

LA FUNCIÓN PROPIA DE LO *THYMOEIDÉS* EN LA REPÚBLICA

THE PROPER FUNCTION OF THYMOEIDÉS IN THE REPUBLIC

JOSE ANTONIO GIMENEZ SALINAS*

Resumen: El hombre justo controla sus apetitos por medio de una alianza entre sus partes racional y colérica: mientras la primera determina el objeto de la acción, la segunda da estabilidad y fuerza a la prescripción de la razón. Este trabajo intenta mostrar que la parte colérica puede dar fuerza a las órdenes de la razón, solo si, al mismo tiempo, recibe ella también valor (i.e. la restauración de su imagen dañada). A partir de esto, defenderé que la parte colérica (i) siempre toma partido por la razón en la confrontación con los apetitos (en cuanto enemigos de la libertad del sujeto) y, sin embargo, (ii) puede entrar en conflicto con la razón cuando la parte apetitiva no está en juego (y la pretensión de restauración, i.e. venganza, es reprimida por la razón).

Palabras clave: *thymós*; acción; razón; apetitos.

Abstract: The just person controls his appetites by virtue of an alliance between his rational and spirited parts: while the first determines the object of the action, the second gives stability and strength to the prescription of reason. This essay aims to show that the spirited part can give strength to reason's orders, only if it also receives value (i.e. the restoration of the individual's damaged image). From this, I argue that the spirited part (i) always takes the side of reason in the conflict with appetites (as enemies of the individual's freedom) and, nevertheless, (ii) it can oppose [to] reason when the appetitive part is not at stake (and the claim of restoration, i.e. revenge, is repressed by reason).

Keywords: *thymós*; action; reason; appetites.

INTRODUCCIÓN

Platón sostiene en la *República* y en otros diálogos (en particular en *Fedro* 246a-254a y en *Timeo* 69c-71b) que el alma humana está compuesta de tres partes: una parte apetitiva (*ἐπιθυμητικόν*), una razonadora (*λογιστικόν*) y una intermedia entre estas (*μεταξύ*), la cual recibe también el nombre de “colérica

* Investigador na Universidad de los Andes, Chile. <https://orcid.org/0000-0003-3254-6422>.
E-mail: jagimenezs@gmail.com

o fogosa” (*θυμοειδές*) (439e441c).¹ Dentro de las dificultades que plantea esta doctrina,² es probablemente la comprensión de la naturaleza de la parte intermedia la que ha recibido mayor atención y crítica. Esto se debe, en parte, a la doble naturaleza de esta parte anímica, al compartir con la parte apetitiva la naturaleza irracional y al ser, a la vez, aliada de la razón en el gobierno de los apetitos.³ En este trabajo quisiera atender particularmente al tipo de “alianza” que vuelve posible que las partes superiores del alma combatan conjuntamente los apetitos. Con respecto a esta cuestión intentaré mostrar que en esta alianza la parte colérica nunca hace suyo el objeto propio de la razón, lo que abre la posibilidad de que la parte colérica se oponga en determinadas circunstancias a la razón.

El renovado interés de las últimas décadas por la comprensión del carácter “anfibia” de la parte colérica se ha caracterizado fundamentalmente por explicar esta parte anímica sin reducirla a ninguno de los polos, atendiendo al papel irreductible de su “función mediadora”. En este contexto se ha reconocido que la parte colérica, al “conservar” las prescripciones de la razón, permite que estas ganen estabilidad en circunstancias prácticas en donde la parte apetitiva resistirá que la persona siga la dirección determinada por la razón. De esta manera, la articulación de las partes anímicas superiores da cuenta de la comunicación recíproca de un bien del que cada parte carece

¹ Traduzco a continuación *τὸ θυμοειδές* como “parte colérica” por la cercanía que tiene en la *República* el término *θυμός* (ánimo, fogosidad) con *οργή* (cólera) (cf. por ejemplo, la reacción de Leoncio: 440a6-7). Hay que considerar, sin embargo, que lo *θυμοειδές* también es sede de otras reacciones emocionales como la “vergüenza” (que, aunque no es nombrada explícitamente, parece estar presente en el comportamiento de Leoncio: *R.* 439e8-440a1; 440a10-b2) e incluso de otras reacciones “viciosas” (como la envidia [*φθόνος*]: 586c8), por lo que no corresponde identificar sin más lo *θυμοειδές* con la reacción específicamente colérica.

² Evidentemente, la primera dificultad de esta doctrina es la posibilidad de compartimentar el alma en partes (objeción presentada ya por Aristóteles en la *Antigüedad*: cf. *De Anima* 411a26-b30. Para una crítica a las objeciones de Aristóteles, cf. Lorenz [2006, p. 38-40]).

³ Williams ha sostenido que la parte intermedia solo se justifica como resultado de la analogía ciudad-alma y la consecuente necesidad de encontrar en el alma un equivalente a la clase militar (2001, p. 165-167). Cf. también Penner (1971, p. 96-118) y Görgemanns (1994, p. 137-138). Junto a esta crítica, se ha objetado que sea en absoluto necesaria una parte intermedia para explicar los fenómenos de conflicto interior en el individuo. Este carácter “superfluo” se mostraría en la aparente contradicción entre pasajes que acentúan la conexión de la parte colérica con la apetitiva (*R.* 603a1-8; 604d4-e6) y aquellos que subrayan su conexión con la parte racional (440b3-7; 441e3-442b8). Finalmente, cabe considerar que el mismo Platón en las *Leyes* no parece incluir en su modelo psicológico a lo *θυμοειδές* como una parte autónoma (*Lg.* 644d-645c). Para la supuesta evolución de la psicología platónica, cf. Fortenbaugh (1975, p. 23-44).

por separado: así, mientras la parte racional le prescribe a la colérica una “dirección”, la parte colérica le otorga a este objetivo “valor” (esto es, motivación para el agente).⁴

La determinación de la función propia de la parte colérica como “dar valor y estabilidad” a las prescripciones de la razón debe, sin embargo, contrapesarse con el hecho de que la parte colérica por sí misma persigue el honor y la victoria. La articulación de las partes superiores del alma debe, por tanto, considerar la motivación que llevaría a la misma parte colérica a obedecer y auxiliar a la razón. Se puede afirmar, por una parte, que, siendo esta obediencia natural, la parte colérica tendrá por “honorable” toda prescripción de la razón ya sea por reconocer valor en su contenido (tener a lo “bueno” por “honorable”) ya sea por el simple hecho de que esta prescripción procede de tal reconocida autoridad.⁵ Es posible, sin embargo, explicar esta alianza sin necesidad de recurrir a una coincidencia de intereses de este tipo. La parte colérica tiene una motivación fundamentalmente distinta a la motivación racional, por lo cual su coincidencia con la parte racional no tiene que darse ni en toda circunstancia ni por una supuesta valoración de la autoridad de la razón. En este sentido, habría que buscar en el propio interés de la parte colérica qué la lleva a coincidir indefectiblemente, en determinadas circunstancias, con la parte racional.⁶

⁴ Cf. v.g. Willburn (2015, p. 15-16); Kamtekar (2017, p. 170-171); Renaut (2018, p. 77-78).

⁵ Para la primera opción, cf. Kamtekar, quien deduce a partir de esta alianza natural que la parte colérica no puede realmente desobedecer a la razón, aun cuando esta última sí pueda oponerse a la primera cuando esta “se precipita” a la acción (2017, p. 168-169). Cf. también Willburn (2015, p. 7), quien, sin embargo, deja abierta la posibilidad de que la adhesión de lo *thymoeidés* a la parte racional se funde en “razones independientes” y no simplemente “porque estas prescripciones provienen de la razón” (p. 14; n. 44). Para la segunda opción, cf. Renaut, quien afirma que la parte colérica valora a la razón como “origen” de las opiniones acerca de lo honorable, inclinándose, por tanto, esta parte intermedia por el “polo positivo” de la razón contra el negativo de los apetitos (2018, p. 80). Singurpalla, en cambio, subrayando que la parte colérica tiene como objeto propio lo “bello” (*tò kalón*) (y no el “honor” como valor preformado socialmente), puede valorar la misma “armonía interior” resultante del gobierno de la razón sobre las demás partes anímicas (Singurpalla 2013, p. 55-56).

⁶ En esta línea se encuentra, por ejemplo, Brennan, quien afirma que la coincidencia entre las partes colérica (cuyo objeto es el “honor” derivado de lo que se tiene por “propio”: *oikeion*) y racional (que apunta al “bien”) es puramente extensional y se produce cuando la parte colérica se opone a los apetitos como resultado de la proyección interior de los apetitos (rivales) de otros (2014, p. 117; 126-127). Wilberding reconoce, por su parte, que la parte colérica se subordina a la razón por considerarla un “superior natural” y un “otro” frente al cual avergonzarse (2009, p. 367-369). En esta línea de interpretación se encuentran también Cooper (2001, p. 107-108) y

Esta investigación adopta esta segunda perspectiva. En mi opinión, la parte colérica puede seguir las prescripciones de la razón solo si encuentra interés en ellas, y puede, por tanto, también oponerse a esta, si eventualmente la razón se contrapone a sus intereses. Esta tesis debe, sin embargo, poder explicar la afirmación de Sócrates de que la parte colérica “es naturalmente aliada de la razón” (441a3-4: *ἐπίκουρον ὄν τῷ λογιστικῷ φύσει*) y nunca hace causa común (*κοινωνήσαντα*) con la parte apetitiva contra la razón (440b2-7). Tal caracterización parece eliminar la posibilidad de que la parte intermedia se oponga a la razón. Frente a esto intentaré mostrar que el “interés” de la parte colérica en tomar partido por la razón contra los apetitos no se funda tanto en una conformidad con sus prescripciones como en la voluntad de “vencer” a los apetitos –lo que deja abierta la posibilidad de oposición de las partes colérica y racional en ausencia de un conflicto con la parte apetitiva.

Para mostrar esto (i) restringiré el sentido de la capacidad de “advertir” razones por parte de la reacción colérica, llamando la atención sobre aspectos de la analogía alma-ciudad (en este caso, parte colérica-clase auxiliar) que deben ser dejados de lado; (ii) analizaré el objeto propio de la parte colérica, reconociendo su capacidad de atender a un cierto tipo de razones, a saber, a aquellas que se dan en el rango de lo honorable y lo vergonzoso y, a partir de estas, de mover a la acción con vistas a restaurar la imagen dañada de sí; (iii) mostraré que la educación del carácter de los libros II-III de la *República* busca como objetivo que la parte colérica tanto amplíe el campo de lo que tiene por “propio” como que se habitúe a obedecer las prescripciones de la razón cuando esta lucha contra los apetitos; (iv) finalmente, explicaré en qué medida la alianza entre las partes colérica y racional es posible, atendiendo al conflicto natural de la parte colérica con la apetitiva (dado que esta última puede ser un impedimento para la “libertad política” del sujeto) y a que la parte colérica sí puede subordinarse al objetivo de la razón cuando “recibe” valor de esta subordinación. En este sentido, si bien es posible la ausencia de conflicto entre las partes racional y colérica, esto se dará solo si el sujeto gobernado por su razón cuida también (en su relación con la totalidad de los intereses presentes en el alma) de la restauración o conservación de su autoestima.

Burnyeat (2006, p. 12-13), quienes enfatizan la diferencia fundamental entre el deseo racional y la motivación competitiva y dependiente de la estima ajena característica de lo *thymoeidés*.

1. *THYMOEIDES*, AUXILIAR Y TIMÓCRATA

Como es conocido, Sócrates presenta en el libro IV de la *República* a lo *thymoeidés* como parte intermedia del alma en analogía con la clase auxiliar, clase que ocupaba también un lugar intermedio entre la clase de los gobernantes y la de los gobernados. Es posible distinguir en esta analogía tres puntos de conexión. En primer lugar, lo *thymoeidés* tiene con la razón la misma relación de subordinación que tiene el auxiliar con el gobernante. Para ejemplificar esta relación, Sócrates recurre a la “imagen” (*eikón*) de la que hizo uso en la previa presentación de la clase auxiliar: lo *thymoeidés* es obediente (*ὑπηκούος*) a la razón como el perro ovejero lo es al pastor (440d2-3; cf. 375d3-376b6). En segundo lugar, lo *thymoeidés* tiene, como la clase auxiliar respecto a las leyes de la ciudad, la función de conservar o salvaguardar (*διασφύζεσθαι*) las prescripciones de la razón (442c1-3; cf. 429c5-d3). En tercer lugar, la posibilidad de que lo *thymoeidés* cumpla su función de servidor y aliado (441e5-6: *ὑπηκόω [...] καὶ συμμάχῳ*) depende de la educación musical y gimnástica que previamente se atribuyó a la clase auxiliar (441e8-442a2; cf. 410b-412a).

Si bien la analogía con la ciudad es fundamental para entender la tripartición del alma, es importante, siguiendo la prescripción de Proclo, reconocer los límites de la analogía para no pagar altos “intereses”.⁷ La dificultad fundamental de esta analogía se encuentra en la transposición de una relación interna entre partes del alma individual a una relación entre individuos o clases sociales (y viceversa).⁸ En este sentido, aun cuando se acentúe el aspecto dialógico o “cuasi-agencial” de las partes anímicas, es claro que estas no se relacionan entre sí como individuos.⁹ Una dificultad adicional se encuentra, a su vez, en el hecho de que, aun cuando se coordinen clases y partes anímicas según la predominancia en las primeras de una u otra de las partes, todos los ciudadanos deben, de una u otra manera, contener en sí las tres partes anímicas.¹⁰

⁷ Proclo, *In Plat. Resp. I*, 274, 11-22.

⁸ Cf., por ejemplo, Williams (2001, p. 163).

⁹ Gill ha enfatizado la interdependencia entre este “diálogo” interior y el diálogo comunitario acerca de los valores comunes (1995, p. 252-256). Cf. también Kamtekar, quien ha puesto de relieve la importancia “práctica” de la descripción “cuasi-agencial” de las partes del alma, al permitir al agente identificarse con los demás (2006, p. 185).

¹⁰ Cf., por ejemplo, el caso del carácter oligárquico, en quien no están ausentes las partes no predominantes, aun cuando se encuentren “esclavizadas” (554c-d).

En el caso de lo *thymoeidés* esta dificultad es especialmente manifiesta. Quisiera atender a tres aspectos de la descripción de la clase auxiliar que conviene tener en consideración al momento de aplicar la analogía. En primer lugar, la clase auxiliar es educada en conjunto con la futura clase gobernante, de modo que no cabe distinguir en esta etapa temprana (hasta los veinte años) los rasgos específicos de esta clase. Tras la presentación de una clase dedicada exclusivamente a la guerra (374d8: los “guardianes” [φύλακες]), Sócrates propone para esta un programa educativo basado fundamentalmente en la música y la gimnasia (375a-411e). En 414b1-6, sin embargo, nos enteramos de que la educación propuesta ha estado dirigida a dos clases distintas: la de los “guardianes propiamente tales” (φύλακας παντελείς) y la de los “auxiliares o ayudantes” (ἐπικούρους τε καὶ βοηθούς), la primera destinada a mandar y la segunda a obedecer a la primera batallando en la guerra (414d1-3).¹¹ Será recién con la introducción de la condición de que el gobernante sea “filósofo” (473d-e) que el guardián-gobernante dejará de ser entendido solo como un líder militar.¹² La educación del filósofo viene a completar la educación “común” con la clase auxiliar, educación que es recién ahora y *a posteriori* entendida como formación del carácter (ἔθεσι), sin atender todavía a la educación científica (οὐκ ἐπιστήμην) (522a3-b1).¹³

Junto con la mentada indistinción en la educación temprana nos encontramos, en segundo lugar, con que la educación común no apela tan solo a una parte colérica, sino también a una “que ama aprender y saber” (375e-376c; 411c-412a: τὸ φιλομαθὲς καὶ φιλόσοφον). Si bien los jóvenes que serán elegidos para continuar con el programa de estudios científicos son aquellos que tenían “por naturaleza” mejor disposición para el aprendizaje, la educación común no busca solo estimular la disposición natural, sino contrarrestar

¹¹ Los gobernantes –distinguidos de los auxiliares por su capacidad de resistencia y por la edad – tienen la función de “cuidar que los enemigos de afuera no puedan causar daño y los amigos de adentro no deseen hacerlo” (414b). Esta caracterización sigue estando latente en la presentación de la “buena” guerra (466c-471e).

¹² Cf. Ferrari (2007, p. 191).

¹³ La ulterior diferencia en educación que caracterizará al filósofo obligará a Sócrates a retratarse del criterio de la edad para distinguir a gobernantes y auxiliares (412c). Aquellos jóvenes que han culminado la educación musical y física (a los veinte años) y que han salido airosos en distintas pruebas continuarán con el currículum matemático-filosófico para encargarse de tareas de gobierno recién a los cincuenta años (536c-537c). Esto parece implicar que aquellos jóvenes que no sean hábiles en el estudio tendrán que dedicarse profesionalmente a la actividad militar. Cf. Wilberding (2009, p. 358-359).

esta con aquella otra que se despierta en uno con menos naturalidad.¹⁴ Así, aun cuando el joven auxiliar tienda naturalmente a reaccionar fogosamente, su educación buscará equilibrar su talante natural fomentando en él por medio de la música “la medida” propia de la parte filosófica (*τὸ φιλόσοφον*) (410e1-3; 411e5-412a2).¹⁵ Esto no significa, sin embargo, que el auxiliar sea entrenado para someter a crítica sus propias convicciones. En este sentido, conviene distinguir la “disposición filosófica” de la parte razonadora (*τὸ λογιστικόν*), pues esta última presupone un “conocimiento estricto” (442c6: *ἐπιστήμη*) que está ausente de la formación del carácter común a militares y futuros gobernantes.¹⁶ Esto no quita que no exista continuidad alguna entre la disposición filosófica y el desarrollo de la parte razonadora, pues es por la nutrición de la primera (por medio de la música) que se dispone desde ya el alma al estudio propiamente científico.¹⁷ Existe, por tanto, en los auxiliares una tal disposición filosófica, que se “alimenta” de los discursos y mitos transmitidos por la música y que, por medio de estos, es capaz de orientar a la disposición fogosa.¹⁸

En tercer lugar, es necesario tener en cuenta que en la clase auxiliar no gobierna la parte colérica. La educación prepara al auxiliar para ser gobernado por las “normas” de la ciudad, las cuales son por este reverenciadas y no puestas en cuestión. La virtud del auxiliar consiste, así, en ser gobernado por aquellas convicciones que ha interiorizado y tiene por verdaderas. El

¹⁴ Hay que considerar que la parte colérica se encuentra especialmente presente en la juventud. Si bien en los futuros filósofos la parte racional será la dominante, *en cuanto jóvenes* les corresponde ser también, en algún grado, fogosos.

¹⁵ Cf. también *R.* 486d6-e2.

¹⁶ Lo *logistikón* es ciertamente una parte anímica propia de adultos, a la que no cabe apelar en la educación del carácter del niño y el joven. Cf. *R.* 441a8-b2.

¹⁷ Esta conexión es manifiesta en la presentación de lo *logistikón* como aquello “con lo que aprendemos” (436a9: *μανθάνομεν μὲν ἐτέρῳ*) y como aquella parte con la cual “amamos el aprender y el saber” (581b9-10: *φιλομαθῆς δὴ καὶ φιλόσοφον*). Es la educación temprana de esta disposición (junto con la colérica) (411e-412a) la condición de que las partes superiores del alma puedan gobernar sobre lo *epithymetikon* (441e8-442a2). Wilberding considera, en cambio, que son solo las partes inferiores del alma las que son educadas en el programa de los libros II-III. Cf. Wilberding (2012, p. 142-143). Más allá del hecho de que la educación temprana incluya la comprensión de historias y el desarrollo incluso de una capacidad de persuasión (lo que supone ya una educación de la razón), parece evidente que la formación de la “disposición filosófica” como condición del estudio se encuentra a la base de lo *logistikón*.

¹⁸ La parte colérica puede “advertir” razones, pero no corresponde atribuirle capacidad cognoscitiva. Para la necesidad de atribuir toda capacidad cognitiva a la parte racional, cf. Gerson (2006, p. 110-111).

timócrata, en cambio, como todo carácter vicioso (aun siendo el menos deficiente) no es gobernado por ninguna razón (545c-550b).¹⁹ En este sentido, aun cuando tanto el auxiliar como el timócrata tengan una naturaleza predominantemente colérica, mientras el primero somete su fogosidad a las prescripciones de la razón, el segundo deja gobernar en sí a la parte colérica. Es decir, mientras que el primero “obedece” a las leyes de la ciudad una vez que las ha interiorizado, el segundo “libera” su parte colérica del gobierno de la razón (sea propia o ajena).

Estas consideraciones permiten entender mejor el alcance de la analogía entre la clase auxiliar y la parte colérica. No corresponde equiparar sin más la relación de obediencia que se da entre las clases auxiliar y gobernante con la que debería darse en el alma entre las partes colérica y racional. La parte colérica “no ama la verdad” al modo como lo hace quien no solo ha cultivado otra disposición anímica que la colérica, sino que es gobernado por su razón (aun cuando no sea capaz de poner en cuestión sus propias creencias). Por otra parte, la limitación de la parte colérica para darse a sí misma razones no tiene nada que ver con la falta de autonomía de la educación militar. Lo *thymoeidés* es en sí mismo indiferente con respecto al origen de las creencias que le corresponde obedecer (si son estas implantadas en el alma “desde fuera”, como en el auxiliar, o si están fundadas en una deliberación racional y autónoma, como ocurre con el filósofo).²⁰ Dicho de otro modo, la disposición a la obediencia de la parte colérica (de dar atención a razones) es distinta de la obediencia de un individuo que sigue a otro “por haber internalizado” una serie de normas acerca de su propia función como subordinado.

Es necesario, por lo tanto, entender hasta qué punto la parte colérica puede compararse con la “obediencia” del auxiliar. Un modo de entender esta comparación es reconocer que la obediencia del auxiliar se encuentra, de algún modo, en una posición intermedia entre la libertad de pensamiento

¹⁹ La virtud de la clase no educada (o educada tan solo técnicamente) debiese incluir también algún tipo de gobierno de la razón que haga posible la “concordia” (*óμóνοια*) con las demás clases (432a6-b1).

²⁰ Los filósofos-gobernantes también deben participar de la “conservación de la ciudad” tomando parte en la guerra en tareas directivas. Pero, además de esto, ellos deben tanto como la clase auxiliar “conservar” (en su interior) las normas de la ciudad. En este sentido, el filósofo sigue estando atado a las normas de la ciudad, aun cuando la filosofía le permita reconocer el fundamento mítico de su deber cívico. La persistencia de este deber se muestra paradigmáticamente en la necesidad del retorno a la “caverna” (520a-d). Para la dependencia “inconsciente” del filósofo con respecto a su formación temprana, cf. Schofield (2007, p. 162-163).

del filósofo y la apertura de la parte colérica (en sí misma “irracional” [441c2: τῷ ἀλογίστως θυμουμένῳ]) a despertarse o aplacarse cuando la parte racional le comunica sus “razones”. De esta manera, la analogía (o, más bien, la “cercanía”) entre la parte colérica y la clase auxiliar se encontraría en que las creencias del auxiliar no serían resultado de una deliberación autónoma fundada en conocimiento genuino y, con todo, se trataría de creencias que son seguidas por este con total convicción. Una comprensión restringida de la analogía permite al intérprete precaverse de subordinar sin más la parte colérica a los intereses de la razón, al modo como se articula en la ciudad ideal la clase auxiliar con la voluntad de los gobernantes. La parte colérica tiene, como veremos, su propio campo de intereses y es desde esta determinación que puede entenderse su capacidad de reaccionar a razones. Se buscará mostrar a continuación en qué se funda esta capacidad, para así dar cuenta del tipo de alianza que tiene lugar entre las partes superiores del alma.

2. EL OBJETO PROPIO DE LO *THYMOEIDES*

La función primaria de lo *thymoeidés* como carácter fundamental de la clase auxiliar es hacer frente a la guerra (πόλεμος).²¹ La atención a la función colérica se corresponde, en este sentido, con la segunda etapa de la “génesis” de la ciudad.²² La guerra surge cuando la “ciudad frugal” (aquella que atiende solo a la satisfacción de las necesidades básicas) deja crecer en sí deseos innecesarios y se vuelca al afán ilimitado de posesión de riquezas (ἀφ᾽ ὧσιν αὐτοὺς ἐπὶ χρημάτων κτήσιν ἄπειρον) (373d4-e1). En este sentido, la clase auxiliar viene por necesidad a “salvaguardar” un mal –pues la guerra es el peor de los males (373e8-9)– que se ha desatado por el afán de lucro tanto de la propia ciudad como de las vecinas.²³ Este salvataje no busca, sin embargo, erradicar esta tendencia entre los conciudadanos, sino tan solo reaccionar al

²¹ Aun cuando recién en el libro III (410b-411e) nos encontramos con una referencia a τὸ θυμοειδές (como sustantivo), el adjetivo θυμοειδής es usado ya aquí como carácter propio de la clase auxiliar (II 375a11-b8).

²² Brennan ha propuesto comprender la génesis de Calípolis a partir del modelo de “incorporación” del alma racional de *República* 611a-612a (y de *Timeo* 69b-71c). En este sentido, pareciera que la parte colérica tiene una función eminentemente “reactiva” (y, por tanto, no originaria) frente a los excesos de la parte apetitiva (2012, p. 103-104; 123-125). Si bien el criterio hermenéutico de Brennan es sumamente útil, es claro también que la parte colérica en la *República* entra en escena en segundo y no en último lugar, como ocurre en el esquema de “incorporación”.

²³ Cf. Brennan (2012, p. 105, n. 7).

afán de conquista de las ciudades enemigas respecto al territorio y riquezas propias (374a1-2: *ὑπὲρ τῆς οὐσίας*).²⁴ En este sentido, la función militar busca ante todo garantizar la “libertad política” de la ciudad.

Es en este contexto en el que se presenta la necesidad de que aquellos individuos dedicados a la guerra sean “fogosos”, pues la fogosidad (*θυμός*) vuelve al guerrero temerario e inconquistable (375b3: *ἄφοβός τε καὶ ἀήττητος*). Por otra parte, dado que el guerrero debe luchar en unidad y, a su vez, no ser “salvaje” (*ἄγριος*) con sus conciudadanos, debe tener también un carácter manso (375c6-7: *πρᾶον [...] ἦθος*), al modo como los “perros de raza” son fieros con los desconocidos, pero mansos con sus amos (375e1-4: *τῶν γενναίων κυνῶν*). Sócrates llama a esta disposición pacífica respecto a los propios (375c1: *πρὸς μὲν τοὺς οἰκείους*) “amante del aprender y del saber” (376b8: *τό φιλομαθὲς καὶ φιλόσοφον*), remitiéndose a la capacidad perruna de discriminar al amigo del enemigo (*φίλην καὶ ἐχθρὰν διακρίνει*) debido al conocimiento del primero y desconocimiento del segundo (376a11-b6).²⁵ Esta afección (*πάθος*) filosófica, es descrita aquí como una muy básica capacidad discriminativa orientada a la dirección de la acción y necesitada, por cierto, del refinamiento de la música y la filosofía (411d8-e3).²⁶

Ahora bien, es solo en este sentido más primitivo (lo que justifica la comparación con el animal) que podemos decir que lo *thymoeidés* “ama el saber”: esta parte anímica atiende (despertándose o apagándose) a cierto rango de creencias que “alimentan” a la facultad cognoscitiva (esto es, a nuestra disposición “filosófica”). Lo *thymoeidés* se despierta, así, cuando se reconoce (discrimina) un peligro para “lo propio”. De este modo, el sujeto puede distinguir al “amigo” del “enemigo”. Mientras en los animales gregarios lo “propio” trasciende el ámbito individual incorporándose a los demás miembros de la manada, Sócrates extiende en la *República* la “propiedad” a toda la ciudad (y aún más allá, como veremos).

²⁴ El legislador de Calípolis combatirá el afán de lucro de los ciudadanos con la moderación de las costumbres. La guerra ofensiva o imperialista no parece, en efecto, ser parte de la tarea militar, aun cuando convenga, algunas veces, atacar primero (375c3-4: *αὐτοὶ φθήσονται ἀπὸ δράσαντες*). Con todo, la instauración de una clase militar no pretende de ningún modo “retornar” al estado previo al origen de la guerra (470c1-d1).

²⁵ Que esta disposición “primitiva” se diferencia de la actitud propiamente filosófica salta a la vista: el filósofo no ama lo “ya conocido”, sino lo que aún no conoce. Cf. *Ap.* 21d-e, *Lys.* 218a-b y *Symp.* 204a-b.

²⁶ Si bien es cierto que Sócrates distingue la música de la filosofía (411c5-8), es claro también que la disposición filosófica es educada ya por la música. Para el reconocimiento de la filosofía como inspirada por una “musa”, cf. *R.* 548b4-c2, 549b6-7; también *Pbd.* 60e4-61a8.

Sería equivocado, sin embargo, pensar que el despertar de lo *thymoeidés* se reduce a la “defensa” de lo propio, pues esto también sería posible con la huida que despierta el temor. Además, si lo *thymoeidés* pretendiera tan solo defender lo propio, no se entendería que tanto valientes como temerarios estén dispuestos a arriesgar la vida (esto es, “lo más propio”: 440d2-3; 468e5-7). Lo mismo puede decirse respecto a la protección de la vida de otro, v.g. la persona amada (467a10-b4; 468c1-4), pues, nuevamente, esta salvación podría llevarse adelante con otro tipo de respuesta (huida, negociación, etc.). La respuesta de lo *thymoeidés* no persigue en realidad la mera defensa, sino la victoria y el honor. Por consiguiente, la “propiedad” de lo *thymoeidés* no es aquí una “propiedad física” (v.g. la vida), sino más bien la imagen o concepto que uno tiene de sí mismo o, mejor dicho, el “restablecimiento” de esta imagen una vez que ha sido dañada. El premio de la tarea militar no consiste, por tanto, en la pura conservación o salvación de la ciudad, sino en los “hombres” que se reciben por la victoria (465d8-e2; 468c10-e3). La naturaleza del “honor” que anhela la clase militar se funda en el “parecer” de otros sobre uno, lo que revela hasta qué punto lo *thymoeidés* depende precisamente de aquellos que ya se ha identificado como “propios”. El éxito del ejército de Calípolis consiste precisamente en lograr que los soldados combatan “reconociendo” en los conciudadanos a hermanos, padres e hijos (471d2-3). Esta clase de amistad política es, por tanto, la verdadera fuente del “honor” –pues los honores de los más cercanos son mayormente valorados (468b3-6).

La “genealogía” de lo *thymoeidés* revela el carácter reactivo de esta parte anímica frente a la creencia de haber padecido un daño o injuria respecto a la imagen que uno tiene de sí. La parte colérica se muestra, así, como una disposición afectiva sensible a las injusticias, pues no solo se despierta ante el daño de lo propio (la acción injusta), sino que atiende también al hecho de que este daño haya sido provocado con intención (injustamente).²⁷ Sin embargo, no debe pasarse por alto la diferencia entre la reacción colérica y la motivación moral de restablecer el orden causado por una injusticia. Para esto es útil considerar dos pasajes de la discusión sobre la justicia de los primeros libros de la *República*. En primer lugar, la crítica a la definición de justicia de Polemarco muestra la limitación de la distinción entre amigo y enemigo. Esta distinción no solo se funda, en muchos casos, en las

²⁷ Cf. *Lg.* 862b-c. Para la explicación de la reacción colérica como una respuesta emocional frente a “alguna acción injusta”, cf. también *Timeo* 70b4: *τις ἄδικος [...] πράξις*.

apariencias, sino que, además, aun cuando se tenga por enemigo a quien realmente me ha injuriado, el justo no ganará nada vengándose (335a-e). Esto no quiere decir, por cierto, que no se deba “castigar” la injusticia: pero el castigo justo no busca perjudicar, sino beneficiar al enemigo (esto es, hacerlo menos injusto).²⁸ Lo *thymoeidés* no puede, sin embargo, distinguir entre el castigo justo y la mera represalia. En segundo lugar, cabe atender a la presentación del hombre “honorable, pero injusto” por parte de Adimanto en contraposición al ideal socrático de justicia (365b5-c3). A partir de esta ilustración es claro que, respecto a la adscripción y recepción de valor (honor), el carácter dominado por lo *thymoeidés* puede equivocarse en un doble sentido: puede atribuir honorabilidad al injusto o bien puede aceptar “reverencias” inmerecidas.²⁹

En fin, la apertura de lo *thymoeidés* a escuchar “razones” no basta para explicar en qué medida esta parte anímica obedece a la razón. Esta posibilidad solo se abre con la educación.³⁰ Esta educación debe considerar que lo *thymoeides* no discrimina entre creencias verdaderas y falsas, y que este no está sino interesado por el “rango” de creencias acerca de lo honorable y lo vergonzoso.³¹ En último término, lo *thymoeidés* no pretende tanto restaurar un orden objetivo, esto es, impartir “justicia”, sino más bien restaurar la imagen dañada de sí. Si bien es cierto que lo *thymoeidés* puede servir a la razón al dar valor a sus prescripciones, esta parte anímica no es una mera fuerza afectiva que puede ser reorientada a cualquier objetivo.³² Lo *thymoeidés* tiene su propio objetivo que no es otro que recibir valor (i.e. restaurar la imagen dañada de sí). Solo con vistas a esta “restauración anímica o subjetiva” es que los preceptos de la razón también pueden ser

²⁸ Para la crítica a la represalia como forma de hacer justicia, cf. *Cr.* 49b-e.

²⁹ Cf. *R.* 550a.

³⁰ Wilberding intenta mostrar que las debilidades que se suelen atribuir a una moral fundada en la reacción colérica –en particular, su “*fortuity, intellectual passivity and duplicity*”– son superadas por la educación de la clase auxiliar (2009, p. 353; 366-367). Como veremos, la estrategia de ampliación de lo “propio” y la obediencia al gobernante-filósofo permiten poner atajo al cambio de las opiniones dominantes y a la duplicidad (entre ser y apariencia). Sin embargo, el modelo moral de la clase auxiliar no deja nunca de caracterizarse por una intrínseca pasividad intelectual.

³¹ Sobre el aspecto no-discriminativo de la parte colérica, cf. Irwin (1995, p. 213).

³² Renaut reconoce esta restricción: “*in theory, one can ‘value’ anything, so as to become a privileged object for his thumos, but the philotimos selects what he values for the sake of timē*” (2018, p. 76). Esto significa –aun cuando el autor no lo formule de esta manera– que el *philotimós* da valor precisamente en cuanto que también “recibe valor”.

valorizados. Tenemos que considerar a continuación qué aspectos de la educación del carácter de los libros II-III permiten asegurar la alianza entre los objetivos de lo *thymoeidés* y lo *logistikón*.

3. EDUCACIÓN Y COORDINACIÓN DE LO *THYMOEIDÉS* CON LA RAZÓN

La primera tarea de la educación de “lo colérico de la naturaleza” (*τὸ θυμοειδὲς τῆς φύσεως*) consiste en despertarlo (*ἐγείρων*) por medio de la gimnasia (410b5-8), de modo de que se conforme en el individuo una determinada disposición de ánimo (*διατίθενται αὐτὴν τὴν διάνοιαν*) (410c8-9).³³ Esta disposición consiste en una cierta “dureza” (410d1: *σκληρότητος*), cuya función primordial es permitir que el individuo lleve a la práctica sus intenciones, sin detenerse por falta de audacia o resolución. A la vez, este no dejará con facilidad su resolución de lado cuando se enfrente en su camino con temores y tentaciones (i.e. placeres).³⁴ La gimnasia permite esto porque implica “esfuerzo” (410b5-6: *πόνους; πονήσει*) y, por tanto, su ejercicio se dirige contra nuestra tendencia natural a rehuir el dolor. La educación de lo *thymoeidés* es, en este sentido, una educación en el dolor.³⁵ Este tipo de educación, por su parte, conlleva consecuencias positivas para las demás partes anímicas. Así, la parte apetitiva sufrirá menos cuando el individuo lleve a cabo tareas que involucren esfuerzo físico. La parte racional, a su vez, será capaz de sacar ventaja de la educación de lo *thymoeidés*, en la medida en que también el estudio implica esfuerzo y trabajo.³⁶ La vida contemplativa requiere, sin duda, también de la audacia, la resolución y la disciplina estimuladas por la gimnasia.³⁷

La introducción de la música viene a completar la educación (pre-razional) del carácter fogoso, templando con ritmos y armonías la “dureza” y

³³ No parece adecuado traducir aquí *diánoia* por “pensamiento”, puesto que lo que está en cuestión es el endurecimiento y relajamiento del carácter que producen la gimnasia y la música. Para otras traducciones cf. Emlyn-Jones/Preddy: “*a particular type of mind; Bloom*”: “*the turn of mind*”; Eggers Lan: “*dispuestos anímicamente*”; Schleiermacher: “*der Seele selbst*”; Vegetti: “*la disposizione intellettuale*”.

³⁴ Cf. *R.* 429c7-d3.

³⁵ En las *Leyes* el *thymós* es explícitamente clasificado como un tipo de dolor. Cf. *Lg.* 864b.

³⁶ El “trabajo” intelectual presupone “amor al esfuerzo” (*R.* 535d1-7: *φιλοπονία*). Para la cooperación entre la educación física y la intelectual, cf. *Timeo* 88a-b. Cf. Kamtekar (2010, p. 144-145).

³⁷ En esto debiese consistir la “tensión” que la gimnasia estimula en la parte racional (*R.* 441e9: *ἐπεινύουσα*). Para la influencia de la parte colérica en la vida del filósofo, cf. también 486a8-b9 y 582c4-9.

“violencia” de lo *thymoeidés*.³⁸ Música y gimnasia producen, así, en el alma efectos contrarios: mientras la primera vuelve a los caracteres más débiles y suaves de lo debido (*μᾶλλον [...] τοῦ δέοντος*), la segunda los vuelve demasiado salvajes e inflexibles (410d4-e3). El punto medio, en cambio, se alcanza solo cuando una disposición entra en contacto con la otra. Así, la música “plañidera” –siempre y cuando se resista su “hechizo”³⁹– suaviza la dureza de un carácter fogoso volviéndolo dúctil. Esta “ductilidad” consiste en hacer a lo *thymoeidés* más “receptivo” a las órdenes de la razón (442a1-2). Un carácter con una fogosidad dúctil o flexible será capaz tanto de “orientar” su cólera como de aplacarla cuando, una vez desatada, se le revele a *posteriori* su error. Esta ductilidad difiere, por tanto, de la inestabilidad de los caracteres irritables, quienes carecen realmente de “carácter” y control sobre sus impulsos (411b7-c3).

El tipo de educación gimnástica y musical de lo *thymoeidés* que hemos presentado hasta aquí opera en un nivel pre-racional. Sin embargo, los jóvenes que son preparados para las funciones directivas (auxiliar y gobernante) deben también alimentarse de los “relatos” que acompañan la música y ser capaces de resolver eventuales desencuentros con persuasión y sin violencia (411d8-e3). Es así como lo *thymoeidés* recibe indirectamente (por medio de la formación de la disposición filosófica) determinadas “orientaciones” para la acción.⁴⁰ Aunque Sócrates no es explícito al respecto, es claro que estas orientaciones se encuentran en los relatos épicos y trágicos que ensalzan la virtud de la valentía (386a-388e). La creencia directriz de la formación poético-guerrera es que la esclavitud es más temible que la muerte (386b).⁴¹ Además, esta creencia es fortalecida por el “dogma” del amor irrestricto a la patria (412d8-e8)⁴² y por el mito de los “hijos de la Tierra y de las razas”

³⁸ Cf. *R.* 442a1-2.

³⁹ Esta pérdida es rápida cuando la persona carece por naturaleza de fogosidad (*áthymos*); en cambio, cuando la música “hechiza” a uno que sí es fogoso, al debilitarse su ánimo (*thymós*), este se vuelve irascible y díscolo.

⁴⁰ En el caso de la música son las “palabras” las que nutren a la disposición filosófica, mientras que es la “armonía y el ritmo” lo que contrarresta y modera la tendencia salvaje de la parte colérica. En este sentido, el efecto de la música sobre la parte colérica parece ser, sobre todo, pre-racional. Esto no quita que el “carácter fogoso” del militar deba también atender a los contenidos racionales de la música con su disposición filosófica.

⁴¹ Si bien esta creencia también es compartida por el filósofo, sus razones son distintas a las esgrimidas aquí. Cf. *Pbd.* 63e-64e y *R.* 486a-b.

⁴² Si bien este “dogma” es válido especialmente para los guardianes gobernantes, también lo es para los auxiliares. Cf. por ejemplo, *R.* 465d.

(414d1-415c8). Según este mito la Tierra es la madre de los hombres, de modo que es necesario proteger el territorio (nuestra madre y nodriza) y considerar a todos los conciudadanos como hermanos e hijos de la misma tierra (414e1-6). Por otra parte, aun cuando exista tal hermandad, les corresponde a los hijos de la Tierra, habiendo sido modelados con un material distinto (oro, plata, hierro y bronce), una función distinta en la ciudad (415a1-c8).

Este mito revela la estrategia del legislador de Calípolis para lograr que los jóvenes entiendan la patria como “propia” y acepten la palabra del “superior”. La idea de “hermandad o amistad política” permite definir con claridad la categoría de los enemigos. Más adelante, Sócrates incluso propondrá excluir de esta categoría a toda la Hélade (470b5-d1). Así, la ampliación de la “propiedad” se puede extender imaginativamente a todos los que compartan con nosotros una cultura común (es decir, “propia”).⁴³ El panhelenismo de Sócrates no impide, sin embargo, que persista la categoría del “enemigo”. Los pueblos bárbaros son, así, en cuanto raza ajena y extranjera (*ὄθνεῖόν τε καὶ ἀλλότριον*), enemigos por naturaleza (*πολεμίους φύσει*) (R. 470c1-7).⁴⁴

Podemos ver ahora cómo es salvado el abismo entre los objetivos propios de las partes colérica y racional. En primer lugar, al ampliar el legislador de Calípolis la noción de “amigo” a toda la ciudad, permite que la fogosidad de los jóvenes se ordene a la protección de la ciudad como un “todo”. Así, aun cuando la fogosidad no pueda trascender lo “propio” (esto es, lo “particular”) es capaz de alcanzar una perspectiva más universal. El legislador no espera, por otra parte, que este ejercicio de ampliación sea absolutamente universal, puesto que la guerra es tan necesaria como la labranza de la tierra para la supervivencia. En segundo lugar, la disposición indiscriminada de lo *thymoeidés* tanto a actuar según creencias verdaderamente justas como solo en apariencia es controlada en los jóvenes al ser gobernados (desde fuera) por gobernantes-filósofos.⁴⁵

⁴³ Es interesante notar que Sócrates no apela aquí a la lengua, sino a la religión (R. 470e10-11).

⁴⁴ Lo arbitraria de esta distinción “esencial” entre griegos y bárbaros no pasa inadvertida a Platón. En *Pol.* 262c-d se recurre precisamente a una división de ese tipo para ejemplificar un tipo de división no esencial –pues entiende a los “bárbaros” simplemente como “no-griegos”–, confundiendo en esta denominación a toda clase de pueblos.

⁴⁵ El legislador de Calípolis asume que los mitos transmitidos en la educación temprana encierran verdades, más allá de su ropaje ficticio. Pero esta suposición será realmente puesta a prueba por los filósofos (quienes podrían eventualmente reformar la misma educación que les fue inculcada). Sin embargo, no es tan claro que el filósofo pueda tampoco librarse de los dogmas de la primera educación. Cf. arriba nota 20.

Hemos intentado mostrar la naturaleza de lo *thymoeidés*, asumiendo que este tiene, como las demás partes anímicas, un campo de intereses propio. Lo *thymoeidés* busca la reconstitución de la imagen dañada del sujeto. La educación de los jóvenes (futuros auxiliares o futuros filósofos) busca a través de la habituación del carácter, de la ampliación del campo de lo “propio” y de la orientación de la reacción colérica a seguir opiniones verdaderas, que lo *thymoeidés* se vuelva “aliado” de la razón cuando esta entra en conflicto con los apetitos. No está todavía claro, sin embargo, en qué medida esta alianza impide que la parte fogosa nunca haga causa común con la apetitiva contra la razón. Intentaré mostrar a continuación que la parte colérica, a pesar de todo el esfuerzo educativo, nunca hace “suyo” el objeto de la razón.

4. LA POSIBILIDAD DE CONFLICTO ENTRE LO THYMOEIDÉS Y LO LOGISTIKÓN

La educación gimnástica muestra que la parte colérica no solo reacciona frente al enemigo “exterior”, sino también frente a uno “interior”, a saber, los propios apetitos. En la medida que el entrenamiento es una preparación para la guerra, este no solo considera a un enemigo hipotético, sino también la necesidad de doblar los mismos afectos (placeres, deseos, dolores y temores) que serán en el campo de batalla los verdaderos impedimentos para la resistencia del enemigo. En este sentido, un individuo solo será capaz de alcanzar la victoria y el honor si tiene suficiente “autodisciplina” para gobernarse cuando se encuentre en dificultades. En *Timeo* 70a-d encontramos la misma doble orientación de lo *thymoeidés* (hacia fuera y hacia dentro). Frente a la perspectiva genético-histórica de la *República* (según la cual lo *thymoeidés* viene a responder a la realidad de la guerra), en el esquema de incorporación del *Timeo* esta parte anímica es concebida desde un principio a partir de su “función” de auxiliar de la razón en el control de los apetitos: esta ha sido implantada “para que (*ἵνα*) escuche a la razón y coaccione con violencia la parte apetitiva” (70a4-6). Sin embargo, aun cuando aquí no nos encontremos con una conversión del enemigo exterior en el interior, es claro también que lo *thymoeidés* se dirige también al exterior (70b5: *ἔξωθεν*). Lo importante es que, en ambos casos, tanto cuando la razón le informa de una injuria externa como de una rebelión de los propios deseos, la parte colérica debe coaccionar a la parte apetitiva, ya sea reprimiéndola directamente, ya sea emprendiendo una acción (de venganza) que implica la superación del temor y dolor presentes.

La señalada interiorización de lo *thymoeidés* permite comprender mejor la relación de la parte intermedia con los demás polos. En relación con la parte apetitiva, en primer lugar, es evidente que prevalecerá la enemistad. Esto ocurre no solo porque el objetivo de la parte colérica exige “esfuerzo” (y, por tanto, la negación de los apetitos más inmediatos), sino también porque el honor recibido es proporcional al esfuerzo realizado. Esto no quiere decir, sin embargo, que la parte colérica no pueda volverse indiferente a la seducción de los apetitos.⁴⁶ Así ocurre con el timócrata, quien, si bien es movido fundamentalmente por la obtención de reconocimiento social, termina honrando las riquezas.⁴⁷ Pero incluso aquí es claro que el timócrata no llega a ser “aliado” de la parte apetitiva –aun cuando prepare el camino al carácter oligárquico (553d1-7).

Es esta natural enemistad, en mi opinión, la que explica el que la parte colérica nunca se alíe con los apetitos contra la razón. La parte colérica busca imponerse sobre la parte apetitiva, en la medida en que esta última, como el enemigo exterior de la ciudad, puede impedir la “libertad política” del sujeto, obstaculizando que este lleve a la acción sus proyectos. En este sentido, la parte apetitiva es “violenta” y “esclaviza” a las demás partes anímicas (440b2: τῷ βιαζομένῳ; 442b9: καταδουλώσασθαι). En cambio, la “victoria” de la razón sobre los apetitos no esclaviza al sujeto (como todo), sino que lo libera (esto es, vuelve al sujeto “señor” de sus proyectos). En este sentido, la parte colérica puede tenerse por naturalmente aliada de la razón, buscando siempre en el conflicto entre las partes racional y apetitiva que sea la primera la que venza.

Sin embargo, la toma de partido por la razón no significa que la parte colérica no pueda oponerse a esta en ausencia de un conflicto como el descrito. Sin tal conflicto la parte colérica queda, por decirlo así, “libre” para contravenir a la razón. Como muestra el carácter timócrata, la parte colérica puede buscar su propia libertad (como parte) y ya no la libertad del todo (posibilitada por el gobierno de la razón). De esta manera, así como esta parte toma el partido de la razón para liberar al sujeto de la esclavización de los apetitos, asimismo puede oponerse a la razón cuando esta última, por ejemplo, reprime su sed de venganza. Este sometimiento puede entonces ser percibido por la parte colérica como “esclavitud”. La buena educación no

⁴⁶ Cf. para esta posibilidad, Lorenz (2006, p. 32).

⁴⁷ Al parecer, la parte colérica tiende a suspender “en la oscuridad” (esto es, en contextos privados) su oposición “pública” a la parte apetitiva (R. 548a: ὑπὸ σκότου). Cf. para esto también la crítica al “hedonismo” dorio de Lg. 636a-d.

elimina, por cierto, esta tendencia de la parte colérica, sino que busca persuadirla de obedecer a la razón para garantizar la libertad del sujeto como todo.⁴⁸

En fin, en la medida en que la parte colérica no puede ser esclavizada, sino solo persuadida, la razón debe atender al interés o finalidad de lo *thymoeidés*, esto es, restaurar la propia imagen dañada. El encuentro entre las partes colérica y racional depende, por tanto, de la efectiva restauración de la propia estima, mientras que las formas patológicas de fogosidad se revelarán o bien cuando la restauración no tenga lugar o bien cuando el medio de la restauración (i.e. la victoria) no produzca el efecto subjetivo buscado. Este es el caso del “irritado o díscolo”, cuya reacción afectiva parece fundarse en un descontento fundamental (con los demás, pero, en último término, consigo mismo) (411c1-3) o el caso del timócrata que quiere imponerse (*κρατοῦντος*) más allá de todo límite (548c5-7).

Revisemos ahora bajo esta perspectiva los casos de Leoncio, el noble castigado y Odiseo –como distintas formas de interacción entre lo *thymoeidés* y lo *logistikón* (439e-441c)–. El caso de Leoncio, en primer lugar, muestra claramente cómo la parte colérica toma partido por la razón contra los apetitos (439e6-440a5). Esto ocurre porque Leoncio tiene la convicción de que mirar los cadáveres es “innoble” (esto es, es censurado por la mirada de los otros), pero, a la vez, porque el solo hecho de “ser vencido” por los apetitos es vergonzoso.⁴⁹ Leoncio es presentado como un hombre honesto que se irrita por haber desobedecido a su razón. Alguien peor que Leoncio, en cambio, podría no haber reaccionado (como quien no ha entrenado la parte colérica) o bien podría no haber tenido la convicción de estar haciendo algo innoble.⁵⁰ En ningún caso cabría, sin embargo, que su parte colérica se hubiera regocijado en el triunfo de los apetitos contra la convicción de la razón.

Consideremos ahora el caso del “noble” (*γενναῖος*) castigado (440c1-d3). Para que la parte colérica “acepte” el castigo son necesarias dos condiciones: (i) que el castigo sea justo y (ii) que el castigado sea noble (o esté bien

⁴⁸ En la parte colérica –como en la clase auxiliar– la persecución de la libertad tiene carácter paradójico: para que el individuo o la ciudad preserven su libertad, que es lo que la parte colérica desea, es necesario que esta se someta a la razón. Al auxiliar como segundo modelo moral de la *República* le es característica, por tanto, la “libertad de la obediencia”.

⁴⁹ No parece, por tanto, necesario que la acción vergonzosa que despierta la cólera contra sí sea “pública” –Leoncio parece encontrarse solo–, lo que revela que tanto el “enemigo” de la parte colérica como la “mirada de los otros” (esto es, lo que se tiene por vergonzoso en una sociedad) son susceptibles de interiorización.

⁵⁰ Esto se muestra especialmente en la exclamación de Leoncio –una antífrasis– de que lo que desean ver sus ojos es un “bello espectáculo” (440a5: *τοῦ καλοῦ θεάματος*).

educado: 441a3-4). Si el castigo es injusto, la injuria recibida despertará la cólera tanto del buen como del mal educado. En cambio, si este es justo, solo el primero aplacará su cólera, mientras que el segundo buscará venganza. La parte colérica puede, por tanto, despertarse en ausencia de una injusticia (el castigo puede ser merecido), cuando el sujeto se siente, con todo, “subjetivamente” dañado.⁵¹ Lo que moviliza en este caso al agente no es otra cosa que restablecer la propia imagen dañada. En este sentido, bien puede ocurrir que quien no acepta el castigo justo crea que no responder a este es vergonzoso y, a su vez, crea que el daño recibido es, en algún sentido, merecido. De la misma manera, quien acepta un castigo por tenerlo por justo no tiene por qué hacerlo de buena gana y bien puede sentirse al mismo tiempo avergonzado de que otros lo juzguen cobarde. En todo caso, parece claro que en aquel en quien la autoestima no se encuentre “viciosamente” dañada tenderá a coincidir el juicio de la razón acerca de lo justo con la satisfacción de la parte colérica.⁵²

Consideremos finalmente el caso de Odiseo, que sirve ya no como ejemplo de la coordinación entre las partes superiores, sino de su posible contraposición (441b4-c2). Odiseo reprime a su “corazón” (esto es, a su parte colérica) de vengarse de inmediato al ser provocado por los pretendientes. Sabemos que Odiseo no reprime la reacción vengativa por considerar errada la intención de venganza: de hecho, en el momento oportuno y haciendo uso de toda su consabida sagacidad, Odiseo se vengará (y sin piedad) de los pretendientes.⁵³ La represión de Odiseo se debe, por tanto, a la “falta de oportunidad” de su reacción colérica. La razón, en cambio, es capaz de proyectar la venganza a largo plazo, atendiendo al momento oportuno. Es claro, por consiguiente, que en este caso las partes colérica y racional no difieren con

⁵¹ Esto ocurre, por ejemplo, entre las culturas que consideran que “no vengarse” es siempre una cobardía (sin que sea relevante si el ataque recibido es consecuencia de un ataque previo o si existe un procedimiento no violento para resolver el conflicto). Un caso límite de este tipo humano es Calicles en el *Gorgias* y el “injusto dichoso” presentado por Glaucón en *República* II. Estos acusan de “poco hombre” (*οὐδὲ ἀνδρὸς; ὡς ἀληθῶς ἀνδρα οὐδ’ ἂν ἐνὶ ποτε συνθέσθαι τὸ μῆτε ἀδικεῖν μῆτε ἀδικεῖσθαι*) al que no comete injusticias (según la ley), siendo para ellos lo justo (natural) imponerse sobre el más débil (*Gorg.* 483a-c y *R.* 359a-b). Una tal “justicia natural” no permite distinguir realmente castigos justos de injustos, pues en ambas eventualidades no reaccionar revela la impotencia de la propia naturaleza.

⁵² El gobierno de la razón es la única garantía de que las partes inferiores del alma alcancen satisfacción en su objeto propio. Cf. *R.* 586d-587a.

⁵³ Tras reprimir el impulso de su corazón Odiseo –quien continúa agitado– comienza de inmediato a trazar planes de venganza. Cf. *Od.* XX 17-30.

respecto al objetivo de la acción y es esto lo que permite a Odiseo guardar en su corazón la cólera que dejará explotar el día de la venganza.

Tal coincidencia en el objeto de la acción puede interpretarse como un testimonio de la “unilateralidad” del conflicto entre las partes anímicas superiores (solo la razón se opondría a la precipitación de la cólera y no viceversa), salvando así que la parte colérica sea siempre aliada de la razón.⁵⁴ En mi opinión, sin embargo, esta concordancia de “intereses” en Odiseo no prueba que la parte colérica no pueda oponerse a la razón. Hay que atender, en primer lugar, a que los ejemplos aducidos por Sócrates para explicar los distintos conflictos entre partes del alma no presuponen necesariamente al “hombre justo” (esto es, a aquel que es gobernado por su razón). Esto es claro en el conflicto entre el deseo de beber y la razón que reprime este deseo (439b-d): este conflicto puede darse tanto en el hombre justo como en el oligárquico. En este último la razón puede oponerse a determinados apetitos que apuntan al momento presente, sin que esta busque más que satisfacer a la parte apetitiva a largo plazo (554d-555a).⁵⁵ Este uso instrumental de la razón sirve para explicar el conflicto entre las partes racional y apetitiva y, sin embargo, no da cuenta de una real confrontación entre distintos intereses (en una perspectiva de largo plazo). De la misma manera podría entenderse el conflicto de Odiseo: como uno sincrónico que a largo plazo se disipará.⁵⁶ Más allá de la valoración que se haga aquí del héroe,⁵⁷ la planificación de una venganza es tanto como la represión inmediata “oligárquica” un caso de instrumentalización de la razón.⁵⁸ Esto ocurre, por cierto, con el timócrata: en este su razón es esclavizada por la parte dominante (549b3-7) y puesta al servicio de su espíritu combativo para elaborar engaños y estratagemas (548a1-2: *δόλους τε και μηχανάς*). La razón es, así, forzada a perseguir un placer que le

⁵⁴ Cf. Kamtekar (2017, p. 168-169).

⁵⁵ Como bien señala Lorenz, el carácter oligárquico no da cuenta de un conflicto entre apetitos (esto es, de un conflicto interno a la parte apetitiva), sino de un conflicto entre un deseo irracional y un razonamiento de medios y fines (aunque este sea instrumental a la consecución de placer físico). Cf. Lorenz (2009, p. 57-62).

⁵⁶ No se está afirmando que el conflicto de Odiseo no pueda deberse tan solo a la oportunidad (persiguiendo entonces la razón el mismo objetivo –bajo el concepto de retribución o castigo justo– que la parte colérica), sino solo que en un conflicto de este tipo bien podría estar operando un uso instrumental de la razón (v.g. en la planificación de la venganza).

⁵⁷ A pesar de las críticas habituales que recibe Odiseo por parte de Platón (como un engatusador), la inteligencia del héroe es valorada en la *República*. Cf. *R.* 390d1-5.

⁵⁸ Esto es, el placer compensatorio (“la dulce miel de la venganza”) del dolor de la ofensa. Cf. *Fil.* 47e5-48a2.

es ajeno (587a) y a alimentar al “león” en nosotros (588e6-7). La posibilidad de la persecución instrumental del objeto de la parte colérica por parte de la razón muestra que la diferencia entre estas partes anímicas no se limita a una cuestión de “oportunidad”, sino que se extiende también a una diferencia esencial de intereses.⁵⁹ En este sentido, el carácter colérico vicioso no se caracteriza exclusivamente por su precipitación, sino también por obedecer a motivaciones muy distintas a las del hombre justo. El vicioso puede así proceder “con envidia debido a su amor al honor, con violencia debido a su amor a la victoria y con cólera debido a su disposición irritable” (586d7-8: ἡ φθόνος διὰ φιλοτιμίαν ἢ βία διὰ φιλονικίαν ἢ θυμῶ διὰ δυσκολίαν). El placer de la venganza es tanto como el goce corpóreo un placer “sombreado” (esto es, el mero placer de la liberación de un dolor antecedente: 586a-c), lo que implica que la parte colérica, cuando no es gobernada por la razón, pueda caer en una dinámica de insatisfacción creciente. En cambio, cuando es la razón quien gobierna, la parte colérica ya no busca la venganza de modo irrestricto, y esto no tanto porque ya no desee restablecer la autoestima del sujeto, sino más bien porque ella no se siente tan fácilmente injuriada (como ocurre con los irritables) ni compite con los amigos (como ocurre con el envidioso) ni pretende acrecentar su valor más allá del debido restablecimiento del dato recibido (como ocurre con el timócrata).

En fin, ni la alianza entre las partes colérica y racional presupone una total coincidencia de intereses ni es imposible que la parte colérica se enfrente a la razón en un carácter vicioso. Lo *thymoeidés* no se subordina al objetivo de la razón sino en la medida en que “recibe” valor de esta subordinación. Si el sujeto carece de toda seguridad en sí mismo (cobardía) o se irrita por cualquier razón (irritabilidad) o afirma su autoestima a partir de la desgracia ajena (envidia) o pone su energía al servicio de los apetitos (servilismo del carácter oligárquico) o bien pretende imponerse sin límite (timócrata), en cualquiera de estos casos, la parte colérica se encontrará insatisfecha, de modo que la persona no se valorará o amará a sí misma. Un individuo gobernado por su razón será capaz, en cambio, de “satisfacer” realmente a su parte colérica (586e3-587a1) y, así, “liberarla” de su propia voluntad de emancipación.

⁵⁹ En último término, como afirma Irwin, “*the spirited part is not moved by the belief that it is bad to do what seems best on the whole. It is moved by the quite different belief that it is bad to be humiliated or to let an offence go unpunished*” (1995, p. 213).

En este trabajo se ha intentado defender una concepción de la parte colérica que permite conciliar tanto su capacidad de articulación con la razón como la autonomía de su objeto propio. La adopción de una concepción de este tipo va aparejada al reconocimiento de que el modelo moral que Platón nos propone en la *República* (ya sea en la forma óptima del filósofo o en la de segundo rango del auxiliar) no consiste en la mera subordinación de las partes inferiores del alma al bien propio de la razón, sino más bien en la atención de la razón al bien del todo. Es solo porque esta no atiende solo a su bien propio, sino también al de las demás partes, que estas (de distinto modo y en distinto grado) pueden dejarse gobernar por la razón. De este modo, así como la razón busca satisfacer el apetito de bebida y comida sin que se altere su bien propio y el de la parte colérica, así también la razón cuida de satisfacer la autoestima pretendida por lo *thymoeidés* sin afectar los demás intereses en juego. Esto no niega la posibilidad de que el “flujo del alma” (*ῥεῖμα*: R. 495b) pueda redirigirse de un objeto a otro –como hace el filósofo al concentrar sus fuerzas en el puro pensar–, pero sí que el “alma encarnada” pueda acaso eliminar las tendencias apetitiva y fogosa en la búsqueda de sus objetos respectivos. Esta imposibilidad se da incluso en el filósofo, quien, pese a mostrar entre todos la mayor autonomía frente a los honores debe, con todo, ser honrado por la ciudad. Así como este tendrá que continuar alimentando su cuerpo con comida y bebida, también continuará dependiendo en algún grado de su imagen pública.

Como se ha intentado mostrar, la inclusión activa de lo *thymoeidés* en el modelo moral de la *República* no se reduce solamente a su capacidad de dar estabilidad y fuerza a las convicciones de la razón. El hombre justo debe atender también a la “motivación” de la misma parte colérica para poner su fuerza al servicio de la razón. El hombre justo debe, por tanto, y con independencia de los intereses universalistas de la razón, cuidarse de restaurar la propia autoestima, siempre necesitada de confirmación.⁶⁰

[Recebido em abril/2021; Aceito em maio/2021]

⁶⁰ Este artículo forma parte del proyecto de investigación Fondecyt Iniciación n° 11190645.

1. Traducciones y ediciones de Platón

- BLOOM, A. *The Republic of Plato*. Translated with an Interpretative Essay by Allan Bloom. New York: Basic Books, 1991.
- EGGERS LAN, C. *Platón. Diálogos IV. República*. Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 1988.
- EMLYN-JONES, C., PREDDY, W. *Plato. Republic*. Volume I: Books 1-5. Loeb. Harvard: Harvard University Press, 2017.
- LISI, F. *Platón. Diálogos VI. Timeo*. Introducción, traducción y notas de Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 2007.
- SCHLEIERMACHER, F. *Platon Werke*. Politeia, Griechischer Text von Émile Chambry. Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher. Darmstadt: WBG, 2011.
- VEGETTI, M. *Platone. La Repubblica*, a cura di Mario Vegetti. Testo greco a fronte. Milano: BUR, 2019.

2. Literatura secundaria

- BRENNAN, T. The Spirited Part of the Soul and its Natural Object. In: R. BARNEY, BRENNAN, T. and BRITAIN, C. (eds.). *Plato and the Divided Self*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 102-127.
- BURNYEAT, M. F. *The Truth of Tripartition*. Proceedings of the Aristotelian Society, 106, 2006.
- COOPER, J. M. Plato's Theory of Human Motivation. In: E. WAGNER (ed.). *Essays on Plato's Psychology*. Lanham: Lexington Books. p. 91-114. 2001, [*History of Philosophy Quarterly*, 1, p. 3-21, 1984].
- FERRARI, G. The Three-Part Soul. In: G. FERRARI (ed.). *Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 165-201.
- FORTENBAUGH, W. W. *Aristotle on Emotion*. London: Duckworth, 2008.
- GERSON, L. *Knowing Persons*. A Study in Plato. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- GILL, C. *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy: The Self in Dialogue*. Oxford: Clarendon, 1996.
- GÖRGEMANN, H. *Platon*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1994.
- IRWIN, T. *Plato's Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- KAMTEKAR, R. Speaking with the Same Voice as Reason: Personification in Plato's Psychology. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXXI, 2006, p. 167-202.
- KAMTEKAR, R. Psychology and the Inculcation of Virtue in Plato's Laws. In: BOBONICH, C (ed.). *Plato's Laws: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 127-148.
- KAMTEKAR, R. *Plato's Moral Psychology*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- LORENZ, H. *The Brute Within*: Appetitive Desire in Plato and Aristotle. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- PENNER, T. Thought and Desire in Plato. In: VLASTOS, G. (ed.). *Plato II: Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion*. New York: Anchor Books, 1971, p. 96-118.
- PROCLO, *Commento alla Repubblica di Platone*. Testo greco a fronte. Abatte (ed.). Milano: Bompiani, 2004.
- RENAUT, O. Thumos and doxa as intermediates in the Republic. *Plato Journal*, v. 18, 2018, p. 71-82.

- SCHOFIELD M. The Noble Lie. In: FERRARI, G. (ed.). *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press. 2007. p. 138-164.
- SINGURPALA R. *Why Spirit is the Natural Ally of Reason*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 44, 2013, p. 41-65.
- WILBERDING, J. Plato's Two Forms of Second-Best Morality. *Philosophical Review*, v. 118, n. 3, 2009, p. 351-374.
- WILBERDING, J. Curbing One's Appetites in Plato's *Republic*. In: BARNEY, R., BRENNAN, T., and BRITTAIN, C. (eds.). *Plato and the Divided Self*. Cambridge: Cambridge University Press. 2012. p. 128-149.
- WILLBURN, J. The Spirited Part of the Soul in Plato's *Timaeus*. *Journal of the History of Philosophy*, 52, 2014, p. 627-652.
- WILLBURN, J. Courage and the Spirited Part of the Soul in Plato's *Republic*. *Philosopher's Imprint*, 15, 2015, p. 1-21.
- WILLIAMS, B., The Analogy of City and Soul in Plato's *Republic*. In: WAGNER, E. (ed.). *Essays on Plato's Psychology*. Lanham: Lexington Books, 2001. p. 91-114 [Phronesis, 18:196, 1973].