



¿Qué parte del alma es “τῶν φαύλων τι ἐν ἡμῖν” en *Rep.* 10.603a7–8?

*What Part of the Soul is “τῶν φαύλων τι ἐν ἡμῖν” at *Rep.* 10.603a7–8?*

María Angélica Fierro

Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina

msmariangelica@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-9805-2081>

Recibido 01/2025 – Aceptado 04/2025

Resumen: La mención de “algo de lo ruin en nosotros” (τῶν φαύλων τι ἐν ἡμῖν) en *Rep.* 10.603a7–8 ha sido mayoritariamente entendida, con base en la división tripartita del alma en el Libro 4 de la *República*, como una referencia a lo ἐπιθυμητικόν del alma, o bien, a lo ἐπιθυμητικόν y lo θυμοειδές, en tanto aspectos irracionales del alma. Según esta línea exegetica, la parte concupiscente —o bien, la concupiscente y la irascible— incluiría, de acuerdo a los desarrollos en *Rep.* 10.602c4–606d7, no solo los apetitos, como en el tratamiento Libro 4, sino también una cierta capacidad de juicio en relación con la sensopercepción, además de emociones desbordadas del alma. En esta interpretación, “algo de lo ruin en nosotros” pareciera ser entonces un conjunto heterogéneo de elementos psíquicos de características diversas, aglutinados en la parte concupiscente. Me propongo mostrar aquí que “algo de lo ruin en nosotros” refiere, centralmente, a la corrupción de lo λογιστικόν por un mal uso de esta parte del alma, y en forma derivada a esos otros aspectos del alma que pueden distorsionar los juicios de la razón y su buen funcionamiento, tales como no solo los apetitos, sino también las percepciones sensibles —sobre todo las que son engañosas— y los estados emocionales disruptivos.

Palabras claves: Platón, *República*, Partes del alma, Racionalidad, Irracionalidad.

Abstract: The mention of ‘something of the base in us’ (τῶν φαύλων τι ἐν ἡμῖν) at *Rep.* 10.603a7–8 has been mostly understood, on the basis of the tripartite division of the soul in Book 4 of the *Republic*, as referring to the ἐπιθυμητικόν of the soul, or, alternatively, to the ἐπιθυμητικόν and the θυμοειδές, as irrational aspects of the soul. According to this exegetical line, the appetitive part —or rather, the appetitive and the spirited— would include, according to the developments at *Rep.* 10.602c4–606d7, not only the appetites, as in the treatment Book 4, but also a certain capacity of judgement in relation to sensoperception, as well as overflowing emotions of the soul. In this interpretation ‘something of the base in us’ seems then to be a heterogeneous set of psychic elements of diverse characteristics, agglutinated in the appetitive part. I intend to show here that ‘something of the base in us’ refers, centrally, to the corruption of the λογιστικόν by a misuse of this part of the soul, and derivatively to those other aspects of the soul that can distort the judgements of reason and its proper functioning, such as not only the appetites, but also sensitive perceptions —especially those that are deceptive— as well as disruptive emotional states.

Keywords: Platon, *Republic*, Parts of the soul, Rationality, Irrationality.



1. Introducción¹

La mención de “algo de lo ruin en nosotros” (τῶν φαύλων² τι ἐν ἡμῖν) en *Rep.* 10.603a7–8 ha sido mayoritariamente entendida, a partir de la división tripartita del alma en el Libro 4 de la *República*, como una referencia a lo ἐπιθυμητικόν del alma, o bien, a lo ἐπιθυμητικόν y lo θυμοειδές, en tanto aspectos irracionales del alma. En esta línea de lectura se puede mencionar como uno de los autores más representativos a Penner (1971:100–108), quien ha sido seguido de distintos modos por otros intérpretes, con escasas excepciones.³ Según esta línea exegética, la parte concupiscente⁴ —o bien, la concupiscente y la irascible—⁵ incluiría, según los desarrollos en *Rep.* 10.602c4–606d7, no solo los apetitos, como en el tratamiento Libro 4, sino también una cierta capacidad de juicio en relación con la sensopercepción, además de emociones desbordadas del alma. En esta interpretación “algo de lo ruin en nosotros” pareciera ser entonces un conjunto heterogéneo de elementos psíquicos de características diversas, aglutinados en la parte concupiscente.

En el presente trabajo me propongo mostrar que “algo de lo ruin en nosotros” refiere, centralmente, a la corrupción de lo λογιστικόν por un mal uso de esta parte del alma, y en forma derivada a esos otros aspectos del alma que pueden distorsionar los juicios de la razón y su buen funcionamiento, tales como no solo los apetitos, sino también las percepciones sensibles —sobre todo las que son engañosas— y los estados emocionales disruptivos. De este modo, bajo la expresión “algo de lo ruin en nosotros” se articularían la degradación del buen funcionamiento del aspecto racional del alma junto con los principales factores que pueden provocar dicha disfunción.

Para ello, en primer lugar, voy a referirme al pasaje de *Rep.* 10.602d6–603a5 a fin de señalar los problemas que presenta para su interpretación. A continuación, me ocuparé de las secciones del argumento que sugieren la lectura más usual que considera que “algo de lo ruin en nosotros” es una referencia a la parte concupiscente. Luego mostraré que esos mismos pasajes se ajustan mejor a la interpretación de que τῶν φαύλων τι ἐν ἡμῖν refiere más bien a un uso distorsionado de lo λογιστικόν y a aquello que puede ocasionarlo. Asimismo, que esta hermenéutica es más coherente con el argumento contra la poesía mimética (10.595c1–608b2), en el que está incluido el pasaje de *Rep.* 10.602c–608b, argumento en el que se hace referencia al daño que la μίμησις puede provocar a la διάνοια. Finalmente sugeriré cómo la exégesis de este pasaje puntual que propongo es complementaria a desarrollos que encontramos en otras partes de la *República*, fundamentalmente con el desarrollo acerca de los placeres auténticos e inauténticos del Libro 9.

¹ Las traducciones de los pasajes de *República* son mías según el texto de Burnet (1899–1907).

² El adjetivo griego φαῦλος –η –ον, el cual aparece atestigüado recién después del s.v a.C., fundamentalmente en la prosa ática y en la comedia, resulta de difícil traducción al español dada la variedad de matices que encierra, matices, por otra parte, no incompatibles entre sí sino más bien complementarios. En tal respecto, su significado central “simple”, si bien conlleva, en principio, una valoración neutral o, incluso, de carácter favorable, pasa a tener, en vistas al resultado que tal condición de simplicidad implica, un tono marcadamente peyorativo. Se aplica así en dos ámbitos: a) en el caso de las personas, φαῦλος se entiende, positivamente, como “sin complicación” pero, sobre todo, como “feo” (físicamente), “malo, inepto, indolente, incapaz, vulgar, grosero” (moralmente y conductualmente), “humilde, inferior” (socialmente); b) en el caso de las cosas, φαῦλον es “simple” en tanto “sin complicación” pero, principalmente, en tanto “malo, baladí, ordinario, chabacano” (cf. DELG y LS) u.v φαῦλος). Esta variedad de usos y sentidos está presente también en el *corpus platonium* (cf. des Places u.v φαῦλος). En el presente pasaje, aunque es claro el tono despreciativo y el sentido b), el núcleo del argumento es justamente que b) implica a), es decir, que el contacto con τὰ φαῦλα produce un alma φαῦλη. He optado entonces por la traducción “ruin” que considero permite mantener esta implicancia. Por otra parte, es de importancia notar que τῶν φαύλων es un genitivo neutro plural y no singular ya que el argumento es justamente que hay una multiplicidad de “cosas ruines” que afectan negativamente al alma; no obstante, he preferido la expresión más económica y menos forzada “lo ruin”, sin perder de vista su significación múltiple.

³ Uno de ellos es Burnyeat (1976:34–35) quien sostiene que en el Libro 10 Platón está interesado en presentar diversos oponentes a la parte racional más que en establecer la precisa identidad de estos y que, por lo tanto, “es probablemente un error tratar de encajarlos [...] en el esquema previo del alma (‘it is probably a mistake to try to fit them [...] in particular into the earlier scheme)’. Vid. también Murphy (1951:239–243). Kamtekar 2017, 140–141 diferencia entre el planteo del Libro 4 que referiría a un conflicto de deseos entre las distintas partes del alma y el de esta sección del Libro 10 en la que se plantearía una división del alma por un conflicto en las creencias.

⁴ Pueden mencionarse así las interpretaciones, con diversos matices, de Moline (1978:10–15); Annas (1981:338–344); Janaway (1995:143–157); Price (1995:48–72); Cooper (1984:3–21); Lorenz (2006:35–40). Por otra parte, otra línea de intérpretes, como Moss (2008:35–68) y Ganson (2009:180–197), sostienen, de distinto modo, que en esta sección del Libro 10 se apunta a dividir el alma en “racional” vs. “no racional” principalmente con base en que el conflicto entre opiniones contrarias es el punto de partida aquí de la bipartición. No obstante, como veremos, τὰ φαῦλα abarca no solo las sensopercepciones engañosas sino también los apetitos, las emociones desbordadas y, en nuestra interpretación, un funcionamiento corrupto de la parte racional al ser afectada por tales estados psíquicos.

⁵ En el caso de Halliwell (1993:134) conecta la bipartición del Libro 10 con el hecho de que en la tripartición del Libro 4 lo θυμοειδές es considerada como un “aliado natural de la razón” y en ese sentido está incorporado a ella. Frente a esto debe advertirse que esta condición natural de lo θυμοειδές solo se logra a través de la educación correcta y que esta parte tiene sus propios deseos —la victoria y el honor— y puede ir por sus objetivos de forma independiente hasta ser arrastrada por los apetitos (vid. XXX).

2. El problema: ¿qué es τῶν φαύλων τι ἐν ἡμῖν en Rep. 10.602d6–603a5?

El contexto del pasaje que nos ocupa se inserta dentro del cuestionamiento platónico al arte imitativo en el Libro 10. Tras la crítica metafísico–epistémica del arte imitativo como productor de imágenes ilusorias e inherentemente falsas (10.596a5–599a8), con base en los Libros 5, 6 y 7, la crítica a Homero (10–599b8–e) y los imitadores en general (10.599c1–600e1), especialmente por su deficiente conocimiento de lo imitado, en comparación con el de los artesanos y, aún más, con el de los usuarios (10.601b9–602b10), se desarrolla una cuarta crítica a la poesía imitativa de corte psicológico centrada en su poderosa y dañina influencia en el alma (10.602c4–606d7). Con base en la teoría del alma de los Libros 4, 8 y 9, hay en esta cuarta crítica una profundización acerca del efecto psicológico negativo de la poesía imitativa expuesto ya en el Libro 3, si bien con ciertas modificaciones, al mismo tiempo que se incorporan elementos ya trabajados en la crítica de corte metafísico–epistémico de 10.596a5–599a8. El núcleo aquí del cuestionamiento al arte imitativo es que tiende a la imitación de gente mala y apela a la parte irracional del alma por lo cual propicia en la audiencia deseos, emociones y representaciones ilusorias que nos alejan de la verdad. Por otra parte, en coherencia con lo que se ha venido desarrollando a lo largo de toda la *República*, el “antídoto” (φάρμακον) más apropiado para contrarrestar los efectos psicológicos nocivos de la poesía mimético–placentera resulta ser el fomento del buen funcionamiento de la parte racional del alma a través de la práctica de la filosofía.

En el inicio de esta cuarta crítica se plantea “con qué tipo de cosa de las propias del ser humano está vinculado [el imitar] y ejerce el poder que posee” (πρὸς δὲ δὴ ποῖόν τι [τὸ δὲ δὴ μιμεῖσθαι] ἐστὶν τῶν τοῦ ἀνθρώπου ἔχον τὴν δύναμιν ἢν ἔχει, 10.602c4–5), cuando ya se ha mostrado previamente que el μιμητής tiene nulo o escaso conocimiento de aquello que imita, y que sus producciones se ubican a tres grados de distancia de la verdad y del ser. En respuesta a este cuestionamiento se establece en 10.602c6–d10 que nuestra alma tiene una tendencia al error visual respecto de objetos a los que, por ejemplo, vemos encorvados o rectos, según estén dentro o fuera del agua, o que percibimos como cóncavos o convexos, según la composición cromática de estos. Dichas percepciones visuales engañosas y contradictorias provocan en el alma “una gran perturbación” (ταραχή), una enfermedad de nuestra naturaleza (παθήματα τῆς φύσεως) que es explotada por expresiones del arte mimético tales como la pintura en claroscuro, la magia, la prestidigitación y otros muchos artificios (μηχαναί).

A partir de este planteo surge el desarrollo de una teoría “bipartita” del alma —a diferencia de la tripartición psíquica planteada en el Libro 4— que se expone en 10.602d6–603a5 a través del siguiente argumento:

- 1) ἄρ' οὖν οὐ τὸ μετρεῖν καὶ ἀριθμεῖν καὶ ἰστάναι βοήθειαι χαριέσταται πρὸς αὐτὰ ἐφάνησαν, ὥστε μὴ ἄρχειν ἐν ἡμῖν τὸ φαινόμενον μείζον ἢ ἔλαττον ἢ πλεον ἢ βαρύτερον, ἀλλὰ τὸ λογισάμενον καὶ μετρήσαν ἢ καὶ στήσαν; [...]
ἀλλὰ μὴν τοῦτό γε τοῦ λογιστικοῦ ἂν εἴη τοῦ ἐν ψυχῇ ἔργον. [...]
τούτω δὲ πολλάκις μετρήσαντι καὶ σημαίνοντι μείζω ἄττα εἶναι ἢ ἐλάττω ἕτερα ἐτέρων ἢ ἴσα τάναντία φαίνεται ἅμα περὶ ταῦτά. [...] (10.602d6–e6).
- 2) οὐκοῦν ἔφαμεν τῶ ἀντῶ ἅμα περὶ ταῦτά ἐναντία δοξάζειν ἀδύνατον εἶναι; [...]
τὸ παρὰ τὰ μέτρα ἄρα δοξάζον τῆς ψυχῆς τῶ κατὰ τὰ μέτρα οὐκ ἂν εἴη ταῦτόν. [...] ἀλλὰ μὴν τὸ μέτρω γε καὶ λογισμῶ πιστεῦον βέλτιστον ἂν εἴη τῆς ψυχῆς.
Τὸ ἄρα τούτω ἐναντιούμενον τῶν φαύλων ἂν τι εἴη ἐν ἡμῖν. [...] (10.602e8–603a8).

- 1) Así pues, respecto a estas cosas [*i.e.* las percepciones sensoriales engañosas, la pintura en claroscuro, la magia, la prestidigitación y similares], ¿no se manifestaron el medir, el contar y el pesar como los más amables asistentes, de modo que lo que se manifiesta como más grande o más pequeño, o más cuantioso, o más pesado no predomine en nosotros, sino [que predomine] lo que ha hecho los cálculos y medido o incluso pesado? [...] Y esta sería la función de lo racional/calculador que hay en el alma. [...] Pero a esto [*i.e.* a lo calculador] a menudo, tras medir e indicar que ciertas cosas son más grandes o más pequeñas o iguales que otras, simultáneamente se le manifiestan como contrarias respecto de las mismas cosas.

- 2) ¿Acaso no dijimos que era imposible *para lo mismo*⁶ opinar cosas contrarias simultáneamente acerca de las mismas cosas? Entonces lo del alma que opina en contra de las medidas no sería lo mismo a lo que opina según las medidas. En cambio, lo que confía en la medida y el cálculo sería lo mejor del alma. Entonces lo que se opone a ello sería algo de lo ruin en nosotros.

El argumento puede dividirse en dos partes que derivan en una exégesis problemática.

En (1) se plantea:

- i) Por un lado, que lo λογιστικόν puede hacer que se imponga el cálculo y la medida sobre lo que se manifiesta como cosas contrarias respecto de las mismas cosas;
- ii) por el otro, que a esto (τούτω), que el contexto indica que debe referir a lo λογιστικόν, se le manifiestan simultáneamente cosas contrarias.

De acuerdo con esta primera parte, entonces, al aspecto racional/calculador se le aparecen simultáneamente cosas contrarias acerca de las mismas cosas, y, a su vez, este aspecto del alma, a través del cálculo y la medida, puede imponer lo que concluya a través de dichas operaciones. Es decir, lo que se plantearía aquí sería una “bipartición de lo racional” enfrentado a fenómenos de los cuales se derivan juicios contradictorios: uno, el que surge de la simple aparición fenoménica basada, por ejemplo, en la percepción visual (el leño quebrado cuando una parte está sumergida en el agua); el otro, el juicio que surge del razonamiento, el cálculo y la medición, a pesar de la percepción sensorial (el leño no está quebrado), juicio que eventualmente lo λογιστικόν logra imponer al alma, en vez de guiarse por la senso-percepción.

En (2), en cambio, se propondría “una bipartición del alma” en la que, por un lado, estaría lo λογιστικόν, que mide, calcula y sopesa (μετρεῖν, ἀριθμεῖν καὶ ἰστάναι 10.602d6; *vid.* también μέτρῳ καὶ λογισμῷ, 10.603a4) y es la mejor parte del alma (βέλτιστον... τῆς ψυχῆς, 10.603a4–5); por el otro, hay “algo de lo ruin en nosotros” (τῶν φαύλων... τι... ἐν ἡμῖν, 10.603a7–8), que sostiene creencias opuestas a lo establecido por la razón (10.603a1–8) y que habría que diferenciar de esta. En ese caso, remitiéndose al Libro 4, la bipartición se daría entre lo λογιστικόν, por una parte, y —o bien— únicamente lo ἐπιθυμητικόν, o bien lo ἐπιθυμητικόν y lo θυμοειδές tomados conjuntamente en tanto aspectos irracionales.

3. Síntesis de argumentos para considerar τῶν φαύλων τι ἐν ἡμῖν como una referencia a lo ἐπιθυμητικόν en *Rep.* 10.602c4–606d7

Las razones para interpretar que en *Rep.* 10.602c4–606d7 τῶν φαύλων τι ἐν ἡμῖν refiere a lo ἐπιθυμητικόν, en favor de la interpretación (2), pueden ser sintetizadas de la siguiente manera:

a) Como ya vimos en la parte (2) del pasaje anterior, se distinguen en 10.602e8–603a8 dos partes del alma: por un lado, lo λογιστικόν, que mide, calcula y pesa, y es la mejor parte del alma; por otro lado, existe “algo de lo ruin en nosotros”, lo cual genera creencias en contradicción con las consideraciones de la razón. Asimismo, allí se afirma en 10.603a1–2 que “entonces lo del alma que opina en contra de las medidas no sería lo mismo a lo que opina según las medidas” (τὸ παρὰ τὰ μέτρα ἄρα δοξάζον τῆς ψυχῆς τῷ κατὰ τὰ μέτρα οὐκ ἂν εἶη ταύτων). Todo esto sugiere, entonces, que se están distinguiendo dos partes distintas del alma. Asimismo, en 10.603a1–2 ya mencionado y, especialmente, en 10.603d1–8, se alude al mismo principio de no contradicción enunciado en el Libro 4 para distinguir las tres partes del alma según el cual “es evidente que lo mismo no puede hacer o padecer cosas contrarias en el mismo aspecto de sí mismo y en relación con lo mismo. Así que si encontramos que se dan estas cosas, sabremos que no era una y la misma cosa sino más de una” (δῆλον ὅτι ταύτων τάναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταύτων γε καὶ πρὸς ταύτων οὐκ ἐθελήσει ἄμα, ὥστε ἂν που εὐρίσκωμεν ἐν αὐτοῖς ταῦτα γιγνώμενα, εἰσόμεθα ὅτι οὐ ταύτων ἦν ἀλλὰ πλείω, 4.436b–c1; *cf.* también 4.436e–437a1). De acuerdo a este principio se diferencia en el Libro 4, en primer término, lo racional de lo concupiscente; y, en segundo término, se distingue lo irascible de las otras dos partes. Esto hace suponer que la aplicación del mismo principio de contradicción debería cumplir en este pasaje del Libro 10 un objetivo similar. Por otro lado, también se ha hecho referencia en 10.595a7, junto con

⁶ Rowe 2012 *ad locum* traduce τῷ αὐτῷ por “para la misma persona (*for the same person*)”. Efectivamente, τῷ αὐτῷ puede ser, desde el punto de vista morfológico, un dativo masculino singular, además de un neutro dativo singular. No obstante, es más coherente la última interpretación porque evidentemente el pasaje se está refiriendo a aspectos del alma, más allá de que el alma implique a la persona en su totalidad.

la mención en 10.603a1–2, a cómo el alma ya “ha sido escindida” (διήρηται) en diferentes partes y según diversas contradicciones que surgen dentro de sí misma. Si tomamos en cuenta el aspecto perfectivo de διήρηται, lo cual en griego implica una acción iniciada en el pasado pero cuyos efectos llegan hasta el presente, ese momento anterior no parece poder remitir a otra cosa que a los desarrollos del Libro 4, los cuales se mantendrían entonces en el Libro 10. Por todas estas razones, entonces, los dos aspectos del alma diferenciados en esta sección del Libro 10 deberían ser identificados o bien con lo λογιστικόν y lo ἐπιθυμητικόν respectivamente, o bien con lo λογιστικόν, por un lado, y, por el otro, lo ἐπιθυμητικόν y lo θυμοειδές tomados como el aspecto irracional del alma en su conjunto.

b) Un segundo punto es que esta parte ruin del alma, que el arte mimético fomenta, se relaciona con la aflicción que lleva al individuo al dolor en contra del consejo de la razón (τὸ μὲν ἀντιτείνειν διακελευόμενον λόγος καὶ νόμος ἐστίν, τὸ δὲ ἔλκον ἐπὶ τὰς λύπας αὐτὸ τὸ πάθος, 10.604b1). De modo similar, en 4.439d1–2 los apetitos de lo ἐπιθυμητικόν están asociados con aquello que atrae y arrastra al alma a través de las afeciones y enfermedades (τὰ... ἄγοντα καὶ ἔλκοντα διὰ παθημάτων τε καὶ νοσημάτων).

c) El mismo aspecto inferior de nosotros es descrito como insaciable, irracional, pasivo y propenso a la cobardía (τὸ δὲ... ἀπλήστως ἔχον αὐτῶν ἄρ' οὐκ ἀλόγιστόν τε φήσομεν εἶναι καὶ ἀργὸν καὶ δειλίας φίλον, 10.605b8) e “insensato” (ἀνοητόν, 10.605b8). Esto coincide con las descripciones previas de lo ἐπιθυμητικόν como insaciable por naturaleza (φύσει ἀπληστότατον, 4.442a6–7), irracional (ἀλόγιστόν, 4.439d7) y agente de cobardía (δειλίαν ἐμποιῆ, 9.590b3–4).

d) De manera similar a lo que se dice acerca de lo ἐπιθυμητικόν, esta parte ruin, la cual es fomentada por el poeta imitativo, arruina o destruye⁷ lo λογιστικόν, según se afirma en 10.605b3–5: “...porque [el poeta imitativo] aviva y alimenta esta parte del alma y, al hacerlo, corrompe lo racional (ὅτι τοῦτο ἐγείρει τῆς ψυχῆς καὶ τρέφει καὶ ἰσχυρὸν ποιῶν ἀπόλλυσι τὸ λογιστικόν)”.

e) Se relaciona con el placer sexual, la ira, los antojos, los dolores y placeres (καὶ περὶ ἀφροδισίων δὴ καὶ θυμοῦ καὶ περὶ πάντων τῶν ἐπιθυμητικῶν τε καὶ λυπηρῶν καὶ ἡδέων ἐν τῇ ψυχῇ..., 10.606d1–2), que están frecuentemente asociados a la parte concupiscente y a la parte irascible.⁸

f) La μίμησις que afecta a esta parte del alma es ποικίλη (10.604e1) y la parte concupiscente es descrita en 9.588c7 como siendo ποικίλον. Esto parece sugerir que el arte imitativo por sus características propiedades estimula la parte concupiscente que posee también dichas características.

A partir de a)–f) puede entonces bien argumentarse que “algo de lo ruin en nosotros” refiere a la parte concupiscente (o a esta tomada en conjunto con la irascible). No obstante, esta problemática sección 10.602c4–606d7 permite otra interpretación que considera, además de los puntos mencionados *supra*, otros aspectos del pasaje, guarda mayor coherencia con lo que fue previamente establecido y evita el abroquelamiento aleatorio de elementos psíquicos heterogéneos, tales como las apetencias, las emociones y las senso-percepciones (engañosas), en la parte concupiscente del alma. A este agregado de elementos heterogéneos en esta sección de *República* 10 a τῶν φάυλων τι ἐν ἡμῖν es a lo que nos referiremos en la siguiente sección.

4. Percepciones distorsionadas y emociones descontroladas como τῶν φαύλων τι ἐν ἡμῖν

Por lo expuesto en 3. *supra*, lo ἐπιθυμητικόν es φαύλον (también lo sería lo irascible, 10.606d1–2) pero también lo son otros elementos psíquicos, tales como las percepciones, principalmente las engañosas, y las emociones desbordadas.

⁷ ἀπόλλυμι significa “matar totalmente, destruir completamente”, donde el prefijo ἀπο redobla la fuerza del sentido de aniquilación ya presente en ὀλλυμι (*vid.* Chantraine *u.v.* ὀλλυμι). No obstante, este verbo también puede querer decir “echar a perder, arruinar” —y, como consecuencia, “destruir”—. Sobre la base de esto, considero de importancia pensar que, en todo caso, Platón no puede estar refiriéndose a una destrucción literal de lo λογιστικόν puesto que considera que esta la única parte del alma que es inmortal (10.611b9–612a6); a las otras dos las califica usualmente como “mortales” en tanto se manifiestan solo en unión con el cuerpo mortal. Por lo tanto, lo que parece sugerirse aquí sería que el fomento de lo irracional, a través de la imitación, arruinaría el buen funcionamiento de lo λογιστικόν y, en ese sentido, lo destruiría.

⁸ Al aparecer aquí mencionado el θυμός se podría suponer que “algo de lo ruin en nosotros” incluye, además de lo ἐπιθυμητικόν, lo θυμοειδές.

En efecto, de acuerdo a la crítica metafísico–epistemológica al arte mimético desarrollada en el Libro 10, las φαῦλα comprenden, además de la influencia de lo concupiscente, apariencias e ilusiones (φαινόμενα, 10.596e4; φαντάσματα, 10.598b3–5; 10.599a7; φαντάσματα, 10.598b3–5); meras imágenes (εἶδωλα, 10.598b8); simulacros de excelencia (εἶδωλα ἀρετῆς, 10.600e5); algo que es real pero no real en sí mismo (οἶον τὸ ὄν, ὄν δὲ οὐ, 10.597a5), en la medida en que el imitador produce cosas que están alejadas de la realidad por tres grados,⁹ al estar el imitador mismo tres grados alejado de la verdad (10.599a2 ss.) y no tener ni el conocimiento ni las creencias correctas (10.602a3–6).¹⁰ En este sentido, se dice que el arte mimético como un todo se asocia con este elemento ruin en nosotros (φαῦλω συγγινόμενη, 10.603b4) y que de hecho produce una estirpe ruin (φαῦλα γεννᾷ, 10.603b4) en tanto intenta fomentar, por ejemplo, en el caso de la visión (κατὰ τὴν ὄψιν, 10.603b6), percepciones visuales engañosas (τὴν πλάνην τῆς ὄψεως, 10.602c12) a través de la pintura —en particular, a través de la perspectiva de la pintura en claroscuro (σκιαγραφία)—; en el caso de la audición (κατὰ τὴν ἀκοήν), la poesía imitativa también corrompe a través de la generación de discursos engañosos (10.603b6).

Ahora bien, la nota común para considerar todas estos elementos como φαῦλα reside en el hecho de que las sensorpercepciones (especialmente las sensorpercepciones engañosas, y, aún más, las copias de estas percepciones erróneas hechas por el arte mimético, las cuales pertenecen a un nivel inferior de realidad), alientan un apego a las apariencias (a lo que se aleja de la sabiduría y la verdad 10.603a10–b2), contribuyen al mal funcionamiento y, finalmente, al deterioro de la parte racional, a la destrucción de este aspecto en su uso adecuado, a arruinar el pensamiento discursivo en tanto estas sensorpercepciones engañosas se toman como base para estos juicios erróneos, opuestos al cálculo y la medida de la mejor parte del alma (como en el caso de la percepción del leño sumergido en el agua de 10.602e7–603a8).

Este “aspecto ruin en nosotros” incluye, además, emociones como el dolor, las cuales producen una situación conflictiva, similar a la de las opiniones contrarias sobre los mismos objetos (10.603d1–7), en tanto se oponen a la razón y la ley, es decir, al desempeño de lo λογιστικόν en su función evaluativa y legislativa en tanto empujan a apegarse a la pena. Leemos así en 10.604a10–b4:

οὐκοῦν τὸ μὲν ἀντιτείνειν διακελευόμενον λόγος καὶ νόμος ἐστίν, τὸ δὲ ἔλκον ἐπὶ τὰς λύπας αὐτὸ τὸ πάθος; [...] ἐναντίας δὲ ἀγωγῆς γιγνομένης ἐν τῷ ἀνθρώπῳ περὶ τὸ αὐτὸ ἄμα, δύο φαμέν αὐτῷ ἀναγκαῖον εἶναι;

¿No es la razón y la ley lo que impele a resistir, y su padecimiento, en cambio, lo que incita a lamentarse? [...] Y, al ocurrir contrariedad en el hombre simultáneamente respecto de lo mismo, ¿no decimos que necesariamente son dos cosas distintas?

Lo “ruin en nosotros” abarca no solamente el dolor mismo sino también lo que recuerda el dolor y, por lo tanto, alienta los lamentos así como la irracionalidad, la rusticidad y la cobardía, en contradicción con lo que quiere guiarse por los consejos evaluados por la razón (a saber, aplacar la aflicción):

Οὐκοῦν, φαμέν, τὸ μὲν βέλτιστον τούτῳ τῷ λογισμῷ (5) ἐθέλει ἔπεσθαι. [...] τὸ δὲ πρὸς τὰς ἀναμνήσεις τε τοῦ πάθους καὶ πρὸς τοὺς ὀδυρμούς ἄγον καὶ ἀπλήστως ἔχον αὐτῶν ἄρ' οὐκ ἀλόγιστόν τε φήσομεν εἶναι καὶ ἀργὸν καὶ δειλίαν φίλον;

Así pues, decimos que lo mejor quiere seguir a este cálculo [...]. En cambio, lo que nos lleva al recuerdo del padecimiento y a lamentarnos y es insaciable, ¿no diremos que es lo irracional, indolente y afecto a la cobardía? (10.604d8–10).

Cuando el poeta trágico reproduce estos estados de pena y dolor, alimenta este elemento ruin del alma y, como el pintor, produce cosas que están “en una relación pobre con la verdad” (algo similar ocurre en el caso de la comedia; cf. 10.606c2–9). En efecto, con esta nutrición de la parte innoble del alma a través de la representación

⁹ La degradación metafísica del producto del imitador es establecida a través de la comparación de todos los tipos de poesía imitativa con la pintura, en la cual la metafísica de las Formas se da por sentada.

¹⁰ Esto es establecido a través del argumento del usuario de un objeto como el mejor conocedor de este (10.601c–602b). Para un análisis de los problemas de los primeros dos argumentos de *República* 10 (10.591c–601b; 10.601c–602b) *vid.* Annas (1981:336) y especialmente Janaway (1995:133–142). Janaway destaca el hecho de que las reflexiones del Libro 10 acerca de otros artesanos como los que arreglan o hacen zapatos —y también acerca de un hipotético artesano ideal del universo— apuntan a indicar que los poetas como Homero y también la audiencia que los aprueba y celebra, carecen del conocimiento en los términos en que han quedado claramente definidos en los libros previos de la *República*.

de dolores y lamentos, el poeta imitativo, en vez de aplacar, da placer y satisface este aspecto de nosotros y así lo estimula, como vemos en 10.606a3–7:

εἰ ἐνθυμοῖο ὅτι τὸ βία κατεχόμενον τότε ἐν ταῖς οἰκείαις συμφοραῖς καὶ πεπεινηκὸς τοῦ δακρῦσαι τε καὶ ἀποδύρασθαι ἰκανῶς καὶ ἀποπλησθῆναι, φύσει ὄν τοιοῦτον οἶον τούτων ἐπιθυμεῖν, τότ' ἐστὶν τοῦτο τὸ ὑπὸ τῶν ποιητῶν πιμπλάμενον καὶ χαίρον.

Si tomas en cuenta que lo referido antes como sujetado por la fuerza en medio de nuestras desgracias y hambriento de llorar y lamentarse y de satisfacerse, por ser algo de tal tipo que por naturaleza desea estas cosas, eso es lo que es alimentado y complacido por los poetas.

En tal sentido, contribuye a la corrupción del elemento racional (10.605a8–c4). Esto sugiere que las emociones son consideradas ruines, como en el caso de las sensopercepciones engañosas, principalmente por sus dañinas consecuencias epistemológicas sobre la capacidad de calcular, razonar y conocer la verdad de la razón.¹¹

En un sentido más general, el poeta imitativo estimula inapropiadamente lo que describimos en 3. *supra* y también aquí en 4., a saber, los apetitos sexuales, las pasiones, los dolores, los placeres y la ira —esta última propia de la parte “irascible”— y de esta manera destruye lo que es mejor en nosotros. Así leemos en 10.606d1–7:

καὶ περὶ ἀφροδισίων δὴ καὶ θυμοῦ καὶ περὶ πάντων τῶν ἐπιθυμητικῶν τε καὶ λυπηρῶν καὶ ἡδέων ἐν τῇ ψυχῇ, ἃ δὴ φαμεν πάσῃ πράξει ἡμῖν ἔπεσθαι, ὅτι τοιαῦτα ἡμᾶς ἢ ποιητικῇ μίμησις ἐργάζεται· τρέφει γὰρ ταῦτα ἄρδουσα, δέον ἀρχμεῖν, καὶ ἄρχοντα ἡμῖν καθίστησιν, δέον ἄρχεσθαι αὐτὰ ἵνα βελτίους τε καὶ εὐδαιμονέστεροι ἀντὶ χειρόνων καὶ ἀθλιωτέρων γιγνώμεθα. (10.606d1–7)

Y, asimismo, respecto de los deseos sexuales, la impulsividad, y de todos los deseos, penas y placeres en el alma que decimos acompañan a nuestras acciones la poesía mimética nos despierta cosas de tal índole. Pues alimenta, al regarlas, estas cosas, que debería debilitar, y las establece como nuestros gobernantes, debiendo ser gobernadas para que lleguemos a ser mejores y más felices en vez de peores y más desgraciados.

El arte mimético es criticado por Platón justamente porque apunta a fomentar todo este tipo de “cosas ruines” en el alma y, a través del contacto con ellas, engaña y corrompe la capacidad de pensar discursivamente propia de la *διάνοια*, la aptitud para reflexionar y sopesar de lo *λογιστικόν*. En tal sentido, “algo de lo ruin en nosotros” resulta opuesto a la “mejor parte de nosotros”, *i.e.* a la parte racional cuando hace su trabajo de cálculo y consejo con independencia de la influencia de estos factores.

Hay algo entonces que reúne a las percepciones —particularmente a las engañosas— y a las emociones desbordadas, a lo que podríamos agregar lo *ἐπιθυμητικόν*, para considerarlos *φαῦλα*: el hecho de que colaboran todos ellos a distorsionar los juicios de la parte racional y a corromperla.

5. τῶν φαύλων τι ἐν ἡμῖν como una degradación de la razón y de la mente

Teniendo en cuenta lo analizado en 3. y 4. *supra*, vemos entonces que la nota en común que reúne como τῶν φαύλων τι ἐν ἡμῖν a estos diversos aspectos del alma humana es que todos ellos afectan y son capaces de distorsionar y corromper las capacidades propias del elemento racional. En cuanto a las coincidencias de características entre este elemento “ruin” y las características de la parte concupiscente (*vid.* 3. *supra*) se vuelven ahora comprensibles, en la medida en que el aspecto concupiscente, así como otras afecciones y experiencias —tales como percepciones distorsionadas y emociones sobredesarrolladas (*vid.* 4. *supra*)— alientan, de distintos modos, a formular juicios de acuerdo a las meras apariencias, bloquean la capacidad de calcular y sopesar del elemento racional, y así colaboran a un funcionamiento corrupto de este.¹²

¹¹ Es por eso que en la educación temprana la promoción de emociones fuertes a través de la educación artística es rechazada. Véase, por ejemplo, el rechazo de las armonías que reproducen patrones de sentimientos como el duelo y los lamentos (3.398d11 ss.) y el rechazo de la risa como un “agente de cambio violento” (3.388d5–389b1). Estos arruinan la parte racional de dos formas: a) en tanto que ponen al alma en contacto con lo corporal y en ese sentido alimentan la parte concupiscente del alma y hacen que su corriente se vuelva más fuerte; b) en tanto que separan al alma de lo inmutable, lo cual se asemeja a la parte racional.

¹² En la misma línea, Burnyeat (1976:34–35) sostiene: “La visión de Platón en el Libro 10 es que podemos ponernos en contra de nosotros mismos de innumerables maneras (603d), y al hacer sus divisiones está claramente menos interesado en la identidad precisa de estos varios oponentes de la razón que en describir los disturbios que estos generan en el alma. Por lo tanto, es probablemente un error intentar hacerlos encajar a ellos o a la percepción en particular en el anterior esquema del alma [...]. *Plato's view in Book 10 is that we can be set against ourselves in*

Sobre la base de ello se podría retomar la sección (1) (10.602e4–6) del pasaje problemático que tomamos como punto de partida en **2. supra** del siguiente modo. Como allí vimos, juicios contradictorios se aparecen a τούτω, es decir, a un mismo aspecto del alma que el contexto hace suponer que se trata de lo λογιστικόν; ello avalaría diferenciar en el elemento racional un doble funcionamiento, según base su juicio se base sin más en una percepción sensible —sobre todo en una engañosa—, o juzgue con independencia de ella:

τούτω δὲ πολλάκις μετρήσαντι καὶ σημαίνοντι μείζω ἄττα εἶναι ἢ ἐλάττω ἕτερα ἐτέρων ἢ ἴσα τάναντία φαίνεται ἄμα περὶ ταῦτά. [...]10.602d6–e6

Pero a esto [*i.e.* a lo racional] a menudo, tras medir e indicar que ciertas cosas son más grandes o más pequeñas o iguales que otras, simultáneamente se manifiestan como contrarias respecto de las mismas cosas.

A su vez, según lo analizado en **3. y 4.**, esta lectura de la sección (1) puede ahora combinarse en coherencia con la sección (2) (10.602e8–603a8) que diferencia entre un aspecto ruin, que no examina, y un aspecto mejor del alma que sí lo hace: τῶν φαύλων τι ἐν ἡμῖν sería lo λογιστικόν cuando adhiere directamente a la percepción sensible, influenciado, a su vez, por algunas de las otras φαῦλα (apetitos, ira, emociones desbordadas) que contribuyen a deteriorarlo, a arruinarlo, y a sostener así creencias opuestas a sus cálculos y medidas; este uso corrupto del elemento racional se diferenciaría de lo λογιστικόν cuando emite sus juicios ejerciendo sus funciones propias de calcular, medir, sopesar, y es, en ese sentido, la mejor parte del alma.

En cuanto al hecho de que en el Libro 10 se recurra al mismo principio de oposición utilizado en el Libro 4 —*vid.* en la Sección **3. a) supra**—, esto no implica necesariamente que Platón lo esté aplicando para hacer exactamente el mismo tipo de división al interior del alma. Mientras que en el Libro 4 (y nuevamente en los Libros 8 y 9) los aspectos del alma se distinguen de acuerdo con sus deseos fundamentales y distintos,¹³ en este pasaje 602d6–603a5 del Libro 10 el alma estaría dividida, en cambio, en dos partes de acuerdo, fundamentalmente, a dos modos diferentes y opuestos de juzgar la realidad.¹⁴ La distinción esencial sería entonces más bien entre lo λογιστικόν cuando calcula por sí mismo —podríamos decir, en términos anacrónicos, la “razón pura”— y es por tanto la mejor parte del alma; y lo racional cuando sus juicios están basados en la percepción sensorial, más específicamente en sensopercepciones engañosas y/o influenciado por el resto de las φαῦλα.¹⁵

Esta interpretación del τῶν φαύλων τι ἐν ἡμῖν encaja asimismo mejor con la intención general de toda la sección crítica al arte imitativo del Libro 10 (595c6–608b10) en la que se inserta este pasaje específico. En tal sentido debe recordarse que, al inicio del Libro 10, se manifiesta como preocupación central el hecho de que la poesía mimética constituye la “ruina, destrucción, mutilación” (λῶβη) de la διάνοια, en caso de que no se disponga del “antídoto” (φάρμακον) para que esto ocurra, a saber, el conocer la verdad (es decir, lo que realmente es). Leemos así en 10.595b3–7:

ὡς μὲν πρὸς ὑμᾶς εἰρήσθαι —οὐ γὰρ μου κατερεῖτε πρὸς τοὺς τῆς τραγωδίας ποιητὰς καὶ τοὺς ἄλλους ἅπαντας τοὺς μιμητικούς— λῶβη ἔοικεν εἶναι πάντα τὰ τοιαῦτα τῆς τῶν ἀκουόντων διανοίας, ὅσοι μὴ ἔχουσι φάρμακον τὸ εἰδέναι αὐτὰ οἷα τυγχάνει ὄντα.

Bueno, para ser explícito con ustedes —pues, no me denunciarán a los poetas trágicos ni a todos los otros imitadores— todas las cosas de este tipo [*i.e.* las imitaciones] parecen ser una *ruina* de la *mente* de los que las escuchan siempre que no posean como antídoto el conocer las cosas que realmente son.

Asimismo, dentro de este planteamiento general de la crítica platónica a la poesía mimética, en el pasaje 10.603b10–c2, subsiguiente al análisis bipartito del alma de acuerdo a su capacidad de emitir juicios contrarios

innumerable ways (603d), and in making his divisions he is clearly less interested in the precise identity of these various opponents of reason than in describing the disturbances they create in the soul. So it is probably a mistake to try to fit them or perception in particular into the earlier scheme of the soul).

¹³ *Vid.* Cornford (1950:68–81); Cooper (1984:3–21).

¹⁴ Kamtekar (2017) también plantea que aquí la división sería no entre deseos en conflicto sino entre creencias en conflicto que se aparecen a la parte racional pero, a diferencia de la interpretación aquí propuesta, sostiene que las creencias basadas en las apariencias, en caso de predominar, corresponderían a otra parte del alma, distinta de lo racional. *Vid.* también Moss (2008:35–68) y Ganson (2009:180–197).

¹⁵ Similarmente Murphy sostiene: “...lo que se está diciendo en el Libro 10 podría ponerse de esta forma: que los sentidos frecuentemente tergiversan los hechos físicos y nos llevan a falsas conclusiones; estas falsedades las aceptamos si somos descuidados, y somos especialmente propensos a hacerlo bajo el mesmerismo estético; pero una inteligencia vigilante (aunque no pueda alterar la sensación) no se dejará engañar por una sugestión errónea” (1951:243). Para una postura diferente, *vid.* Halliwell (1993:134).

en 10.602d5 ya referido, se retoma, a partir de lo establecido en dicho pasaje, el examen de la poesía mimética. Y en este punto se sugiere nuevamente, en 10.603b10–c1, que esta parte inferior de nosotros refiere a un aspecto de la *διάνοια* que puede ser engañado por el arte mimético:

...ἀλλὰ καὶ ἐπ' αὐτὸ αὐτὸ ἔλθωμεν τῆς διανοίας τοῦτο ὃ προσομιλεῖ ἢ τῆς ποιήσεως μιμητικῆ, καὶ ἴδωμεν φαῦλον ἢ σπουδαῖόν ἐστιν.

Pero aproximémonos a *aquello de la mente*, esto a lo cual la poesía mimética apela, y veamos si es *ruin o noble*.

La raíz del sustantivo *διάνοια* refiere, como en sus cognados *νοῦς* y *νοέω*, a la acción de inteligir pero en tanto se desarrolla y lleva a término, lo cual se indica a través de la adición del preverbio *διά* (cf. Chantraine, *DELG u.v. νόος*). La *διάνοια* puede, por lo tanto, referir tanto al pensamiento como proceso o capacidad de inteligir o como producto de dicho proceso (cf. *LSJ u.v. διάνοια*). En estos dos pasajes Platón utiliza este sustantivo en sentido amplio para referirse a la actividad intelectual o mental en general, razón por la cual se lo puede traducir por “mente” (mientras que en el paradigma de la línea del libro 6 la *διάνοια* es una forma específica de conocimiento de la *ἐπιστήμη* que refiere al pensamiento discursivo que toma a las hipótesis (las Ideas) no como hipótesis sino como principios evidentes, y deduce directamente a partir de ellos, 6.511a–b).

Ahora bien, de acuerdo al principio de que “el arte mimético por ser ruin y congénere de lo ruin engendra cosas ruines” (*φαύλη ἄρα φαύλῳ συγγιγνομένη φαῦλα γεννᾷ ἢ μιμητικῆ*, 10.603b), principio–núcleo de la crítica psicológica a la poesía mimética, es claro que, en la disyunción planteada en el pasaje recién mencionado, el aspecto de la mente que la poesía imitativa fomenta y al que se dirige es *φαῦλον*. En tal sentido, las cuatro críticas a la poesía imitativa y la crítica psicológica en especial tienen como fin mostrar que la imitación artística tradicional tiene que ser rechazada¹⁶ en la medida en que tiene un efecto poco sano sobre el alma de su espectador, especialmente al alentar malentendidos en su alma y, por sobre todo, corromper la razón.¹⁷

La *διάνοια* resulta así dividida en dos aspectos, y la parte *φαῦλον*, en tanto estado mental–cognitivo alude a un tipo de ejercicio de la capacidad de entender que es ruin, en tanto banal, entontecido, de pocas luces, y, por lo tanto, equiparable a la capacidad judicativa deteriorada de lo *λογιστικόν* referida anteriormente.

De lo expuesto aquí en 3., 4. y 5. parece lo más coherente inferir entonces que en 10.603a7–8 “algo de lo ruin en nosotros” refiere a una manifestación inferior y degradada de lo *λογιστικόν*, frente a un ejercicio idóneo de lo *λογιστικόν*, y de modo derivado, a todas las *φαῦλα* que contribuyen a deteriorar el aspecto racional del alma.

6. Placeres auténticos e inauténticos: juicios verdaderos y juicios falsos de lo *λογιστικόν* en el Libro 9 de la *República*

Asimismo, la interpretación de “lo ruin en nosotros” en Libro 10 que aquí propongo permite una mejor articulación con los desarrollos previos respecto de los “placeres inauténticos” y “placeres auténticos” del Libro 9 (585a8 y ss.), y el tipo de juicios resultante de acuerdo al apego a unos o a otros.

En tal sentido, el apego a las apariencias que promueve la poesía mimética al que se hace referencia en el Libro 10 es similar —aunque aún peor en sus efectos— a la conexión que los placeres corporales (9.585d1–4) producen con “lo que nunca es lo mismo y es mortal (*τὸ μηδέποτε ὁμοίου καὶ θνητοῦ*)” (9.585c3–5), con lo que posee “una menor participación en la verdad y el ser (*ἢ τὸ τῶν ἦττον ὄντων καὶ αὐτὸ ἦττον ὄν*)” (9.585d7–9), razón por la cual estos “no son verdaderos [...] ni puros sino una especie de pintura en claroscuro (*οὐδὲ παναληθῆς ἐστιν ἢ [...] οὐδὲ καθαρά, ἀλλ' ἐσκιαγραφημένη τις*)” (9.583b5).

Los placeres corporales son inauténticos puesto que no proporcionan auténtico “llenado” (*πλήρωσις*) por la siguiente razón. Cuando se produce el placer a través de la satisfacción de carencias corporales vinculadas a los

¹⁶ Frecuentemente se ha señalado el carácter problemático del Libro 10. Una de las cuestiones más importantes es que la poesía es principalmente entendida como una imitación y que la imitación es tratada como algo malo (*vid.* Murphy, 1951:224; Annas, 1981:336 ss.). Esto se contradice con lo dicho en los Libros 2 y 3 en relación con el uso de la poesía para la educación de los jóvenes guardianes y especialmente con la aceptación de ciertos tipos de imitación (394a). La interpretación y solución de este problema propuesta por Tate (1932:161–169) —esto es: que *λα μίμησις* puede ser buena o mala; que la buena imitación es aceptada en la educación temprana de los guardianes; que la mala educación es condenada en el Libro 10— ha sido aceptada por varios estudiosos, con algunos disensos, como en el caso de Nehamas (1982:49) y (1982:70–71). Sobre cómo el tipo bueno de *μίμησις* tiene que presuponer conocimiento de la verdad por parte del poeta *vid.* Rowe (1997:443–447).

¹⁷ Esto es sugerido en las dos afirmaciones con que comienza el Libro 10: que, usando un análisis previo del alma en “partes” o “aspectos”, se vuelve más claro por qué el arte mimético ha de ser rechazado (10.595a5–b1); y que la poesía mimética es peligrosa especialmente para la *mente* (*διάνοια*) de aquellos que oyen sin el antídoto del conocimiento de la verdadera naturaleza de las cosas (10.595b3–7).

deseos de lo ἐπιθυμητικόν¹⁸ (tales como el hambre, la sed, y estados similares que se “llenar” con comida, bebida, etc.), esto hace que el alma se apegue a lo mortal y mutable (τὸ μηδέποτε ὁμοίου καὶ θνητοῦ, 9.585c3–5). Ahora bien, lo corporal, en tanto se incluye en el ámbito sensible, participa menos de la verdad y la realidad que las cosas que realmente llenan el alma, a saber, el conocimiento, la opinión verdadera, y la virtud en su conjunto, cosas todas ellas relacionadas con lo que es siempre idéntico a sí mismo e inmortal y con la verdad (ὁ δόξης τε ἀληθοῦς εἶδος καὶ ἐπιστήμης καὶ νοῦ καὶ συλλήβδην αὐτῆς ἀρετῆς [...] τὸ τοῦ αἰεὶ ὁμοίου ἐχόμενον καὶ ἀθανάτου καὶ ἀληθείας, καὶ αὐτὸ τοιοῦτον ὄν καὶ ἐν τοιοῦτῳ γιγνόμενον. 9.585b14–c5). En consecuencia, cuando el alma es arrastrada por los apetitos (o por el apego a los honores), no solo fracasa en juzgar cuáles son los verdaderos placeres —y, en último término, en distinguir lo auténticamente bueno de lo aparentemente bueno (cf. 6.505d11–506a7)— sino que, de modo más general, establecerá juicios falsos o, en todo caso, contingentemente verdaderos. En tal sentido, en respuesta al planteo de Annas (1981:338):

¿Cómo la fuerza y naturaleza inoportuna de los deseos de alguien pueden tener algo que ver con que alguien sea tomado por ilusiones ópticas? (*How can the strength and importunate nature of one's desires have anything to do with one's being taken in by optical illusions?*)...

Gosling y Taylor apuntan correctamente que “los placeres inauténticos introducen un elemento de ilusión y de falso juicio en la vida (*untrue pleasures introduce an element of illusion and false judgment into life*)” (1982:128). En efecto, los apetitos no solamente ocasionan una distorsión en la apreciación respecto de qué placeres son auténticos sino que también hacen que se produzcan, o bien juicios directamente erróneos, o bien, en general, juicios que, al conectar al alma con lo mutable y menos verdadero, si no son falsos, no son absoluta y necesariamente verdaderos.

Ahora bien, mientras que es claro que el juicio acertado acerca de que el verdadero placer reside en el conocimiento de la verdadera realidad estará a cargo de lo λογιστικόν —como es el caso del filósofo en el cual su organización psíquica está presidida por esta parte del alma—, los juicios erróneos o, en todo caso, contingentes que promueven los placeres inauténticos y que conectan al alma con la realidad mutable son a menudo atribuidos por los intérpretes a lo concupiscente, o bien a lo concupiscente y lo irascible, es decir, a las partes irracionales del alma.¹⁹ Un problema fundamental de esta interpretación es que deberíamos suponer que en el caso de los no filósofos, en quienes su alma no está presidida por lo λογιστικόν y que abarcan a la gran mayoría, su parte racional permanecería totalmente inoperante, algo insólito dado que es hasta tal punto esta parte constitutiva del alma humana que es la única que sobrevive a la muerte (10.611b9–612a6). Es, entonces, más plausible suponer que en este segundo escenario la parte racional opera pero lo hace de modo deficiente en la medida en que es distorsionada por los objetivos que imponen las tracciones motivacionales de las partes irracionales que, a su vez, adhieren al alma a lo cambiante y aleatorio, a lo menos real. Esto mismo se sugiere en 7.518c, donde se hace referencia a que lo racional, en tanto es la parte que “ama aprender” (φιλομαθής, 4.411d) puede tomar, a la manera de un ojo, dos direcciones: hacia la oscuridad de lo que siempre deviene o hacia la luz del verdadero ser y, sobre todo, lo más brillante (el auténtico bien). Dicho planteo es, en parte similar, al que encontramos en *Fed.* 65b–d donde se distinguen dos modos fundamentales en que puede operar el alma, allí esencialmente simple y noética: por una parte, puede inquirir “en compañía del cuerpo” y así permanecer en el ámbito de las apariencias, de lo cambiante y sensible; por el otro, puede procurar llegar al conocimiento verdadero —esto es, el conocimiento de lo que siempre es idéntico a sí mismo (las Formas)— a través de examinar las cosas por sí mismas, con independencia de la experiencia sensible, y de este modo desarrollar su capacidad y deseo esenciales: el amor a la sabiduría.²⁰

En tal sentido, las fuentes de motivación representadas por las partes irracionales del alma no serían poseedoras de una estructura cognitiva propia sino que esta estaría provista por la parte racional. Nos sumamos a este respecto a una línea hermenéutica similar a la de Annas (1999:124) (con la diferencia de que mientras en ella establece una oposición “razón–deseos (irracionales)”) consideramos que la razón es una fuente de motivación con

¹⁸ Incluso cuando lo θυμοειδές domina el alma, como en el caso del hombre timocrático, es finalmente debilitado, aplastado y arrastrado por los apetitos, al no estar conducido por la razón. *Vid.* 9.590b6–9.

¹⁹ Esta es la posición, por ejemplo, de Kamtekar quien basa sus argumentos en gran medida en la personificación de las partes del alma en *República* y en tal sentido afirma: “En síntesis, ya se representen como humanas o animales, las partes del alma son agentes u orígenes del movimiento; son sujetos del deseo, a largo a corto y largo plazo, y de la creencia; por último, se comunican entre sí como sujetos independientes. (*In sum, whether they are represented as human or animal, the parts of the soul are agents or origins of movement; they are subjects of desire, long— as well as short—term, and belief; finally, it is as independent subjects that they communicate with one another*)” (Kamtekar, 2012:82; *vid.* también Kamtekar, 2017:129–164).

²⁰ En el caso del *Fedón* aspectos del alma como los apetitos o la ira se manifiestan en todo caso en su unión con el cuerpo, en su somatización (cf. 66b–d; 79c).

sus propios deseos —el amor a la verdad y el auténtico bien—; *vid.* Cornford, 1950:68–81; Cooper, 1984:3–21; Kahn, 1987:77–103; XXX):²¹

...encontramos una [representación del alma] en la que las otras partes se entrenan y desarrollan por habituación, pero de acuerdo con una estructura cognitiva para la que dependen de la parte racional. Es decir, el deseo no es visto como una parte que tiene la capacidad de reflexionar por sí misma sobre sus propios fines; simplemente cumplimos un deseo y obtenemos una gratificación, sea cual sea. [...] [Y el deseo no puede llegar por sí solo a comprender los principios generales que subyacen a su propia práctica, y así llegar a comprender la práctica. Por tanto, en la medida en que el deseo pueda entrenarse para funcionar de acuerdo a principios y no al azar, esto es obra de la razón, que proporciona el objetivo y la meta y la estructura necesarias a la parte deseante, que por sí sola solo suministra la capacidad de habituarse y entrenarse para funcionar de unas maneras y no de otras (...we find one in which the other parts are trained and developed through habituation, but in accordance with a cognitive structure for which they are dependent on the rational part. Desire, that is, is seen not as a part which has the capacity on its own to reflect on its own ends; we just fulfill a desire and gain gratification, whatever that might be. And desire, as a part of the soul, lacks the capacity to develop on its own in the way a skill or expertise does. It cannot on its own come to an understanding of the general principles underlying its own practice, and so come to understand what its own practice is. To the extent, then, that desire can be trained to function according to principles and not at random, this is the work of reason supplying the necessary goal and structure to the desiring part, which on its own supplies merely the capacity to be habituated and trained to work in some ways rather than others).

En el caso de los razonamientos “medio-fin” es todavía más evidente que lo λογιστικόν está a cargo de establecer lo que es bueno y malo, así como los medios para dirigirse a ello, solo que puede hacerlo correctamente (como en el caso del filósofo, en el que el deseo por la verdad y lo auténticamente bueno de la parte racional habilita un buen funcionamiento de este aspecto del alma), o deficientemente. Dicha corrupción de lo racional en su función propia, ocurre, por ejemplo, en el caso del hombre oligárquico quien, al estar dominado por los apetitos necesarios de lo ἐπιθυμητικόν, considera, erróneamente, que lo bueno es la riqueza (8.555b8–10; 8.562b3–4).²² Y así, en tanto toda su existencia está dirigida a ese objetivo de acumular bienes materiales, pone lo λογιστικόν de su alma al servicio de conseguir riqueza y razona y examina solo en relación con esto:²³

²¹ En tal sentido *Rep.* 7.523a1–525a2 testimonia que, aunque los juicios a través del informe de las percepciones de los sentidos a veces pueden ser correctos (7.523b), a menudo no se puede confiar en la sensación —especialmente en casos como las apariciones lejanas y la pintura de sombras (7.523a10–b4)— porque se hacen juicios contradictorios basándose en ellas. En estos casos, el “pensamiento” (νόησις) y la “razón calculadora” (λογισμός) (7.524b3–5) tienen que reconsiderar las cosas por sí mismos, independientemente de los sentidos, para obtener juicios verdaderos (7.524e2–525a2). Del mismo modo, en *Fed.* 64c–67b la queja sobre los sentidos es que el conocimiento más claro requiere que pensemos sobre las cosas tanto como sea posible αὐτῇ τῇ διανοίᾳ (65e7) —es decir, sin los sentidos y, en un sentido más general, sin las preocupaciones del cuerpo—. El interés por lo corporal conduce a “toda una gama de indagaciones inteligentes que [...] no logran producir respuestas de validez atemporal, ni siquiera explicaciones adecuadas de los fenómenos investigados” (Gosling, 1983:173), es decir, no logran producir conocimiento o, al menos, no conducen a él. Como intenta mostrar el “argumento de la reminiscencia” (72e–77a), las percepciones sensoriales solo pueden ser útiles para el pensamiento si despiertan la necesidad de deshacerse de ellas en la medida de lo posible y reflexionar, y de pensar sobre lo que es por sí mismo. En el *Teeteto* (151d–186e) encontramos una distinción más refinada: las creencias y los juicios basados en las percepciones de los sentidos claramente no pertenecen a los sentidos mismos, sino que son el resultado de la operación de la mente con lo que proporcionan las percepciones de los sentidos (Frede, 1987:3–10). Es por eso que Murphy (1951:243) piensa que al menos el tratamiento de la percepción de los sentidos en la *República* 10 parece anticipar el tratamiento posterior en el *Teeteto*.

²² Otra discusión entre los intérpretes es si las partes de alma pueden, además de tener creencias propias que acompañan a los deseos que las constituyen, establecer sus propios fines —es decir, su “bien”— y, asimismo, los medios para conseguirlo (este es el caso, por ejemplo, de Kamtekar (2017:150) y Bobonich (2002:242–245), o si las partes irracionales actúan con independencia del bien (*vid.* Irwin, 1995:206; Parry 2007:406; Kahn, 1987:85 y Lorenz, 2006:13–17). No puedo desarrollar aquí este debate; solo refiero a que en el Libro 4.439a4–b1 queda claro que la parte concupiscente del alma no puede determinar la bondad o no de su objeto de deseo —el ejemplo que se da aquí es la sed y la bebida para satisfacerla y el hecho de que para lo concupiscente no cuenta si la bebida es buena o no (*vid.* XXX)—; en todo caso, al dominar lo concupiscente al alma hace que la parte racional juzgue, erróneamente, su objeto de deseo como lo bueno (la riqueza, aquí en el caso del hombre oligárquico) y, además, ponga sus cálculos y reflexión al servicio de este bien aparente, como queda claro en este pasaje sobre el hombre oligárquico.

²³ El honor y la lucha de lo θυμοειδές está también en el hombre oligárquico al servicio de la obtención de la riqueza, objetivo de lo concupiscente.

τὸ δὲ γε οἶμαι λογιστικόν τε καὶ θυμοειδὲς χαμαὶ ἔνθεν καὶ ἔνθεν παρακαθίσας ὑπ' ἐκείνῳ καὶ καταδουλωσάμενος, τὸ μὲν οὐδὲν ἄλλο ἔῃ λογίζεσθαι οὐδὲ σκοπεῖν ἄλλ' ἢ ὁπόθεν ἐξ ἐλαττόνων χρημάτων πλείω ἔσται, τὸ δὲ αὖ θαυμάζειν καὶ τιμᾶν μηδὲν ἄλλο ἢ πλοῦτόν τε καὶ πλουσίους, καὶ φιλοτιμεῖσθαι μηδ' ἐφ' ἐνὶ ἄλλῳ ἢ ἐπὶ χρημάτων κτήσει καὶ ἐάν τι ἄλλο εἰς τοῦτο φέρῃ.

Y, creo, [el hombre oligárquico], tras poner a sus pies y sentar a un costado a lo racional y al otro a lo irascible, por debajo de aquello [lo concupiscente] y someterlos a la esclavitud, *no permite al primero calcular y examinar ninguna otra cosa excepto de dónde surgirá de menos patrimonio más patrimonio*, y al segundo a su vez admirar y honrar ninguna otra cosa excepto la riqueza y los ricos, y enorgullecerse de nada más que de la adquisición de patrimonio y lo que sea que conduzca a este fin. (8.553d1–7).

En cambio, si el alma se dirige a lo que realmente es, es decir, si adquiere la virtud de la sabiduría y el elemento racional la preside, como es el caso del filósofo, es cuando lo λογιστικόν puede ejercer adecuadamente su función propia de calcular, examinar y razonar en beneficio de cada parte del alma y su conjunto, así como de cada estamento social y de la comunidad toda (4.442c5–8), en otras palabras, conocer lo realmente bueno y accionar acorde a este conocimiento, y no en la persecución de bienes aparentes.

Vemos entonces que en esta sección del Libro 9 se expresa, en coincidencia con lo examinado en Libro 10, cautela acerca de las emociones, percepciones y, sobre todo, los apetitos provenientes del cuerpo en tanto, al conectar el alma con lo mutable, pueden hacer que se produzca una activación y crecimiento desmesurado de estos estados irracionales y con ello que la razón produzca juicios falsos al obstaculizar que esta considere las cosas por sí misma y trate de alcanzar el verdadero conocimiento.

7. Conclusiones

Según lo analizado aquí, hemos visto que en 10.602d6–603a5 τῶν φύλων τι ἐν ἡμῖν puede referir a lo racional cuando establece sin más juicios subordinados a las sensopercepciones —sobre todo, engañosas—, en contradicción con lo que lo racional mismo determinaría en forma independiente y por sí mismo, de acuerdo a sus cálculos. En este primer escenario, τῶν φύλων τι ἐν ἡμῖν implicaría, por lo tanto, una bipartición de lo λογιστικόν. También hemos mostrado que es factible un segundo escenario en el que τῶν φύλων τι ἐν ἡμῖν referiría a algo que opina en contradicción con los cálculos de la mejor parte del alma, es decir, de lo racional, y se diferenciaría, por lo tanto, de este aspecto psíquico.

En primer término, en línea con una resolución de acuerdo al segundo escenario, hemos expuesto los argumentos a favor de la interpretación más difundida de que τῶν φύλων τι ἐν ἡμῖν podría identificarse con lo ἐπιθυμητικόν, en cuyo caso se estaría entonces retomando en el Libro 10 la división del alma del Libro 4 de modo simplificado. Hemos mostrado, no obstante, que “algo de lo ruin en nosotros” también comprende las percepciones engañosas (lo cual naturalmente surge del escenario dos) y, asimismo las emociones sobredesarrolladas. La correlación entre todos estos aspectos en tanto φύλλα residiría en que afectan el buen funcionamiento de lo λογιστικόν, en la medida en que no permiten que lo racional establezca lo verdadero por sí mismo.

En segundo término hemos mostrado otra interpretación posible y más coherente que articula el primer escenario con este segundo escenario y, según la cual, τῶν φύλων τι ἐν ἡμῖν referiría a lo λογιστικόν en tanto opera de modo corrupto y se aleja de la verdad, siendo “algo ruin en nosotros” justamente por estar influenciado por las otras φύλλα, cuyo carácter ruin reside justamente en su influencia distorsiva sobre lo racional. Hemos visto que esta bipartición de lo λογιστικόν es compatible con el tratamiento de la διάνοια en el Libro 10, que puede ser corroída, dañada por las φύλλα (particularmente por las producidas por la poesía mimética), o fortalecida a través de la práctica de la filosofía. También nos hemos referido a cómo esta interpretación se ajustaría mejor con el tratamiento de los placeres auténticos e inauténticos del Libro 9 en tanto los placeres corporales serían los que conectan al alma con lo que tiene menor participación en la verdad y el ser y provocarían juicios distorsionados por parte de lo racional.

Todo ello lleva a pensar, entonces, que en *Rep.* 10.602d5–603a7 τῶν φύλων τι ἐν ἡμῖν refiere a un uso desviado de lo λογιστικόν y, de modo derivado, a todo aquello que puede provocar en el alma esta distorsión de su función propia, y, en ese sentido, su destrucción.

Por último querría señalar que la interpretación de este pasaje aquí expuesta es de fundamental relevancia en relación con una de las mayores preocupaciones de la *República* en su totalidad: el supuesto de que el buen desarrollo de lo λογιστικόν es lo que puede hacernos similares a los dioses pero solo si esta parte racional, junto con una correcta configuración de las restantes fuentes de motivación, es capaz de realizar su función propia de juzgar las cosas por sí misma y establecer lo que es bueno para el alma (eventualmente para la ciudad también) y

sus partes desde una visión sinóptica. Todo el proyecto educativo y político apunta precisamente a que, fundamentalmente en la clase gobernante —los filósofos y filósofas— así como también en los y las guardianes de la ciudad y, en la medida de lo posible, en la comunidad entera la parte racional se fortalezca y crezca apropiadamente (Fierro, 2008:21–52). Para ello, es condición mínima e indispensable que lo λογιστικόν no se deteriore a través de un mal funcionamiento que ya directamente lo debilite y entontezca al hacerla sostener y perseguir falsas ilusiones, ya ponga su capacidad de examen, crítica y cálculo al servicio de fines últimos destructivos para el individuo y la sociedad en su conjunto (como la persecución del honor y/o la riqueza sin más). Es por ello que es crucial evitar al máximo, o al menos controlar, lo que puede provocar la corrupción de la razón (tales como los efectos del arte mimético tradicional reproductor de apariencias), si se tiene en cuenta que la felicidad y perfección en nuestra existencia presente, e incluso en una hipotética existencia desencarnada, dependen para el filósofo ateniense de un continuo desarrollo del amor por la verdad (Fierro, 2011:32–73).

Referencias bibliográficas

- Annas, J. (1981). *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford University Press.
- Annas, J. (1999). *Platonic Ethics: Old and New*. Cornell University Press.
- Bobonich, C. (2002). *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics*. Oxford University Press.
- Burnet I. (1899–1906). *Platonis Opera*, 5 vols.. Oxford University Press.
- Burnyeat, M. (1976). Plato on the Grammar of Perceiving. *Classical Quarterly* 26, 29–51.
- Cooper, J. M. (1984). Plato's Theory of Human motivation. *History of Philosophy Quarterly*, 3–21.
- Cornford, F. M. (1950). The Doctrine of Eros in Plato's *Symposium*. En F. Cornford, *The Unwritten Philosophy and Other Essays* (pp. 68–81). Cambridge University Press.
- Chantraine, P. (1980). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire de mots*. Klincksieck.
- Fierro, M.A. (2008). La teoría platónica del eros en la *República*. *Diánoia* vol. LIII, 60, 21–52.
- Fierro, M. A. (2011). Platón: el anhelo por una felicidad invulnerable. En C. Trueba Tieza (Ed.), *La felicidad o la vida buena. Perspectivas antiguas y modernas* (pp. 32–73). Universidad Autónoma Metropolitana.
- Frede, M. (1987). Observations on perception in Plato's later dialogues. En M. Frede, *Essays in Ancient Philosophy* (pp. 3–10). Minnesota University Press.
- Ganson, T., (2009). The Rational/Non-Rational Distinction in Plato's *Republic*. En B. Inwood (Ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 36 (pp. 179–197).
- Gosling, J. C. B. & Taylor, C. C. W. (1982). *The Greeks on Pleasure*. Oxford University Press.
- Gosling, J. C. B. (1983). Complaint about the senses. En J. C. B. Gosling, *Plato* (pp. 158–176). Routledge & Kegan Paul.
- Halliwel, S. (1993). *Plato: Republic 10*. Aris & Phillips Ltd.
- Irwin, T. (1995). *Plato's Ethics*. Oxford University Press.
- Janaway C. (1995). *Images of Excellence. Plato's Critique of the Arts*. Oxford University Press.
- Kahn, C. (1987). Plato's Theory of Desire, *Review of Metaphysics*, 41, 77–103.
- Kamtekar, R. (2012). Speaking with the same voice as reason Personification in Plato's psychology. En R. Barney, T. Brennan y C. Brittain (Eds.), *Plato and the Divided Self* (pp. 77–101). Cambridge University Press.
- Kamtekar, R. (2017). *Plato's Moral Psychology. Intellectualism, the Divided Soul, and the Desire for Good*. Oxford University Press.
- Liddell, H. G., Scott, R., Jones, H. S., & McKenzie, R. (1968). *A Greek-English Lexicon*. Oxford University Press.
- Lorenz, H. (2006). *The Brute Within Appetitive Desire in Plato and Aristotle*. Oxford University Press.
- Moline, J. (1978). Plato and the Complexity of the Psyche. *Archiv für Geschichte der Philosophie* vol. 60, 1–26.

- Moss, J. (2008). Appearances and Calculations: Plato's Division of the Soul. En D. Sedley (Ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 34 (pp. 35–68).
- Murphy N. R. (1951). *The Interpretation of Plato's Republic*. Oxford University Press.
- Nehamas, A. (1982). Plato on Imitation and Poetry in *Republic* 10. En J. Moravcsik & Temko (Eds.) *Plato on Beauty, Wisdom and the Arts* (pp. 47–78). Rowman & Littlefield.
- Parry, R. (2007). The Unhappy Tyrant. En G. R. F. Ferrari (Ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic* (pp. 386–414). Cambridge University Press.
- Penner, T. (1971). Thought and Desire in Plato. En G. Vlastos (Ed.), *A Collection of Critical Essays* vol. II (pp. 96–118). Garden City.
- Price, A. W. (1995). *Mental Conflict*. Routledge.
- Rowe, C. J. (1997). Plato: aesthetics and psychology. En C. C. W. Taylor (Ed.), *From the Beginning to Plato* (pp. 425–455), London–New York.
- Rowe, C. J. (2012). *Plato's Republic*. Penguin Classics.
- Tate, J. (1932). Plato and "imitation". *Classical Quarterly* 26, 161–169.