



## ¿Es la ἀκρασία posible en las *Leyes*? Derivas platónicas en torno a un problema socrático<sup>1</sup>

Esteban Bieda<sup>2</sup>

Recibido: 7 de abril de 2017 / Aceptado: 21 de junio de 2017

**Resumen.** La filosofía política platónica está atravesada por una marcada preocupación epistemológica, sobre cuya base Platón adopta el así llamado “intelectualismo socrático”, lo cual implica un rechazo tajante del actuar incontinente o *akrasía*. En el presente trabajo intentaremos mostrar que el propio Platón llevó adelante una revisión de dicha posición, ante todo debido a un cambio profundo en su concepción de la naturaleza humana en el diálogo *Leyes*.

**Palabras clave:** intelectualismo socrático; incontinencia; *Protágoras*; *República*; *Leyes*.

### [en] Is weakness of will possible in Plato's *Laws*? Platonic drifts regarding a Socratic problem

**Abstract.** Platonic philosophy is deeply marked by an epistemological concern. In this context Plato adopts the so called “Socratic Intellectualism”, which implies a strong rejection of the possibility of incontinent actions, weakness of will or *akrasia*. In this paper I will try to show that Plato himself undertook a revision of that Socratic theory in the *Laws*, above all because of a profound change in his conception regarding human nature.

**Keywords:** socratic intellectualism; weakness of will; *Protagoras*; *Republic*; *Laws*.

**Sumario:** 1. Introducción; 2. La matriz socrática; 2.a. El *Protágoras*; 2.b. El replanteo mereológico de *República*; 2.c. El alma tiránica en *República* y la supervivencia del IS; 3. La ἀκρασία en *Leyes*; 3.a. Los primeros libros; 3.b. El tratamiento de la ἀκρασία en el libro IX; 3.b.i. La justicia, la injusticia y su relación con el alma humana; 3.b.ii. Los delitos forzosos e involuntarios; 3.b.iii. Los delitos voluntarios; 4. Conclusión; 5. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Bieda, E. (2018): “¿Es la ἀκρασία posible en las *Leyes*? Derivas platónicas en torno a un problema socrático”, en *Revista de Filosofía* 43 (2), 183-200.

<sup>1</sup> Deseo agradecer los valiosos aportes bibliográficos de los árbitros anónimos de la *Revista de Filosofía* que, sin dudas, contribuyeron para mejorar la calidad de algunos de los argumentos aquí expuestos.

<sup>2</sup> Universidad de Buenos Aires  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)  
estebanbieda@gmail.com

## 1. Introducción

La filosofía política platónica ha estado atravesada, desde sus inicios, por una marcada preocupación epistemológica. Dicha preocupación responde a una teoría de la acción que asume como fundamento que el hombre siempre hace aquello que considera lo mejor (en principio para sí mismo). Esto implica que la actividad práctica del ser humano se cifra en su estado epistémico, pues somos incapaces de llevar a cabo algo que consideremos que resultará en un mal para nosotros. Es sobre esta base que Platón adopta el así llamado “intelectualismo socrático” (IS), según el cual nadie obra mal a sabiendas ni voluntariamente, sino tan sólo por ignorar una alternativa mejor. Una versión del IS es presentada en el *Protágoras*, donde se supone un alma monolíticamente racional que relega toda fuente de error práctico al cuerpo. Esta versión ortodoxa es complejizada en *República*, donde Platón realiza su famosa tripartición de un alma en la que conviven la racionalidad, la impulsividad y la apetitividad. No obstante, hacer del alma misma la fuente de errores prácticos no compromete a Platón con el abandono del IS. El hombre sigue actuando siempre conforme lo que le parece lo mejor para sí mismo. En el presente trabajo intentaremos mostrar que es recién en *Leyes* donde Platón llevó adelante una revisión de ciertos lineamientos básicos del IS, dando lugar a la posibilidad de acciones incontinentes. Esta modificación es posible, ante todo, debido a un cambio en su concepción de la naturaleza humana.

## 2. La matriz socrática

### 2.a. El *Protágoras*<sup>3</sup>

Tras analizar, por iniciativa de Protágoras, algunos pasajes de un poema del poeta Simónides, Sócrates y el sofista retoman el problema de la valentía y de su relación con el conocimiento. En el análisis que Sócrates hace del poema ya se había anticipado lo que será uno de sus principales intereses en el último segmento del diálogo: es imposible que alguien obre de buen grado contra lo que considera mejor para sí mismo. Es en ese contexto que tiene lugar una de las clásicas definiciones del IS:

Yo, en efecto, estoy casi seguro de esto: ninguno de los varones sabios cree que alguno de los hombres yerra voluntariamente (*hékonta examartánein*) o realiza cosas vergonzosas y malas voluntariamente, sino que tienen bien sabido que todos los que hacen cosas vergonzosas y malas las hacen involuntariamente (*ákontes*) (*Prot.* 345d-e).

Como se ve, a la imposibilidad de realizar acciones éticamente reprobables, se agrega la imposibilidad de errar voluntariamente, dado que el error se comete

<sup>3</sup> En el presente apartado –al igual que en el siguiente, dedicado a *República*– no pretendemos agotar las instancias hermenéuticas que ofrece el *Protágoras*, sino sentar las bases mínimas del tratamiento que allí se hace de la *akrasía* con vistas a retomarlo en su versión más compleja de *Leyes* (diálogo objeto del presente trabajo). Para una análisis pormenorizado del tema en *Protágoras*, cf. Bieda (2011); en *República*, cf. Bieda (2012) y (2015).

debido a la ignorancia de lo que realmente se quería hacer. “Error” no implica algo moralmente negativo (“hacer el mal”), sino una desviación respecto del curso deseado, desviación debida a una falla cognitiva, no moral: si se yerra, es porque no se sabía cuál era el curso de acción verdaderamente deseado y no porque se es malvado. Esto da lugar a la discusión a propósito del rol del conocimiento en las acciones:

¿Cómo te hallas, <Protágoras>, en lo que respecta al conocimiento? ¿Acaso también a ti, como a la mayoría de los hombres, te parece esto o <te parece que es> de otro modo? En lo que respecta al conocimiento, a los muchos les parece algo de esta clase: que no es algo ni fuerte, ni capaz de guiar, ni capaz de gobernar [...], sino que, cuando a menudo el conocimiento está presente en un hombre, <opinan> que no lo gobierna este conocimiento, sino algo diferente –algunas veces el impulso-pasional (*thymós*), otras el placer, otras el dolor, a veces el amor y a menudo el miedo [...]. ¿O <te parece> que es algo noble y capaz de gobernar al hombre y que, toda vez que alguien conociese las cosas buenas y las malas, no sería dominado por nada (*mè àn kratēthēnai hypò mēdenós*) –como para hacer ciertas cosas distintas a las que el conocimiento ordenase–, sino que la sensatez sería suficiente para auxiliar al hombre? (*Prot.* 352b-c).

En pocas líneas Sócrates presenta los postulados básicos de su teoría de la acción.<sup>4</sup> La mayoría de los hombres opina que el conocimiento es débil y que, por ello, no puede gobernar al hombre, que, así, sucumbe a sus pasiones. Para esta mayoría, la *epistēmē* es un prisionero-de-guerra. Sócrates, en cambio, opina que el conocimiento es algo *kalón* y gobierna al hombre. Esto hace que la única falla posible del hombre, en tanto ser inevitablemente ordenado a querer lo que sabe o cree bueno (en principio para sí mismo), reside en que puede no estar queriendo un bien real, sino un bien aparente (*phainómenon agathón*). El problema que detecta Sócrates no es que hay hombres que obran según lo que saben o creen malo para sí mismos, sino que hay hombres que creen que algo es bueno cuando en realidad es malo:

Existe un peligro mucho mayor en la compra de aprendizajes que en la compra de alimentos. Pues es posible apartar en vasijas los alimentos y bebidas comprados al traficante y al comerciante y, antes de recibirlos en el cuerpo, tomando o comiendo, se puede pedir consejo [...]. Pero no es posible apartar los aprendizajes en otra vasija <antes de incorporarlos> sino que, tras depositar el pago, tras haber recibido el aprendizaje en el alma misma, esto es: tras haber aprendido, es necesidad salir dañado o beneficiado (314a-b).

Una vez adquirido, lo aprendido guía indefectiblemente las acciones, cosa que descarta de plano la posibilidad de realizar acciones incontinentes, es decir: acciones en las que, aun estando presente, no sea la *epistēmē* la que guíe el obrar, sino alguna de las pasiones irracionales listadas en 352b-c citado *supra*. De allí que si el aprendizaje incorporado es *epistēmē*, entonces el hombre saldrá beneficiado; pero si no lo es, obrará mal. Es esa la verdadera preocupación frente a la sofística: partiendo

<sup>4</sup> Para la distinción entre ética y teoría de la acción socráticas seguimos a Gómez-Lobo (1998, p. 31); Cf. Vigo (2002) y Gulley (1965, p. 86).

del supuesto de que el hombre se halla sometido a lo que su repertorio epistémico le ordena, la batalla decisiva es previa al momento en que se aprende, dado que, una vez obtenido, el aprendizaje (sea conocimiento o falsa opinión) no puede sino operar de manera efectiva en las decisiones. Es por todo esto que Sócrates concluye, en 352c antes citado, que la *phrónēsis* es suficiente para auxiliar al hombre. El querer nunca falla, siempre se dirige hacia lo que se sabe o se considera bueno; la falla puede darse en lo que el agente tiene por “bueno” y “malo” pero no en sus ansias de realizarlo.<sup>5</sup>

Nadie, ni cuando sabe ni cuando cree (*oúte eidòs oúte oiómenos*) que existen otras cosas mejores que las que hace, y <que son> posibles <de hacer>, hace estas cosas si es posible <hacer> las mejores. (358b-c).<sup>6</sup>

Como se ve, nadie puede obrar contra lo que tiene por bueno, lo sepa o lo crea tal.<sup>7</sup> El error tiene lugar, eventualmente, en el plano del contenido material de eso que se tiene por bueno –que puede no ser ‘realmente’ bueno–; el querer, por el contrario, nunca se desvía, siempre apunta a lo que el agente considera lo mejor.<sup>8</sup> Un acto involuntario sería, en este marco, el que se hace en desacuerdo con el objetivo que el deseo del agente hubiese tenido en caso de haber sabido lo que era realmente bueno y, por lo tanto, lo que hubiese querido hacer verdaderamente.<sup>9</sup>

En conclusión, en el contexto socrático del *Protágoras* tanto la fuente del error como la del acierto práctico están vinculadas estrictamente con el estado epistémico del agente, no dejando lugar para la incidencia de factores irracionales de carácter pasional o apetitivo, que resultan impotentes frente a la omnipotencia intelectual.

## 2.b. El replanteo mereológico de *República*

La diferencia fundamental entre la teoría de la acción presentada en el *Protágoras* y la reformulación en *República* es clara: si en el *Protágoras* encontramos un hombre que actúa exclusivamente en base a su estado epistémico, en *República* Platón hace coexistir en el alma la racionalidad y la irracionalidad, dividida esta última en apetitos (*epithymíai*), por un lado, e impulso pasional (*thymós*), por el otro. Esto da lugar a tres “partes” en el alma y, por eso mismo, inaugura el problema de los posibles vínculos que pueden existir entre cada una de ellas, especialmente cuando entran en conflicto.<sup>10</sup> Una primera dificultad consiste en determinar si estas partes del

<sup>5</sup> Es en este sentido que Vico afirma que “toda vez que un agente elige algo, y precisamente en la medida en que lo elige, lo elige por considerarlo al mismo tiempo como bueno [...] El fin de una acción, en tanto objeto del deseo que motiva la producción de dicha acción, es intencionado siempre al mismo tiempo como un bien” (2002, p. 70).

<sup>6</sup> En c1 leemos “ποιεῖ, καὶ δυνατόν” (con Schleiermacher y Heindorf).

<sup>7</sup> Para la irrelevancia práctica de la diferencia entre conocimiento y opinión, cf. Bieda (2011).

<sup>8</sup> En palabras de Gulley: “en el *Protágoras* no son sólo aquellos que saben lo que está bien quienes actúan voluntariamente. Una acción voluntaria es cualquier acción elegida como un curso de acción posible, ya sea que se sepa o bien que se crea bueno” (1965, p.94; nuestra trad.).

<sup>9</sup> Este componente del IS que podríamos denominar “egoísta” es explícitamente referido en una de las clásicas formulaciones del IS en los *Memorabilia* de Jenofonte: cf. III.9.4.

<sup>10</sup> Es sabido que el léxico platónico en lo que hace a las clases o partes de la ciudad y del alma es variado: “*méros*” (Cf. v.g. 428e7), “*eídos*” (Cf. v.g. 434b2) y “*génos*” (Cf. v.g. 429a1). Para la similitud entre el sentido de los términos en este contexto, Cf. Cornford (1912, p.260), Guthrie ([1962] 1990, pp.408 y 457), y Boeri (2010, §1, nota 3).

alma son o no cosas diferentes. Para esto último, Sócrates apela a la imposibilidad de la contradicción:<sup>11</sup>

Es evidente que lo mismo no querrá hacer o padecer al mismo tiempo cosas contrarias, según la misma <parte de sí mismo> (*katà tautón*) y en relación con el mismo <objeto> (*pròs tautón*). De modo que, si descubriésemos que esas cosas nos ocurren a nosotros mismos, sabremos que no era la misma <parte del alma la que operaba>, sino más de una. (436b-c)<sup>12</sup>

En primer lugar, nótese que ese “mismo” (*tautón*) que opera aquí como sujeto no puede ser sino el hombre, dado que se le adscribe una capacidad volitiva referida a la doble posibilidad de hacer o padecer. En segundo lugar, el texto no dice que este “mismo” no pueda querer objetos contrarios, sino que no puede quererlos *al mismo tiempo* (*háma*). Esto da cuenta de que existe la posibilidad de que las decisiones del hombre se configuren en base a más de un aspecto de sí mismo, es decir, que no se tomen necesaria y únicamente en virtud de la parte racional. Lo que es imposible es que se quieran cosas contrarias al mismo tiempo en lo que a la misma parte del alma respecta, mas no que distintas partes puedan querer cosas contrarias ni que una misma parte quiera cosas contrarias en distintos momentos:

¿Y no es por cierto gracioso decir ‘ser más fuerte que sí mismo’? En efecto, el que es más fuerte que sí mismo también sería, de algún modo, más débil que sí mismo, y el más débil, más fuerte, pues en todas estas expresiones es referido el mismo <hombre>. (430e-431a)

La razón por la que se pueden distinguir dos “sí mismos” dentro del alma humana radica en la reversibilidad diacrónica de tales “sí mismos”: la *reversibilidad* da la pauta de que se trata de dos principios de acción distintos, cuya independencia podría dar lugar a la prevalencia *diacrónica* –jamás *sincrónica* (*háma*)– de un “sí mismo” sobre otro, y viceversa.<sup>13</sup>

## 2.c. El alma tiránica en *República* y la supervivencia del IS

En los libros VIII y IX de *República*, Sócrates avanza con la descripción de las almas de los hombres según el régimen de gobierno de la *pólis* que habitan. La característica diferencial de las almas de los hombres oligárquico, democrático y tiránico es que, si bien no del mismo modo, en sus almas gobierna la parte apetitiva.<sup>14</sup> Deteniéndonos en el caso extremo del hombre tiránico, su característica psíquica

<sup>11</sup> Como señala Ferrari (2007, p.168), no se trata de un conflicto entre alternativas *contradictorias* sino entre alternativas *opuestas* –dado que, de hecho, hay casos en que desear y no desear algo coexisten en un mismo hombre–. Así, a diferencia de Aristóteles en *Met.* IV, a Platón no le interesa el *status* de principio o axioma capaz de regir la realidad toda del enunciado en cuestión (Cf. Annas 1981, p. 137). Para un análisis de la estructura formal de este, Cf. Robinson (1971) y las objeciones de Stalley (1975), y Siewert (2001).

<sup>12</sup> En c1 tomamos la variante “ἐαυτοῖς” –que no toma Slings– que trae el códice F, amparándonos en “ἐαυτῶν” en 436d8 y en “ἐν ἑαυτοῖς” en 436e1. Otros lugares donde se enuncia un principio similar son: *Fed.* 102e, *Teet.* 188a, *Sof.* 220b.

<sup>13</sup> Por estrictas razones de espacio, no profundizaremos en las características puntuales de las partes alma; al respecto, cf. Bieda (2015).

<sup>14</sup> Para la posibilidad de que las partes irracionales gobiernen conforme metas propias, cf. Kahn (1987, p. 85), Lesses (1987, p. 151) y Annas (1981, p.129-132).

distintiva es que, entre los apetitos que signan su composición psíquica, se encuentra una clase especial: apetitos innatos y que son imposibles de someter a toda forma de regulación o legalidad (*paranómoi*, 571b4):

Pero cuando <estos apetitos> son castigados tanto por las leyes como por apetitos mejores acompañados de razón (*metà lógou*)<sup>15</sup>, por un lado se apartan de algunos hombres o subsisten pocos y débiles, pero, en otros hombres, se tornan más fuertes y cuantiosos. (*Rep.* 571b-c)

La prueba de que tales apetitos existen son los sueños: dormida la parte racional del alma; libres, por lo tanto, de toda vergüenza y sensatez, estos apetitos bestiales y salvajes se lanzan a la satisfacción desmedida del carácter que les es propio. En el hombre tiránico habitan, pues, estos apetitos desenfrenados, aumentados y alimentados hasta el extremo, de modo tal que aquello que debería mandar en el alma, la racionalidad, es desplazado del gobierno:

Y si acaso <el hombre tiránico> encontrara dentro del alma ciertas opiniones o apetitos nobles y por los que todavía se avergüenza, los mata y arroja fuera de sí mismo hasta estar purificado de <toda> moderación (*Rep.* 573b).

En el hombre tiránico apetitos innobles aniquilan a los nobles hasta liberarse de toda forma de moderación. En el libro IV ya se había dicho que la racionalidad debe custodiar el alma toda para que los apetitos no se sobrepasen y, volviéndose fuertes, dejen de cumplir la función que les es propia e intenten gobernar y esclavizar, algo que no les corresponde específicamente (442a-b). Una subversión como esta es la que tiene lugar en el alma tiránica. Esta demanda permanente de objetos externos hace que la racionalidad quede reducida a su mínima expresión, sin posibilidad ninguna de traducirse en actos según fines propios. Este hombre se ha colmado de apetitos terribles y numerosos que requieren satisfacción permanente.

Como se ve, en el alma tiránica se da un extremo de complejización psíquica tal que la vigencia del IS se ve seriamente amenazada, dado que en ella la irracionalidad parece dominar sin regulación:

Y en todos estos casos, por cierto, a las opiniones acerca de lo noble y lo vergonzoso que <el hombre tiránico> tenía antiguamente desde chico –opiniones tenidas por justas– las dominarán (*kratēsousi*), con la compañía de Eros, a quien escoltan, los apetitos recién liberados de la esclavitud, <apetitos> que originalmente se liberaban <sólo> mientras dormía, en los sueños. (*Rep.* 574d-e)

Algunos opinan que la descripción platónica del tirano en *República* ilustra un caso de *akrasía*.<sup>16</sup> El primer problema de interpretaciones como esta es que haría del tirano un hombre en quien los principios morales-rationales se hallan intactos, pero resultan vencidos por el apetito. Ahora bien, ¿qué tirano diría que *sabe* que lo que hace –matar, desterrar y expropiar– no está bien, pero falla en su intento por no hacerlo? Sólo un hombre al límite de la locura:

<sup>15</sup> El caso de ciertos apetitos nobles regulados por la razón es el del filósofo, en quien aquellos se subordinan a la norma impuesta por esta. Cf. los “apetitos nobles” en 573b2.

<sup>16</sup> Cf. v.g. Ferrari (2007, p.169) y Lesses (1987, p.148).

¿No es necesario que su alma esté llena de una esclavitud total y falta de libertad, y que esas partes tuyas que eran las más nobles estén esclavizadas (*douleúein*) y que lo más malvado y alocado gobierne despóticamente (*despózein*)? (577d)

El carácter despótico del gobierno de los apetitos hace que las opiniones tenidas otrora por justas sean lo suficientemente acalladas como para no poder siquiera contradecirlos: en el hombre tiránico no hay conflictividad interna. En su caso, los apetitos no reemplazan las opiniones verdaderas por otras falsas, sino que imponen sus propios fines tornando inoperantes dichas creencias racionales. Esto no significa, de nuevo, que en el tirano haya algo así como creencias justas y verdaderas que permanecen intactas aunque inoperantes, sino la destrucción violenta de toda forma de razón por parte de los apetitos. Es por ello que el dominio de los apetitos sobre las opiniones del agente no debe interpretarse como una situación acrática, sino como lo que el contexto indica: la toma avasallante y violenta del alma por parte de lo apetitivo que, sin recurrir a ninguna clase de persuasión, somete y reduce a la racionalidad al mínimo necesario para que el tirano, con todo, siga siendo un hombre –y no se transforme en un loco–.<sup>17</sup> La diferencia específica del caso del tirano es, pues, que en su alma la parte apetitiva no tiene regulación ninguna y, así, se erige como gobernante de un agente que ya no obra *stricto sensu* desde una racionalidad engañada, sino desde lo apetitivo mismo. El tirano no sabe lo que hace, pero tampoco lo ignora. La reclusión profunda que sufre la racionalidad lleva a Platón a considerarlo prácticamente un loco, alguien enloquecido por los apetitos y los placeres que su satisfacción genera.<sup>18</sup> No obstante, esta cuasi-locura no implica ignorancia.<sup>19</sup> El caso del tirano de *República* constituye, como se ve, un hito fundamental de la psicología platónica de madurez, dado que profundiza la ruptura con el modelo socrático, de corte netamente monológico, e inaugura la posibilidad de explicar lo que para Platón ya era, de hecho, un dato: la posibilidad de fracturas y conflictos internos hasta el extremo de que la irracionalidad gobierne en el alma. Sin embargo, ni siquiera en este caso límite afirma que la ἀκρασία es posible; antes bien, prefiere comparar al tirano con un loco y dejarlo, así, en los márgenes del actuar humana y éticamente relevante.

### 3. La ἀκρασία en *Leyes*

#### 3.a. Los primeros libros

Los fundamentos antropológicos de la teoría platónica de la acción parten de un diagnóstico explícito: el hombre es una criatura que encarna permanentes conflictos internos entre, al menos, dos fuerzas en pugna que luchan por satisfacer fines prácticos contrapuestos. En *República* se habla de las permanentes rebeliones en el ámbito del alma tripartita; en *Leyes* se dice algo similar:<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Según Carone, “la razón es ‘dominada’ no en el sentido de que el agente realiza la acción mientras, al mismo tiempo, cree fuertemente que no debería hacerlo, sino en el sentido de que, en ese momento, su razón ha sido debilitada y ha adoptado las creencias de la parte que prevalece” (2001, p.138).

<sup>18</sup> Cf. 573a8, b4 y 578a11.

<sup>19</sup> Aristóteles es explícito en este punto: cf. *EN* 1147a11-14.

<sup>20</sup> Cf. v.g. *Rep.* 444b.

El hecho de que uno mismo se venza a sí mismo es la primera y mejor de las victorias, mientras que el hecho de que uno mismo sea vencido por sí mismo es lo más vergonzoso y peor de todo. Esto, en efecto, significa que en cada uno de nosotros existe algo así como una guerra contra nosotros mismos. (*Leyes* 626e)

Si bien no hay en todo el diálogo un testimonio explícito del alma tripartita, lo cierto es que la hipótesis de conflictividad interna subsiste.<sup>21</sup> En *Leyes* I esta conflictividad se vincula directamente con las conductas surgidas de los mandatos del placer, potente motivador capaz de gobernar al hombre. No se trata, sin embargo, de la defensa de una vida absolutamente ajena a los placeres, sino de la crítica a quienes hacen de la *hedoné* el criterio para la toma de decisiones. No se trata de no sentir placer, sino de poder contenerse pacientemente cuando su demanda aqueja.<sup>22</sup>

A propósito de esta cuestión, el Ateniense retoma el tema del gobierno de sí mismo y la vincula directamente con la calificación moral del agente: quien se gobierna a sí mismo es bueno, quien no lo hace, malo. Para explicar esta cuestión se sirve de la imagen del hombre como “marioneta” o “muñeco” (*thaûma*, 644d-645b) construido por los dioses. Las cuerdas que mueven la marioneta son, por un lado, el placer y el dolor; por el otro, la racionalidad calculadora, que es, en definitiva, quien debe conducir en el alma.<sup>23</sup> Nótese que la imagen no se utiliza para afirmar que el hombre es una marioneta cuyos hilos son movidos por los dioses, sino que en el hombre hay varias fuerzas contrarias que confluyen para dar lugar a una acción, fuerzas que dependen del hombre mismo y no del parecer de los dioses. La correcta interpretación de la imagen es fundamental para nuestro trabajo puesto que, si las cuerdas fuesen movidas por los dioses, tanto la responsabilidad moral como la conflictividad interna quedarían descartadas de plano. En esta misma línea, Frede afirma que “la influencia de los dioses está limitada a la construcción de los *autómata*, mientras que el comportamiento de la persona está determinado por el funcionamiento de los tres factores internos de su alma”.<sup>24</sup> Ahora bien, la cuerda denominada “*logismós*” no es la más fuerte. Lo que en el libro IX será denominado, como veremos, “completa debilidad humana” (854a), aquí se adelanta afirmando que el *logismós* es una cuerda débil (*malakós*), mientras que el placer y el dolor son cuerdas fuertes y duras.<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Aun cuando el alma tripartita no sea mencionada como tal, se sigue sosteniendo la existencia de instancias racionales e irracionales que signan el obrar. Para la ausencia del alma tripartita en *Leyes*, cf. Robinson (1995), Bobonich (2010) y Frede (2010); *contra* cf. Saunders (1962), Hall (1963) y Bernadete (2000).

<sup>22</sup> En 637b-c Megilo alaba las leyes laconias porque prohíben los *sympósia* y las fiestas dionisiacas, de donde el Ateniense replica que alaba todo aquello que fomente la “contención” (*kartérēsis*). En esta misma línea, en el libro VII el Ateniense definirá la vida correcta como sigue: “ni perseguir placeres ni, a su vez, rehuir por completo los dolores, sino perseguir la medianía misma (*autò tò méson*)” (792c-d).

<sup>23</sup> Los ecos con el problema de la incontinencia son también evidentes por el léxico aquí utilizado: se dice que las pasiones internas “arrastran a acciones contrarias” (*anthélkousin*, 644e3), mientras que en *Prot.* se cuestionaba la posibilidad de que la *epistēmē* pudiese ser “arrastrada en derredor” (*perielkoménēs*, 352c2) por las pasiones. Cf. “*periélkein*” en EN 1145b24.

<sup>24</sup> Frede (2010, p. 116; nuestra trad.).

<sup>25</sup> Frede (2010, p.117) sostiene que la debilidad (*malakía*) de la cuerda racional-calculadora –de oro– no implica que sea más débil que las cuerdas del apetito y el impulso pasional –dura y de hierro–, sino que aquella, a diferencia de estas, puede ser moldeada y modificada en su parecer. Sin embargo, el uso que Platón da al adjetivo *malakós* en contextos similares al presente parece abonar nuestra interpretación según la cual se está hablando aquí de la debilidad del *logismós*: cf. v.g. *Rep.* 566c1-2.

Todo lo dicho confluye en el análisis del alma humana en tanto fuente de decisiones éticamente relevantes. Con respecto a su naturaleza, si bien, como decíamos, no hay en el diálogo alusiones explícitas al alma tripartita, el Ateniense afirma que el alma es doble: por un lado, contiene “lo que gobierna-despóticamente, más poderoso y mejor; por el otro, lo esclavo, más débil y peor” (*tà kreíttō kai ameinō despōzonta, tà dè hēttō kai kheirō doúla*; 726a). En lo que sigue del libro se deslizan una serie de afirmaciones asimilables a la posición platónica más ortodoxa que hemos comentado en los apartados anteriores, dado que se sugiere una aproximación intelectualista al problema del error práctico. Esta posición se resume como sigue:

Todo hombre injusto no es injusto voluntariamente (*hekōn*), pues nadie, de ningún modo y en ningún lugar, jamás se procuraría los mayores males [...] ¡Que nadie nunca alcance voluntariamente el mayor mal en lo más honroso <que tiene, sc. el alma>, ni viva la vida procurándose! (731c)

El hecho de que nadie se procure males voluntariamente da cuenta de la matriz intelectualista típica del pensamiento socrático. Sin embargo, lo que sigue de inmediato a este pasaje matiza lo dicho:

Es posible compadecer al que tiene males curables [...], pero es necesario encolerizarse con el que yerra y es malvado de un modo incontinente e imposible-de-disuadir (*akrátōs kai aparmythētōs*). (731d)

Lo dicho anteriormente no contempla, pues, a toda clase de hombre malvado, sino sólo a aquellos cuyos males son curables.<sup>26</sup> Dicha cura correrá, como veremos de inmediato, por cuenta de las leyes, encargadas de corregir los errores humanos.<sup>27</sup> Sin embargo, existe una clase de hombre defectuoso y malvado que es imposible de disuadir e incontinente (*akrátōs*). Si bien es probable que Platón no esté utilizando aquí el adverbio *akrátōs* con un sentido técnico, lo cierto es que lo incluye en un ámbito directamente relacionado con la teoría de la acción y de la responsabilidad moral, a la vez que lo vincula con cierta clase de maldad que no merece compasión, sino ira. Si nuestra línea de lectura es correcta, en lo que sigue veremos que cierta clase de acción incontinente es posible en el marco del tratamiento de las distintas clases de delito del libro IX.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Aristóteles se diferencia, en este punto, de Platón, al afirmar que la incontinencia es curable (frente a la *akolasía*, que no lo es); cf. *EN* 1150b32.

<sup>27</sup> Como señala Laks (2007: pp. 56 y ss.), la inclusión por parte de Platón de un “proemio” de la ley encargado de persuadir al ciudadano da la pauta de que la eventual ‘verdad’ encerrada en el mandato no alcanza para que el agente lo obedezca, dado que puede no querer hacerlo, esto es: no prestar su consentimiento. De allí que la ley cuente con un preámbulo que intente persuadir al ciudadano de que esa ‘verdad’ enunciada en la ley es algo que le conviene obedecer. El segundo recurso es, como se sabe, el castigo violento para quien no lo cumpla, pues “sea cual sea su grado de racionalidad, la persuasión sola puede fracasar, y el placer, vencer” (p.60).

<sup>28</sup> Omitimos un comentario del pasaje 689a-c del libro III porque, contra lo que afirman Bobonich (1994) y Bossi (2000: p.109), no creemos que se trate de un caso de *akrasía*. En efecto, si bien se afirma que existen ciertos individuos que “aun existiendo bellos argumentos en su alma, no hacen más que todo lo contrario a ellos” (689b5-7), no hay que perder de vista que en el pasaje se está dando la definición de ignorancia. Un individuo tal no sería, pues, un incontinente, sino un ignorante, esto es: alguien que cree que sabe aquello que en realidad no sabe. Cf. *contra* Stalley (1983, p.51).

### 3.b. El tratamiento de la ἀκρασία en el libro IX

En la Introducción anticipamos el cambio de perspectiva antropológica que hay entre contextos como el del *Protágoras* y *República*, por un lado, y el de *Leyes*, por el otro. Si en los primeros casos el hombre es capaz de una redención moral merced a la adquisición de conocimiento, en *Leyes* esto cambia sensiblemente debido a lo que se denomina “completa debilidad de la naturaleza humana” (854a1):

Dado que [...] siendo hombres, legislamos las cosas de ahora para simientes de hombres, no se nos puede culpar por temer que alguno de los ciudadanos nos nazca inflexible (*kerasbólos*), hombre que podría llegar a ser por naturaleza duro al punto de no poder ser derretido: [...] tales hombres, siendo así de fuertes, se vuelven imposibles de ablandar mediante leyes. (853c-d)

Hay hombres cuya naturaleza es tan débil frente a los malos influjos que se vuelven duros e inflexibles, imposibles de ablandar mediante la legislación. Retomando lo que comentábamos al final del apartado anterior, esto da lugar a delitos difíciles de curar e, incluso, incurables (854a3). Ahora bien, el hombre incurable de *Leyes* no es un ignorante, es decir: no se trata de alguien que carece de los parámetros epistémicos adecuados y, por ello, ha forjado un carácter tan vicioso que, con el tiempo, se vuelve inmodificable o “imposible de ablandar”.<sup>29</sup> Por el contrario, el incurable es descrito como alguien que “aun habiendo tenido educación e instrucción (*paideías kai trophês*) desde niño, no se aparta de los mayores males” (854e). Se vislumbra, pues, cierto fracaso del proyecto integral de *República*: la correcta educación no es garantía de un comportamiento moralmente acorde. Es justamente este cambio de perspectiva antropológica lo que hace de las leyes el elemento central del diálogo. No se trata, no obstante, de que Platón haya abandonado el afán de búsqueda del conocimiento como regulador de las relaciones políticas, sino de la asunción de una realidad humana tan débil que resulta más propensa a ser vencida por placeres y deseos irracionales, aun cuando el conocimiento esté presente. Varias páginas más adelante, el Ateniense lo resume de este modo:

Ni la ley ni ningún orden son más poderosos que el conocimiento, así como tampoco se halla en conformidad con la ley divina (*thémis*) que el intelecto sea súbdito ni esclavo de nada, sino gobernante de todas las cosas [...]. Pero ahora de ningún modo ocurre algo así en ningún lado, a no ser en pequeña medida. Por eso debe elegirse lo segundo <en orden de importancia>, a saber: el orden y la ley, cosas ambas que miran y observan lo que se da en la mayor parte de los casos (*tò hōs epì tò poly*), aunque resultan impotentes en relación con la totalidad <de los casos> (875c-d).

Si bien la *epistēmē* y el *noûs* son más poderosos *de iure*, su supremacía pocas veces se traduce en la práctica.<sup>30</sup> De allí que se deba recurrir a la ley y al orden,

<sup>29</sup> Para este sentido de “*kerasbólos*”, cf. England (1921, *ad loc.*).

<sup>30</sup> Si bien el tono del comienzo es similar al del *Prot.*, la diferencia esencial la presenta “la conclusión realista” (Bossi, 2000: p.103). Es precisamente esa “conclusión realista” lo que, a nuestro juicio, supone lo que hemos llamado “cambio de perspectiva antropológica”. No obstante, el hecho de que una potencia intelectual similar a la del *Prot.* sea contemplada, aunque más no sea “en pequeña medida” (*katà brakhý*, 875d3), da la pauta de que cierto trasfondo socrático no es abandonado del todo. En palabras de Bossi, “existe esta clase de conocimiento

segundos en lo que a dignidad ético-política respecta, pero primeros en cuanto a efectividad práctica. Recurrir a las leyes es, pues, algo así como una ‘segunda navegación’, habida cuenta de la “completa debilidad de la naturaleza humana” que mencionamos *supra*. Esto significa decir que, si los hombres no hacen lo mejor aun conociéndolo, hay que obligarlos a hacerlo:

Debemos decir que, por cierto, es necesario establecer leyes para los hombres, es decir: vivir de acuerdo con leyes, o en nada se diferenciarán de las bestias más salvajes. La causa es esta: la naturaleza de ninguno de los hombres es naturalmente suficiente como para conocer lo conveniente para ellos [...] y, luego de conocerlo, poder y querer hacer lo mejor siempre. (874e-875a)

Lo que más arriba se llamaba “debilidad” (*astheneia*, 854a1) se reformula en términos de insuficiencia natural (*phýsis anthrōpōn oudenòs hikanē phýetai*, 875a2) para, aun poseyendo el conocimiento vinculado con la situación práctica que se enfrenta, poder y querer (*dýnasthai te kai ethélein*, 875a4) llevarlo a la práctica. Este par de verbos resume el sutil pero fundamental cambio que se evidencia en *Leyes* frente a contextos de corte más socrático o intelectualista: hay hombres que, conociendo lo mejor, no pueden y/o no quieren realizarlo. La debilidad y la insuficiencia se definen en términos de impotencia y desinterés (o displicencia) frente al conocimiento de lo mejor. Con respecto a quienes no quieren (*ethélein*) seguir el camino del bien, si en el universo socrático no había hombres malvados –sino ignorantes–, en este nuevo contexto se contempla que exista alguien que se aparte a sabiendas de una norma que conoce. Sería este el caso del hombre inflexible (*kerasbólos*, 853d2), es decir: del que yerra y es malvado pero de un modo tal que resulta imposible disuadirlo de lo contrario. En este contexto se entiende por qué no se lo puede disuadir: porque ya conoce la alternativa mejor, sólo que no quiere seguirla. Por otro lado, quien conoce lo mejor pero no es capaz (*dýnasthai*) de llevarlo a la práctica recuerda a quien yerra y es malvado de un modo incontinente, dado que su deficiencia no se ubica en el plano del deseo –es posible suponer que, a diferencia del caso de quien no quiere seguir la norma, este hombre sí quiere hacerlo–, sino de sus capacidades internas para poder llevar a la práctica lo que sabe que es lo mejor. Esto último es lo que, en definitiva, constituye una acción incontinente. No obstante, para que una acción tal sea posible, el agente debería ser vencido por sus apetitos irracionales, tema que el Ateniense ya ha abordado en su análisis de las diversas clases de delitos y castigos. No nos detendremos en detalle en cada tipología criminal, sino en el entramado psíquico-antropológico que suponen, a fin de mostrar cómo algunos de tales entramados asumen la posibilidad de acciones incontinentes.

---

que nunca es arrastrado como un esclavo –ni en el *Prot.* ni en *Leyes*–, que es llamado ‘sabiduría’ [...]. Es más fuerte que la ley y el orden y pertenece a unos pocos bendecidos por los dioses” (2000: p.110; cf. en esta misma línea Dorter, 1997: p. 322). Según su interpretación, habría una diferencia sustancial entre “tener conocimiento” y “ser sabio”. Consecuentemente, se podría hablar de *akrasia* para el primer caso, pero no para el segundo. No obstante, la posibilidad de ser “sabio” es algo prácticamente vedado a los hombres, pues implicaría la capacidad de ser *siempre* buenos, de no equivocarse nunca, cosa que difícilmente habría sido aceptada por Sócrates o por Platón. Nótese, en este sentido, que la afirmación de que el intelecto no debe ser esclavo de nada es puesta en perspectiva divina (*thémis*), es decir: difícilmente alcanzable por el ser humano. Para este tema, cf. también Bossi (2008: p. 88, nota 37) y Laks (2007: p.53).

### 3.b.i. La justicia, la injusticia y su relación con el alma humana

Partiendo del hecho de que el hombre injusto es malo pero que, a su vez, nadie es malo voluntariamente, Clinias y Megilo preguntan al Ateniense si, sobre esta base, es preciso o no legislar en Magnesia: ¿qué ley sería necesaria si el mal y la injusticia fueran involuntarios? Según el Ateniense, sí es necesario legislar, ante lo cual sus interlocutores preguntan:

¿Distinguirás para ellos, entonces, los delitos involuntarios y los voluntarios? ¿Y estableceremos castigos mayores entre los errores y delitos voluntarios, pero menores entre los involuntarios? ¿O trataremos a todos por igual, como si en absoluto existiesen los delitos voluntarios? (860e-861a)

La defensa del IS más ortodoxo es, nuevamente, relativizada. Si bien es evidente que, en cierto sentido, la gran mayoría de los hombres no vive una vida moralmente defectuosa por decisión, no menos evidente es que existen algunos delitos y errores que pueden ser considerados voluntarios. Aun cuando la distinción “voluntario – involuntario” existía al menos desde la época de Dracón, lo cierto es que “la diferencia <entre ambos conceptos> es otra <que la tradicional>” (861c3).<sup>31</sup>

Para avanzar sobre esta diferencia, el Ateniense dirige la conversación hacia el análisis del alma como fuente de la toma de decisiones. Esta torción argumental se da ante la evidencia de casos en los que la acción que daña es cometida por un agente cuyo carácter es justo (862b3). En 863a Clinias pide mayores precisiones sobre la diferencia entre lo voluntario y lo involuntario, a lo que el Ateniense responde con una detallada caracterización de las tres fuentes de error que conviven en el alma (863b-d): el *thymós* –en tanto algo afecto a las disputas e invencible, capaz de trastornarlo todo mediante una fuerza irracional (*alogístōi bíāi*)–, el placer –cuya fuerza, contraria a la del *thymós*, se sirve de persuasión y engaño violento–<sup>32</sup>, y la ignorancia, en cualquiera de sus dos formas: la simple –i.e. cuando alguien simplemente ignora un asunto y, por eso mismo, ocasiona errores leves– y la doble –i.e. cuando no sólo se ignora, sino que se posee una falsa opinión acerca de eso que se ignora, lo cual da lugar a los mayores errores–. Es sobre la base de estos tres elementos intrapsíquicos en tanto fuentes de error práctico que se definen la justicia y la injusticia:

Denomino en todo sentido “injusticia” a la tiranía del impulso-pasional, el miedo, el placer, el dolor, las envidias y los apetitos en el alma, tanto si generaran un daño como si no. (863e-864a)<sup>33</sup>

<sup>31</sup> Cf. “*állōi tini?*”, en 861d6 y Saunders (1968).

<sup>32</sup> Con respecto al adjetivo *biaíou* acompañando a *apátēs* en 863b8 y la supuesta contradicción que surgiría al afirmar que la fuerza del apetito es contraria a la del impulso pasional y, a la vez, que ambos operan de manera violenta, England (1921) sugiere corregir *biaíou* por *ou bíāi* (suponiendo una serie de errores de copistas) y Bury (1926), por su parte, suprime el adjetivo. Sin embargo, la oposición mentada por Platón no refiere a la violencia o no violencia de *thymós* y *hēdonē*, sino al modo en que cada uno la ejerce: el impulso de manera irracional (*alogístōi bíāi*, 863b5); el placer, seduciendo persuasivamente (*peithōi*, 863b9) al agente.

<sup>33</sup> Para este pasaje como evidencia de la aceptación de acciones acráticas, cf. Bobonich (1994, §3).

En primer lugar, cabe destacar que el concepto de “tiranía” unifica todas las instancias irracionales del alma pasibles de generar acciones, en la medida en que cualquiera de ellas se alce tiránicamente con el gobierno psíquico. Al mismo tiempo, se ve que el carácter injusto del agente no resulta de realizar acciones injustas, sino de la economía de su alma tiranizada por la irracionalidad: puede haber injusticia incluso donde no se generen daños prácticos. En esta misma línea, la justicia se define como sigue:

Debe llamarse “justo” a la opinión acerca de lo mejor [...] toda vez que esa opinión, gobernando (*kratoûsa*) en las almas, ponga en orden al hombre todo, incluso si fuese dañado en algún sentido.<sup>34</sup> Justo es, pues, todo lo realizado mediante tal opinión. (864a)

Ante todo, la definición de lo justo confirma lo ya adelantado en la de injusticia: ambas cosas dependen no de la calidad moral de las acciones resultantes, sino del estado o disposición anímicos del agente que las realiza. En un alma gobernada por la opinión de lo mejor hay justicia, incluso cuando de ella puedan manar decisiones dañinas –cosa que ocurriría toda vez que la opinión gobernante fuera falsa. En efecto, lo justo es, ante todo, un alma organizada en torno a una *dóxa* que tiene por objeto lo mejor –a criterio del agente– y que gobierna y ordena dicha alma; pero la *dóxa*, por definición, puede resultar a la postre falsa y, de allí, dar lugar a acciones dañinas.<sup>35</sup> No obstante, el carácter dañino de dichas acciones no compromete la calidad moral del agente, que no puede ser considerado injusto por haber obrado, aunque equivocado, conforme su opinión de lo mejor para su caso particular, esto es: no obró vencido por el *thymós* o por la *hēdonē*. Poco antes, el Ateniese había afirmado que “ni si alguien da a alguien alguna cosa, ni si, por el contrario, se la quita, se debe decir que tal cosa es justa o injusta sin más (*haplôs*), sino que el legislador debe observar si alguien beneficia o daña a alguien en algo con un carácter y modo de ser justos” (862b). No importa, pues, qué se hace, sino la organización anímica de la cual dicha acción parte.<sup>36</sup>

Ahora bien, en el texto recién citado se ve que puede darse el caso de un alma que, aun poseyendo la opinión acerca de lo mejor, sin embargo no esté gobernada por ella. ¿Quién gobernaría el alma en ese caso? En este punto es preciso tener en cuenta lo adelantado *supra* acerca de sus elementos irracionales. Por un lado, se dice del *θυμός* que es “una posesión innata afecta a la disputa e invencible que trastorna todo con una fuerza irracional” (863b); por el otro, de la *hēdonē* se afirma que “hace todo lo que precisamente pudiese querer su voluntad (*boúlēsis*), sirviéndose de la persuasión acompañada de un engaño violento” (863b). Como se ve, se admite explícitamente

<sup>34</sup> Para la traducción de *kân sphállētai ti*, seguimos a Saunders (1968: p.429) quien, contra England (1921) y O’Brien (1957), apunta que la voz medio-pasiva del verbo *sphállō* no puede tener sentido activo (cf. un uso pasivo similar en *Leyes* 769c4, donde incluso lleva un complemento de agente). No se trata, pues, de que una acción puede ser injusta “incluso si dañara <sc. a alguien> en algo”, sino que puede serlo incluso si quien la realiza recibe alguna clase de daño.

<sup>35</sup> Si bien Saunders (1968, pp. 430-431) cita numerosos pasajes de *Rep.* donde la sola mención de la palabra *dóxa* supone que se trata de una opinión *orthē*, lo cierto es que él mismo aclara que “si bien parece razonable que lo que Platón quiere significar en el pasaje es *orthē dóxa*, es sin dudas difícil estar seguro de ello” (p.431, nuestra trad.). En efecto, si se tratara de una opinión correcta, el sentido de la restricción *kân sphállētai ti* quedaría seriamente comprometido.

<sup>36</sup> En este punto Platón se aparta de su posición más habitual, según la cual injusticia e ignorancia están íntimamente relacionadas; cf. v.g. *Rep.* 444a-b.

que cualquiera de los dos elementos irracionales del alma es capaz de gobernarla, incluso cuando se halle presente en ella una opinión racional y correcta acerca de lo mejor. En palabras de Bobonich, “*Leyes* muestra que debemos distinguir, por un lado, la evaluación que el agente hace de una opinión, y por el otro la fuerza de su deseo o motivación para llevar adelante tal opción; el deseo puede variar y su fuerza en pos de una determinada opción no siempre es directamente proporcional al juicio acerca de la bondad de dicha opción [...]. Esto último sería un caso de acción acrática”.<sup>37</sup>

En este punto podría objetarse que las que estamos describiendo como situaciones acráticas son, en realidad, acciones involuntarias por las que al agente no le corresponde responsabilidad moral: ante la pregunta de si sabía o no lo que estaba haciendo cuando obraba mal, el agente podría responder que la “fuerza irracional” del impulso o el “engaño violento” del placer lo encegucieron llevándolo a obrar sin saber lo que estaba haciendo. Si esta objeción tuviese asidero en el texto platónico, no estaríamos ante un caso de *akrasía*, sino de ignorancia, similares a los vistos en el *Prot.* y *Rep.* Sin embargo, lo que hemos denominado “cambio de perspectiva antropológica” permite incluir este tipo de situaciones en el marco conceptual de la incontinencia, dado que aquí, según vimos, sí se contempla el caso de quien, conociendo lo mejor, no “puede llevarlo a la práctica” (*dýnasthai práttein*, 875a4) vencido por placeres y apetitos. A su vez, nuestra interpretación se verá refrendada en el análisis que se hace de los castigos en relación con las distintas clases de delitos, pues se contempla la posibilidad de acciones que, si bien realizadas bajo el influjo de las fuerzas irracionales del alma, son voluntarias. Veamos, como último punto de nuestro trabajo, el modo en que se caracterizan los delitos involuntarios y los voluntarios.

### 3.b.ii. Los delitos forzosos e involuntarios

A partir de 865a, el *Ateniense* se dedica a analizar las distintas clases de delitos en función de la voluntariedad o involuntariedad involucradas para, a partir de allí, establecer las penas y castigos correspondientes. Existe un primer grupo de delitos denominados “forzosos e involuntarios” (*bíaia kai akóusia*).

Los más simples entre ellos son aquellos en los cuales no hubo ninguna clase de premeditación o intención por parte del agente, v.g. cuando a un médico que obra de buena fe se le muere un paciente. En todos estos casos no hay responsabilidad ni castigo. Sin embargo, a partir de 866d se tratan los delitos cometidos bajo el influjo del *thymós*, cuya complejidad requiere una serie de precisiones, ante todo porque son dobles (866d6). Una primera clase es aquella en la que el acto se da “repentinamente y sin premeditación” (*exaíphnēs kai aprobouleútōs*, 866d7). Se trata de acciones realizadas bajo el influjo de un impulso (*hormē*), tales que generan inmediato arrepentimiento por parte del agente.<sup>38</sup> Una segunda clase de delito cometido a causa del *thymós* es el de quien ha sido insultado o deshonrado por un tercero y, ante la ofensa, lo mata habiendo querido asesinarlo (*boulēthēntes kteínai*, 866e5) y sin arrepentimiento posterior. Si bien en el primer caso no hay un acompañamiento por

<sup>37</sup> Bobonich (1994, p 18; nuestra trad.).

<sup>38</sup> En *EN VII, 2*, Aristóteles hace del arrepentimiento uno de los rasgos que caracteriza al incontinente, a diferencia de lo que ocurre con el *akólastos*.

parte de la voluntad del agente y en el segundo sí, lo cierto es que en ninguno de los dos casos el origen de la acción se halla en dicha voluntad, sino en el impulso-pasional que, en un arranque de ira, movió a hacer lo que se hizo. El hecho de que *a posteriori* el querer acompañe o no lo hecho –cosa que se manifiesta en el arrepentimiento del agente– es lo que distingue ambas sub-clases de delitos que, con todo, no dejan de ser realizados bajo el influjo del *thymós*. De allí que entren en la categoría de los involuntarios y forzosos, aun cuando en uno de ellos pueda haber un asentimiento posterior de la voluntad. La posibilidad de esto último lleva al Ateniese a denominar estas acciones “intermedias entre lo voluntario y lo involuntario” (867a1):

El que conserva su impulso-pasional y no se venga inmediata y repentinamente, sino que lo hace con premeditación y con posterioridad, se parece a lo voluntario; por el contrario, el que utiliza su ira sin poder retenerla e inmediatamente, sin premeditación, es semejante a lo involuntario –aunque este tampoco es completamente involuntario, sino cierto simulacro (*eikōn*) de lo involuntario–. (867a)

La repetición del campo semántico de la similitud (*éoi ken*, 867a5; *hómoios*, 867a6; *eikōn*, 867a7), sumado al hecho de que se trata de algo “intermedio” (*metaxý*), da cuenta del carácter conceptualmente límite que tienen las acciones realizadas por el influjo del *thymós*. De hecho, si bien distinguidas por la premeditación o no del agente frente a su venganza contra quien ha realizado la afrenta, ambas clases de acciones merecen un castigo relativamente similar.<sup>39</sup>

### 3.b.iii. Los delitos voluntarios<sup>40</sup>

Por otro lado, debemos hablar acerca de lo voluntario que se vuelve total injusticia debido a la premeditación y a la derrota en manos de los placeres, apetitos y envidias. (869e)<sup>41</sup>

Nótese, ante todo, que, conforme los tres orígenes posibles de errores prácticos –*thymós*, *hēdonē* / *epithymía* y *áгноia*– estos delitos son distintos a los realizados *ek thymoû* recién comentados. Lo fundamental es que aquí se describe una acción en la que conviven elementos conceptuales difícilmente reconciliables en un contexto socrático más ortodoxo: (i) la voluntariedad; (ii) la injusticia; (iii) la premeditación (<ex> *epiboulês*); (iv) la derrota en manos de los placeres, apetitos y envidias (*di’ hēttas hēdonôn te kai epithymiôn kai phthónōn*). En este contexto se dice que la mayor causa de las acciones voluntarias, premeditadas e injustas es la siguiente: “el apetito que gobierna un alma brutalizada por los deseos” (870a). A diferencia de lo que ocurría en casos extremos como el del tirano en *Rep.*, no se trata aquí de un alma en la que el conocimiento se halla completamente obturado y aniquilado por apetitos que lo vuelven inoperante en la práctica, sino de un alma en la que las decisiones manan de sus esferas irracionales pero sin que ello implique falta de premeditación. La inoperancia del conocimiento no se asimila aquí a un estado de virtual locura, sino con acciones voluntarias ocasionadas, paradójicamente, por la derrota que el

<sup>39</sup> Cf. 865a ss.

<sup>40</sup> Como señala Saunders (1968), el mero hecho de que existan delitos voluntarios –i.e. que parten de la premeditación combinada con la apetitividad irracional– da la pauta de que el IS ha sido abandonado.

<sup>41</sup> En 869e7 adoptamos el *addendum* <ἐξ> propuesto por Bury (1926).

agente sufre en manos de sus apetitos. Retomando lo visto *supra*, vemos que quien conoce lo mejor pero no “puede llevarlo a la práctica” (*dýnasthai práttein*, 875a4) no puede hacerlo debido a “la derrota en manos de los placeres, apetitos y envidias” (869e).

A la luz de lo visto hasta aquí, consideremos la clásica definición de *akrasía* de Davidson: “al hacer *x*, un agente actúa de manera incontinente si y sólo si: (a) el agente hace *x* intencionalmente; (b) el agente cree que existe una acción alternativa *z*, que es posible para él; (c) el agente juzga que, consideradas todas las circunstancias, sería mejor realizar *z* antes que *x*”.<sup>42</sup> En el último caso descrito por Platón, el agente (a) realiza la acción intencionalmente (pues hay voluntariedad y premeditación); (b) cree que existe una alternativa mejor (pues la acción resulta ser injusta); (c) de donde se infiere que, consideradas todas las circunstancias, el agente hubiese querido realizar esa otra alternativa mejor, mas no pudo hacerlo debido a la derrota que padeció en manos de los apetitos. Se trata, pues, de un incontinente.

#### 4. Conclusión

Si bien cierta matriz intelectualista en lo que a la génesis de las acciones respecta es sostenida por Platón a lo largo del *corpus*, es posible registrar cierto avance de la esfera irracional del hombre que, poco a poco a lo largo de los diálogos, es incluida en los sucesivos análisis. En el presente trabajo hemos mostrado cómo, de una matriz socrática como la del *Protágoras* –donde las pasiones irracionales son adscriptas al cuerpo–, en *Leyes* se contempla no sólo que el alma también posea principios activos como el *thymós* o la *epithymía* –cosa que ya ocurría en *República*–, sino también que tales principios puedan erigirse como gobernantes plenos de dicha alma dando lugar, en algunos casos extremos, a acciones incontinentes. En ese sentido, pasajes como el que siguen hubiesen sido conceptualmente imposibles en el *Protágoras*:

Aun sabiendo que es necesario ocuparse de tales cosas, actúan como se dice que lo hacen los peores hombres: sabiendo que es mejor hacer otras cosas distintas que las que precisamente hacen, no las hacen debido a cierta clase de derrota en manos de los placeres o dolores. (*Leyes* 902a-b)

Si nuestra lectura es correcta, es posible ver que no fue Aristóteles el primero en reformular la teoría socrática de la acción en este punto, sino que el propio Platón, hacia el final de su obra, lo esbozó antes que él.

#### 5. Referencias bibliográficas

- Adkins, A.W.H. (1960): *Merit and Responsibility: A Study of Greek Values*, Oxford, OUP.  
 Annas, J. (1981): *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, OUP.  
 Bernadete, S. (2000): *Plato's Laws. The discovery of being*, Chicago, The University of Chicago Press.  
 Bieda, E. (2015), “Unidad y multiplicidad del alma en la *República* de Platón”, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 109-138.I, pp. 89-116.

<sup>42</sup> Davidson (2001; nuestra trad.).

- Bieda, E. (2012): “¿Es Leoncio un incontinente? Ira y apetito en la *República* de Platón”, *Diánoia. Revista de Filosofía* LVIII-69, pp. 127-150.
- Bieda, E. (2011), “Crear o saber, esa *no* es la cuestión. Opinión y conocimiento en el *Protágoras* de Platón”, *Circe de clásicos y modernos* XV, pp. 27-40.
- Bobonich, Ch. & Destrées, P. -eds.- (2007): *Akrasia in Greek Philosophy*, Leiden-Boston, Brill.
- Bobonich, Ch. -ed.- (2010): *Plato's Laws. A critical guide*, Cambridge, CUP.
- Bobonich, Ch. (1994), “*Akrasia and agency in Plato's Laws and Republic*”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* LXXVI, 1, pp. 3-36.
- Boeri, M.D. (2010): “¿Por qué el *thymós* es un ‘aliado’ de la razón en la batalla contra los apetitos irracionales? La explicación de Platón para acercar la cólera a lo racional y no a lo apetitivo”, *Rivista di Cultura Classica e Medioevale*, LII-2, pp. 289-306.
- Bossi, B. (2000), “*Amathia, akrasia and the power of knowledge in the Laws: break or unity*”, *Hermathena* 169, pp. 99-114.
- Bossi, B. (2008), *Saber gozar*, Madrid, Trotta.
- Carone, G.R. (2001): “*Akrasia in the Republic: does Plato change his mind?*”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XX, pp. 107-148.
- Cooper, J.M. (1977): “*The psychology of justice in Plato*”, *American philosophical quarterly* XIV, 2, pp. 151-157.
- Cooper, J.M. (1999): *Reason and emotion. Essays on ancient moral psychology and ethical theory*, Princeton University Press.
- Cornford, F.M. (1912): “*Psychology and social structure in the Republic of Plato*”, *The classical quarterly* VI, 4, pp. 246-265.
- Davidson, D. (2001): “*How is weakness of the will possible?*”, en Davidson, D. *Essays on actions and events*, Oxford, OUP.
- Davis, M. (2011): *The soul of the Greeks. An Inquiry*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Dorter, K. (1997), “*Virtue, knowledge and wisdom: bypassing self-control*”, *The Review of Metaphysics* 51-2, pp. 313-343.
- England, E.B. (1921): *The Laws of Plato*, Manchester University Press.
- Ferrari, G.F.R. (2007): “*The three part soul*”, en Ferrari, G.F.R. (ed.), *The Cambridge companion to Plato's Republic*, Cambridge, CUP.
- Frede, D. (2010): “*Puppets on strings: Moral psychology in Laws Books 1 and 2*”, en Bobonich, Ch. (ed.): *Plato's Laws. A critical guide*, Cambridge, CUP, pp. 108-126.
- Gómez-Lobo, A. (1998): *La Ética de Sócrates*, Santiago, Andrés Bello.
- Gulley, N. (1965): “*The interpretation of ‘No one does wrong willingly’ in Plato's dialogues*”, *Phronesis* X, 1.
- Guthrie, W.K.C. (1962 [1990]): *A history of greek philosophy IV. Plato: the man and his dialogues. Early period*, Cambridge, CUP.
- Hall, R.W. (1963): “*Psykhé as differentiated unity in the philosophy of Plato*”, *Phronesis* VIII, 1, pp. 63-82.
- Kahn, Ch. (1987): “*Plato's theory of desire*”, *The Review of Metaphysics* LXI, 1, pp. 77-103.
- Klosko, G. (1988): “*The ‘rule’ of reason in Plato's psychology*”, *History of philosophy quarterly* V, 4, pp. 341-356.
- Laks, A. (2007), *La filosofía política de Platón a la luz de las Leyes*, UNAM.
- Lesses, G. (1987): “*Weakness, reason and the divided soul in Plato's Republic*”, *History of philosophy quarterly* IV, 2, pp. 147-161.
- Lisi, F. (1987): *Platón. Leyes*, Madrid, Gredos.

- O'Brien, M. (1957): "Plato and the good conscience: Laws 863e5-864b7", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* LXXXVIII, pp. 81-87.
- Pangle, T.L. (1988): *Plato. The Laws*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Robinson, R. (1971): "Plato's separation of reason from desire", *Phronesis* XVI, 1, pp. 38-48.
- Robinson, T.M. (1995): *Plato's psychology*, Toronto, University of Toronto Press.
- Saunders, T.J. (1962): "The structure of soul and state in Plato's Laws", *Eranos* LX, pp. 37-55.
- Saunders, T.J. (1968): "The socratic paradoxes in Plato's Laws. A commentary on 859c-864b", *Hermes* XCVI, pp. 421-434.
- Saunders, T.J. (1991): *Plato's penal code. Tradition, controversy and reform in Greek penology*, Oxford, Clarendon Press.
- Shuchman, P. (1963): "Comments on the criminal code of Plato's Laws", *Journal of the History of Ideas* XXIV, 1, pp. 25-40.
- Siewert, Ch. (2001): "Plato's division of reason and appetite", *History of philosophy Quarterly* XVIII, 4, pp. 329-352.
- Smith Pangle, L. (2009): "Moral and Criminal Responsibility in Plato's Laws", *The American Political Science Review* CIII, 3, pp. 456-473.
- Stalley, R.F. (1983): *An Introduction to Plato's Laws*, Oxford, Blackwell.
- Stalley, R.F. (1975): "Plato's argument for the division of the reasoning and appetitive elements within the soul", *Phronesis* XX, 2, pp. 110-128.
- Vigo, A. (2002): "Autodistanciamiento y progreso moral. Reflexiones a partir de un motivo de la ética socrática" *Diadokhé* V, 1-2, pp. 65-101.
- Wilford, F.A. (1959): "The status of reason in Plato's psychology", *Phronesis* IV, 1, pp. 54-58.