá así en el alma este tercer elemento, lo irascible (*tò thymoeidés*) [...] Sí, dije yo, siempre que se muestre en verdad como algo distinto de la razón, así como se manifestó como distinto de lo apetitivo. Pero hacerse visible [esto] no es difícil, dije. Pues cualquiera sería capaz de ver esto en los niños, que parecen volverse bastante llenos de fogosidad (*thymós*), pero de la razón algunos me parece que no participan jamás, y muchos bastante tarde. [...] Y está el testimonio de Homero:

‘Y, golpeándose el pecho, reprendió a su corazón con estas palabras’.

Allí, en efecto, Homero representó manifiestamente que lo uno increpa a lo otro, lo que reflexiona sobre lo mejor y lo peor, contra lo que se encoleriza (*thymouménoi*) irreflexivamente.» 4.441a5-c2

Entonces, de acuerdo a este pasaje, lo *thymoeidés* es un aspecto diferente de la racionalidad en tanto, entre otras cosas, puede, a pesar de ser aliado de la razón por naturaleza, llegar a actuar de modo independiente, e ir ciegamente en pos de sus objetos de deseo -la victoria y el honor. Esta posibilidad y sus consecuencias en la dinámica del alma son exploradas más ampliamente en los libros 8 y 9.

En 9.590a-b vemos cómo lo *thymoeidés*, identificado allí con el elemento leonino del alma, puede desarrollarse, en autonomía de la razón, como arrogancia e irritabilidad (*authádeia kai dyskolia*). El examen de la timocracia y el tímocrata nos brindan más elementos. Según 8.548c, el régimen timocrático, homólogo al hombre timocrático,<sup>41</sup> es precisamente el que está dominado por los deseos de lo irascible de triunfo y honor<sup>42</sup> pero con desprecio de lo que alimenta la razón.<sup>43</sup> Este tipo de estructura conlleva un crecimiento de los apetitos, como en la oligarquía, tal como leemos en 8.548a,<sup>44</sup> pero «en secreto» (*hypò skótotou*). Similarmente el hombre timocrático, «amante del poder y los honores» (*philarchos .. kai philótimos*), no muy interesado en las actividades que estimulan el desarrollo de la razón<sup>45</sup> y, más concretamente, carente de la salvaguardia del razonamiento mezclado con música,<sup>46</sup> también desarrolla con el tiempo amor por las riquezas.<sup>47</sup> De modo que, parece lícito concluir, que el desarrollo de lo *thymoeidés*, sin la conducción de la razón, deriva en un dominio de los apetitos, cuando inapropiadamente entrenada, tal como le ocurre al oligarca, donde el elemento irascible aparece claramente sometido a lo *epithymetikón*.<sup>48</sup>

Podemos, por tanto, concluir lo siguiente respecto a la interrelación de lo *thymoeidés* con las otras dos partes del alma. Nuestro aspecto irascible es distinto de lo *epithymetikón* en tanto puede oponerse al mismo, ya sea expresando su deseo de confrontación en el intento de aplastar el tironeo de los apetitos, como en el caso de Leoncio o del hombre que se rebela contra padecimientos injustos, ya sea mitigando su afán de victoria, cuando su furia apoyaría los reclamos de los apetitos, como en el caso del hombre noble que ha actuado injustamente y sufre legítimamente

<sup>41</sup> El principio de que la justicia en el alma es como la justicia en la ciudad se establece en (2.368e2-369a3). Por otra parte, se intenta mostrar que los aspectos del individuo son los mismos en la ciudad (4.441c4-7; ver también 4.435b; 4.435e). Este principio se mantiene en la descripción de los individuos y regímenes degenerados en los Libros 8 y 9.

<sup>42</sup> «Pero es evidéntísimo en ella [i.e. la organización política timocrática] algo único y singular: las ansias de triunfo y las ansias de honores (*philonikían kai philotímiai*).»

<sup>43</sup> En 8.548a leemos que en la timocracia se desprecia la verdadera musa, la de la dialéctica y la filosofía.

<sup>44</sup> «Y ávidos de riquezas, por cierto, serán tales hombres [i.e. los timocráticos], como los de las oligarquías.»

<sup>45</sup> «Más desapegado de las Musas, y, aunque aficionado a ellas y de escuchar [discursos], no es para nada un orador.» 8.548e-549a.

<sup>46</sup> *Lógou... mousikē kekraménou* 8.549b

<sup>47</sup> Ver 8.549a-b.

<sup>48</sup> Ver 8.553d.

te padecimientos ingratos para los apetitos, o cuando, de modo más general, la razón considera que debe apaciguarse. Por otra parte, es distinto de lo *logistikón* porque, como en el caso de Odiseo, lo *thymoeidés* puede pujar por desplegar su deseo de victoria, contra los dictados de la razón. Si nuestro aspecto irascible, actúa como una fuerza independiente, sin comportarse como le corresponde por naturaleza como aliado de la razón, termina finalmente absorbido por los apetitos, ya que estos con más oportunidad de multiplicarse, por no estar, entre otras cosas, el *thymós* aplicado al freno de los mismos, terminan por arrastrarlo a sus fines, al igual que ocurre con la razón. Lo *thymoeidés* resulta entonces ser una fuerza psíquica que podríamos caracterizar como bivalente en tanto puede contribuir a fortalecer la corriente de deseo de la razón, que busca la verdad y el auténtico bien, o, si, incorrectamente educada, actuar de forma independiente, y ser sometida a los apetitos.

De este modo se llega a una comprensión coherente del comportamiento de lo *thymoeidés* en la organización psíquica, contribuyendo así a otros esfuerzos hermenéuticos en esta dirección,<sup>49</sup> frente a aquellos que han señalado que este aspecto del alma es tratado en la *República* de un modo críptico y difuso,<sup>50</sup> incluso indiferenciable de lo *epithymetikón*.<sup>51</sup>

#### 4. Conclusión

Podríamos entonces redescubrir la imagen hidráulica tomando en cuenta las tres partes del alma del siguiente modo: la parte racional desea la verdad y lo verdaderamente bueno y los apetitos buscan sus objetos independientemente de lo bueno y lo malo, mientras que lo irascible puede ya fortalecer la «corriente de deseo» de la razón, ya debilitarla, al desplegar su deseo de victoria sin su guía, siendo arrastrado finalmente por los apetitos que han podido así multiplicarse más fácilmente.

Este modelo del alma deja en claro por qué la vida filosófica es la mejor. Si fuera factible lograr en alguien un ordenamiento psíquico tal que:

- la corriente de sus apetitos esté máximamente acotada, de modo de reducir el tironeo inevitable hacia lo que lo *epithymetikón* desea bestialmente sin cualificación, independiente de la bondad de su objeto de deseo;

- el deseo de victoria de la agresividad estuviera al servicio del control de los apetitos y de luchar por los objetivos que la razón declara, autónomamente, como buenos, aplacándose a su vez cuando ésta así lo dictamina;

- su razón pudiera desarrollar entonces su deseo por la verdad, prácticamente sin distorsiones provenientes de lo que le es ajeno y establecer así, cuanto le sea posible, lo que es auténticamente bueno;

está claro que un ser humano así se acercaría máximamente a la satisfacción del deseo universal por lo bueno. El proyecto de educación de la *República*, como el ascenso amoroso del *Banquete*, es el intento de lograr una configuración erótica tal.

#### Bibliografía

- Adam, J. (1965). *The Republic of Plato*, I-II, ed. with critical notes, comm. and appendices, Cambridge.
- Annas, J. (1981). *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford.
- Burnet I. (1905-1907). *Platonis Opera*, 5 vols., Oxford.
- Cornford, F.M. (1950). «The doctrine of Eros in Plato's *Symposium*», in *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, Cambridge, 68-81.
- Frede, D. (1993). «Out of the cave: what Socrates learned from Diotima», in R.M. Rosen, and J. Farrell (eds.), *Nomodeiktēs: Greek studies in honour of Martin Oswald*, Ann Arbor, 397-422.
- Gosling, J.C.B. (1982). *The Greeks on Pleasure*, Oxford.
- Hoffman, P. (2005). «Plato on Appetitive Desires in the *Republic*», *Apeiron*, 171-174.
- Hobbs, A. (2000). *Plato and the Hero*, Cambridge.
- Irwin, T. (1995). *Plato's Ethics*, Oxford.
- Janaway C. (1995). *Images of Excellence. Plato's Critique of the Arts*, Oxford.
- Liddell, G.-Scott, R.-Stuart-Jones, H (1940, 9<sup>a</sup> ed.). *A Greek English Lexicon*, London. (= LSJ).
- Lorenz, H. (2004). «Desire and Reason in Plato's *Republic*», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 27, 83-

<sup>49</sup> Recientemente el trabajo más importante es el de Hobbs (2000).

<sup>50</sup> Annas (1981), pp. 126-8; Robinson (1995), pp. 44-5.

<sup>51</sup> Penner (1971), pp. 11-113.

116.  
Moline, J. (1978). «Plato and the complexity of the psyche», *Archiv für Geschichte der Philosophie* vol. 60, 1-26.  
Murphy N.R. (1951). *The Interpretation of Plato's Republic*, London.  
Nightingale, A.W. (1995). *Genres in dialogue: Plato and the construct of philosophy*, Cambridge University Press.  
Nussbaum, M. (1995), *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y filosofía griega*, trad. A. Ballesteros, Madrid.  
Parry, R.D. (1996). *Plato's Craft of Justice*, Albany, NY.  
Penner, T. (1971). «Thought and desire in Plato», in Vlastos (1971) vol. II, 96-118.  
Price, A.W. (1995). *Mental Conflict*, London and New York.  
Raven, J.E. (1965). *Plato's Thought in the Making*, Cambridge.  
Robinson, R. (1971). «Plato's separation of reason from desire», *Phronesis* 16, 38-48.  
Robinson, T.M. (1995, 2<sup>nd</sup> ed.). *Plato's Psychology*, Toronto.  
Stalley, R. F. (1975). «Plato's argument of the division of reasoning and appetitive elements within the soul», *Phronesis* 20, 110-128.  
Vlastos, G. (ed.) (1971). *Plato. A Collection of Critical Essays*, I-II, New York.

\* \* \*

María Angélica Fierro  
Instituto de Investigaciones Filosóficas  
Universidad Autónoma de México  
Circuito Mario de la Cueva s/n  
04510 Ciudad Universitaria. México DF  
msmariangelica@yahoo.co.uk