

La irracionalidad interna del alma y la vigencia del “Intelectualismo socrático” en la *República* de Platón



Esteban Bieda

Universidad de Buenos Aires - CONICET
estebanbieda@gmail.com, estebanbieda@conicet.gov.ar

Quando es necesario hacer de la razón un tirano, como Sócrates hizo, hay gran peligro de que cualquier otra cosa haga también de tirano.

Nietzsche, *El ocaso de los ídolos*, “El problema de Sócrates”, §10

Resumen

En el presente trabajo nos proponemos estudiar en detalle aquellos casos analizados por Platón en *República* en los que el alma es gobernada por alguna de sus partes irracionales, fundamentalmente la apetitiva, dado que, a primera vista, esto podría dar lugar a acciones incontinentes, es decir: acciones en las que la racionalidad es vencida por la irracionalidad gobernante. Nos detendremos específicamente en las almas de los hombres oligárquico, democrático y tiránico, pero puntualmente en este último dada su absoluta prescindencia de factores racionales. En contra de lo que podría parecer a primera vista, intentaremos mostrar por qué, aun en un alma donde la razón no logra imponerse a la irracionalidad, la incontinencia sigue resultando conceptualmente imposible y, por ende, el “Intelectualismo socrático” permanece vigente. No obstante, veremos en qué sentido el obrar del tirano es, con todo, moralmente reprobable, esto es: no se trata de un simple ignorante que no sabe lo que hace.

Palabras clave

Platón
República
alma
incontinencia

Abstract

In this paper we analyze in detail the cases shown by Plato in his *Republic* where the soul is ruled by one of his irrational parts, mainly the appetite, since this, at first glance, could lead to incontinence actions, this is: actions where rationality is won by the ruling irrationality. We specifically analyze the souls of the oligarchic man, the democratic man and tyrannical man, particularly the latter given its absolute disregard of rational factors. Contrary to what might appear at first sight, we try to show why, even in a soul where reason does not prevail over irrationality, weakness of will is conceptually unacceptable and therefore the “Socratic intellectualism” remains in effect. Nevertheless, we will see why the tyrant’s actions are morally reprehensible, this is: he is not just an ignorant who does not know what he is doing.

Key words

Plato
Republic
soul
weakness of will

Introducción

Quizás uno de los problemas más recurrente en el *corpus* platónico sea el de la responsabilidad moral. De herencia fundamentalmente socrática y en un permanente, aunque cambiante, contexto de tensión con diversas propuestas teóricas, el tema del rol del agente en acciones moralmente negativas parece haber preocupado a Platón a lo largo de su obra. Sin embargo, su posición al respecto encuentra diferentes matices en virtud de los diversos marcos conceptuales desarrollados en distintos diálogos o períodos de producción. No obstante, más allá de estas diferencias es posible encontrar al menos un núcleo problemático central que se repite a lo largo del *corpus*: la imposibilidad de acciones incontinentes (ἀκρασία) y su estrecha relación con el así llamado “intelectualismo socrático” (IS). Es quizás el *Protágoras* el diálogo en el que dicha relación es explicitada y justificada de manera más sucinta y cabal:

[...] nadie, ni cuando sabe ni cuando cree que existen otras cosas mejores que las que hace —y que son posibles <de hacer>— hace estas cosas si puede hacer las mejores. (*Prot.* 358b-c)¹

1. Las traducciones de los textos griegos son nuestras. Cfr. también *Prot.* 352 b-c y Jenofonte, *Mem.* III.9.4. Para el tratamiento de la ἀκρασία específicamente en el *Protágoras*, cfr. Bieda (2011).

2. Cfr. el clásico análisis de las implicancias teóricas y prácticas de esta posición en Davidson (2001: 27).

3. El primer esbozo de una psicología donde la irracionalidad también forma parte de la ψυχή es, desde ya, el *Gorgias*; cfr. Bieda (2012a).

4. Es sabido que el léxico platónico en lo que hace a las clases o partes de la ciudad y del alma es variado: “μέρος” (cfr. v.g. 428e7), “εἶδος” (cfr. v.g. 434b2) y “γένος” (cfr. v.g. 429a1). Para la similitud entre el sentido de los términos en este contexto, cfr. Cornford (1912: 260), Guthrie ([1962] 1990: 408 y 457), y Boeri (2010: §1, nota 3).

5. Como señala Ferrari (2007: 168), no se trata de un conflicto entre alternativas contradictorias sino entre alternativas apuestas—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 (cfr. Annas 1981: 137). Para un análisis de la estructura formal de este, cfr. Robinson (1971) y las objeciones de Stalley (1975), y Siewert (2001); para la diferencia con el PNC aristotélico, cfr. White (1979: ad 436b).

Este pasaje, en el que se resume el IS, implica que una acción incontinente es imposible de realizar, entendiendo la incontinencia como sigue: al hacer *x*, un agente obra de manera incontinente si y sólo si (a) el agente hace *x* intencionalmente —i.e. de manera no forzada—, (b) el agente cree que hay otra alternativa que puede realizar, (c) el agente entiende que, considerados todos los factores relevantes, sería mejor hacer *y* en lugar de *x*.² El obrar incontinente consiste, pues, en la incapacidad del agente de llevar a la práctica lo que tiene por racionalmente mejor dentro de lo posible. Esta posición socrática supone un alma humana que, en tanto principio del cual manan las decisiones prácticas, es fundamentalmente racional, esto es: posee conocimientos teóricos de tipo racional o proposicional que *siempre* signan el obrar; toda forma de irracionalidad (deseo sexual, hambre, sed, etcétera) no surgiría del alma, sino del cuerpo. Sin embargo, con la complejización de la psicología platónica en los diálogos de madurez, la relación entre IS y ἀκρασία también se complejiza, dado que en diálogos como *República*, por ejemplo, la irracionalidad apetitiva pasa a formar parte de la esfera del alma.³

En el presente trabajo nos proponemos estudiar en detalle aquellos casos analizados por Platón en *República* en los que el alma es gobernada por alguna de sus partes irracionales, fundamentalmente la apetitiva, dado que, a primera vista, podrían dar lugar a acciones incontinentes, es decir: acciones en las que la racionalidad es vencida por la irracionalidad gobernante. Nos detendremos específicamente en las almas de los hombres oligárquico, democrático y tiránico, pero puntualmente en este último dada su absoluta prescindencia de factores racionales. En contra de lo que podría parecer a primera vista, intentaremos mostrar por qué, aun en un alma donde la razón no logra imponerse a la irracionalidad, la incontinencia sigue resultando conceptualmente imposible y, por ende, el IS permanece vigente. No obstante, veremos en qué sentido el obrar del tirano es, con todo, moralmente reprobable, esto es: no se trata de un simple ignorante que no sabe lo que hace.

I. El intelectualismo socrático y las partes del alma en República

Que las tres partes⁴ que coexisten en el alma humana son el correlato de las tres castas de ciudadanos que se hallan en la ciudad es un supuesto que Glaucón no discute: estas últimas no pueden sino surgir de las distintas tipologías de las almas de los ciudadanos. Una primera dificultad consiste en saber si estas partes del alma son o no cosas diferentes. Para esto último, Sócrates apela a la imposibilidad de la contradicción:⁵

Es evidente que lo mismo no querrá hacer o padecer al mismo tiempo cosas contrarias, según la misma <parte de sí mismo> (κατὰ ταυτόν) y en relación con el mismo <objeto> (πρὸς ταυτόν). 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)⁶

En primer lugar, nótese que ese "mismo" (ταυτόν) que opera aquí como sujeto no puede sino ser el hombre, dado que se le adscribe una capacidad volitiva (ἐθέλει) 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* (ἄμα). Esto da cuenta de lo que denominaremos "reversibilidad diacrónica" de las partes o, como veremos de inmediato, "sí mismos" que conforman el alma, partes que, en distintos momentos, pueden querer cosas contrarias entre sí. Con respecto al par "κατὰ ταυτόν" y "πρὸς ταυτόν", los hemos traducido adscribiendo el primero a la cosa misma que actúa –tratándose del hombre, a su alma– y el segundo al objeto del querer en cuestión, esto es: una misma cosa no puede querer hacer cosas contrarias en relación con un mismo objeto (πρὸς ταυτόν) ni padecer cosas contrarias en la misma porción de sí misma (κατὰ ταυτόν).⁷ Así entendido, este "κατὰ ταυτόν" 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: no se toman necesaria y únicamente en virtud de lo que será 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* (ἄμα)– de un "sí mismo" sobre otro, y viceversa.

Establecida así la intuición fundante de que hay distintos principios operando en el alma, surge una nueva dificultad: saber qué rol cumple cada uno al momento de actuar.⁸

II. La parte apetitiva: el hombre democrático, el oligárquico y el tiránico

a) La parte apetitiva

Los que, hablando en general, se denominan "apetitos" (ἐπιθυμία) –*v.g.* sed o hambre⁹–, así como también el querer (βούλεσθαι, ἐθέλειν), se hallan dentro de los pares de acciones y afecciones propias del alma, entendida esta como principio general del que surgen los deseos del hombre.¹⁰ En lo que a la parte apetitiva respecta, el deseo que le es propio está vinculado, ante todo, con la búsqueda de alimentos, bebida y sexo, a los que luego se suman la riqueza, el asesinato y un cúmulo de otros apetitos indeterminados.¹¹ Tomada como modelo, la sed es el apetito que tiene como objeto la bebida. Ahora bien, este objeto puede articularse de dos maneras distintas: o bien en virtud del vínculo natural que lo une con el apetito, o bien en virtud de las distintas formas en las que puede materializarse.

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

7. Interpretan como nosotros este κατά con caso acusativo Adam (1902: *ad loc.*), Cornford (1912: 260), Shorey (1967: *ad loc.*), White (1979: *ad loc.*), Griffith (2000) y Ferrari (2007: 167). Leroux 20042 va más allá y adscribe todo el pasaje al alma. Por el contrario, Eggers Lan (1992) traduce "con respecto a lo mismo", Carone (2001) y Lorenz (2006) "in the same respect", Mársico-Divenosa (2005) "en el mismo sentido", y Vegetti (1998) "sotto lo stesso aspetto". Nuestra interpretación se confirma con el ejemplo del trompo inmediatamente posterior cuando, para referirse a sus partes –*i.e.* al eje y a la circunferencia–, se utilizan las expresiones "κατὰ τὸ εὐθύ" y "κατὰ τὸ περιφερές".

8. "Pero esto ya es más difícil: si acaso hacemos cada una de las cosas que hacemos con una misma <parte> o sí, por ser tres, hacemos algo distinto con cada una. Esto es: si comprendemos (μαθάνομεν) con una, tenemos impulsos (θυμούμεθα) con otra entre las que están dentro de nosotros, y con una tercera apetece (ἐπιθυμοῦμεν) los placeres relacionados con el alimento y la procreación y cuantos son hermanos de estos; o sí, <por el contrario>, hacemos cada una de esas cosas –cuando tendemos (ὀρμήσωμεν) <hacia algo>–, con el alma entera (ὅλη τῆ ψυχῆ) (*Rep.* 436a-b).

9. El término "ἐπιθυμία" tiene, en el *corpus* platónico, dos significados básicos, ambos relacionados con alguna clase de ἡδονή (cfr. *Cárm.* 167e y *Rep.* 436a-b): si bien alude generalmente a un deseo cuya satisfacción se vincula con placeres corporales (*Teet.* 143e, *Fedro* 232s, *Lis.* 221a), en algunas ocasiones se lo vincula con deseos intelectuales o, en sentido más amplio, no físicos (*Teet.* 143e, *Banq.* 187e, 200e y 205d, *Laq.* 217e).

10. No obstante, esto no implica que la única parte del alma capaz de desear sea la apetitiva, dado que, como veremos, cada una de las tres partes tiene un 'deseo' que le es propio dirigido al objeto que le es propio.

11. Cfr. *μιαφωνεῖν* (571d3) y *φόνος* (574e4).

12. Cfr. 437e-438a, y 439a.

13. Para el sentido de la afirmación "todos apetecen cosas buenas" (πάντες τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμοῦσιν) en 438a3, que podría contradecir lo recién dicho, cfr. Bieda (2015).

14. Si el apetito irracional no pudiese detectar esta "bondad por adecuación" –que hace que pueda distinguir bebidas cuando tiene sed y comidas cuando tiene hambre, más allá de si estas bebidas y comidas acaben siendo efectivamente buenas para dar tal satisfacción–, ¿cómo explicar, por ejemplo, que un león hambriento, carente de racionalidad por definición, coma carne y no tierra o madera?

15. Kahn (1987: 85; nuestra trad.) y Lesses (1987: 151; nuestra trad.), respectivamente. Cfr. también Annas (1981: 129-132). En este sentido, disintimos de quienes afirman sin más que el bien es un objeto exclusivo de la parte racional –como Ferrari (2007: 168)–, dado que lo que constituye el fin propio de lo λογιστικόν es el bien *real* –lo que será, en definitiva, la Idea de Bien–, mas esto no quita que las otras dos partes tengan fines que, si bien no *real* y *absolutamente* buenos, son intencionados como buenos en virtud de los parámetros 'cognitivos-sensibles' que dichas partes manejan, esto es: son "bienes por adecuación".

En otras palabras: la sed, en tanto apetito, tiene por objeto natural (πέφυκε, 437e5) la bebida sin cualificación ulterior –como "caliente", "fría", "agua", "vino", etc. Sin embargo, también se puede apetecer algo más, aquello que se agrega al desear *determinada* bebida de *determinada* clase.¹² El apetito mismo, no obstante, no tiene por objeto la bebida *que hace bien* a quien la bebe, sino la bebida misma, y la razón de esto es que la ἐπιθυμία no puede discriminar qué es *realmente* bueno y qué *realmente* malo para el hombre, capacidad que será propia de la parte racional del alma. En la medida en que el apetito da cuenta de una necesidad que debe satisfacerse, aquello que naturalmente la satisface es, de por sí, algo bueno para quien lo necesita, útil para proveer dicha satisfacción. Mas esta "utilidad" o "bondad" es, *en sí misma*, axiológicamente neutra desde un punto de vista moral. En este sentido, desde la perspectiva de la parte impulsiva del alma –aquella ordenada a lo honroso–, lo que la parte apetitiva persigue puede revelarse como vergonzoso y, por ello, digno de ser evitado. Así, la 'bondad' de la bebida lo es sólo en referencia a la parte que la desea, por lo que la denominaremos "bondad por adecuación", adecuación del objeto al apetito correspondiente: la bebida es algo bueno (por adecuación) para el sediento, simplemente porque le sirve para satisfacer su sed, lo cual no implica que necesariamente se trate de algo *realmente* bueno para el hombre como un todo. Un "bien por adecuación" puede constituir, desde el punto de vista del todo que constituye la persona, un mal real. Esto hace que, en términos estrictamente lógico-conceptuales, el apetito del filósofo y el del animal no difieran en nada; la diferencia estará dada por el grado de regulación racional que reciban: mucha en el primero, nula en el segundo.¹³ El apetito es, pues, incapaz de reconocer la diferencia entre bienes reales y bienes aparentes, pues su alcance se limita a distinguir aquello *adecuado* de lo *inadecuado* con vistas a su satisfacción, es decir: lo ἐπιθυμητικόν es capaz de diferenciar vino de tierra, pero no cuánto vino se debe tomar con vistas a preservar la salud del hombre.¹⁴ Esto da cuenta de que, si bien de manera limitada, "un mínimo de cognición está implicado incluso en el apetito más elemental" o, de modo similar, de que "cada parte <del alma> se organiza según creencias generales acerca de ciertos bienes [...]; parece probable que cada parte describa su propio fin como un bien intrínseco <a sí misma>".¹⁵

De todo esto se infiere algo fundamental para nuestro trabajo: *lo apetitivo puede tener una independencia tal que le permita postular fines propios y, así, dirigir el obrar del hombre*. El hecho de que la parte apetitiva tenga independencia suficiente como para imponer sus propios fines y determinar el curso de acción del alma toda hace que, con vistas a discriminar con precisión su definición y alcance, se pueda considerar el alma exclusivamente en tanto sedienta:

Entonces, el alma del sediento, considerada en tanto <algo que> tiene sed (καθ' ὄσον διψῆ), no quiere otra cosa que beber, desea eso y hacia eso tiende. (439a-b)

Nótese que se está considerando el alma del sediento tan sólo en tanto algo que tiene sed, esto es: como *res cupiens* en general, y como *res sitiens* en particular. Como prueba de que el alma puede ser considerada *qua res sitiens* –dejando a la racionalidad, por lo tanto, relegada a un segundo plano en lo que al establecimiento de los fines del obrar respecta– hallamos la posibilidad de que de ella emane un querer (βούλεσθαι), un desear (ὀρέγεσθαι) y un tender (ὀρμάν) definidos en virtud del objeto de la sed: la bebida.

Ahora bien, ¿es posible que exista un hombre en cuya alma no gobierne la razón? Y si esto es así, ¿no se trataría, entonces, de un hombre incontinente, dada la derrota consumada de la razón frente los mandatos de la irracionalidad? ¿Se estaría apartando Platón, en ese caso, de la ortodoxia socrática sobre este punto? Nuestra respuesta a ambas preguntas es negativa.

En los libros VIII y IX de *República* se analizan diversos tipos de organización política (πολιτεία, 544b1) y, en paralelo, las almas de los hombres que las conforman. En lo que toca a aquellas almas en las que gobierna lo apetitivo, las πολιτεία a las que pueden dan lugar son tres: la oligarquía, la democracia y la tiranía.¹⁶

a) El oligárquico

La oligarquía se constituye sobre la base de las posesiones de los ciudadanos: gobiernan los ricos sin participación de los pobres (550c-d).¹⁷ El hecho de que la riqueza sea el criterio de ciudadanía explica que el hombre oligárquico sea aquel en cuya alma gobierna la parte que tiene la riqueza por objeto, la apetitiva.¹⁸

Tras poner a un lado y esclavizar a la parte racional y a la impulsiva, subordinadas (χάμαι) <ambas> a izquierda y derecha <de lo apetitivo> y bajo su mando, a la primera no le permite razonar (λογίζεσθαι) ni examinar otra cosa que no sea de dónde obtener más riquezas con poca inversión, y a la segunda, a su vez, no le permite admirar ni estimar otra cosa que no sea la riqueza y a los ricos. (553d)

Como se ve, cuando lo ἐπιθυμητικόν gobierna, todo aquello que le era, analíticamente hablando, propio, pasa a ser propio del alma toda. Es por esto que los únicos bienes que el hombre oligárquico persigue son los que hemos denominado "bienes por adecuación" de la parte apetitiva –en particular, la riqueza– y no bienes reales. Y esto ocurre porque la parte encargada de detectar bienes reales, la racional, está subordinada a los parámetros de lo apetitivo y, así, no puede discriminar cuál es el límite de riquezas ni las posibles consecuencias negativas de su acumulación.

No obstante, a diferencia de lo que ocurrirá con el hombre tiránico, absolutamente desmedido en su afán por satisfacer sus ἐπιθυμίας, el hombre oligárquico necesita moderarlas, dado que los contratos que le proveerán la riqueza que apetece requieren de un mínimo de buena reputación para resultar exitosos:

[...] mediante cierta clase de reputable violencia dentro de sí mismo, <el hombre oligárquico> retiene (κατέχει) los otros malos apetitos que se hallan en él, pero no tras convencerlos de que no son algo bueno ni amansándolos mediante la palabra, sino mediante la compulsión y el miedo, temblando por la <posibilidad de perder> la fortuna restante. (554c-d)

Se ve que el plano de lo apetitivo es variado hasta el punto de ser, quizás, contradictorio: el hombre oligárquico, gobernado por lo ἐπιθυμητικόν, debe, con todo, retener ciertos apetitos nocivos (κακὰς ἐπιθυμίας, 554d1) que, muy por encima de la medida ya de por sí excesiva del oligárquico, atentan contra el objetivo que rige su obrar: la acumulación de riquezas.¹⁹ Ahora bien, esta retención que el hombre oligárquico debe operar sobre sus apetitos nocivos no es lógico-lingüística, no corre por cuenta de su parte racional (οὐδ' ἡμερῶν λόγῳ, 554d2), sino que surge de la parte apetitiva misma que, temerosa de no poder alcanzar su meta o de perder la riqueza que ya tiene, obliga a sus otros apetitos y se disfraza de justa (δοκῶν δίκαιος εἶναι, 554c12).

De todo esto surgen al menos dos puntos fundamentales para nuestro trabajo: en primer lugar, se ratifica el hecho de que la parte apetitiva tiene la capacidad de concebir e imponer sus propios fines, fines que, en caso de estar en el gobierno del alma, regularán, también, el comportamiento de las otras dos partes. En segundo lugar, dado que el conflicto interno del hombre oligárquico es entre apetitos, y no entre apetitos y racionalidad, su acción no puede ser considerada incontinente, pues su razón no ofrece resistencia ni cumple función ninguna en la pugna entre apetitos. El hombre oligárquico no es, pues, un incontinente, sino un ignorante que no cultiva su racionalidad lo suficiente como para comprender que la riqueza no se identifica con la felicidad.

16. Dado que nuestro interés se centra en las almas de los hombres más que en los regímenes políticos que conforman, no analizaremos en detalle cada una de las πολιτεία de los libros VIII y IX, la relación de degradación progresiva que las une, ni su génesis. Para ello, cfr. Diès (1947: lxxxix-ciii), Bernadette (1989: 189-207) y Soares (2010: 174-183).

17. Como señala Adam, "ὀλιγαρχίη" es usado en su sentido etimológico de "gobierno de pocos" por Heródoto (III.81), pero no por Platón –ni por Aristóteles, cfr. *Pol.* 1280a1 ss.–, quien más bien la entiende como el gobierno de los ricos, implícitamente, desde ya, menores en número. Cfr. Jen., *Mem.* IV.6.12, donde Sócrates denomina "ἡλιουκρατία" a esta forma de gobierno.

18. Cfr. "φιλοχρημάτων" en 580e5.

19. Hacia el final del libro IX, Sócrates se sirve de una "imagen del alma" (εἰκὼν τῆς ψυχῆς, 587b10) para reforzar su argumento. En lo que respecta a la parte apetitiva, se la representa como "una forma única de una variopinta y policéfala bestia" (μία ἰδέα θηρίου ποικίλου καὶ πολυκεφάλου, 588c7-8). Nótese que se trata de una unidad formal que contiene variadas aristas. Esta imagen de la bestia policéfala insiste en la posibilidad de que existan apetitos contradictorios entre sí, dado que entre sus cabezas las hay tanto mansas como salvajes (ἡμέρων καὶ ἀγρίων, 588c8-9), permaneciendo ella misma una, aun cuando es capaz de mutar en todas ellas y de engendrarlas. Es este el punto que Lorenz (2006: p.15) descuida al afirmar que la parte apetitiva debe ser dividida, a su vez, en infinitas "sub-particiones", razón por la cual la cantidad de partes finales es un problema. Cooper (2001: p.343) insiste en que esta apertura a facciones internas dentro de la parte apetitiva supone una corrección de lo dicho en el libro IV, donde las luchas facciosas eran sólo entre las partes; White (1979: ad 554a) también destaca la conflictividad interna de lo ἐπιθυμητικόν.

b) El democrático

La democracia se define como aquel régimen en el que la multitud de pobres comparte por igual la totalidad de los cargos públicos, que se reparten por sorteo. Tal ciudad está colmada de libertad de acción y de palabra (557b4-5), por lo que cada ciudadano organiza su vida según le parezca: en ella conviven “todos los caracteres humanos” (*pánta éthe*, 557c6).²⁰ El hombre democrático es, pues, variado, y su diversidad se plasma en el tipo de apetitos que tiene. En 558d ss. se avanza una clasificación de los apetitos que se irá completando en las páginas siguientes: en principio, los hay “necesarios” –i.e. naturales, como el de beber cuando se tiene sed– y “no necesarios”. Al suponer Platón que el hombre racional y moderado es el criterio de la felicidad real, distingue ambas clases de apetito según conduzcan o no a la sensatez y la moderación (559b11). El hombre democrático posee ambas clases, pero al azar (τύχη, 561d4), es decir, vive su vida satisfaciendo el apetito que le caiga en suerte: se emborracha al son de la flauta y al otro día toma agua y hace dieta; holgazanea pero también hace como si filosofara; apoya a los militares al igual que a los hombres de negocios: “en su vida no existe orden ni obligación, sino que, denominando ‘placentera’, ‘libre’ y bienaventurada’ a una vida tal, se sirve de ella por completo” (561d).²¹ Al igual que en el hombre oligárquico, en su alma también hay una lucha interna contra sí mismo (μάχη ἐν αὐτῷ πρὸς αὐτόν, 560a2), lucha de apetitos no democráticos que, durante la juventud, pugnan por desterrar a los apetitos democráticos para devolver el orden al alma:

<Los apetitos democráticos> toman la acrópolis del alma del joven por percibirla vacía de conocimientos, ocupaciones y argumentos (λόγων) verdaderos, los cuales son, ciertamente, los mejores custodios y guardianes en los pensamientos de los hombres amados por los dioses [...]. Entonces, argumentos y opiniones falsos e impostores, luego de correr a ubicarse en lugar de aquellos, ocupan su lugar. (560b-c)

Hemos visto que los apetitos del hombre oligárquico no están lo suficientemente desbocados como para dar lugar a la incontinencia: el conflicto es, a lo sumo, entre apetitos. En el caso del hombre democrático, la incontinencia tampoco tiene lugar, dado que sus variados apetitos usurpan el lugar de los argumentos y conocimientos verdaderos e instalan principios falsos. El hombre en cuestión no es consciente de la falsedad de las creencias que signan su obrar, sino que, creyéndolos verdaderos, actúa conforme ellos, por lo cual no es un incontinente, sino un ignorante. Así también lo entiende Carone: “incluso en aquellos casos en los que las partes bajas ganan, la ἀκρασία no ocurre dado que el alma ha sido llevada a creer en ese momento que lo que las partes bajas consideran lo mejor para el agente es de hecho lo mejor”.²²

c) El hombre tiránico

Dado que el análisis psíquico del hombre tiránico no sólo es más complejo que los del oligárquico y el democrático, sino también más importante para nuestros intereses específicos, aplazamos su tratamiento para el último apartado.

III. La parte impulsiva: el hombre timocrático

Desde el momento en que se la postula, la parte impulsiva del alma resulta equívoca. A la pregunta de si lo propio del impulso (θυμός) –es decir: aquello mediante lo cual tenemos impulsos o nos encolerizamos (ὃ θυμοῦμεν)– es una tercera parte del alma o podría ser de naturaleza similar a alguna de las otras dos, Glaucón responde: “quizá sea similar en naturaleza a la segunda, la apetitiva” (439e). Esta asimilación intuitiva da cuenta de que, a primera vista, lo impulsivo y lo apetitivo pueden confundirse.²³ El rasgo compartido es que no son, en sí mismos, modos racionales del alma:

20. Sobre esta definición de democracia, cfr. Aristóteles, *EN* 1160a31-b22, *Pol.* III 8, IV 4 y VI 1-3, y *Ret.* 1365b31-1366a4. Para la diferencia entre la democracia griega y las modernas, cfr. Canto-Sperber (2000: 203).

21. El hecho de que una especie de filosofía forme parte del plexo de actividades del hombre democrático llevó a algunos a concluir que, dado que en su alma gobierna y dirige la parte apetitiva, la filosofía tiene alguna clase de interés para la ἐπιθυμία (cfr. Cooper 1984: nota 13). Sin embargo, esta interpretación contradice la característica básica de lo ἐπιθυμητικόν: su irracionalidad (cfr. 439d). En efecto, ¿cómo podría hallar placer intelectual una facultad definida por la persecución irrenunciable de un tipo de objeto, como la comida o el sexo, que se detecta mediante los sentidos, sin necesidad de racionalidad?

22. Carone (2001: 123; nuestra trad.).

23. Cfr. 440e. En *Timeo* 69c ss., lo apetitivo y lo impulsivo son asimilados en el εἶδος mortal del alma, mientras que en *Fedro* 253d constituyen los dos caballos, por oposición al auriga.

animales y niños poseen impulsos y apetitos, pero no racionalidad.²⁴ Sin embargo, si bien la irracionalidad es el rasgo que comparten, las partes apetitiva e impulsiva son esencialmente distintas debido, fundamentalmente, al objeto al que su capacidad desiderativa tiende. La prueba de esto está dada, como se sabe, por el ejemplo de Leoncio, hombre que se encoleriza con su apetito de mirar unos cadáveres en descomposición. El hecho de que apetito e impulso disientan respecto de aquello que desean –el apetito, mirar los cadáveres; el impulso colérico, no mirarlos– es la prueba de que son aspectos distintos de la irracionalidad del alma.²⁵

Con respecto al deseo que define a la parte impulsiva –es decir, con respecto a aquello que constituye su “bien por adecuación”–, en 547e ss. se describe al hombre impulsivo como el característico de la πόλις timocrática, organizada en virtud del éxito y el honor (φιλονικία καὶ φιλοτιμία, 548c6). A su vez, el hombre timocrático constituye una mezcla de bien y mal: separado de las Musas al tiempo que amante de ellas (ὑποαμουσότερον, φιλόμουσον δέ, 548e5), amante de los discursos pero no retórico, despreocupado por las riquezas pero aspirante a tenerlas por participar de la avaricia; en definitiva:

– <El hombre timocrático> no es puro (εἰλικρινής) en relación con la virtud por estar distanciado (ἀπολειφθῆναι) del mejor guardián.

– ¿De cuál? –preguntó Adimanto.

– De la razón (λόγου) que, mezclada con la música, es el único salvador innato de la virtud durante la vida para quien la posee. (549b)

El único guardián y salvador de la virtud es el λόγος combinado con la música. Es por ello que quien se rige por el θυμός, al estar distanciado (ἀπολειφθῆναι)²⁶ del λόγος, se inclina hacia los honores como objeto de su obrar. El honor (τιμή) es algo intermedio entre la virtud (la verdad y la justicia que persigue el filósofo) y el vicio (los apetitos del tirano, el democrático y el oligárquico). La impulsividad del hombre adulto, también él intermedio, no tiene otra meta propia más allá del honor; todo lo que esté por fuera de ello –la avaricia, las riquezas, las Musas, la verdad, la virtud–, es producto de la influencia que el λόγος, por un lado, y la ἐπιθυμία, por el otro, ejercen sobre él.²⁷ El hecho de que el hombre impulsivo-timocrático sea, como dijimos, a la vez ajeno a las Musas pero amante de ellas, despreocupado por el dinero pero avaro, da cuenta de que, más allá de la búsqueda del honor y el éxito en tanto bienes por adecuación que le son propios, se trata de un hombre desgarrado (ἐλκόμενος, 550a7) entre los fines nobles que le indica su parte racional y los innobles que le indica la apetitiva: “la parte impulsiva se expresa en los sentimientos morales de vergüenza, indignación y la ofensa al sentido de la justicia, y en el deseo de autoafirmación, de ser efectivo tanto en la vida privada como en la de la comunidad”.²⁸

Así definido, resulta conceptualmente imposible que el hombre timocrático realice acciones incontinentes, pues para que ello ocurra la ἐπιθυμία debería vencer el mandato de la razón. Sin embargo, el gobierno del alma del hombre timocrático recae sobre la tercera parte, la impulsividad. De manera que la eventual conflictividad que podría darse dentro de ella no puede ser considerada *stricto sensu* un caso de incontinencia.²⁹

IV. La parte racional: el filósofo

A continuación de lo dicho *supra* a propósito del alma sedienta, el análisis platónico continúa como sigue:

24. Para la irracionalidad de la parte apetitiva, cfr. 439d; para la irracionalidad de la parte impulsiva, cfr. 441c. Kahn (1987: 79) pierde de vista esta característica compartida por ambas partes cuando afirma que Platón no tiene un término “genérico” capaz de pensarlas como parte de un mismo grupo.

25. No nos detendremos aquí en un análisis detallado del caso de Leoncio, pues de lo que allí se trata es del eventual conflicto entre las dos partes irracionales del alma: la apetitiva (que desea mirar los cadáveres) y la impulsiva (que se enardece contra ese deseo). No hay posibilidad, pues, de incontinencia, pues esta consiste en el triunfo de lo irracional sobre lo racional. Para un análisis detallado de las razones por las cuales el obrar de Leoncio no es incontinente, cfr. Bieda (2012b).

26. Para la traducción de “ἀπολεινῶ” en voz pasiva y con caso genitivo como “estar distanciado de”, Cfr. LSJ s.v. B.1.2. No se trata, a nuestro entender, de que el timocrático “está privado de su mejor guardián” (Mársico-Divenosa), “lacks the best guardian” (Shorey, White, Reeve) o “le meilleur gardien lui aura fait défaut” (Leroux): ningún hombre carece de su parte racional. Sí puede ocurrir, como en el caso del timocrático, que su razón esté *alejada* del gobierno del alma. Traduce como nosotros Griffith.

27. Esto se explica, según Platón, por la educación del joven timocrático, constantemente azuzado por su madre y por otros hombres para que no sea débil como su padre, sino más hombre que él: se trata de un niño que crece “tironeado por estas dos cosas: por su padre, que riega y acrecienta la parte racional (τὸ λογιστικόν) que hay en su alma, y por los otros, que <riegan y acrecientan> las partes apetitiva e impulsiva (τὸ ἐπιθυμητικόν καὶ τὸ θυμοειδές); por no ser un mal hombre en lo que a su naturaleza respecta pero tratar con malas compañías, <el hombre timocrático> llega, tironeado por esas dos cosas, a un término medio (εἰς τὸ μέσον), entrega el gobierno de sí mismo (ἢ ἐν αὐτοῦ ἀρχή) a ese término medio –es decir: a lo amante del éxito e impulsivo–, y se vuelve, así, un hombre altanero y amante del honor” (550a-b).

28. Cooper (1984: 12-13; nuestra trad.). Para la δόξα como valor para el amante del éxito y del honor, cfr. 581b y Aristóteles, *ENI* 5.

29. Para un análisis específico de este tema, cfr. Boeri (2010).

Ahora bien, si en algún momento, estando <el alma> sedienta, algo la retiene, ¿habría entonces en ella algo distinto a lo que tiene sed mismo y la conduce como si fuera una bestia salvaje hacia el beber? En efecto, decimos que lo mismo no podría hacer, en sí mismo, cosas contrarias a sí mismo en relación con lo mismo y al mismo tiempo. (439b)

Que haya algo capaz de retener al alma sedienta implica que dicha alma no puede ser una realidad monolítica, pues, si así fuese, no habría cómo explicar el hecho de que avance y retroceda al mismo tiempo y respecto del mismo objeto. Lo que más arriba hemos denominado “reversibilidad diacrónica” permite explicar que esa misma alma que en 439a-b estaba sedienta y tendía hacia el beber sin más, aquí, en otro momento (τοτέ), siga sedienta, pero ya no se organice exclusivamente sobre la base de su apetito. El hecho de estar retenida por ese “algo” no implica que deje de tener sed, pero sí que ya no se la pueda considerar *qua res sitiens*, dado que ahora hay algo más que, de hecho, le impide avanzar hacia la satisfacción de su apetito. Nos hallamos frente a un alma que, por un lado, está sedienta y quiere beber, pero que, por el otro, no lo hace; dado que el objeto es el mismo –la bebida–, la imposibilidad de la contradicción nos obliga a concluir que ambos deseos –beber y no beber– deben originarse en distintas fracciones del alma.³⁰ Y este fraccionamiento se evidencia, en el pasaje recién citado, en la expresión “algo distinto a lo que tiene sed mismo” (ἕτερόν τι αὐτοῦ τοῦ διψῶντος). Lo que hasta ahora era un alma unificada *qua res sitiens* se ha diversificado en dos cosas diferentes (ἕτερα τινά): una que tiene sed, otra que impide beber. Estas dos ‘cosas’ son lo suficientemente diferentes como para ser consideradas dos ‘sí mismos’ capaces de establecer fines y valoraciones propios; prueba de ello es el hecho de que tales fines puedan llegar a ser, como en el ejemplo citado, opuestos:

¿No dirías, entonces, que en el alma de estos hombres se halla, por un lado, lo que ordena (τὸ κελεύειν) beber y, por otro, lo que lo impide (τὸ κωλύειν), siendo algo distinto, por cierto, lo que gobierna y lo que manda?” (439c)

Lo que ordena beber es lo apetitivo del alma; lo que lo impide, aun anónimo, será la racionalidad. Vemos, una vez más, que el apetito tiene la capacidad de dar órdenes, de mandar en virtud de los fines que le son propios, fines que pueden ser distintos de los racionales. Ahora bien, que tenga esta capacidad de mandar no implica que sus mandatos vayan a transformarse en acciones concretas. Lo apetitivo puede mandar en una dirección que, en tanto no esté en el gobierno del alma toda, no se seguirá. En el caso de quien apetece beber pero se retiene de hacerlo, su apetito en ningún momento deja de desear la bebida y de intentar avanzar hacia ella; lo que ocurre es que la racionalidad, al frente del gobierno de esa alma, impone su decisión de no beber.

Finalmente, la racionalidad es nombrada:

Por lo tanto, ¿acaso lo que impide tales cosas <sc. beber> no surge, toda vez que surja, del razonamiento (ἐκ λογισμοῦ), mientras que lo que conduce a ellas y las persigue surge, paralelamente (παραγίνεται), a causa de afecciones y enfermedades? No sin razón, entonces, postularemos que estas cosas son dos y diferentes una de la otra, denominando a aquella con la cual <el alma> razona lo ‘razonador’ (λογιστικόν) del alma. (439c-d)

El matiz eventual de la aclaración marginal “toda vez que surja” (ὅταν ἐγγένηται) da cuenta de que *no siempre* la racionalidad impide lo que el apetito ordena: recuérdese el caso del simple sediento de 439a-b que, con su alma unificada, avanza sin conflicto interno hacia su meta. Hasta este momento se han esbozado, pues, dos casos posibles: (i) el de aquel cuya alma se ha unificado en torno a la satisfacción de un apetito –quiere beber y hacia allí tiende–; (ii) el de quien apetece beber pero no lo

30. De ahí la importancia de la expresión “κατὰ ταῦτόν” que comentamos *supra*.

hace, retenido por otra fracción del alma denominada "λογιστικόν". Hasta este punto la parte racional ha sido definida exclusivamente como aquello que, sólo en algunos casos, se alza en el alma *en contra* del deseo apetitivo.³¹

Más allá del ejemplo particular, el objeto general de la parte racional es gobernar en el alma (ἄρχειν, 441e; 442c), dado que en eso mismo consisten la verdad y la justicia psíquicas.³² La racionalidad gobierna, al igual que los guardianes en la πόλις, debido a su superioridad epistémica sobre las otras dos partes. En contextos más socráticos como el *Protágoras*, la preeminencia del conocimiento sobre las pasiones es necesaria y, por ello mismo, no puede subvertirse.³³ En *República*, en cambio, la relación entre pasiones y racionalidad es harto más compleja, por lo que ya no es meramente *descripta*, sino que adquiere un matiz *prescriptivo*: corresponde (προσῆκει, 441e3) que la parte racional gobierne. Y este matiz prescriptivo se explica y justifica porque se contempla la posibilidad de que el orden natural del alma sea subvertido y que, así, gobierne lo que no debe gobernar: "¿y no ocurre que en las almas de algunos hombres gobierna esta parte <sc. la racional>, pero en las de otros alguna de las otras dos, sea cual fuere?" (581c).

La racionalidad *debe* gobernar, *debe* erigirse como criterio de lo verdaderamente mejor (582a). Y esto es posible porque él también ha probado, en su infancia, los placeres propios de la parte apetitiva e impulsiva, mientras que los hombres timocrático, oligárquico, democrático y tiránico nunca han conocido el placer del filósofo (582c). De ese modo, su juicio a propósito de que el aprendizaje de la verdad y la virtud es el mejor modo de vida no sólo cuenta con el respaldo de la φρόνησις y del λόγος, sino también de una experiencia completa (ἐμπειρία, 582a4 y 582b8). Asimismo, el instrumento (ὄργανον, 582d7) que se utiliza para evaluar, por ejemplo, distintos tipos de placeres con vistas a determinar si son realmente buenos o buenos por mera adecuación, es el razonamiento (διὰ λόγων, 582d11), recurso exclusivo del filósofo. Es por todo esto que, si bien cualquiera de las tres partes del alma puede gobernar e imponer sus propios fines, la única que lo hace *legítimamente* es la racional. Si la injusticia psíquica da lugar a permanentes rebeliones e insurrecciones entre las partes, intromisiones e interferencias recíprocas, y si esto ocurre cuando lo apetitivo o lo impulsivo gobiernan no siendo eso lo que les corresponde; si un alma injusta comprende, pues, la totalidad del vicio, la justicia psíquica es exactamente lo contrario:

Cuando absolutamente toda alma sigue lo filosófico y no hay rebelión <de una parte> contra otra, se da el caso de que cada parte hace lo que le es propio y es justa, de modo tal que cada parte cosecha los placeres propios, los mejores y, hasta donde les es posible, los más verdaderos. (586e-587a)

Pasemos, a continuación, al caso especial del hombre tiránico en cuya alma gobierna lo apetitivo, pero de un modo mucho más extremo que los casos ya vistos de los hombres democrático y oligárquico. Como ya hemos adelantado, nuestro interés puntual radica en mostrar por qué su caso extremo, tal como lo presenta Platón, no puede considerarse un ejemplo de incontinencia, no sólo por razones conceptuales, sino también por las consecuencias ético-políticas que eso tendría.

V. La irracionalidad interna del alma tiránica y la vigencia del intelectualismo socrático

a) El hombre tiránico

En el contexto de *República*, la tiranía es producto del exceso de libertad propio de la democracia, bajo el supuesto de que la aplicación excesiva de una acción determinada suele producir una acción contraria.³⁴ Es por ello que el análisis del hombre

31. ¿Por qué podría la racionalidad oponerse al hecho de beber cuando se tiene sed? La causa no tiene que ver con la bebida misma, sino con la persecución racional de la salud: si la búsqueda de la salud halla un obstáculo en la bebida excesiva que el apetito pretende, entonces la razón se opone al apetito, pero no en tanto facultad que desea no-tomar, sino persiguiendo positivamente la salud. No obstante, la función de la racionalidad no se reduce a esta mera tarea censora, sino que consiste, fundamentalmente, en la capacidad de "razonar-calcular" (ὡς λογίζεται, 449d5; τὸ λογισόμενον, 602d8), de "medir" (τὸ μετρήσαν, 602d9), de "postular / establecer" (τὸ στήσαν, 602d9) y de "aprender-comprender" (ὡς μαθηθόμενον, 580d10, 583a2), lo cual la torna "amante del aprendizaje y de la sabiduría" (φιλομαθές καὶ φιλόσοφον, 581b9).

32. Para un análisis específico de la razón gobernante en el alma, cfr. Wilford 1959, Cooper 1977 y Klosko 1988.

33. Cfr. *Prót.* 352b-c y 358 c-d, y Bieda (2011).

34. "De un modo verosímil, entonces, la tiranía no se impone a partir de ningún otro orden político que la democracia: a partir de la más alta libertad se impone, creo, la más amplia y salvaje esclavitud" (564a); Cfr. también 569b-c.

35. No nos parece acertado el comentario de Adam (1902: *ad loc.*) a propósito de la traducción del adjetivo "παράνομος" en 571b4: "significa más bien 'antinatural' (*unnatural*) que 'anárquico' (*lawless*)", dado que, como se verá en lo que sigue, estos apetitos ajenos a la legalidad serán castigados por la ley. Cfr. 539a (oposición entre alguien "παράνομος" y alguien "νόμιμος"), 572b4 (ἀνομιον ἐπιθυμιῶν εἶδος), 587a11-12, 607a (oposición entre ἡδονή y νόμος). Interpretan como nosotros Mársico-Divenosa ("anárquicos"); Shorey, White, Reeve y Griffith ("lawless"), Leroux ("*dérégles*") y Bultrighini-Caccia-Pegone ("*illegittimi*").

36. 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. Cfr. de inmediato los "apetitos nobles" en 573b2.

tiránico requiere una complejización de la clasificación de los apetitos que hemos visto en la descripción del hombre democrático. Si en aquel momento bastó con distinguir entre apetitos necesarios y no necesarios, ahora se agrega que, entre los no necesarios, hay algunos que parecen innatos y que son imposibles de someter a toda forma de regulación o legalidad (παράνομοι, 571b4):³⁵

Pero cuando <estos apetitos> son castigados tanto por las leyes como por apetitos mejores acompañados de razón (μετὰ λόγου)³⁶, por un lado se apartan de algunos hombres o subsisten pocos y débiles, pero, en otros hombres, se tornan más fuertes y cuantiosos. (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 (τὰ αὐτοῦ ἦθη, 571c7). El hecho de que exista algo así como un "ἦθος" apetitivo contribuye a sustentar nuestra hipótesis de que las ἐπιθυμίαι tienen, en *República*, una independencia tal que les permite imponer al alma toda sus propios fines. 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 (ἐπιθυμίας ποιουμένας χρηστάς καὶ ἔτι ἐπάισχυομένας), los mata y arroja fuera de sí mismo hasta estar puro de moderación (ἔως ἂν καθήρη σωφροσύνης) y llenarse de una locura foránea (573b).

Los apetitos no son de por sí algo innoble y vergonzoso: el hombre moderado y justo, el filósofo en quien gobierna la racionalidad, tiene apetitos, pero los satisface moderadamente mediante la regulación que impone el λόγος; hay, pues, apetitos nobles (ἐπιθυμίας χρησταί, 573b2). Lo que ocurre con el hombre tiránico es que apetitos innobles y desvergonzados 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 en lo que a los placeres corporales respecta 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). El resultado: una subversión como la que tiene lugar en el alma tiránica. Esta demanda permanente de objetos externos necesarios para dar satisfacción a sus apetitos –de allí que sea "foránea" (ἐπακτός, 573b4)– 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 –y, con todo, casi imposible de satisfacer– y ha traducido a la vigilia aquellos excesos propios de los sueños, convirtiéndose, así, en un símil humano de aquella bestia policéfala que simboliza los apetitos desbocados: "¿acaso, entonces, no crecen numerosos y terribles apetitos, durante el día y cada noche, tales que necesitan de muchas cosas <para satisfacerse>?" (573d); "es necesario, entonces, que el alma tiránica sea siempre pobre e insaciable" (578a).³⁷

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 domina sin regulación. Si, según vimos, en las almas oligárquica y democrática el influjo de la irracionalidad es cada vez mayor pero, no obstante, sigue siendo la razón la que, aun equivocada, engañada u obligada, gobierna en el alma, en el tirano la razón ya no gobierna, sino que lo hacen los apetitos irracionales:

37. Resuena, en este punto, aquel hombre –también tiránico– que vive para el permanente llenado de sus toneles agujereados: "forzado a llenarlos durante día y noche" (*Gorgias* 494a). De modo similar se caracteriza al tirano en *Alcib.* 1134e-1135a. Para la imagen de la bestia policéfala, cfr. 588c ss.; para la insaciabilidad de la parte apetitiva, cfr. ἀπληστότατον y πημιπλασθαι (442a7) y ἀπλήστου κτήσεως ἔρωας (*Leyes* 870a5).

¿Y qué ocurrirá toda vez que un hombre tal carezca de las posesiones del padre y de la madre, y el enjambre de placeres dentro de él mismo constituya una abundante colección? ¿No trabará relación, en primer lugar, con el muro de alguna casa o, más tarde, en la noche, con el manto de algún caminante, para, luego de estas cosas, limpiar un templo?³⁸ Y en todos estos casos, por cierto, a las opiniones acerca de lo noble y lo vergonzoso que tenía antiguamente desde chico—opiniones tenidas por justas— las dominarán (κρατήσουσι), 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, cuando todavía era democratizado dentro de sí mismo por las leyes y por su padre. (574d-e)

38. Tanto "trabrar relación" (ἐφάπτω) como "limpiar <un templo>" (νεωκορέω) son, como felizmente señala Adam (1902: *ad loc.*), eufemismos para "robar".

Según vimos, los apetitos del hombre oligárquico no están lo suficientemente desbocados como para derrocar a la racionalidad. En el hombre democrático, por su parte, sus variados apetitos usurpan el lugar de los argumentos y conocimientos verdaderos e instalan principios falsos engañando a la razón que, así, *cree* estar obrando en pos del bien. En el alma del hombre tiránico, en cambio, tiene lugar el *dominio* (κρατήσουσι, 574d8) de los apetitos sobre las opiniones tenidas por justas desde la infancia.

En el *Gorgias*, Platón había afirmado que el tirano hace lo que le parece mejor pero, sin embargo, no hace lo que quiere, cosa que se explica por el estado de autoengaño en el que se halla: creyendo que hace lo que es *realmente* mejor (para sí mismo), el tirano hace lo que *le parece* mejor, pero eso que cree no es lo *realmente* mejor³⁹. De ese modo, dado que su parecer no coincide con la realidad, hace lo que le parece mejor, pero no lo que realmente querría en caso de saber cómo son realmente las cosas, a saber: lo realmente mejor (siempre para sí mismo). En el contexto de *República*, Platón da un paso más en este punto: el hombre tiránico no sólo no hace lo que quiere (577d-e), sino que tampoco hace lo que le parece mejor, puesto que su 'parecer'—sea cual fuere— ha sido desplazado del gobierno del alma. El tirano de *República* no decide, como su par del *Gorgias*, en virtud de sus (falsas) opiniones, sino que hace lo que su deseo irracional, poderoso motivador que somete desenfadada y salvajemente a la razón, le ordena. Esta novedosa y extrema explicación del actuar del tirano supone, desde ya, todo lo que hemos dicho a propósito de la capacidad de la parte apetitiva para gestar fines propios, independientes de la racionalidad, así como también de su capacidad de elaborar ciertas 'cogniciones' a propósito del modo de acceder a tales fines. Así descrito, el obrar del tirano no se diferencia conceptualmente del obrar de alguien que sólo siente sed y no hace más que beber para satisfacerla, sin nada que lo retenga. Este hombre se halla al límite de la racionalidad y, por ello mismo, de la humanidad.

39. Cfr. *Gorgias* 466d y ss.

b) ¿Incontinencia tiránica?

Algunos opinan que la descripción platónica del tirano en *República* ilustra un caso de ἀκρασία: "el alma cuyos elementos son revelados [...] resulta ser un alma susceptible de padecer un tipo particular de conflicto interno que es la debilidad de la voluntad (*weakness of will*), un fenómeno ahora entendido no en tanto error intelectual sino, de un modo más realista, como la derrota de un buen juicio cuando entra en conflicto con un deseo que demuestra ser un motivador más poderoso".⁴⁰ El primer problema de interpretaciones como esta es que haría del tirano un hombre en el que los principios morales-rationales se hayan intactos, pero resultan vencidos por el "poderoso motivador" apetitivo. Ahora bien, ¿qué hombre así aceptaría que sus opiniones acerca de lo mejor no coinciden con su forma de actuar y que su problema es que, aun sabiendo que lo que hace está mal—recordemos que las acciones típicas del tirano en quien piensa Platón son matar, expropiar y desterrar a inocentes⁴¹—, no puede evitar realizarlas? Además de inverosímil, esta interpretación complica severamente la responsabilidad del tirano quien, al momento de ser juzgado por sus acciones, podría aducir una sucesión de estados de emoción violenta que lo llevaron

40. Ferrari (2007: p.169; nuestra trad.). En la misma línea, Cfr. Lesses (1987: p.148).

41. Cfr. *Gorgias* 466b-c.

42. La versión griega de la moderna "emoción violenta" podría ser, quizás, la intervención de la *átmē*, como en el caso de la famosa disculpa de Agamenón en *Iliada* XIX, 86 ss.

43. No traducimos "σμικρόν" en 577d4 porque tiene que ver con un contexto que no hace a los fines de la cita: se trata de que lo más malvado gobierna a las otras dos partes "en pequeño", i.e. en el alma humana en tanto versión pequeña de la *πόλις*.

44. Mas no se trata de un caso similar al del intemperante (*ἀκόλαστον*) aristotélico, en quien razón y apetitos se unifican en torno a fines viciosos, dado que en el hombre tiránico la racionalidad no parece desempeñar ningún rol; se trata, como vimos, de un hombre gobernado por una "bestia" (588c7-8).

45. 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: 138).

46. Cfr. "μυῖα", 573a8, b4.

47. Aristóteles es explícito en este punto: "vemos que en el hecho de poseer conocimiento pero no servirse de él, la disposición habitual <del hombre> (*ἔξις*) se diversifica, de modo que es posible tanto poseerlo en cierto modo <sc. actualmente> como no poseerlo <sc. en tanto no se lo esta ejerciendo>, tal como ocurre con quien está dormido, loco (*μαίνόμενον*) o borracho" (EN1147a11-14).

48. Cf. también *Prot.* 323b.

a hacer lo que, en realidad, no quería hacer.⁴² Es por ello que afirmar que el tirano, hombre malvado por definición, es un incontinente resultaría, a nuestro entender, un tanto excesivo.

Ya hemos visto cómo, en el contexto de *República*, las opiniones que el incipiente hombre tiránico tenía por justas desde la infancia son obturadas y esclavizadas por los apetitos que, así, se alzan como gobernantes del alma toda e imponen sus fines:

¿No es necesario que su alma esté llena de una esclavitud total y falta de libertad, y que esas partes suyas que eran las más nobles (*ἐπιεικέστατα*) estén esclavizadas (*δουλεύειν*) y que lo más malvado y alocado gobierne despóticamente (*δεσπόζειν*)? (577d)⁴³

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: a diferencia de lo que ocurría en los hombres oligárquico y democrático, en el hombre tiránico no hay conflictividad interna.⁴⁴ 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, por parte de los apetitos, de toda forma de razón. Es por ello que el dominio (*κρατήσουσι*, 574d8) 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, como veremos de inmediato, en un loco–.⁴⁵

La diferencia específica del caso del tirano es, pues, que en su alma la parte apetitiva no tiene regulación ninguna –como en los sueños– y, así, se erige como gobernante plena de las decisiones del agente que ya no obra *stricto sensu* desde una racionalidad engañada, sino desde lo apetitivo mismo: si el oligárquico y el democrático eran, en definitiva, ignorantes, el tirano, por su parte, es un disoluto, esto es: alguien que opera pura y exclusivamente *desde sus bajos deseos* sin reconocer límite ninguno (ni siquiera el de tener que 'convencer' a la racionalidad de que tales deseos constituyen el mejor curso de acción). Se trata, por lo tanto, de un agente que no puede alegar ignorancia al momento de ser juzgado por sus actos, aunque tampoco se puede decir que sea plenamente consciente de que está obrando mal. 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:

¿Crees que tales cosas se dan en algún otro hombre que no sea aquel hombre tiránico, enloquecido por los apetitos (*μαίνομένω ὑπὸ ἐπιθυμιῶν*) y los placeres sexuales?⁴⁶

Sin embargo, esta asimilación del tirano con el hombre que actúa enloquecido no debe implicar su inimputabilidad en virtud de que 'no sabe lo que hace'. Platón, al igual que Aristóteles⁴⁷, da sobradas muestras de que la locura no exime al agente de responsabilidad por sus actos. En el *Protágoras* (350b), por ejemplo, se puede calificar a los temerarios (*θαρραλέοι*) de moralmente defectuosos precisamente porque, a diferencia de los valientes (*ἀνδρείοι*), obran "enloquecidos" (*μαίνόμενοι*). Si locura implicara inimputabilidad, la calificación moral sería imposible, pues quien obrara así sería más asimilable a un animal que a un hombre.⁴⁸ Siguiendo el modelo del *Protágoras*, entendemos que la locura del tirano de *República* no debe entenderse como

un corrimiento de su humanidad, sino como un obrar –humano– que se halla en las antípodas del obrar del sabio, movido casi exclusivamente por su razón. En la misma medida en que el filósofo disminuye el influjo de sus apetitos al extremo pero sin eliminarlos de su vida –pues, en ese caso, dejaría de ser un hombre–⁴⁹. En conclusión: locura no implica ignorancia; al menos no una ignorancia por la que el agente no fuera moralmente responsable.

Aun cuando no haya ignorancia –aunque tampoco conocimiento–, el hecho de que en su alma no gobierne la parte a la que le corresponde gobernar, hace que estemos ante un alma injusta. En el libro IV, Sócrates pregunta: “¿y no es necesario que, existiendo estas tres partes, la injusticia sea una cierta rebelión, una intromisión e interferencia recíproca, una insurrección de una de las partes contra el alma toda para gobernar en ella, aun cuando no le corresponde?” (444b). Merced a una violación del principio de división de las tareas, en el alma tiránica gobierna aquello a lo que *no* le corresponde gobernar y, de ese modo, toda forma de corrección en el alma es subvertida:

Y el alma tiranizada, entonces, no hará en absoluto lo que quiere (ἂ ἄν βουληθῆ)
–si hablamos del alma completa–, arrastrada siempre con violencia por el zángano.
(577d-e)

La posibilidad de concebir un alma cuyo querer es “arrastrado” (ἐλκομένη, 577e2) con violencia por los apetitos irracionales más salvajes, esto es: la posibilidad de que exista un alma en la que el querer racional es subyugado por el deseo apetitivo, es diametralmente opuesta a lo que afirmaba el ortodoxo intelectualismo del *Protágoras*. En dicho diálogo la mayoría de los hombres considera que, estando presente el conocimiento en el alma, éste no podía no gobernar y ser arrastrado-en-derredor (περιελομένη, 352c2) por el placer o el miedo. Nótese, pues, que la capacidad de arrastrar que en el *Protágoras* se le niega a los apetitos, en *República* sí se admite en el caso del hombre tiránico.⁵⁰ Es posible explicar esta tensión entre ambos planteos en virtud del cambio de una de las premisas en juego: en el *Protágoras* el alma es concebida como una realidad monolítica, puramente racional, mientras que en *República*, por el contrario, lo apetitivo es uno de los componentes del alma, a la par de la racionalidad y la impulsividad, paridad que se evidencia en el hecho de que cualquiera de las tres partes puede imponer su impronta al alma toda.⁵¹

El caso del tirano de *República* constituye, así, un hito fundamental de la psicología platónica de madurez, dado que ratifica 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.

c) La supervivencia del intelectualismo socrático y la responsabilidad del tirano
Cabría preguntarse qué lugar queda para el IS en una teoría de la acción que concibe la posibilidad de que la irracionalidad impere despóticamente en el alma. Si el repertorio epistémico del hombre tiránico en lo que atañe a lo mejor y lo peor para sí mismo queda obturado ante la omnipotencia apetitiva, el principio de que “sólo se obra mal por ignorancia de una alternativa mejor” podría volverse obsoleto. Sin embargo, creemos que el IS se sostiene, aunque con sofisticaciones que lo acercan a la versión más compleja que Platón presentará en el libro IX de *Leyes* y que, más adelante, retomará Aristóteles en su *Ética nicomaquea*.⁵²

En el caso del tirano de *Rep. IX*, lo que hemos denominado “reversibilidad diacrónica” de los ‘sí mismos’ involucrados al momento de actuar da un paso hacia atrás: si en diálogos más socráticos como el *Protágoras* el único ‘sí mismo’ concebible es la racionalidad, el hombre tiránico de *República* encarna lo que denominaremos una

49. De allí que Aristóteles insista en que el sabio, aun cuando se dedique a la contemplación de verdades puramente teóricas, es, con todo y ante todo, un hombre, razón por la cual necesita de una serie de bienes exteriores vinculados con sus apetitos (comida, bebida, etcétera); cf. *EN* 1178b1-10.

50. Huelga subrayar que en ambos pasajes se usan dos formas del mismo verbo para “arrastrar”: “περιέλκομαι” (*Prot.* 352c2) y “ἔλκομαι” (*Rep.* 577e2).

51. Cfr. 581c (ya citado *supra*). El caso de los hombres “malvados pero sabios” da cuenta de la violencia que en estos casos se ejerce contra la racionalidad: “¿O jamás has reflexionado, entre los que son llamados ‘malvados pero sabios’, cuán aguda y filosamente su pequeña alma ve y observa las cosas hacia las que se orienta, pues no tiene mala vista, sino que fue forzado a servir al vicio, de modo que cuanto más filosamente ve, tanto más mal realiza?” (519a).

52. Cfr. *Leyes IX*, 860d ss. y *Ética nicomaquea VII*.

“reunificación de los sí mismos”, pero una reunificación en torno a lo apetitivo-irracional. En su caso, el ‘sí mismo’ racional no sólo no gobierna en el alma, sino que su posibilidad de combatir o contradecir al ‘sí mismo’ apetitivo es nula. El tirano casi literalmente no sabe lo que hace, pero no porque obre engañado y lo que cree saber es, en realidad, una apariencia de saber, sino porque el saber no cumple ningún rol en la génesis de sus decisiones.

El problema más urgente que esta interpretación conlleva es, desde ya, el de la *responsabilidad* del tirano, dado que, si se cargan demasiado las tintas en que actúa enloquecido, desprovisto de sus facultades mentales sanas, entonces sería un hombre inimputable, incapaz de detectar o comprender el error en el que está sumido. Otra alternativa sería considerarlo un “incurable”, lo cual, si bien no impide responsabilizarlo por su maldad, sí descarta la posibilidad de corregirlo.⁵³ En este punto debemos recordar que el modo en que las almas de los hombres se organizan tiene su origen, ante todo, en cierta disposición natural que luego, gracias a la educación recibida, se desarrolla en una determinada dirección:

Si la naturaleza que postulamos como propia del filósofo se encontrara con la enseñanza adecuada, es necesario que llegue a incrementarse en dirección a una virtud total. Pero toda vez que, ya sembrada y plantada, crece en condiciones inadecuadas, se desarrolla a su vez hacia todo lo contrario. (492a)

Este pasaje, no siempre tenido en cuenta lo suficiente, muestra no sólo que el tirano y el filósofo parecen compartir una naturaleza similar, sino también que hay condiciones naturales involucradas en el ἦθος del tirano. Ahora bien, explicar su obrar en virtud de esta predisposición innata hacia el mal podría complicar, nuevamente, la posibilidad de responsabilizarlo: si nació así, ¿qué responsabilidad le cabría por sus actos? Sin embargo, en el mito que cierra el diálogo, una vez que Er ya ha conocido los distintos ciclos de las distintas almas, el guía que lo conduce por el Hades le enseña de qué modo ocurre la reencarnación:⁵⁴

Así pues, a medida que iban llegando, las almas debían ir de inmediato hasta Láquesis. Entonces, un profeta primero las colocó en orden y, tras tomar del regazo de Láquesis azares y modelos de vidas y subir a un altar elevado, dijo: «Palabra de Láquesis, doncella hija de Necesidad. Almas efímeras, es el principio de otro período del género mortal que soporta la muerte. No les tocará en suerte ningún destino (δαίμων), sino que ustedes elegirán su destino (δαίμονα αἰρήσεσθε). Al que le toque hacerlo primero, que primero elija una vida a la que quedará unido por necesidad. La virtud, sin embargo, es algo que no tiene amo, y cada uno tendrá de ella más o menos, según la honre o la deshonre. La responsabilidad es del que elige. El dios no es responsable (αἰτία εἰλομένου θεὸς ἀναίτιος)» (617d-e)⁵⁵

Si el tirano actúa en virtud de cierta configuración natural o innata, Platón se ve en la encrucijada teórica de dejarlo al borde de la exculpación, pues su maldad, en ese caso, sería su destino.⁵⁶ Al igual que en otros contextos, Platón resuelve este problema apelando no a argumentos, sino a un mito: los hombres somos responsables incluso por nuestro propio destino, destino que nuestras almas eligen antes de encarnar en un cuerpo. Así, el tirano es responsable incluso por sus propias disposiciones innatas-naturales, por el “modelo de vida” que lleva, dado que su alma, antes de la reencarnación, no fue seleccionada al azar (λήξεται, 617e1) por un destino, sino que ella misma *eligió* (αἰρήσεσθε, 617e2) su destino. Platón sentencia que “el dios no es responsable” dado que “la responsabilidad es del que elige”. Esta decisión, si bien libre –dado que el alma no es forzada a optar por una vida determinada–, implica una atadura necesaria (ἔξ ἀνάγκης, 617e3) con lo elegido. El hombre no sólo ha

53. Cfr. *Rep.* 410a; *Gor.* 480b y 525b-d; *Prot.* 322d; *Leyes* 862d-e, 877a, 878c.

54. A propósito de la relevancia del mito de Er y de la posibilidad de considerarlo como parte del argumento central de *República* –sc. una vida justa es preferible a una vida injusta–, afirma J. Annas: “se trata de un mito extremadamente cerebral, y su contenido debe ser interpretado; se nos dice que es importante creer en su mensaje (cf. 618b-d) [...]. Por todo eso, no podemos evitar considerar que el mito tiene, abiertamente, una consideración acerca de por qué debemos ser justos” (1981: 350; nuestra trad.).

55. Para la traducción de “δαίμων” por “destino”, Cfr. Adam (1902: *ad loc.*).

56. No obstante, la cultura ateniense ilustrada del siglo V a.C. se encargó de explicar repetidamente que el hombre es responsable incluso por su propio destino, es decir: el destino y la libertad no son conceptos contradictorios, dado que el destino de un hombre sólo se cumple en la medida en que este tome las decisiones correspondientes. El caso paradigmático es, desde ya, el de Edipo: si no fuese responsable por el parricidio y el incesto, ¿por qué, entonces, se quita la vista y marcha al exilio?

pasado a ser responsable por los dictados de su razón, de su impulso y de sus apetitos, sino también por su propia constitución innata y su propio destino. Sobre esta base, el obrar del hombre tiránico se enmarca en un modo de vida que, si bien innato, no por ello lo exime de responsabilidad por sus decisiones. En definitiva, ese es el objetivo del mito, ese es su contenido filosófico fundamental: "Platón está hablando de las decisiones que *nosotros* tomamos, lo cual sugiere que todo el relato de la reencarnación [...] no debe ser tomado seriamente como un cuento, sino que sirve para dramatizar lo que está en juego en nuestras decisiones de *ahora*. Platón no está sugiriendo seriamente que hemos vivido otras vidas [...], sino tan sólo que nuestras decisiones, aun cuando estén atadas al carácter que ya tenemos, también reflejan nuestra conciencia a propósito del tipo de vida que estamos eligiendo vivir y de sus resultados [...]. Somos responsables por la persona que somos al tomar las decisiones que tomamos, y el mito nos hace conscientes de la naturaleza existencial de las decisiones que nos hacen ser quienes somos".⁵⁷

VI. Conclusión

El tirano resulta ser un hombre que obra movido casi exclusivamente por sus apetitos irracionales, pero ello, según vimos, no implica que lo haga venciendo los mandatos de su racionalidad. De allí que el esquema psíquico en el que se funda su acción no constituya un contraejemplo para el IS. Y esto resulta fundamental porque uno de los objetivos del IS es, precisamente, hacer de todo obrar humano un fenómeno estrictamente humano, es decir: decidido por un agente que, así, resulta fatalmente responsable por sus actos. Ahora bien, el grado extremo de irracionalidad que organiza el alma del tirano deja a este hombre en el umbral de la locura, pero de una locura que, como vimos, no hace de él un ser ajeno al juicio moral. El modo en que Platón ratifica la responsabilidad del tirano –junto con la de toda clase de hombre, desde ya– es el mito de Er, en el que, según vimos, una vida signada por el apetito irracional también es producto de una decisión. Nuestro carácter es producto de las decisiones que tomamos, tanto en un origen míticamente previo a la encarnación del alma, como, fundamentalmente, durante la vida encarnada. La naturaleza apetitiva del alma del tirano es, pues, parte de aquello por lo que el tirano mismo es responsable, es decir: su propia persona.

Si en *República* el hombre se concibe como un ser que sólo puede vivir en una πόλις⁵⁸; y si, a su vez, las únicas clases de organización política son la monárquico-aristocrática, la timocrática, la oligárquica, la democrática y la tiránica; y finalmente, si ninguno de los hombres que conforman tales ciudades tiene una conformación psíquica tal que permite la acción incontinente, entonces se sigue una conclusión casi directa: la ἀκρασία no es posible en *República*, pues ninguna de las configuraciones psíquicas concebidas la admite. Esta conclusión coincide, por otro lado, con algunas características generales del diálogo. La importancia dada a la educación de los ciudadanos en general y de los guardianes en particular está en perfecta armonía con la negación de la incontinencia: el problema que detecta Platón en su Atenas democrática contemporánea no es que los ciudadanos saben lo que está bien pero no lo ponen en práctica, sino que *creen* que saben lo que está bien y obran conforme a ello, cuando en realidad eso que creen bueno no es realmente bueno. Esto, como vimos, es algo típico del hombre democrático. De allí la necesidad de una purga epistémica mediante la reforma del plan educativo: los atenienses contemporáneos a Platón no son malos, sino ignorantes. El problema de este diagnóstico platónico es su carácter casi ineludiblemente contrafáctico: hay *de facto* hombres que saben que lo que hacen es malo –incluso para ellos– y, no obstante, lo hacen. Para un análisis de este tipo de casos no habrá que esperar hasta famoso tratamiento aristotélico en *Ética nicomaquea* VII, sino que el propio Platón lo tiene en cuenta al reconsiderar estas cuestiones en

57. Annas (1981: 351-352; nuestra trad.). En palabras de Adam: "en el énfasis de la expresión 'no les tocará en suerte ningún destino', Platón proclama su disenso respecto de la visión popular al afirmar que el individuo es él mismo responsable por su propio destino" (1902: *ad loc.*; destacado original). Los primeros rastros de esta postura pueden encontrarse antes de Platón, aunque en contextos sin dudas conocidos por él: "el carácter (ἦθος) es un δαίμων para el hombre" (Heráclito, DK B 119); "la felicidad no se halla ni en los ganados ni en el oro: el alma es la residencia del δαίμων" (Demócrito, DK B 171); "el intelecto (νοῦς) es un dios (θεός) para cada uno de nosotros" (Eurípides, fr. 1018N).

58. Cfr. *Rep.* 369b; también *Leyes* 676a ss.

el nuevo marco metafísico-político de *Leyes*, contexto en el cual la incontinencia sí es posible dado que el hombre es concebido como un ser malvado, difícil de redimir mediante la pura educación, y que necesita ser amenazado con castigos. En *República*, en cambio, cierta confianza en la redención epistémica de la especie humana, rasgo característicamente socrático, aún sigue vigente.

Bibliografía

- » Adam, J. (1902). *The Republic of Plato*. Cambridge: Cambridge University Press.
- » Annas, J. (1981). *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford: Oxford University Press.
- » Bernadete, S. (1989). *Socrates second sailing. On Plato's Republic*. 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), 89-116.
- » Bieda, E. (2012a). Boceto de una desintegración psíquica en el *Gorgias* de Platón. *Hypnos*, 29, 237-257.
- » Bieda, E. (2012b). ¿Es Leoncio un incontinente? Ira y apetito en la *República* de Platón. *Diánoia*, 69, 127-150.
- » Bieda, E. (2011). Creer o saber, esa *no* es la cuestión. Opinión y conocimiento en el *Protágoras* de Platón. *Circe de clásicos y modernos*, 15, 27-40.
- » 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*, 52 (2), 289-306.
- » Bultrighini, U., Caccia, G. & Pegone, E. (1997). *Platone. Le opere*. Roma: Newton & Compton editori.
- » Carone, G. (2001). *Akrasia in the Republic: does Plato change his mind?* *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 20, 107-148.
- » Cornford, F.M. (1912). Psychology and social structure in the *Republic* of Plato. *The classical quarterly*, 6 (4), 246-265.
- » Cooper, J.M. (1984). Plato's theory of human motivation. *History of philosophy quarterly*, 1(1), 3-21.
- » Cooper, L.D. (2001). Beyond the tripartite soul: the dynamic psychology of the *Republic*. *The review of politics*, 63 (2), 341-372.
- » Davidson, D. (2001). How is weakness of the will possible? En Davidson, D. *Essays on actions and events*. Oxford: Oxford University Press.
- » Diès, A. (1947). *Platon. Oeuvres complètes*. Paris: Les Belles Lettres.
- » Eggers Lan, C. (1992). *Platón. República*. Madrid: Gredos.
- » Ferrari, G. (2007). *The Cambridge companion to Plato's Republic*, Cambridge University Press, Cambridge.
- » Griffith, T. (2000). *Plato. The Republic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- » Guthrie, W.K.C. (1962 [1990]). *Historia de la filosofía griega IV. Platón: el hombre y sus diálogos. Primera época*. Madrid: Gredos.
- » Kahn, Ch. (1987). Plato's theory of desire. *The review of metaphysics*, 61 (1), 77-103.
- » Leroux, G. (2004). *Platon. La République*. Paris: Flammarion.
- » Lesses, G. (1987). Weakness, reason and the divided soul in Plato's *Republic*. *His-*

tory of philosophy quarterly, 4 (2), 147-161.

- » Lorenz, H. (2006). The analysis of the soul in Plato's *Republic*. En Santas & Gerassimos (eds.). *The Blackwell guide to Plato's Republic*. Oxford: Blackwell.
- » Mársico, C. y Divenosa, M. (2005). *Platón. República*. Buenos Aires: Losada.
- » Reeve, C.D.C. (2004). *Plato. The Republic*. Hackett.
- » Robinson, R. (1971). Plato's separation of reason from desire. *Phronesis*, 16 (1), 38-48.
- » Siewert, Ch. (2001). Plato's division of reason and appetite. *History of philosophy quarterly*, 18 (4), 329-352.
- » Shorey, P. (1967). *Plato in twelve volumes*. Cambridge: Harvard University Press.
- » Soares, L. (2010). *Platón y la política*. Madrid: Tecnos.
- » Stalley, R.F. (1975). Plato's argument for the division of the reasoning and appetitive elements within the soul. *Phronesis*, 20 (2), 110-128.
- » Vegetti, M. (1998). *Platone. La Repubblica*. Bibliopolis.
- » White, N.P. (1979). *A companion to Plato's Republic*. Indiana: Hackett.