

ήματα



Raúl Gutiérrez (editor)

ECOS DE FILOSOFÍA ANTIGUA

Capítulo 13

Con la colaboración de
Alexandra Alván



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Μα

Μαθήματα. Ecos de filosofía antigua
Raúl Gutiérrez (editor)

© Raúl Gutiérrez, 2013

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

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

Primera edición: octubre de 2013
Tiraje: 500 ejemplares

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

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

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

EL CARÁCTER BIVALENTE DE Τὸ ΘΥΜΟΙΔΕΣ EN *REPÚBLICA*

María Angélica Fierro

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Una de las contribuciones de Platón con su anatomía del alma tripartita de *República* es la de articular y desarrollar de un modo novedoso a través del concepto de τὸ θυμοειδές o, en una de sus traducciones más habituales en español, «lo irascible», muchas de las resonancias que despertaba el término θυμός en la cultura griega¹. Con respecto a esta rica noción de la psicología platónica se ha planteado, entre otros, el problema de si constituye *per se* una parte del alma o es en realidad reducible a las otras dos: lo apetitivo y lo racional (Penner, 1971; Halliwell, 1988, p. 134; Robinson, 1995, capítulo 7)². Nuestro propósito es mostrar

¹ Ya en la literatura homérica el θυμός y el grupo de palabras con él relacionado —κῆρ, καρδιά (el corazón); φρένες y πνεύματα (el diafragma, los pulmones)— ocupan un lugar central en relación con la vida mental del individuo. Ver Onians (1954) y Clarke (1999). Las citas de *República* se dan según la traducción de Antonio Gómez Robledo, exceptuando que indique que son de mi autoría y siguiendo la edición del texto griego de Burnet.

² Otro punto central de debate respecto a τὸ θυμοειδές —como ocurre con el caso de τὸ ἐπιθυμητικόν— es si esta parte posee capacidades cognitivas y, si ese fuera el caso, cuáles serían y cómo se relacionan con la parte racional. Nuestra interpretación, la cual no podemos desarrollar aquí, es que la atribución de capacidades cognitivas a este aspecto psíquico debe entenderse o bien de modo restringido o bien directamente metafórico y adjudicar más bien a lo racional este tipo de operaciones. Así, por ejemplo, interpretamos como Murphy (1951, pp. 239-243), Nehamas (1982, pp. 65-66) y Sedley (2004, p. 113), y opuestamente a Lorenz (2006, pp. 59-73), que en *República* X 602e4-6 no se establecen capacidades cognitivas distintas para la parte racional del alma por un lado y la(s) parte(s) irracional(es) por el otro, sino que es τὸ λογιστικόν el que puede o bien actuar *a priori* y considerar cómo son «las cosas en sí» y emitir juicios correctos, incluso respecto de la realidad sensible, o bien, influenciado por «alguna de las cosas viles del alma» —como los apetitos, la ira, las apariencias sensibles engañadoras—, ser corrompido y no poder establecer lo verdadero.

que τὸ θυμοειδές en la *República* es una «parte» del alma por constituir una fuente de motivación *per se* y tener un objeto de deseo que le es propio: la victoria y la preeminencia³. Según este punto de vista es legítimo reunir bajo un mismo aspecto desde expresiones primitivas, como el enojo, hasta otras más sofisticadas, como el deseo de fama y honor. Asimismo, nos proponemos señalar que lo irascible posee un carácter *bivalente*, en tanto puede ya fortalecer el canal de lo racional en su búsqueda de lo verdaderamente bueno, ya operar libremente y terminar siendo sometido a lo apetitivo. Esto no acarrea, no obstante, que lo irascible pueda ser reducido finalmente a una de las otras partes del alma. A diferencia de τὸ ἐπιθυμητικόν, que está siempre escindido del curso de la razón dada su indiferencia a la bondad o maldad de sus objetos, lo irascible, con un apropiado entrenamiento, puede poner su deseo de predominio al servicio de los objetivos de τὸ λογιστικόν o «lo racional». Se distingue, sin embargo, de este aspecto psíquico por poder fortalecer únicamente de modo irreflexivo —ἀλόγιστος— la dirección de lo racional hacia lo verdaderamente bueno. A la par, si es incorrectamente entrenado, lo irascible puede desarrollarse autónomamente y favorecer así el crecimiento y dominio de la parte apetitiva en la administración del alma, sin perder por ello sus características propias. En este sentido puede decirse que τὸ θυμοειδές es *bivalente*⁴.

LA CONSTITUCIÓN DE Τὸ ΘΥΜΟΕΙΔΕΣ EN SU DESEO INHERENTE DE PREDOMINIO Y VICTORIA

Τὸ θυμοειδές es caracterizado como el aspecto del alma «con el que se siente enojo» (τὸ δὲ [...] ᾧ θυμούμεθα, 439e3). Se asocia por ello con la cólera (ὀργή, *República* 440c1-8) y se utiliza, para describir las acciones que le son propias, verbos tales como «combatir» (μάχοιτό, 439e10), «luchar» (πολεμεῖν, 440a5-6), «irritarse» (ὀργίζεσθαι), «exaltarse» (ἐγείρεσθαι), «hervir» (ζεῖ), «ser hostil» (χαλεπαίνει) (440c2-8). En tanto fuerza de lucha y enfrentamiento, a τὸ θυμοειδές bien puede describírselo como agresividad o impetuosidad. Esta disposición anímica de combatir contra

³ Sobre cómo la distinción de las tres partes del alma en *República* IV se basa en los deseos que le son a cada una inherentes, ver Kahn (1987), Cooper (1999) y Fierro (2007).

⁴ La primera posición es la fundamentalmente defendida por Boeri (2010). Para un breve desarrollo de la presente tesis ver Fierro (2008, pp. 35-37).

todo tipo de peligros —ya sean internos o externos— es una suerte de instinto de autoafirmación que, en su expresión más primaria, es común a todos los animales, incluido el hombre (Hobbs, 2000, p. 9). Leemos así en *República* 375a11-b2: «Pero un caballo, un perro o cualquier otro animal, ¿podrá ser valiente (ἀνδρεῖος)⁵ si no se suscita en él la cólera (θυμοειδής)? ¿O no has observado que la cólera (θυμός) es algo indomable e incommovible (ἄμαχόν τε καὶ ἀνίκητον), y con cuya presencia es el alma del todo intrépida e invencible (ἄφοβός [...] καὶ ἀήττητος) frente a todo?».

Dada su índole indómita (ἄγριος, 410b) y acometedora, se representa apropiadamente a τὸ θυμοειδές en la imagen simbólica del alma de *República* IX como un león (588d), es decir como un animal reconocido por desafiar con ferocidad todo tipo de riesgos que se puedan presentar⁶.

Esta capacidad impetuosa de confrontación propia de τὸ θυμοειδές es, además, ἀλογιστόν (411c-e; 441a-b), esto es, en principio, incapaz de cálculo y reflexión, lo cual corresponde a τὸ λογιστικόν⁷. El carácter irracional de τὸ θυμοειδές se relaciona al mismo tiempo con que es, como τὸ ἐπιθυμητικόν, un aspecto psíquico «mortal» en tanto se manifiesta en la medida que el alma está ligada a un σῶμα, cuyas afecciones son, según la filosofía platónica, fuente de irracionalidad⁸. Se sugiere incluso en *República*, a través de una cita de la *Odisea* (XX, 16, en *República* 441a), que τὸ θυμοειδές estaría localizado corporalmente, como en Homero, en el pecho (ver *Iliada* II, 142; *Timeo* 69d-70d). También que es algo que «bulle» (ζεῖν, *República* 440c) dentro nuestro. Todo ello es evocador de la idea homérica de que el θυμός posee una dimensión física, al ser un aliento húmedo de los pulmones estrechamente conectado a la sangre (Clarke, 1999, p. 81). El hecho de que el monto de τὸ θυμοειδές de una persona se incremente a través de la gimnasia (*República* 410b) alude también a un origen corporal de este aspecto psíquico.

⁵ Ανδρεῖος es usado aquí en sentido amplio. Posteriormente en *República*, la ἀνδρεία será objeto de formulaciones más específicas (Hobbs, 2000, pp. 10-16).

⁶ Lo viperino representaría las expresiones más degradadas de lo irascible (ver el comentario de Adam a este pasaje en Platón, 1965).

⁷ Los animales también poseerían τὸ λογιστικόν, tal como sugiere el ejemplo del perro de 376b3-6, así como la doctrina de la reencarnación. Pero en estos casos lo racional actuaría en forma más restringida que en el caso de los seres humanos (Sorabji, 1993, p. 10).

⁸ Ver *República* 611a-612a, donde lo inmortal del alma está relacionado exclusivamente con el deseo por la verdad de la parte racional del alma.

En concordancia con su irracionalidad, se citan como manifestaciones típicas de τὸ θυμοειδές la cólera que puede observarse tanto en el caso de los niños como en el de los animales, tal como se expresa en 441b. De modo esperable, se considera también una expresión de lo irascible la ferocidad para enfrentar al enemigo (375a y ss.).

Es en cambio menos obvia la vinculación que establecen los textos platónicos entre τὸ θυμοειδές y expresiones psíquicas bastante complejas y aparentemente heterogéneas tales como el deseo de fama y honores, la indignación moral, la perseverancia en las opiniones y el coraje intelectual.

En principio podría pensarse que hay en la base una estrategia principalmente lingüística. A partir de acuñar la expresión τὸ θυμοειδές, en la que se sustantiva el adjetivo de uso no muy frecuente θυμοειδές con el artículo determinado neutro⁹, Platón crea la referencia a una sede del alma unificadora de estas múltiples manifestaciones y, al mismo tiempo, le otorga entidad a dicha sede. Pero en *República* es posible hallar, además, una razón conceptual para comprender estas distintas expresiones como pertenecientes a un mismo aspecto psíquico, en cualquier ámbito y nivel que este se exprese: el deseo inherente de τὸ θυμοειδές de predominio y triunfo.

Tal como se expresa en 581b2, lo irascible es tanto «amante de la victoria» (φιλόνικον) como «amante del honor» (φιλότιμον). Similarmente, en 581a9-10 se lo vincula tanto al deseo por imponerse y vencer como al de conseguir el reconocimiento público: «Y en cuanto a la parte irascible (τὸ θυμοειδές), ¿no decimos que no cesa de aspirar toda ella (ὅλον) a la dominación, al triunfo y a la gloria (τὸ κρατεῖν [...] καὶ νικᾶν καὶ εὐδοκιμεῖν)?».

Ahora bien, en la medida que la búsqueda de la fama y el honor está relacionada con la competencia con los otros y la ambición de destacarse entre los demás, bien puede ser considerada como una forma más compleja del deseo de predominio propio de τὸ θυμοειδές, es decir como una forma más elaborada de la agresividad. Este deseo de predominio, si bien se muestra de modo más acentuado en quien hace de la celebridad y la gloria el objetivo de su vida —es decir, el timócrata—, podríamos identificarlo como presente en cierta proporción en cualquier individuo como

⁹ El LSJ, para el término θυμοειδής, además de algunos pasajes de *República*, menciona solo un texto de Hipócrates, *De aëre aquis et locis* 12, y dos pasajes de Jenofonte, *Memorabilia* 4.1.3 y *Symposium* 2.10 (1940).

deseo de autoafirmación, lo cual es coherente con el hecho de que todos tenemos un aspecto irascible.

Del mismo modo, tal como mostraremos luego, cuando τὸ θυμοειδές se manifiesta como indignación moral, en alianza con la razón, pone en juego también su deseo de lucha y predominio, en este caso dirigido contra los apetitos (440a-b).

En una elaboración aún más sofisticada, lo irascible aparece relacionado, en la teoría psicológica de *República*, con el empeño para mantener las instrucciones de la razón respecto a lo que se debe o no se debe temer (439c9-d2) —que es uno de los modos en que se concibe en *República* la ἀνδρεία—. Se vincula a τὸ θυμοειδές incluso con la tenacidad que le es necesaria al filósofo para poder sostenerse en la búsqueda de la verdad, es decir con la valentía intelectual.

Es, entonces, su deseo de perseverar y pelear por la victoria lo que agrupa de modo inteligible las diferentes expresiones de τὸ θυμοειδές y lo constituye como una de las fuentes de motivación del alma. Me ocuparé, a continuación, del modo en que interactúa con las otras dos partes del aparato psíquico y en qué sentido se mantiene como algo distinto de ellas.

Τὸ θυμοειδές EN LA DINÁMICA DEL ALMA TRIPARTITA DE *REPÚBLICA*

Me referiré primero sucintamente a las características y funcionamiento de τὸ λογιστικόν y τὸ ἐπιθυμητικόν, para luego mejor explicar cómo interviene τὸ θυμοειδές en la dinámica de estas dos partes.

Las dos corrientes escindidas de deseo: τὸ λογιστικόν y τὸ ἐπιθυμητικόν

La división tripartita del alma que se realiza en *República* puede ser entendida como un análisis de esta desde el punto de vista de cuáles son las principales fuentes de motivación que determinan nuestras acciones y, principalmente, el sentido general de nuestra vida (Cooper, 1999; Kahn, 1987; Moline, 1978 y Fierro, 2007).

En el libro IV, a través de la aplicación del «principio de oposición», se deduce, a partir de la presencia de conflictos de deseos de direcciones contrarias dentro del alma, la existencia de «partes» (μέρη) o «aspectos» (εἶδη) psíquicos. Se distinguen así, en primer término, dos tipos de movimientos

desiderativos opuestos: por un lado, las expresiones de los apetitos como el hambre, la sed o el deseo sexual; por el otro, las restricciones que surgen en el alma a estos deseos. En la medida que ambos «grupos» de deseos se oponen entre sí, se establecen entonces dos partes del alma: por un lado, lo apetitivo (τὸ ἐπιθυμητικόν), que abarca los movimientos desiderativos positivos mencionados, y, por el otro, lo racional (τὸ λογιστικόν), al que corresponderían en este contexto las tendencias desiderativas negativas.

El texto sugiere, asimismo, que la diferencia fundamental entre estas dos fuentes de motivación reside en si están orientadas hacia lo bueno o no. Así, por un lado, los apetitos —tales como la sed, el hambre, los deseos sexuales, etcétera— tienen objetos no cualificados de deseo (por ejemplo, la sed no es sed necesariamente de una *buen*a bebida, sino de una bebida como tal, *República* 439a4-7). En consecuencia, los objetos de deseo de los apetitos pueden ser buenos o malos. Esto se relaciona, además, con que lo apetitivo es caracterizado como ἀλογιστόν o «irracional» en dos sentidos: a) en tanto se dirige a sus objetos en forma «bestial» (439b4), siendo en general incapaz de cálculo y reflexión, y esto crucialmente, como señalábamos, respecto a lo bueno y lo malo; b) en tanto es en su esencia insaciable (442a7) y sin límites, siendo incapaz de imponerse el coto apropiado, es decir, lo que es bueno para sí mismo¹⁰. Por otra parte, τὸ λογιστικόν sería el aspecto capaz de reconocer y desear lo auténticamente bueno —no solo respecto de sí mismo sino también de las otras dos partes y del alma en su totalidad—, por tanto, es en este sentido que se opone a menudo, de acuerdo a sus cálculos, a los deseos de τὸ ἐπιθυμητικόν (439c9-d2, 441c1-2). La diferenciación de estas dos partes del alma no surge, por ende, de una pugna interna entre cualquier tipo de deseos opuestos, sino que se juega en ella una disyuntiva más fundamental: la de si nuestra existencia está orientada o no hacia lo verdaderamente bueno que todos deseamos.

En la imagen de los canales se retoma esta idea de que nuestra alma está escindida en dos corrientes principales de deseo: «Pero, por cierto, para el que en verdad los deseos¹¹ se inclinan fuertemente hacia una

¹⁰ Ver *República* 442a-b, 586e4-587a1. El carácter ilimitado e insaciable de los apetitos es también desarrollado a través de la distinción entre apetitos necesarios e innecesarios en 558d9.

¹¹ Aquí ἐπιθυμίαι refiere a deseos en general y no solo a los apetitos, como queda claro en el pasaje subsiguiente en que una de las corrientes es identificada con el curso correspondiente a la razón (ver *infra* nota 12).

cierta dirección, sabemos, de algún modo, que son, para ese, más débiles hacia otras cosas, como una corriente desviada de su curso hacia allá» (485d; la traducción es nuestra). De acuerdo a esta imagen hidráulica, la ψυχή resulta entonces ser una suerte de *quantum* de deseo, el cual, si es canalizado en una cierta dirección, queda restringido en la cantidad que se puede dedicar a otro tipo de objetos. Estos dos cauces se corresponderían claramente con τὸ λογιστικόν, que es el canal que fluye hacia la sabiduría, y con τὸ ἐπιθυμητικόν, que se desliza hacia los placeres corporales¹².

El conflicto entre estos dos aspectos psíquicos puede reinterpretarse, por tanto, del siguiente modo: cuando lo apetitivo crece y absorbe nuestro psiquismo, lo racional del alma no puede operar autónomamente y establecer así qué es lo bueno de acuerdo al deseo que le es propio, el deseo por la verdad. Τὸ λογιστικόν es arrastrado, en cambio, a desempeñarse según objetivos que le son ajenos —los impuestos por los apetitos—, los cuales acotan la visión más amplia que la razón requiere para formular una concepción apropiada del bienestar psíquico, así como de lo bueno en general. Además, el predominio de los apetitos implica una conexión con la realidad sensible que dificulta que lo racional pueda lograr la distancia crítica requerida para evitar la formulación de juicios distorsionados, no solo en relación con lo bueno, sino en cualquier respecto. En cambio si la «corriente» de los apetitos ha sido reducida lo más posible y la de la razón es fuerte y poderosa, podrá perseguir su objeto de deseo propio —la verdad—, discriminar lo auténticamente bueno y conducir al alma en esa dirección¹³.

Veamos ahora cuál es el papel de τὸ θυμοειδές en esta fractura de base que presenta el alma en la canalización de su energía erótica.

¹² «Entonces para quien [los deseos] han fluido hacia los saberes y todo lo de ese tipo, se darían, creo, [deseos] respecto al alma y al placer del alma en sí misma, pero [estos deseos] omitirían los placeres que se dan a través del cuerpo, si fuera alguien filósofo en verdad y no mera apariencia» (*República* 485d10-e1; la traducción es nuestra).

¹³ Esta interpretación de la relación entre estas partes del alma a la luz de la imagen hidráulica supone, en concordancia con el intelectualismo socrático de los diálogos tempranos, que si no nos dirigimos hacia lo realmente bueno, se debe a un error esencialmente epistemológico respecto de qué es lo bueno, solo que la explicación es ahora más compleja.

La condición bivalente de τὸ θυμοειδές en la corriente erótica bifurcada del alma

Procuraré mostrar aquí que lo irascible, más que ser reductible a uno de los otros dos aspectos psíquicos (Penner, 1971, pp. 111-113), contribuye, conservando su identidad en el deseo inherente de victoria que lo constituye, a fortalecer uno de los dos cauces de la corriente de deseo. Básicamente lo irascible puede o bien trabajar como un auxiliar de lo racional, batallando contra el exceso propio de los apetitos y aportando incluso su perseverancia en la búsqueda por lo auténticamente bueno, o bien actuar de modo independiente en pos del predominio y el triunfo, sin ser dirigido por la racionalidad. En este último caso, τὸ θυμοειδές debilita la corriente de lo racional, ya que, al no prestarle su energía, facilita así el crecimiento desmedido de τὸ ἐπιθυμητικόν y tiende a terminar siendo arrastrado a luchar por los objetivos de lo apetitivo.

Τὸ θυμοειδές como auxiliar de la razón

En *República* 441a se halla la famosa afirmación que ha sido clave para defender que existe una natural solidaridad entre τὸ λογιστικόν y τὸ θυμοειδές, e incluso una identificación entre ambas partes: «[Lo irascible] es auxiliar de lo racional por naturaleza» (ἐπίκουρον ὄν τῷ λογιστικῷ φύσει). Esta posibilidad y deseabilidad de una alianza entre lo irascible y lo racional es expresada en numerosas ocasiones en la *República*.

Ya en las consideraciones que se hacen en el libro II respecto a qué disposiciones naturales (φύσεις ἐπιτήδεια, 374e) deben poseer los guardianes de la ciudad, se habla de la necesidad de que se dé en ellos la combinación de una índole filosófica con el vigor y agresividad propios de lo irascible: «Filósofo (φιλόσοφος), por tanto, y además colérico (θυμοειδής), veloz y fuerte, será para nosotros, el que haya de ser un noble y buen guardián de la ciudad» (376c)¹⁴.

Este ideal de aunar ambos tipos de disposiciones se reitera en relación con aquellos guardianes que, después de la primera etapa educativa, son seleccionados para proseguir con su educación a través de los estudios matemático-dialécticos (535a y ss.).

¹⁴ Leemos también en *República* 375e-376a: «¿No te parece que le falta algo aún al hombre que ha de ser nuestro guardián, o sea, además de cólera (πρός τῷ θυμοειδεῖ), el ser filósofo por naturaleza?». Ver también 375c.

La educación temprana de los guardianes propuesta en *República* está dirigida precisamente a desarrollar de modo armónico ambas disposiciones. Por un lado, a través de la gimnasia (410d-e), así como de la participación de experiencias como la caza o incluso la concurrencia al campo de batalla (535d y 536c) se acrecienta el monto de vigor y agresividad propios de τὸ θυμοειδές, si bien requiere, además, ser orientado apropiadamente mediante una instrucción correcta (ὀρθῶς [...] τραφέν, 410d). Por el otro, la educación artística o μουσική, a través de la incorporación de creencias correctas en los modos y ritmos adecuados, activa y aviva «la parte que ama aprender», es decir, la razón¹⁵.

La organización apropiada de τὸ θυμοειδές depende de que llegue a ser un colaborador de la razón en la persecución de esta de lo auténticamente bueno y la verdad, lo cual está estrechamente relacionado con la concepción de ἀνδρεία que aparece en la *República*.

Seguidamente, leemos en 410b-d que la valentía consistiría básicamente en la ordenación adecuada de τὸ θυμοειδές, que resulta de una educación conveniente: «Y, sin embargo, aquella rudeza (τὸ ἄγριον) [es decir, la generada a través de la gimnasia] podría ser el efecto de un natural ardiente (τὸ θυμοειδές) que, con una recta educación (ὀρθῶς τραφέν), sería la valentía (ἀνδρείον), pero que cuando es demasiado tirante, llega naturalmente a una rudeza intratable (σκληρόν τε καὶ χαλεπόν)». Esta noción de que τὸ θυμοειδές debe ser apropiadamente orientado con el fin de que colabore con los objetivos de lo racional está en la base, como veremos, de las sucesivas y superadoras concepciones de ἀνδρεία o valentía que aparecen en *República*; lo que se va alterando es el modo y ámbito de acción de lo irascible.

Así, encontramos que una primera forma de valentía, la cual claramente se corresponde con la del sentido común, es cuando los guardianes dirigen su cólera hacia enemigos apropiados, es decir, hacia aquellos que son adversarios de la πόλις y no hacia ellos mismos o sus compatriotas. Leemos así en 375b-c: «Pero [...] si ellos [los guardianes] son de tal condición por naturaleza [irascibles], ¿cómo podrán no ser feroces (ἄγριοι) entre ellos mismos y para con los demás conciudadanos [...]? Y, sin embargo, es menester que sean apacibles con sus domésticos y rudos (χαλεπούς) con respecto a sus enemigos». Esta es, no obstante, una expresión meramente externa de ἀνδρεία, la cual requiere como base una valentía moral de orden psíquico.

¹⁵ En esto nos diferenciamos de Gill (1985, 1996, pp. 266-275) y Hobbs (2000, pp. 11-14).

La alianza profunda de τὸ θυμοειδές con la razón se da cuando la agresividad, bajo apropiado entrenamiento, se dirige contra los apetitos cada vez que la razón indica que lo correcto es oponerse a la pulsión de los mismos, tal como se expresa en 440a8-b7:

¿Y no es verdad en otras ocasiones, dije, que muchas veces observamos que cuando los apetitos (ἐπιθυμίαι) fuerzan a alguien en contra de la razón, que se censura a sí mismo y se enoja (θυμούμενον) con lo que lo fuerza, y que, como dos facciones que están sublevadas, el ardor (θυμὸν) de tal condición se vuelve aliado de la razón? Pero que este [la fogosidad] se oponga, tras haberse aliado con los apetitos, decidiendo la reflexión que no debe hacerse, no creo que tú dirías haber observado [algo semejante] ni habiendo acaecido una cosa tal en ti mismo, ni tampoco, creo, en otro.

Las maneras en que τὸ θυμοειδές es una forma de agresividad que colabora en el nivel interno con τὸ λογιστικόν luchando contra τὸ ἐπιθυμητικόν son diversas, tal como puede verse a partir de los ejemplos ilustrativos que se ofrecen en *República IV*.

El primer ejemplo es el del conflicto de Leoncio entre su inclinación de mirar los cuerpos muertos, por los cuales experimenta una morbosa atracción (ver comentario de Adam en Platón, 1965, p. 255), y su indignada aversión y cólera contra estos apetitos, su deseo de rechazar tales apetencias:

Pero yo, habiendo escuchado una vez algo, le doy crédito a esto. En efecto [escuché] que Leontios, 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 (ἐπιθυμοῖ) mirarlos, por otra parte, simultáneamente no era capaz y se apartaba, y mientras luchaba (μάχοιτό) y se tapaba, vencido entonces por el apetito (ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας), tras abrir grande 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 (ὀργήν) lucha a veces contra los apetitos, como siendo algo distinto a ellos (439e6-440a3).

Este es un caso en que la agresividad propia de τὸ θυμοειδές está dirigida contra el deseo de τὸ ἐπιθυμητικόν de ver los cuerpos muertos, es decir, secunda lo que, suponemos, 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, con el objetivo de vencer a los apetitos, finalmente las inclinaciones de lo apetitivo predominan y Leoncio va a ver los cuerpos (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 τὸ θυμοειδές con τὸ λογιστικόν contra los apetitos también puede ser exitosa, y esto de modos diversos. El pasaje de 440c1-5 se refiere a un hombre que por haber actuado injustamente (ἀδικεῖν) 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. En otras palabras, 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 (ὀργίζεσθαι), al pasar hambre, frío, y padecer cualquier otra cosa de tal tipo a causa de aquel para quien él creyera hacer estas cosas justamente, y que, como digo, su fogosidad (θυμός) no quiere rebelarse contra esto de él? (440c).

Vemos aquí que si τὸ θυμοειδές actuara por sí mismo, expresando su ira, debilitaría la corriente de deseo de la razón y contribuiría a acrecentar la de τὸ ἐπιθυμητικόν. Solo si nuestro aspecto irascible ha sido apropiadamente entrenado, no en todos los casos lucha y busca la satisfacción de su deseo de triunfo, sino solo cuando es correcto hacerlo.

El pasaje de 440c-d, apunta cómo la irascibilidad puede en cambio 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 aliado (ζει τε καὶ χαλεπαίνει καὶ συμμαχεῖ) 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 (ὑπομένων καὶ [...] οὐ λήγει), o bien, como un perro por el pastor, se amansa cuando llamado por la razón que está en él?

En el caso del hombre justo que ha sido tratado injustamente (ἀδικεῖσθαι), su θυμοειδής, bajo las mismas condiciones de padecimiento, reacciona con furia, dispuesto a vencer o morir.

Estos ejemplos muestran entonces que lo irascible, con mayor o menor éxito, colabora con los objetivos de la razón al perseverar en la lucha contra los apetitos, ya replegándose, ya acometiendo, según sea necesario. Es más, τὸ θυμοειδής pareciera ser, más precisamente, la fuerza ejecutora en la persecución de τὸ λογιστικόν de lo bueno, puesto que presta su fogosidad y deseo de victoria al logro de aquello que lo racional establece como lo que es correcto —bueno— realizar. Leemos así:

Y con respecto a los enemigos de fuera, ¿no serán estas dos partes [lo racional y lo irascible] las que mejor velen por el alma toda y por el cuerpo, deliberando la una [lo racional] y combatiendo con la otra [lo irascible], en seguimiento del jefe y en ejecución, por su coraje, de las decisiones de este (τὸ δὲ προπολεμοῦν, ἐπόμενον [δὲ] τῷ ἄρχοντι καὶ τῇ ἀνδρεία ἐπιτελοῦν τὰ βουλευθέντα)? (442b5-9).

Es, pues, de este modo que τὸ θυμοειδής al poner en efecto los mandatos de la razón y debilitar la poderosa corriente de los apetitos, favorece así el fortalecimiento del «canal» de la razón. No pierde, no obstante, su identidad como parte del alma, puesto que conserva la agresividad y deseo de victoria que lo caracterizan, solo que apropiadamente canalizados.

Hemos visto que la colaboración de lo irascible con la razón en la estructura del aparato psíquico descrito en *República* alcanza diversos grados de complejidad: es de modo más manifiesto la fuente de motivación para la acción vigorosa de enfrentar los enemigos de la πόλις. Pero esta agresividad bien orientada en el plano externo deriva, en realidad, en que lo irascible opere en el nivel interno como indignación moral con el fin de luchar contra los enemigos internos —los apetitos—. Más aún, constituye la energía psíquica performativa de los dictados de τὸ λογιστικόν. Esta reformulación del papel de lo irascible deriva en una definición más sutil de la noción de valentía que presenta conexiones con los resultados provisionales alcanzados sobre el tema en el *Laques*¹⁶: «¿Y no será por esto, a lo que pienso, por lo que llamaremos valiente a cada cual, cuando la cólera

¹⁶ Del ἔλεγχος del *Laques* surge una caracterización provisional de la ἀνδρεία como una δύναμις, que es igual en todos los casos de valentía y que es un conocimiento de lo temible y lo que se debe enfrentar, el cual es parte de la ἐπιστήμη de lo bueno y lo malo.

(τὸ θυμοειδές) que hay en él pueda mantener (διαζώζη), a través de dolores y placeres, el dictamen de la razón sobre lo que es o no de temerse?» (*República* 442b-c).

Es decir que la auténtica ἀνδρεία supone que lo irascible actúe como fuerza de preservación de los juicios de la razón respecto del ámbito de lo temible y lo que debe ser enfrentado, en oposición a la pulsión negativa que ejercerían los apetitos, los cuales, por su atracción a los placeres corporales y su rechazo del dolor ocasionado por la privación de estos son los más grandes corruptores de las creencias correctas (413c7, 430a1-b5 y 502e2-503a7).

Ahora bien, lo irascible puede tener un papel aún más relevante en la vida mental del individuo, respecto a su colaboración en la prosecución, por parte de la razón, de la verdad y el auténtico bien. La expresión más elevada de ἀνδρεία es, de hecho, aportar la fuerza de τὸ θυμοειδές a la búsqueda de la razón del conocimiento dialéctico, es decir, del conocimiento del bien en el ámbito individual y comunitario, a la luz de lo que es Bueno desde la perspectiva de la realidad en general. Este puede ser considerado el punto máximo de transformación que opera Platón con el concepto de ἀνδρεία (Hobbs, 2000, pp. 239-240). La búsqueda de la verdad del auténtico filósofo es una «batalla» por conocer lo que realmente es (490a8-9), y es por esta razón que las naturalezas filosóficas no pueden ser cobardes o sojuzgadas (486b3-4; 490c10 y 494b2). Esta fuerza para luchar por conocer la verdad por parte de τὸ θυμοειδές es un requisito fundamental, junto con el desarrollo de la razón, para el cumplimiento del ambicioso programa de educación superior de los filósofos (503e3-504a1). Al mismo tiempo, cuando el dialéctico alcanza el conocimiento de lo verdaderamente bueno, tanto desde la perspectiva del individuo como de la sociedad y de la realidad como un todo, esto implica que *conoce* —y no que simplemente tiene «opiniones correctas»—, entre otras cosas, respecto de qué se debe temer y qué se debe acometer, y alcanza, así, la valentía en su sentido pleno. Por otra parte, el retrato de Sócrates que encontramos en la *Apología*, el *Critón*, el *Eutifrón* y el *Fedón* nos lo muestra, precisamente, como un personaje que encarna este tipo de valentía, en tanto enfrenta su propia muerte sin temor en defensa de su pasión por la verdad¹⁷.

¹⁷ Τὸ θυμοειδές, si es apropiadamente entrenado, solo busca lo verdaderamente honorable, tal como el ser sabio, moderado y justo (591c), y rechaza los honores que pueden dañar al alma (592a, 586d-587a).

El análisis realizado muestra, entonces, ampliamente justificada la afirmación de *República* 441a de que lo irascible es «auxiliar de la razón por naturaleza» (ἐπίκουρον ὄν τῷ λογιστικῷ φύσει), aunque, como veremos en la próxima sección, vale también la salvedad que sigue a este pasaje: «siempre que no sea corrompido por una mala educación» (ἐὰν μὴ ὑπὸ κακῆς τροφῆς διαφθαρη).

Tò θυμοειδές como fuerza independiente y al servicio de los apetitos

A pesar de ser un aliado natural de la razón, τὸ θυμοειδές puede procurar los objetos que le son propios —la victoria y el honor— sin la guía de la razón, tal como se sugiere en *República* 590a9-b1, en la referencia a la posibilidad de que el elemento «leonino» y «viperino» 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 τὸ θυμοειδές, sin apropiado entrenamiento, no lucha contra los apetitos o se apacigua, según corresponda, y de este modo favorece el crecimiento desmedido de τὸ ἐπιθυμητικόν, siendo finalmente debilitado por los apetitos, que convierten «al león en mono» (590b6-9).

Así en el libro IV una vez que se ha demostrado lo irascible como algo distinto de lo concupiscible, se lo diferencia asimismo de la razón. Para esto se trata de mostrar que deseos provenientes de un enojo irracional 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* XX:

[...] Habrá así en el alma este tercer elemento, lo irascible (τὸ θυμοειδές) [...]. 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 (θυμός), 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 irreflexivamente (τῷ ἀλογίστως θυμουμένῳ) (441a5-c2).

Entonces, de acuerdo a este pasaje, lo θυμοειδές 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 VIII y IX.

En *República* IX 590a-b vemos cómo τὸ θυμοειδές, identificado allí con el elemento leonino del alma, puede desarrollarse, con autonomía respecto de la razón, como arrogancia e irritabilidad (αὐθάδεια καὶ δυσκολία). El examen de la timocracia y el timócrata nos brindan más elementos. Según 548c, el régimen timocrático, homólogo al hombre timocrático¹⁸, es precisamente el que está dominado por los deseos de lo irascible de triunfo y honor¹⁹, pero con desprecio de lo que alimenta la razón (548a). Este tipo de estructura psicológica conlleva un crecimiento de los apetitos, como en la oligarquía, solo que en ella el crecimiento de lo apetitivo se da «en secreto» (ὑπὸ σκότου) (548a). Similarmente el hombre timocrático, «amante del poder y los honores» (φίλαρχος [...] καὶ φιλότιμος), no muy interesado en las actividades que estimulan el desarrollo de la razón (548e-549a) y, más concretamente, carente de la salvaguardia del razonamiento mezclado con música, también desarrolla con el tiempo amor por las riquezas (549a-b). De esto parece seguirse que el desarrollo de τὸ θυμοειδές, sin la conducción de la razón, deriva en un dominio de los apetitos, cuando está inadecuadamente entrenado, tal como le ocurre al oligarca, en el cual el elemento irascible aparece claramente sometido a τὸ ἐπιθυμητικόν (553d).

Podemos, por tanto, concluir lo siguiente respecto a la interrelación de lo θυμοειδές con las otras dos partes del alma. Nuestro aspecto irascible es distinto de lo ἐπιθυμητικόν en tanto puede oponerse a este, según hemos visto, de tres formas: a) la agresividad puede dirigirse a aplastar el tironeo de los apetitos (como en el caso de Leoncio o del hombre que se rebela contra padecimientos injustos); b) el afán de victoria de lo irascible puede mitigarse con el fin de no apoyar los reclamos de los apetitos (como sería el caso del hombre noble que ha actuado injustamente y sufre

¹⁸ Sobre la homologación de la justicia en la ciudad y la justicia en el alma, ver *República* II 368e2-369a3; IV 441c4-7, 435b y 435e, principio que se mantiene en la descripción de los individuos y regímenes degenerados en los libros VIII y IX.

¹⁹ «Pero es evidentiísimo en ella [la organización política timocrática] algo único y singular: las ansias de triunfo y las ansias de honores (φιλονικίαι καὶ φιλοτιμίαι)» (548c).

legítimamente padecimientos ingratos para los apetitos); c) de modo más general, la razón puede dirigir exitosamente el apaciguamiento de lo irascible. Más aún, el vigor y deseo de preeminencia de lo irascible es la fuerza que sostiene las creencias correctas y pelea por buscar el fundamento de estas. Por otra parte, es distinto de τὸ λογιστικόν porque, como en el caso de Odiseo, τὸ θυμοειδές 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 θυμός aplicado al freno de los mismos, terminan por arrastrarlo a sus fines. Τὸ θυμοειδές 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.

BIBLIOGRAFÍA

- Annas, Julia (1981). *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press.
- Bobonich, Christopher (2002). *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics*. Oxford: Oxford University Press.
- Boeri, Marcelo (2010). ¿Por qué el *thymós* es un «aliado» de la razón en la batalla contra los apetitos irracionales? *Rivista de Cultura Classica e Medioevale*, LII(2), 289-306.
- Clarke, Michael (1999). *Flesh and Spirit in the Songs of Homer: A Study of Words and Myths*. Oxford: Clarendon Press.
- Cooper, John M. (1999). Plato's Theory of Human Motivation. En Gail Fine (ed.), *Plato 2. Ethics, Politics, Religion, and the Soul* (pp. 186-206). Oxford: Oxford University Press.
- Fierro, María Angélica (2007). La deducción de las partes del alma de un conflicto de deseos en *República IV*. *Thémata*, 34, 71-87.
- Fierro, María Angélica (2008). La concepción platónica del éros en *República*. *Diánoia*, 53(60), 21-52.
- Gill, Christopher (1985). Plato and the Education of Desire. *Archive für Geschichte der Philosophie*, 67, 1-26.

- Gill, Christopher (1996). *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy: The Self in Dialogue*. Oxford: Clarendon Press.
- Hobbs, Angela (2000). *Plato and the Hero: Courage, Manliness and the Impersonal Good*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kahn, Charles (1987). Plato's Theory of Desire. *Review of Metaphysics*, 41(1), 77-103.
- Lorenz, Hendrik (2006). *The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle*. Oxford: Clarendon Press.
- LSJ-Henry George Liddell & Robert Scott (1940). *A Greek-English Lexicon*. Revisado y aumentado por Henry Stuart Jones con la asistencia de Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press. <http://perseus.uchicago.edu/Reference/LSJ.html>
- Moline, Jon (1978). Plato on the Complexity of the Psyche. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 60(1), 1-26.
- Murphy, Neville Richard (1951). *The Interpretation of Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press.
- Nehamas, Alexander (1982). Plato on Imitation and Poetry in Republic X. En Julius Moravcsik & Philip Temko (eds.), *Plato on Beauty, Wisdom and the Arts* (pp. 47-78). Totowa: Rowman & Littlefield.
- Onians, Richard Broxton (1954). *The Origins of European Thought: About the Body, the Mind, the Soul, the World Time, and Fate*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Penner, Terrence (1971). Thought and Desire in Plato. En Gregory Vlastos (ed.), *Ethics, Politics, and the Philosophy of Art and Religion* (pp. 96-118). Garden City: Anchor Books.
- Platón (1899-1906). *Opera*. 5 volúmenes. Edición de John Burnet. Oxford: Oxford University Press.
- Platón (1965). *The Republic of Plato, I-II*. Edición, traducción y comentarios de James Adam. Cambridge: Cambridge University Press.
- Platón (1971). *La República*. Traducción de Antonio Gómez Robledo. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Platón (1988). *Republic 10*. Traducción y comentarios de Stephen Halliwell. Warminster: Aris & Phillips.
- Price, Anthony W. (1995). *Mental Conflict*. Londres-Nueva York: Routledge.
- Robinson, Thomas (1995). *Plato's Psychology*. Segunda edición. Toronto: University of Toronto Press.

Sedley, David (2004). *The Midwife of Platonism: Text and Subtext in Plato's Theaetetus*. Oxford: Clarendon Press.

Sorabji, Richard (1993). *Animal Minds and Human Morals. The Origins of Western Debate*. Ithaca: Cornell University Press.