

Bieda, E. (2021). *Platón y la voluntad. Acción, razón y deseo en la obra platónica*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 264 páginas.

Por Alejandro Mauro Gutiérrez*
Universidad Nacional de San Martín
Argentina

Esteban Bieda intenta dar cuenta de un proceso de interiorización de la acción humana que va de menor a mayor en la obra platónica. Proponiendo una lectura laxa del concepto de “voluntad”, que implica entenderla como capacidad de decisión de un curso de acción que permite ordenar la propia conducta, evita así la consideración moderna de este concepto. *Platón y la voluntad. Acción, razón y deseo en la obra platónica* consta de 264 páginas y tiene cinco capítulos principales, acompañados de una introducción general, reconocimientos, una conclusión y un apartado bibliográfico compuesto por fuentes primarias, bibliografía secundaria y recursos instrumentales. A cada capítulo corresponden distintos subapartados a partir de los cuales se propone un recorrido que va de menor a mayor respecto de la creciente interioridad de los mecanismos que conducen a la acción.

* Alejandro Mauro Gutiérrez es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), doctorando en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y becario doctoral del CONICET. Actualmente se desempeña como profesor en la Cátedra de Historia de la Filosofía Antigua y en la Cátedra de Griego II (UNSAM) y como investigador en el Centro Ciencia y Pensamiento (Lectura Mundi-UNSAM). Su correo electrónico es gutierrezalejandromauro@gmail.com.

En la Introducción general, primer apartado, el autor se diferencia de los helenistas del siglo XX que niegan que la Grecia clásica haya conocido el concepto de “voluntad”. Según Bieda, estas posturas son correctas, pero debe realizarse una salvedad, la de distinguir el “concepto” del “término” que expresa dicha noción. Efectivamente, el autor precisa que no existe en el léxico griego ningún término que pueda traducirse llanamente por “voluntad”, sin embargo, partiendo de Homero, es posible establecer un plexo referencial que constituye un cerco a dicho término y tematiza dicho concepto: pensamiento y planificación (*phrénēs* y *nóos*); emoción agresiva e impulsos (*thymós*); emociones corporales (*ἔtor*, *kardíe*, *stêthos*), etc. Asimismo, tanto en Homero como en Platón aparece el verbo *boulesthai* (querer) que implica cierta voluntad surgida de la reflexión intelectual, así como el término *thymós* lo implica de la afectividad sentimental. El problema específico moral y político en relación con el ser humano surge, según el autor, en el siglo V con Antifonte, quien combina gran parte de la terminología mencionada para dar cuenta de leyes que restringen lo que el *noûs* debe desear (*epithymeîn*). Aun así, nos encontramos en una esfera donde el ser humano que actúa no resulta el eje de reflexión ética, al menos, no el único. Para terminar, Bieda releva en dos apartados algunos antecedentes generales y antecedentes sobre el problema de la voluntad. En el primero señala distintas posiciones respecto de la voluntad, indicando que Vernant y Castoriadis son determinantes para su trabajo, el primero por su afirmación de que no hay voluntad en términos modernos, pero si habría un esbozo del concepto de “voluntad”, y el segundo por señalar que Aristóteles habría tematizado la voluntad de forma específica y como problema, posición que según Bieda puede leerse en Platón también. Finalmente, en el segundo apartado, Bieda resume la composición de la presente obra, pasando por el *Encomio de Helena*, luego por *Protágoras* –con un análisis del

intelectualismo socrático (IS) que recorre toda la obra—siguiendo por *Gorgias*, *República* y finalizando en *Leyes*, indicando en cada caso el movimiento desde lo exterior hacia lo interior de las causas de las acciones.

Luego de los reconocimientos, el capítulo 1, “El sofista Gorgias y el conglomerado heredado”, aborda el *Encomio de Helena* con la finalidad de mostrar que los factores externos son determinantes en la decisión del agente, pero que hay movimiento hacia la interioridad, puesto que se parte de la influencia de dioses, la fortuna, la necesidad y se llega a *éros*, variable más interna. El primer apartado se encarga de detallar las causas que condicionaron a Helena: la fortuna, los mandatos de los dioses y los decretos de la necesidad, luego, la violencia física, la persuasión mediante el *lógos* y, finalmente, el enamoramiento (*éros*). El análisis del primer grupo es breve, en efecto, ya sea la fortuna (*Týkhē*), las órdenes de los dioses o los decretos de la Necesidad, no cabe duda de que son todos factores externos. En el segundo apartado, Bieda se encarga de analizar el secuestro violento, donde también queda en evidencia la ausencia de responsabilidad de Helena, puesto que oficia nuevamente un factor externo. Aquí se pone de manifiesto la conexión de esta causa con el primer grupo (a través del verbo *dystýkhéo*), donde se consideró la *Týkhē* como causa. Si bien ya no hay un dios que defina la acción, nos encontramos ante una desgracia, pero esta vez no llevada a cabo por la diosa Fortuna, sino por un agente humano. Esto, según Bieda, indica que entre la primera causa y la segunda se reduce el grado de exterioridad que obliga a Helena. En el tercer apartado se analiza el hecho de que ya no es un agente físico que obliga a Helena, sino un agente simbólico que la engaña, el *lógos*. Este engaño es más efectivo, y esto en tanto genera un cambio en el alma del oyente que actúa por propia cuenta creyendo que hace lo correcto, y en todo caso lo hace por ignorancia. Sin embargo, la exterioridad se mantiene ya que

Gorgias pone en relación esta causa con el §7, el cual refiere a la violencia física. Así, el *lógos*, termina siendo una especie de fuerza violenta, remontándose nuevamente al primer grupo de causas. En el cuarto apartado se indica que, en el *Encomio de Helena*, *éros* no es una realidad interior al ser humano, pero sin embargo, su extrema inmersión en el alma, como sucedía con el *lógos*, pero aún más en este caso, permite adscribir el movimiento de interioridad que el autor reclama, puesto que *éros* provoca la ilusión de que el responsable es el enamorado. Por último, el autor señala que *Éros* puede ser: un dios que ha invadido al agente o una enfermedad humana. Si tomamos la primera opción, Helena es inocente ya que la exterioridad es absoluta. En la segunda opción nos encontramos lo más próximos a la interioridad humana que se puede estar en el marco del *Encomio*. Bieda señala que esta segunda alternativa queda evidenciada al llamar a *éros agnóema* del alma (error-por-desconocimiento), el cual implica un error por falta de *gnósis* por parte del agente. Así, si la acción es objeto de ignorancia, entonces Helena se encuentra en la esfera del infortunio. Finalmente, la conclusión presenta un resumen de las tesis principales del capítulo. Allí se indica que, a través de la figura del infortunio, todos los caminos conducen a la *týkhe*, al primer grupo de causas, y por tanto, la causa del actuar de Helena es siempre externa.

En el segundo capítulo, “Querer, saber y poder en el *Protágoras*. Alcances y límites del llamado ‘Intelectualismo socrático’”, Bieda señala la constitución del saber en tanto variable determinante para la acción. El primer apartado comienza con la contextualización del problema del diálogo, el cual gira en torno a la enseñabilidad de la virtud. En el primer subapartado se indica el tipo de relación que hay entre *areté*, el estado epistémico del agente, sus deseos y su capacidad de actuar respecto del mundo circundante: como el conocimiento es noble y puede gobernar al ser humano, puede

superar y dominar el *thymós*, los placeres, el *érqs* y el miedo. Así se concluye que las virtudes son contenidos epistémicos y que el ser humano está sujeto a ellos y actúa en consecuencia. La acción debe contemplar, como se indica en el segundo apartado, la distinción entre el corto y el mediano/largo plazo, puesto que hay que tener presente que, si bien una acción puede ser placentera actualmente, esta puede representar miserias futuras. El agente debe realizar una especie de cálculo hedonista que le permita actuar bajo el mejor curso de acción teniendo en cuenta la dimensión futura y el bien como eje. Pero, ¿cuál es la certeza del conocimiento poseído? Esto abre el segundo subapartado. Aquí, Bieda señala que el IS muestra que el ser humano siempre quiere lo que es bueno para él, o al menos lo que *cree* que es bueno para él, pero no indica qué es bueno para él. Por esto se distinguen dos discusiones distintas: 1) cómo y por qué el ser humano actúa como actúa y 2) cuál es el contenido concreto-material de los bienes reales. El autor llama a la primera “teoría socrática de la acción” y a la segunda “ética socrática”. En este sentido, respecto de la ética, puede darse que un bien parezca serlo cuando no lo es y esto daría lugar a una acción reprobable. Sin embargo, el agente no está al tanto en el plano epistémico de que no es un bien, sino que lo cree un bien, (a)parece como eso, de aquí la imposibilidad de la incontinencia (*akrasía*) en el marco del IS. En el tercer subapartado Bieda pone de manifiesto que la técnica que se utiliza para el cálculo hedonista es la técnica métrica (*metretikè tékhné*), la cual no solamente tiene la finalidad de calcular los bienes, sino que también restaura el orden en el alma, quita poder a las apariencias y restituye la certeza intelectual. El tercer apartado aborda el IS señalando que Sócrates solo ha hecho alusión a los resortes internos, pero también referirá a las cuestiones externas, como será explicado en el primer subapartado. Allí se indica que hay quienes obran mal por ignorancia, pero también se aclara que el agente puede ser forzado a obrar mal. Así,

Bieda propone dos variables que se juegan: 1) la condición epistémica del agente y 2) la condición de posibilidad material. La primera ya se ha indicado. La segunda, implica que el bien es perseguible en las acciones si el mal no es necesario o materialmente inevitable. Ahora bien, en este esquema, ¿Dónde queda la responsabilidad moral del agente? Este punto es abordado en el segundo subapartado, donde se indica que si bien el ser humano no obra mal a sabiendas y lo hace por ignorancia, o en algunos casos por estar obligado a hacerlo, entonces se podría pensar que no hay responsabilidad. Sin embargo, Bieda señala que la responsabilidad viene dada por el hecho de que, en un marco más amplio, el individuo es responsable de no haber investigado lo suficiente y de hacer todo lo necesario para conocer el bien y actuar en consecuencia. Según el autor, la máxima del autoexamen no solo tiene consecuencias descriptivas, sino también normativas.

El segundo capítulo termina con la conclusión: “monologismo psicológico-intelectual”, y con el apéndice I: “El testimonio aristotélico”. En la conclusión Bieda indica que estamos ante un alma monológica, esto quiere decir que no se pueden discriminar, en este diálogo, diferentes facultades del alma y esta se define por una actividad puramente racional. En el apéndice se pone de manifiesto que en la *Ética nicomaquea* VII, Aristóteles discute el IS del *Protágoras* a propósito del análisis del conocimiento del *akratés* y se distinguen dos tipos de saber: *epistéme* y *dóxa*. Según Aristóteles, que la incontinencia pueda darse en el segundo caso, mas no en el segundo resulta inverosímil, puesto que la confianza que el agente tiene en lo que conoce o en lo que cree conocer cuando actúa es la misma. Según Bieda, cuando se distingue la *epistéme* de la *dóxa* y se considera posible la *akrasía* a partir de dicha distinción, ya no estamos en la ortodoxia socrática y esto es señalado por Aristóteles.

En el tercer capítulo, “Boceto de una des-integración psíquica en el *Gorgias*”, el autor aborda el IS desde los contenidos materiales de la acción, el estatuto del alma y el movimiento de interiorización de la moralidad humana. En el primer apartado Bieda señala que el conocimiento domina inevitablemente el querer del agente (*boúlesthai*), con lo cual, los condicionamientos externos quedan de lado. La virtud es conocimiento y la acción voluntaria es condición necesaria y suficiente para actuar bien. Bieda retoma, en el marco del IS, el ejemplo del tirano, que forma sus opiniones respecto de sus apetitos corporales y no respecto de su inteligencia (es dominado y no domina), forma de actuar que permite analizar el IS y la relación entre lo racional y los apetitos. En el segundo apartado, primer subapartado, el autor señala que para poder fundamentar que el tirano no hace lo que quiere debe distinguirse entre el fin de la acción y los medios que la conducen. Aquí, las peores acciones pueden ser justificadas si el fin reporta un bien mayor y ulterior, pero si el tirano toma un bien aparente, estas acciones reportarán un daño para el agente. En el segundo subapartado se disocia la posibilidad de que el tirano sea feliz cometiendo injusticia o realice lo que quiere. Desde la perspectiva socrática en el *Gorgias*, lo que es bello lo es por su utilidad o placer que es capaz de producir o ambas cosas. Por el contrario, lo feo lo es por el mal-daño o por el dolor físico que reporta o ambas cosas. Al plantear la cuestión en estos términos se deduce que si cometer injusticia es más feo que padecerla, como en el caso del tirano, entonces esto es así por ser más doloroso, malo-dañino o ambas cosas. De modo que cometer injusticia es peor que padecerla ya que no puede reportar mayor dolor físico corporal que padecerla, entonces la supera en mal, de este modo, el tirano se daña a sí mismo y a la *pólis*. En el tercer subapartado, Bieda destaca dos principios materiales de la ética socrática 1) cometer injusticia es peor que padecerla y 2) no pagar la pena por las injusticias cometidas es peor que pagar la pena. Como el

tirano no respeta estos principios, si bien resulta ignorante, puede ser considerado inmoral. En el cuarto subapartado se realiza un *excursus* por *Gorgias* 509c-511a, con el fin de mostrar la articulación entre cometer-padecer injusticia, pero respecto del poder en tanto control de los propios impulsos pasionales-irracionales. Aquí, se trata el poder en términos de disponer el orden correcto en el alma para obrar en consecuencia. Ahora bien, para no padecer injusticia se debe tener un poder como el del tirano, exterior, pero para no cometer injusticia, el poder del tirano no alcanza, dado que, sobre todo, el agente debe no querer hacerlo. No cometer injusticia depende del poder que tenga el agente, pero ya no sobre el medio externo, sino interno. Estos son los dos tipos de poderes en juego. En el quinto subapartado se indica que cometer injusticia es peor que padecerla, pero si se la comete, es mejor ser castigado por ello, puesto que quien es castigado, padece cosas bellas, puesto que si pagar la pena es padecer y se castiga con la justicia (*dikaíos*), entonces el castigado recibe cosas justas y recibe, entonces, algo bello. La acción del tirano, quien cree ser beneficiado por lo que hace, en realidad compromete la salud del alma y también la de la *pólis*. En el tercer apartado se aborda la interiorización de los deseos apetitivos. En este análisis se indica una fragmentación del alma cuyas funciones ya no serán puramente racionales como se daba en el caso del *Protágoras*. En dicho diálogo, los deseos y emociones se explicaban en términos de ignorancia, el agente se deja dominar a sí mismo por no tener conocimiento del cálculo de la correcta medida de los placeres. Según el autor, en *Gorgias* habría un componente psíquico identificado con los apetitos, capaz de incidir en la toma de decisiones. Bieda recurre al ejemplo de los toneles (*Gorg.* 493a) para señalar que, en todo caso, lo que se observa es una especie de bipartición del alma en términos de razón e impulso, pero sin mencionar explícitamente el *epithymetikon*. Sería extraño hablar en este contexto de partes del alma, sin embargo,

tampoco, según Bieda, puede negarse cierto vínculo con *República* IV. En definitiva, no hay una bipartición explícita, pero se la está considerando a través de una perífrasis: *toûto tês psychês en hôi epithymíai eisi* (493a34 y b1). Un *aspecto* del alma, un alma con diferentes “esos” que son indeterminados. En el tercer subapartado se indica que el alma precisa *táxis* y *kósmos*, al igual que el cuerpo, cuyos nombres son “salud” y “fuerza” respectivamente. ¿Qué nombre recibe esta *táxis* y *kósmos* del alma, y no del cuerpo? Según Bieda, el buen ordenamiento es la internalización de la legalidad vigente. Así se generan la justicia, la moderación, la virtud en el alma. La *areté* del alma consiste en la buena disposición y ordenación mediante la *táxis* que le es propia. En el último apartado, Bieda señala que hay además un principio último que justifica la bondad del alma ordenada, un principio universal y metafísico (506e). En efecto, todo lo que es, en la medida que es (*tà ontá*), es bueno por estar ordenado, por tener un orden interno. Bieda señala que interpreta esto en términos metafísicos no por ser algo trascendente y separado de lo sensible, sino porque implica algo lógicamente previo y fundante. Finalmente, Bieda señala que la ética socrática no puede fundamentarse solo en principios del IS sin valor normativo, de modo que recién en *Gorgias* se postulan los dos principios morales, ya mencionados, sobre los cuales la ética puede descansar. Finalmente, para el autor, en *Gorgias* hay una proyección conceptual hacia *República*, es un momento intermedio, donde habrá un comienzo de desintegración psicológica en manos del propio Platón, pero con principios éticos socráticos.

En el cuarto capítulo “La tripartición del alma en *República*”, en la introducción, se indica que en *Protágoras* y *Gorgias* los seres humanos se definen casi exclusivamente por su racionalidad, dejando los deseos irracionales y apetitos bastante fuera del campo de toma de decisiones. Este esquema se va modificando levemente en *Gorgias* y el ser

humano debe lidiar con condicionamientos internos, fenómeno que en *República* toma el protagonismo. En el primer apartado se indica que el *lógos* es capaz de explicar por qué la justicia es preferible a la injusticia, pero como no se ha recibido este *lógos* no hay garantías de que cada uno sea un buen guardián de sí mismo. Por esto el deseo de Platón es lograr la fundación de un alma cuyas partes se coordinen de tal manera que la razón ejerza el gobierno, la vigilancia y el control de los elementos que tienden al desborde y exceso. Teniendo en cuenta el paralelismo estructural entre alma y *pólis*, Bieda comienza el primer subapartado indicando que la bondad de la *pólis* consiste en su carácter virtuoso (sabia, valiente, moderada, justa) y esto se basa en el correcto funcionamiento de las partes. En base a esto, en el subapartado (a.i) se señala que la ciudad, fundada en conformidad con la naturaleza, será sabia debido a la clase más pequeña, esto es, la de los guardianes. Y lo será debido al conocimiento y sabiduría que dicha clase detenta. De este modo, la *sophía* de la ciudad remite a los filósofos-gobernantes. Esta pequeña parte, encargada de gobernar, tendrá su equivalente en el alma, la parte racional. En este caso, y a diferencia del *Gorgias*, el vocabulario que implica “partes” es explícito (*méros*). En (a-ii) se menciona que la valentía se relaciona con la parte que combate y va a la guerra y que se expresa en una opinión que determina cuáles y cómo son las cosas temibles. En (a.iii) se abordan la moderación y la justicia, teniendo en cuenta que serán fundamentales para los conceptos de orden y armonía entre partes del alma. La diferencia fundamental, según Bieda, entre la moderación, la sabiduría y la valentía es que las segundas están en partes específicas de la ciudad y la moderación se extiende a toda la *pólis*, lo cual da paso a postular la justicia como la relación armónica de las partes basada en un principio de especialización, donde cada uno debe hacer lo que le compete. En el segundo subapartado se aborda la diferencia fundamental con *Gorgias*: si bien en dicho diálogo lo irracional

ingresa en el alma, lo hace como mero factor que puede formar opiniones. Aquí, sin embargo, la parte irracional tiene pleno derecho en el alma y se disputa el gobierno del agente, lo que implica una lucha entre “dos sí mismos”. En el segundo apartado Bieda establece dos alternativas principales: a) se actúa por la parte del alma característica al objeto sobre el cual recae la acción, b) cada vez que uno se dirige a un objeto lo hace con el alma toda, sin discriminación de motivaciones parciales. En *Protágoras*, la alternativa es b, puesto que el alma actúa toda en base a parámetros racionales. En *Gorgias* podría estar presente un germen de la alternativa a), donde si bien no hay partes identificadas claramente, los apetitos irracionales pueden contaminar la racionalidad y afectar el curso de acción. Lo cierto es que en ningún caso los apetitos pueden generar una decisión que vaya abiertamente en contra de la creencia del agente. En *República*, no solo se plantea la alternativa a), sino que también las acciones pueden originarse en diferentes resortes según el objeto sobre el cual esa acción recaiga. En el tercer apartado se indica que todas las partes desean algo que le es propio, pero en la parte apetitiva el deseo se dirige fundamentalmente a alimentos, bebida y sexo (a los que suman riqueza y algunos apetitos indeterminados que Platón no aclara). Si bien se apetecen cosas buenas, desde un punto de vista moral esta parte resulta neutra y Bieda denomina “bondad por adecuación” a la adecuación del objeto al apetito correspondiente (La bebida es buena para el sediento solo porque ayuda a calmar su sed). Pero esto no implica que sea un bien real, sino que el bien real es propio de lo *logistikón*. Es la racionalidad la que pone un freno al resto de las partes, como por ejemplo, cuando lo *logistikón* pone un freno a un bien por adecuación que no es un bien (beber agua en caso de hidropesía). En el segundo subapartado Bieda se aboca a los libros VIII y IX de *República*. Analizando las diferentes constituciones políticas, por el PPE, se analizan los tipos de ciudadanos que las componen. Así, en (b.i),

Bieda da cuenta del oligárquico, que es gobernado por lo apetitivo: en tanto la riqueza es el criterio de la ciudadanía el oligárquico se organiza en torno a la parte que tiene la riqueza por objeto. Esta parte no solo puede establecer sus propios fines y operar como guía efectiva del obrar, sino que también tiene la capacidad de autorregularse, puesto que hay apetitos contradictorios que el oligárquico puede reprimir si afectan su objetivo: acumulación de riqueza. En conclusión, lo racional e irracional forman parte del alma pero no solo eso, sino que lo irracional tiene suficiente autonomía para concebir e imponer sus propios fines. En (b.ii) se aborda el hombre democrático, quien se maneja de forma azarosa satisfaciendo el apetito de turno, pero también tiene moderación y sensatez, de modo que no tiene realmente orden (*táxis*), ya que cuando se inclina por las cosas realmente buenas lo hace por obra de la parte apetitiva y no exclusivamente racional. Sin embargo, estos apetitos no están desbocados, y tanto en el hombre oligárquico como en el democrático, la incontinencia no es una posibilidad, ya que en ambos casos los apetitos usurpan el lugar de los argumentos y conocimientos. En conclusión, el hombre democrático no es un incontinente, sino un ignorante. El análisis del hombre tiránico se deja en suspenso en (b.iii) por ser más complejo y relevante para el marco argumentativo y se aborda en la conclusión de este capítulo. En el cuarto apartado, primer subapartado, se aborda la parte racional. La razón, señala el autor, se opone a los apetitos por deseo racional y cálculo, no por rechazo al objeto del apetito. En el caso de la sed, no es que se rechaza la bebida, sino que se sigue el deseo racional de estar sano (en el caso de la hidropesía). Entonces, el problema consiste en los desenfrenos de la parte apetitiva que pueden generar desarmonía. Finalmente, Bieda destaca que cada parte desea lo propio: la apetitiva, alimento, sexo y riquezas; la impulsiva, dominar, triunfar y buena reputación; la racional; conocer la verdad y gobernar el alma. En el segundo subapartado se aborda

el hombre aristocrático-monárquico y se muestra que en este caso gobierna la racionalidad sobre las otras dos partes, como en los guardianes de la *pólis*. Aquí, a diferencia de *Protágoras* donde el conocimiento tiene privilegio por sobre las pasiones, el matiz será prescriptivo: corresponde que la parte racional gobierne, y esto porque en *República*, se contempla la posibilidad de que esta parte no gobierne, alterando el orden natural (el hombre oligárquico, democrático y tiránico). Esto, en el contexto de *Protágoras* o *Gorgias* resultaba imposible. De este modo, así como en la *pólis* la injusticia es la *polypragmosýne*, en el alma también se da una rigurosa división de tareas. Hay que ejercer el autogobierno y desterrar los conflictos (*Rep.* 443d-443e). En el quinto apartado, primer subapartado, se aborda la distinción entre la parte impulsiva y la apetitiva, si bien ambas irracionales, se distinguen por el objeto que persiguen. En el segundo subapartado, Bieda señala que el hombre impulsivo, característico de la *pólis* timocrática, persigue el honor y el éxito y se compone de una mixtura de bien y mal. Como en la parte apetitiva, el bien perseguido es un bien por adecuación. En el tercer subapartado, se aborda el caso de Leoncio para mostrar, en un caso límite, la imposibilidad de la *akrasía*. Leoncio tiene ganas de ver los cadáveres y al mismo tiempo se indigna consigo mismo por esta actitud (*Rep.* 439e440a). Como muestra Bieda, el hecho de no mirar los cadáveres no viene dado por la racionalidad. En (c.i) se muestra que no hay alianza entre apetito e impulsividad, puesto que los motivos por los cuales dichas partes se mueven son diferentes (saciar los apetitos y reestablecer el honor que se considera vulnerado). De este modo, en (c.ii) Bieda indica que, en rigor, lo que sucedería en el caso de Leoncio es que no se pone en juego una cuestión moral-racional, sino el hecho de que mirar los cadáveres le reportará un deshonor social y personal. Así, la parte impulsiva busca un fin propio, el honor, y las partes contrapuestas serían la apetitiva e impulsiva y no sería un caso de incontinencia

(*akrasía*). En (c.iii) se aborda el tipo de hombre que es Leoncio. Gobernado por lo *epithymetikon* que ha convencido a la racionalidad de que los objetos apetitivos son la mejor alternativa, Leoncio se encuadra en un hombre oligárquico o democrático: un hombre donde la racionalidad está al servicio de lo irracional y confundida piensa que el curso mejor de acción es lo que propone lo irracional. En Leoncio hay, en definitiva, ignorancia. En (c.iv) se indica, a partir de los conceptos de “incontinencia sincrónica” e “incontinencia diacrónica”, que la *akrasía* que resulta imposible es la sincrónica, ya que respecto de la diacrónica, el agente puede ver de forma ulterior, sopesando las consecuencias, que se ha equivocado y arrepentirse. Este puede ser el caso de Leoncio, pero la incontinencia sincrónica, actuar contrariamente a lo que se considera el mejor curso de acción, en este contexto, todavía no es posible. En (c.v) se recapitula lo dicho a propósito de Leoncio. En el último apartado, primer subapartado, el autor comienza por la comparación entre el tirano y el hombre democrático, lo cual permite recuperar la distinción entre apetitos necesarios y no necesarios, pero que en el tirano se agregan, entre los no necesarios, algunos que parecen innatos y no es posible corregirlos o regularlos. Estos apetitos desenfrenados y extremos, someten al alma toda, desplazando el gobierno de lo racional. Según Bieda, este caso resulta límite para el IS, puesto que en el caso del hombre oligárquico o democrático, lo racional cede terreno, pero es la razón, engañada, la que actúa. En el caso del tirano la razón ya no gobierna, gobiernan los apetitos irracionales. Aquí, nuevamente, queda claro que la parte apetitiva puede imponer fines propios. De todos modos, es evidente que no estamos ante una situación acrática, puesto que la racionalidad es sometida y reducida al mínimo y la parte apetitiva toma el control. En el segundo subapartado se aborda el problema de la responsabilidad que pueda adscribirse al tirano. En el contexto de *República*, el hombre es responsable incluso de su

propio destino, y como no solo la disposición natural se encuentra involucrada, sino también la educación, la responsabilidad es del hombre que elige. Aquí, la interiorización, que es el hilo conductor de la obra, alcanza su punto máximo. Platón quita a la divinidad de la escena ético política en *Rep.* 617d-e y determina al hombre como total responsable por sus acciones. Finalmente, se indica que en *Leyes* se establece una ruptura con el IS y Platón rompe consigo mismo. En esta obra, el mal obrar ya no será producto de la ignorancia o la educación. La necesidad de leyes y castigos indica una nueva antropología y señala, de hecho, la existencia de incontinencia. El capítulo termina con dos apéndices, “Apéndice 2: La fundación de la justicia en el alma y la alianza entre impulsividad y racionalidad” y “Apéndice 3: La unidad cuantitativa y cualitativa del alma en *República*”. En el primero se indica que la *dikaiosýne* consiste en que cada cosa haga lo que naturalmente le corresponde, entendiendo natural en sentido de su función. Trasladando esto al alma, a la racionalidad le corresponde gobernar, a la impulsividad resguardar la racionalidad, a la apetitividad, regulada por la razón, tender a la nutrición y reproducción. Como natural no implica necesidad, la justicia en el alma debe ser producida. En el apéndice 3, Bieda refuerza la idea de que el alma no tiene contradicciones desde el punto de vista sincrónico, ya que termina regida por uno de sus elementos constitutivos. El alma humana es una y triple, pero las acciones que surgen de cada parte no implican que solo actúe una, sino el alma toda. En el primer subapartado el autor deja en claro que no hay posibilidad de que el alma sea múltiple en términos de cantidad. En el segundo, se deja en claro que la totalidad del alma tiene una cualificación única y se compone de determinada manera dependiendo de cómo las partes se relacionan entre sí. En el tercer subapartado Bieda señala que se podría pensar la psicología del libro X como incompatible a la de los libros IV-IX. Al abordar sobre qué aspecto del alma repercute la

poesía imitativa se indican dos variables: racional o irracional. Pero esto no reduce la composición a dos partes, puesto que la parte impulsiva y apetitiva comparten lo irracional, y esto queda claro cuando aparece la referencia en 603a7 a alguna <de las partes> inferiores en nosotros. Por último, en el cuarto subapartado se aborda la afirmación de Sócrates que sostiene que si el alma es inmortal, entonces no puede tener múltiple variedad y desigualdad (*Rep.* 612a-b). Bieda llama la atención sobre el cambio de contexto respecto de los libros IV, VIII y IX y señala que, en tanto las cuestiones prácticas ya han sido argumentadas, entonces ya no es necesaria la especificidad psíquica, ya no se debe explicar los distintos modos de actuar, sino su inmortalidad para poder avanzar con el mito de Er. El autor argumenta que si pensamos en modos del alma, y no en partes, la homogeneidad planteada en el libro X no resulta tan extraña. Siempre hay unidad.

En el último capítulo, el quinto, “la superación del intelectualismo socrático en *Leyes*”, el autor señala que hasta ahora ha habido un movimiento de interiorización sin abandonar el IS. Sin embargo, en *Leyes*, parece aceptarse la acción incontinente, y con esto, el abandono del IS. En el primer apartado se observa que en *Leyes* se afirma que en cada uno hay una guerra contra uno mismo (*Ley.* 626e). En este diálogo, no hay alusión a un alma tripartita, pero la conflictividad interna se mantiene. El problema consiste en tomar el placer como criterio de decisión: sentir placer no resulta incorrecto, pero debe ser posible contenerse cuando sea necesario. Así, quien se gobierna a sí mismo es bueno y quien no, malo, retomando el gobierno de sí y la posibilidad de calificar moralmente al agente. De este modo, Bieda señala que en el hombre hay varias fuerzas en pugna que no dependen de los dioses, sino del agente mismo, adscribiendo responsabilidad moral. En *Leyes* 731c se indica que nadie se procura males voluntariamente, posición cercana a los

diálogos analizados anteriormente. Sin embargo, en 731d se propone que hay quien tiene males curables, pero hay quien yerra y es malvado de modo incontinente y en este caso no es posible disuadirlos. En el primer caso, la cura de estos hombres, según Bieda, viene dada por las leyes, pero en el segundo caso, hay un hombre defectuoso que no puede ser corregido. Según el autor, si bien incontinente (*akrátos*) no se usa en sentido técnico, nos encontramos en el marco de la acción y valoración moral, lo que da lugar a cierto tipo de incontinencia cuando se abordan las distintas clases de delito en el libro IX. En el segundo apartado, Bieda señala que el hombre incurable de *Leyes* no es un ignorante, sino que se lo postula como alguien que aun habiendo tenido educación e instrucción no se aparta de los mayores males (*Ley. 854e*). Aquí se pone de manifiesto un cierto fracaso del proyecto de *República*, puesto que la educación resulta insuficiente. Por esto mismo se propone la necesidad de leyes que regulen la actividad. La realidad humana es demasiado débil y puede ser vencida por placeres y deseos irracionales, aun cuando haya conocimiento presente. En este contexto, *sí* hay quien se aparta a sabiendas de lo mejor. Bieda aborda la diferencia entre lo voluntario y lo involuntario, detallando las tres fuentes de error que conviven en el alma i) el *thymós*, el placer y la ignorancia. A partir de esto se define la justicia como la opinión acerca de lo mejor, que gobierna en las almas, y la injusticia como la tiranía del impulso-pasional, el miedo, el placer, el dolor, etc. Así las cosas, las acciones no dependen de la calidad moral del agente, sino de la disposición de ánimo de quien realiza la acción. Se admite que cualquier elemento irracional del alma puede afectarla y gobernarla, a pesar de que en ella haya una opinión racional. En el subapartado (ii) “Los delitos forzosos e involuntarios”, el autor señala los delitos sin premeditación o intención por parte del agente. Los delitos del *thymós* también figuran y dan lugar a dos variables: el acto repentino y sin premeditación, con inmediato arrepentimiento y los

casos de ofensa y deshonor cuando el damnificado mata con intención y sin arrepentimiento. En el primer caso no hay voluntad, en el segundo sí, pero en ninguno de los dos casos el origen de la acción está en la voluntad, sino en el impulso-pasional. Y esto es clave, puesto que en el contexto del diálogo, no existe lo justo e injusto en sentido absoluto, es el legislador quien debe observar si alguien beneficia o daña con un carácter justo. No importa qué se hace, sino cómo se encuentra organizado el agente a nivel anímico a la hora de actuar. Finalmente, el capítulo cierra con el subapartado (iii) “Los delitos voluntarios”. Aquí conviven elementos prácticamente irreconciliables: la voluntariedad, la injusticia, la premeditación y la derrota en manos de placeres, apetitos y envidias. En estos casos, un alma deformada por los deseos es la causa de la acción. Pero aquí el conocimiento no está obturado, como sucedía en *República*. La inoperancia del conocimiento tiene que ver con la derrota que el agente sufre a manos de los apetitos. En estos casos, el agente realiza la acción intencionalmente, cree que hay una alternativa mejor, pero no toma ese curso de acción: la *akrasia* es posible. El libro cierra con una “Conclusión general” donde se hace un balance de lo visto. Aquí se recuperan los puntos centrales y se retoman las hipótesis de trabajo, mostrando que se han cumplido los objetivos. Finalmente, se concluye con un extenso apartado de bibliografía general, tanto de fuentes primarias como bibliografía secundaria y recursos instrumentales.