

ήματα



Raúl Gutiérrez (editor)

ECOS DE FILOSOFÍA
ANTIGUA

Capítulo 6

Con la colaboración de
Alexandra Alván



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Μα

Μαθήματα. Ecos de filosofía antigua
Raúl Gutiérrez (editor)

© Raúl Gutiérrez, 2013

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú
Teléfono: (51 1) 626-2650
Fax: (51 1) 626-2913
feditor@pucp.edu.pe
www.pucp.edu.pe/publicaciones

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: octubre de 2013
Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,
sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2013-14555
ISBN: 978-612-4146-50-3
Registro del Proyecto Editorial: 31501361300780

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

¿UN CASO DE INCONTINENCIA EN LA *REPÚBLICA* DE PLATÓN? LEONCIO Y LA IRRACIONALIDAD COMO ORIGEN POSIBLE DE LA TOMA DE DECISIONES

Esteban Bieda
Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

A criterio de la mayoría de los especialistas¹, el caso de Leoncio, que Platón presenta en *República* IV, constituye un ejemplo de acción incontinente. Esto implicaría que el carácter monolíticamente racional del alma, tal como se la describe en *Protágoras* o *Gorgias*, habría sido abandonado y, con él, el así llamado «intelectualismo socrático». En lo que sigue intentaremos mostrar por qué, a nuestro entender, la acción de Leoncio no puede ser considerada *stricto sensu* incontinente y, de este modo, que la incontinencia sigue sin ser conceptualmente posible en el marco de *República* (a la inversa de los especialistas y en una dirección similar a Carone, 2001).

I

Comencemos recordando, muy brevemente, cómo se describen las partes apetitiva y racional del alma.

La parte apetitiva

Tomada como modelo, la sed (δίψα) es el apetito que tiene como objeto natural (πέφυκεν, *República* 437e5) la bebida sin ningún tipo de cualificación ulterior. El apetito mismo no tiene por objeto la buena bebida,

¹ Ver, por ejemplo, Irwin (en Platón, 1979, y 2000), Reeve (en Platón, 2004b), Cooper (1984), Brickhouse y Smith (2010), Penner (1992), Taylor (1991), Kahn (1987), Davidson (2001), Lesses (1987), Klosko (1988) y Santas (2010).

sino la bebida misma, y la razón de esto es que la ἐπιθυμία no puede discriminar qué es realmente bueno y qué malo — a saber para el hombre todo— salvo para sí misma; tal capacidad holística es exclusiva de la parte racional del alma. En la medida que el apetito da cuenta de una necesidad natural 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-racional. Más bien se trata de lo que denominaremos una mera *bondad por adecuación*, adecuación del objeto al apetito correspondiente: la bebida es algo bueno (por adecuación) para el sediento simplemente porque le sirve para suplir o llenar el vacío que su apetito le significa, lo cual no implica que necesariamente se trate de un bien real. Así, un «bien por adecuación» puede constituir, desde la perspectiva de alguna de las otras partes del alma, un mal². Así, la parte apetitiva es capaz de establecer sus propios fines-bienes (por adecuación), independientemente de la racionalidad³. El alma del sediento que se configura *qua res sitiens* da lugar a acciones que tienden a la bebida como el objeto que le es propio; la parte apetitiva maneja, como decíamos, fines propios e independientes de la racionalidad: «en la teoría de Platón, cada una de las tres partes —razón, apetito e impulso— son fuentes independientes de motivación» (Cooper, 1984, p. 5). En este sentido, cuando un alma está configurada *qua res sitiens*, toda su energía está dirigida a la satisfacción de ese deseo específico, descuidando los otros principios psíquicos⁴. Ahora bien, ¿qué ocurre con las otras dos partes cuando el alma no es sino una cosa sedienta? El caso del hombre oligárquico descrito en el libro VIII, en cuya alma gobierna lo apetitivo, es elocuente:

² Lo que diferencia esta bondad por adecuación de aquella otra perseguida por la parte racional es, fundamentalmente, que a) es por mera adecuación —esto es: el objeto es «bueno» tan solo porque puede dar satisfacción al deseo de la parte en cuestión—; b) es particular —esto es: el objeto satisface tan solo el deseo de la parte que lo persigue, a diferencia del bien objeto de la razón que atañe al alma toda—; c) se sitúa en el presente —esto es: no puede prever consecuencias futuras de las decisiones presentes—.

³ De allí que sea posible pensar al alma exclusivamente en tanto algo sediento: «Entonces, el alma del sediento, considerada en tanto [algo que] tiene sed (καθ' ὅσον διψῆ), no quiere (βούλεται) otra cosa que beber, desea (ὀρέγεται) eso y hacia eso tiende (ὀρμαῖ)» (*República* 439a-b).

⁴ «Por otro lado, cuando los apetitos inclinan con fuerza a alguien hacia algo único (ἐν τι), sabemos, de algún modo, que se vuelven más débiles para las demás cosas, como si se tratara de cierto flujo (ῥεῦμα) que conduce hacia allí» (485d).

Tras poner a un lado y esclavizar a la parte racional y a la impulsiva, subordinadas (χαμαι) [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 (τιμᾶν) otra cosa que no sea la riqueza y a los ricos, ni enorgullecerse (φιλομεῖσθαι) por ninguna otra cosa que no sea la posesión de riquezas y lo que eventualmente conducere a ella (553d).

Este pasaje da cuenta de que, si bien Platón insiste en la tripartición del alma, lo cierto es que al momento de actuar siempre lo hace el alma toda, con cada una de sus partes adecuadas al mandato de la que está en el gobierno⁵.

La parte racional

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 (*República* 439b).

Siendo esto así, el alma no puede ser una realidad monolítica cerrada sobre lo apetitivo o sobre la racionalidad, dado que en ese caso no podría avanzar y retroceder respecto del mismo objeto. Ahora bien, 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 sin más hacia la satisfacción de su apetito: «¿no dirías, entonces, que en el alma de estos hombres se halla, por un lado, lo que ordena (τὸ κελεῦον) beber y, por otro, lo que lo impide (τὸ κωλύον), 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, aún innominado, será la racionalidad. Nótese, pues, que el apetito tiene la capacidad de dar órdenes, de mandar en virtud de los fines que le son propios («bienes por adecuación») y que pueden ser contrarios

⁵ Algo similar ocurre en el caso del hombre democrático, cuyos apetitos «toman la acrópolis del alma» (ver 560b-c).

a los racionales⁶. Ambas partes del alma manejan, pues, sus propios deseos: la apetitiva desea beber, la racional desea la salud: «siendo tres las partes, me parece que son tres también los [tipos de] placeres, cada uno propio de cada parte, del mismo modo que también me parece que son tres los deseos y los gobiernos [posibles del alma]» (libro IX, 580d).

II

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 (ὧ θυμούμεθα) 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 confundirse⁷. El rasgo compartido es que no son, en sí mismos, aspectos racionales del alma: animales y niños poseen impulsos y apetitos, pero no racionalidad⁸. 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 apunta. Del análisis del hombre timocrático (libro VIII, 547e y ss.) se desprende el hecho de que la parte impulsiva tiene por objeto la consecución del honor (τιμή) y el éxito (νίκη, ver 548c6).

Antes de avanzar con el caso de Leoncio, sentemos las bases mínimas de lo que entendemos por *incontinencia*. Desde un ya clásico trabajo de Davidson, la definición estándar ha pasado a ser la suya: «al hacer *x*, un agente obra de manera incontinente si y solo si: (a) el agente hace *x* intencionalmente —es decir, de manera no forzada—; (b) el agente cree que hay otra alternativa que puede realizar; (c) el agente considera que,

⁶ Si bien aquí se define la parte racional exclusivamente como aquello que, solo en algunos casos (ὅταν ἐγγένηται, 439c10-d1), se alza en contra del deseo apetitivo, su función no se reduce a esta mera tarea censora, sino que consiste, fundamentalmente, en la capacidad de «razonar-calcular» (ὧ λογίζεται, 439d5; τὸ λογισάμενον, 602d8), de «medir» (τὸ μετρήσαν, 602d9), de «postular» (στήσαν, 602d9) y de «aprender-comprender» (ὧ μανθάνει, 580d10, 583a2).

⁷ «Sobre lo impulsivo nos parece que ocurre lo contrario de lo que creíamos antes [a saber 439e]: pues entonces creíamos que era algo apetitivo» (440e).

⁸ Para la irracionalidad de la parte apetitiva, ver 439d; para la irracionalidad de la parte impulsiva, ver 441c.

considerados todos los factores relevantes, sería mejor hacer *y* en lugar de *x*» (2001, p. 27). Entiéndase, pues, que el obrar incontinente consiste en la incapacidad del agente de llevar a la práctica lo que tiene por lógicamente mejor dentro de lo posible.

Dicho esto, sobre la base de la descripción básica de las partes apetitiva y racional del alma que hemos dado, citemos el ejemplo de Leoncio:

[...] al percibir [Leoncio] los cadáveres yaciendo junto al verdugo, al mismo tiempo apetece verlos (ιδεῖν ἐπιθυμοῖ) y, a su vez, se indigna consigo mismo y se aparta de sí, y por un tiempo lucha [consigo mismo] y se cubre el rostro; hasta que, dominado por el apetito (κρατούμενος [...] ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας), tras abrir los ojos y correr hacia los cadáveres, dijo: “Vean, infelices, cólmense con el noble espectáculo” [...]. Este relato indica que la ira (τὴν ὀργήν) a veces (ἐνίοτε) combate contra los apetitos, puesto que son dos cosas distintas (439e-440a).

En lo que hace al análisis psíquico-conceptual del obrar de Leoncio, si el objeto de su θυμός —no mirar los cadáveres— fuese puesto por el θυμός mismo, entonces la causa por la cual su enojo se opone al apetito sería propia de dicho enojo, esto es, no habría intervención de la racionalidad. En este caso, el apetito no estaría yendo contra preceptos racionales sino que el conflicto sería entre dos partes no-racionales —una más «baja», los apetitos, y otra «intermedia», el impulso; para la parte impulsiva como «intermedia» ver 550a-b (μέσον); Ferrari (2007, p. 189), Cornford (1912, p. 259) y Renaut (2006)—. Si, por el contrario, lo negativo del hecho de mirar los cadáveres no surgiese del θυμός y respondiese a opiniones aportadas por la racionalidad, entonces Leoncio sí sería un incontinente, dado que su apetito estaría venciendo a dichos preceptos racionales: aun sabiendo que mirar los cadáveres representa un mal para sí mismo, no obstante no habría podido evitarlo. Teniendo en cuenta el objeto propio de la parte impulsiva, la cuestión se reduce a resolver si el hecho de no mirar los cadáveres es un objetivo enmarcado en la búsqueda y preservación del honor —y, así, propio exclusivamente de lo θυμοειδές— o si, por el contrario, forma parte de las proposiciones axiológico-morales generales administradas por la racionalidad. Si bien el texto de *República* no es concluyente en este punto, intentaremos mostrar que es el θυμός de Leoncio lo que se opone al apetito de mirar los cadáveres, sin intervención de la racionalidad; no se trataría, por tanto, de una acción incontinente.

Con respecto a la alternativa más intelectualista según la cual es la racionalidad la que determina que no se debe mirar los cadáveres —la cual sí implicaría un obrar incontinente—, cabe recordar, ante todo, el motivo por el cual Sócrates trae a colación el ejemplo de Leoncio: mostrar que la apetitividad y la impulsividad son dos partes distintas del alma⁹. Teniendo presente que es ese —y no otro— el objetivo del ejemplo, ¿qué sentido tendría traerlo a colación si el conflicto fuese entre el apetito y la razón? Si este fuese el caso, el ejemplo mostraría algo que ya había sido discutido y resuelto mediante el ejemplo de la sed: que las partes apetitiva y racional son distintas. Pero hay algo más, si esta interpretación fuese acertada y Platón estuviese admitiendo la posibilidad de una acción incontinente, ¿quedaría saldado el asunto tan solo con ese párrafo de ocho líneas (439e5-440a4)? Esto es: luego de sucesivos esfuerzos por mostrar que la acción incontinente es imposible en diálogos como *Apología de Sócrates*, *Menón*, *Protágoras* y *Gorgias*, ¿aquí se la admitiría de un modo tan sencillo y «natural», sin siquiera problematizarlo o al menos destacarlo?

No obstante, si bien es cierto que el caso de Leoncio se utiliza para distinguir *apetito* e *impulso* sin mención explícita de la racionalidad, también es cierto que el ejemplo inmediatamente posterior sí involucra a lo λογιστικόν:

Y, sin embargo, ¿no percibimos a menudo, de otro modo (ἄλλοθι), que toda vez que los apetitos violentan a alguien en contra de su razonamiento (παρὰ τὸν λογισμὸν), aquel se insulta a sí mismo y se encoleriza con aquello que lo violenta dentro de sí mismo y, como si hubiese dos cosas rebelándose [una contra la otra], el impulso de tal hombre se vuelve aliado de la razón? Por el contrario, que este [el impulso] haya hecho causa común con los apetitos cuando la razón prueba que no es necesario actuar en contra [de ellos], creo que tú no podrías decir que percibiste que ocurriera ni en ti mismo ni, creo, en otro» (440a-b)¹⁰.

⁹ Recuérdese, en este sentido, la confusión de Glaucón en 439e. Lorenz pierde de vista este punto al interpretar que el ejemplo de Leoncio muestra un conflicto entre deseos contrapuestos —más allá de la distinción entre deseos de primer y segundo orden que propone— (2006, p. 16).

¹⁰ Para «αὐτὸν» en 440b4 refiriendo a «θυμὸν» en 440b3, ver Adam (en Platón, 1963, nota a 440b, p. 256); en contra de esta lectura, ver Boeri, 2010. Para esta acepción y uso de αἰρέω en 440b5, ver LSJ (1940, A.II.5).

¿Puede este ejemplo de 440a9-b7 asimilarse al de Leoncio inmediatamente anterior? ¿Qué alcance tiene ese «de otro modo» o «en otro sentido» (ἄλλοθι, 440a9) que articula ambos ejemplos? Si los dos casos pudiesen identificarse, entonces no cabría duda de que lo que motiva la cólera de Leoncio es que los apetitos lo están forzando en contra de sus convicciones morales racionales (παρὰ τὸν λογισμὸν, 440b1), por lo cual el dominio ejercido por su apetito recaería, si bien directamente sobre el impulso, indirectamente sobre su aliada, la racionalidad¹¹. Se podría, así, tildar a Leoncio de incontinente. Hay quienes equiparan ambos ejemplos: «aun cuando *stricto sensu* el caso de Leoncio involucra un conflicto entre las partes impulsiva y apetitiva del alma, Platón se sirve de este ejemplo para ilustrar la acción que va en contra de la racionalidad» (Lesses, 1987, nota 3; contra Lesses, ver Lorenz, 2006a, p. 153). Sin embargo, esto involucra dos supuestos por analizar: a) que racionalidad e impulsividad son necesariamente aliadas en toda situación práctica; b) que la impulsividad no tiene autonomía suficiente como para manejar fines propios que le permitan, eventualmente, enfrentarse por sí sola a la apetitividad (e incluso a la racionalidad).

Racionalidad e impulsividad pueden no ser aliadas

Citemos el ejemplo del alma *noble* (γενναϊότερος, 440c1) injuriada:

¿Y qué ocurre toda vez que alguien cree que padece injusticia? ¿No ocurre, en ese punto, que [ese hombre] hierve, se enoja y se hace aliado

¹¹ El impulso no hace κοινωνία con los apetitos y solo se les opone cuando el λόγος lo hace: si la razón se opone a los apetitos, entonces el impulso se vuelve su aliado, pero si la razón no se opone a los apetitos, ello no implica que el impulso mismo haga κοινωνία con ellos sino que, en la medida que el λόγος la hace, el impulso, su aliado, no se les opone. Si bien en 442b5-8 se dice que la racionalidad y la impulsividad defienden al alma toda de enemigos externos, la primera deliberando (βουλευόμενον), la segunda luchando en conformidad con la racionalidad que gobierna y concretando en la práctica lo deliberado (ἐπόμενον δὲ τῷ ἀρχοντι καὶ τῇ ἀνδρείᾳ ἐπιτελοῦν τὰ βουλευθέντα) —lo cual sustentaría esta primera interpretación más «intelectualista»—, lo cierto es que allí se trata de enemigos *externos* (ἔξωθεν) que amenazan al alma y al cuerpo por igual (442b6), mientras que en el caso de Leoncio el enemigo es intrapsíquico: los apetitos. Se trata de la diferencia que se establece en 470b-d entre πόλεμος (que supone un enemigo externo) y στάσις (que supone un enemigo interno). En este ejemplo de 442b5-8 estamos, asimismo, frente a un alma ya unificada —se está hablando del alma justa— que obra, toda ella, conforme la racionalidad; el alma de Leoncio está, por el contrario, fracturada internamente. Más adelante retomaremos este tema de las alianzas en el alma.

de lo que le parece justo (συμμαχεῖ τῷ δοκοῦντι δικάϊω) —debido a que siente sed, hambre y padece toda clase de cosas tales—, y, manteniéndose firme, vence y no deja de practicar cosas nobles hasta completar su acción, morir o calmarse luego de ser llamado por la razón dentro de sí mismo, al igual que un perro [es calmado] por su pastor? (440c-d)¹².

En primer lugar, contra Boeri (2010), consideramos, con Adam (1981), que el sujeto de los verbos «ζει», «χαλεπαίνει» y «συμμαχεῖ» (c6-7) es «τις» (c6) y no «ὁ θυμός» (c4). Si bien Boeri afirma que Adam no da razones para esto, lo cierto es que lo hace de un modo que nos parece concluyente: «θυμός» no puede ser sujeto de «πεινῆν» y «ρίγουν» —que hacen referencia, en todo caso, a la parte apetitiva— y, mucho menos, de «τελευτήση» (Adam en Platón, 1963, *Apéndice* 5 al libro IV, p. 273). A estas razones de dicho autor agregamos que tampoco tendría sentido que «θυμός» sea el sujeto de «luego de ser llamado por la razón dentro de sí mismo».

El ejemplo muestra, pues, que lo impulsivo y lo racional sí pueden entrar en conflicto en determinadas ocasiones: un alma noble cree que padece injusticia, esto es: recibe el castigo injusto de no poder satisfacer su apetito por estar en prisión (hambre y frío). En este caso, el hombre hierve y se enoja, *pero* su rabia no se traduce en acciones. Por el contrario, el hombre tranquilo se hace aliado de su racionalidad, de «lo que le parece justo» (συμμαχεῖ τῷ δοκοῦντι δικάϊω) y no aliado de lo θυμοειδές que pretende llevar ese sentimiento de enojo y rabia a la práctica. Se trata, por tanto, de un enfrentamiento entre la impulsividad y la racionalidad: una quiere encolerizarse y la otra la retiene. Se trata de un hombre que recibe un castigo injusto y que, por ello, hierve y se enoja, acciones estas propias de la impulsividad. Ahora bien, este hervor o rabia impulsivos son producto de la vulneración de la honorabilidad de un hombre que, siendo noble, ha sido encarcelado y castigado injustamente. La τιμή es, recordémoslo, el objeto propio de lo θυμοειδές; y aquí dicha τιμή ha sido manchada por los días en prisión que quedarán en el prontuario doxástico del γενναῖος. La impulsividad hierve de rabia frente al honor mancillado, pero el hombre en cuestión, un noble gobernado por su racionalidad,

¹² Para este párrafo seguimos el texto y la puntuación de Adam quien en d1 lee «καὶ ὑπομένων», en lugar de «ὑπομένων» como Slings. También con Adam consideramos que la cláusula «καὶ διὰ τὸ πεινῆν [...] πάσχειν» depende de «ζει τε καὶ χαλεπαίνει» (en Platón, 1963, *Apéndice* 5 al libro IV, pp. 272-273).

no traduce su cólera en actos sino que se mantiene firme, esperando el momento oportuno (ὑπομένων, 440d1) y vence (νικᾷ, 440d1). La pregunta es: ¿a quién vence? Por un lado, vence a la apetitividad que desea satisfacer el hombre y la sed, pero, por el otro, también a la impulsividad que, vulnerada en su honorabilidad, pugna por rabiar y encolerizarse en contra de la razón que prefiere esperar tranquilamente a que la situación se resuelva, sin empeorarla mediante accesos de ira que implicarían dejar de comportarse noblemente (λήγει τῶν γενναίων, 440d1). Además del conflicto ya visto entre racionalidad y apetitividad, estamos ante un conflicto entre las partes racional e impulsiva a propósito de ciertos parámetros vinculados con la τιμή, tras haber recibido un castigo injusto (para esta posibilidad de un conflicto entre racionalidad e impulsividad, ver Robinson, 1995, pp. 45 y 122).

Podría decirse que este modo de interpretar el ejemplo contradice lo visto *supra* a propósito de que el impulso no se alía con el apetito en contra de la razón, pero ocurre que en este caso no hay alianza entre impulso y apetitos. Si bien ambos se oponen a la racionalidad, lo hacen por motivos distintos: el apetito quiere satisfacer la sed y el frío y el impulso restablecer el honor vulnerado. Por eso el hombre, aliándose con lo que considera justo, no deja de practicar cosas nobles (οὐ λήγει τῶν γενναίων, 440d1), cosas de las que probablemente se hubiese alejado si el impulso hubiese triunfado en sus ansias por encolerizarse ante la situación. Si se quiere un ejemplo concreto de este tipo de comportamiento, la cárcel impuesta injustamente a Sócrates y su actitud frente al castigo es más que elocuente¹³.

Racionalidad e impulsividad no siempre coinciden, pues, en cuanto a los fines que manejan, lo cual implica que la segunda puede pretender ciertos cursos de acción independientes de los racionales —aunque no necesariamente contrarios a ellos, desde ya—. Esto se confirma en el ejemplo platónico de Odiseo: «*tras golpearse el pecho, reprochó a su corazón con este discurso; en efecto, aquí Homero escribió claramente que una parte increpa a la otra: la que razona (τὸ ἀναλογισάμενον) acerca de lo mejor y lo peor [increpa] a la que se encoleriza irracionalmente (τῷ ἀλογίστως θυμουμένῳ)*» (*República* 441b-c). En su contexto (*Odisea*, XX, 1 y ss.), la escena ocurre cuando Odiseo, todavía disfrazado, ve que las criadas de Penélope se divertían con los galanes mientras estos acosaban la casa.

¹³ Ver un ejemplo similar en el libro X (603e y ss.) en el hombre ἐπιεικής que sufre una desgracia.

Su ira lo insta a castigar a las criadas por la traición, pero hacer tal cosa perjudicaría su plan racional de matar a los galanes, dado que implicaría revelarse ante todos. Finalmente, su racionalidad prevalece y en ese momento no castiga a las criadas. Mediante este ejemplo Platón muestra que lo θυμοειδές puede manejar fines distintos —e, incluso, opuestos— a los de la racionalidad: el θυμός de Odiseo quiere castigar a las criadas y su razón no¹⁴.

La impulsividad tiene autonomía suficiente como para manejar fines propios

Con respecto a este segundo aspecto, entendemos que el mandato de no mirar los cadáveres es algo propio del impulso, no de la racionalidad. La cuestión fundamental es, como decíamos, saber de dónde obtiene lo impulsivo su «intención» de no querer mirar los cadáveres; en definitiva: cómo se conforman el objeto de lo θυμοειδές y el de lo ἐπιθυμητικόν.

Comencemos por el apetito de Leoncio: ¿qué tipo de deseo-apetitivo constituye el hecho de observar cadáveres en descomposición? Boeri propone que, al ser cuatro las ἐπιθυμίαι descritas por Platón (comida, bebida, dinero y sexo), la de Leoncio debe ser de tipo sexual: necrofilia. Esta conclusión es producto del siguiente razonamiento: «¿qué placer puede proporcionar mirar unos cadáveres? No puede ser el placer que proporciona la bebida, ni la comida ni el dinero. Debe ser *entonces* un placer sexual» (2010, p. 298; las cursivas son nuestras)¹⁵. Ahora bien, siguiendo esta misma lógica, ¿por qué no pensar que Leoncio está deseando comer carne humana y tildarlo, así, de antropófago? Parece tan extraño concluir que Platón se esté refiriendo aquí a la necrofilia como que se esté refiriendo a la antropofagia.

¹⁴ Así como en el ejemplo de Leoncio la racionalidad no juega ningún rol explícito — puesto que el objetivo es distinguir impulso y apetito —, en el ejemplo de Odiseo ocurre lo mismo con los apetitos — puesto que se pretende distinguir la racionalidad de la impulsividad —.

¹⁵ Es cierto que Boeri, al igual que Annas (1981, pp. 129-130), se ampara en la mención a un tal «Leoncio» por parte del poeta cómico Teopompo (*Comicorum Atticorum Fragmenta I*, fragmento 24, p. 739), en la cual a dicho homónimo se le adscriben tendencias necrofilicas. Más allá de que la coincidencia de nombres pueda ser casual, seguimos a Vegetti, para quien, en lo que hace a esta atribución y este vínculo, considera que «si tratta di pura fantasia» (en Platón, 1998, nota a 440a). Ver en esta misma línea Ferrari (2007, p. 182).

Cooper también rechaza la alternativa necrofílica, pero se inclina por lo siguiente:

[P]arece seguro que lo que sea que tengan los cadáveres que le interese tanto a Leoncio tiene que ver con el modo en que está pensando en ellos: algún contraste estremecedor entre seres humanos animados, vivos, y estas figuras rengas y rotas [...]. Lo que está en juego aquí es la imaginación de Leoncio y, seguramente ella, antes que sus ojos, es la fuente más importante del placer que está buscando (1984, p. 11).

El problema de esta interpretación es la referencia a la imaginación, ni tan siquiera insinuada en el ejemplo de Leoncio e, inclusive, en el contexto del libro IV. Si tal fuese el caso, ¿qué relación habría entre esta imaginación y la parte apetitiva? Si bien inteligente, la propuesta de Cooper corre el riesgo de postular una nueva «parte» o aspecto del alma: la imaginación.

En nuestra opinión, el apetito de Leoncio forma parte de esos «otros apetitos» que se mencionan, indeterminados, al momento de dar la supuesta «lista» de ἐπιθυμίας, lista que, por tanto, no es exhaustiva ni se agota en comida, bebida, sexo y riquezas, sino que puede incluir, también, deseos tan variados como el morboso de mirar cadáveres en descomposición y el elemental de abrigarse cuando hace frío: «[Denominaremos] “irracional y apetitiva” a aquella [parte] con la cual [el alma del hombre] desea eróticamente, tiene hambre y sed y se agita en relación con los demás apetitos (περὶ τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας)» (439d6-7)¹⁶. Si resulta extraño que Platón considere que mirar cadáveres en descomposición es una ἐπιθυμία, es porque esta «lista» de apetitos dada en el libro IV no está completa. Iniciando el libro IX se dice que los apetitos más bestiales y salvajes son aquellos que prescinden de toda vergüenza y sensatez (αἰσχύνης καὶ φρονήσεως, 571c): comida y bebida en exceso, sexo en exceso —en coincidencia con la «lista» del libro IV—, pero también, por ejemplo, el asesinato (μιαφρονεῖν, 571d3; φόνος, 574e4). El deseo de quitarle la vida a otro hombre no entra en las categorías de comida, bebida, sexo o riquezas, pero constituye, sin embargo, un apetito. La razón para considerarlo una ἐπιθυμία es que se trata de una desvergüenza (ἀναἰσχυντία, 571d5),

¹⁶ Para el frío (ἰγών) como apetito, ver 439d7 y ss. En palabras de White: «la parte apetitiva es una variopinta (*motley*) colección de deseos e impulsos varios, más que una parte genuinamente unitaria como las otras dos» (1979, comentario a 435c; ver comentario a 554a, «C»). Ver también «y cuantos son hermanos de estos» (436a11), «una clase de deseos que son de esta clase» (437d2-3).

lo cual basta para que no pueda ser ni objeto del impulso —que busca exactamente lo contrario: el honor—, ni de la racionalidad —ordenada a lo justo y verdadero—. En las pseudoplatónicas *Definitiones*, la ἀναισχυντία es «una disposición del alma capaz de soportar la mala reputación (ἀδοξία) con vistas al lucro (ἔνεκα κέρδους)» (*Definitiones* 416a15-16). Esta definición hace referencia a las dos partes del alma involucradas en el ejemplo de Leoncio: la impulsiva —pues la ἀδοξία es aquello que lo θυμοειδής rehúye— y la apetitiva —mediante la referencia al lucro—. El apetito es impúdico por implicar un deshonor soportable solo merced a la posibilidad de lucrar (κέρδος) que genera; cabe recordar que el hombre apetitivo es caracterizado, entre otras cosas, como lucrativo (φιλοκερδής, 581c5). La relación explícita que existe entre la vergüenza y el honor o reputación se confirma en la definición de «vergüenza» (αἰσχύνη) en las mismas *Definitiones*: «miedo debido a la anticipación de una mala reputación (προσοδικία ἀδοξίας)» (416a9). El término «αἰσχύνη» significa, a su vez, tanto «vergüenza», como «deshonor», y suele oponerse, en Platón, a «τιμή»¹⁷.

Si recordamos en este punto que la τιμή es el objeto propio de la parte impulsiva, podemos concluir que la razón por la cual Leoncio se encoleriza con su apetito de mirar los cadáveres es que, al ser algo impúdico y desvergonzado, atenta contra su honorabilidad, de modo que el parámetro en virtud del cual dicho apetito resulta algo negativo es propio de su impulsividad y no de su racionalidad¹⁸. Leoncio no pone en juego si mirar los cadáveres es algo moralmente bueno o malo desde el punto de vista de lo que tiene por justo o bueno —parámetro racional—, sino el hecho de que mirarlos le reportará un deshonor social y personal —parámetro tímótico—.

Pero, ¿qué ocurre con la racionalidad de Leoncio? Si bien podría parecer evidente que, si fuese interrogada al respecto, tampoco consideraría moralmente aceptable el hecho de mirar los cadáveres —aunque con motivos distintos a los de lo θυμοειδής: el problema no sería lo deshonoroso

¹⁷ En *Apología* 35a-b se opone la αἰσχύνη de quienes transforman su noble modo de ser al momento de someterse a un juicio y el hecho de que ocupen cargos honorarios (τιμαί) (ver LSJ, 1940, αἰσχύνη, I.A.1-3, y los diversos ejemplos allí citados, y II.2, en que se define a la αἰσχύνη como sinónimo de αἰδώς).

¹⁸ Esta protocapacidad que tiene lo θυμοειδής para elaborar cogniciones de tipo moral vinculadas con el honor del agente fue especialmente destacada por Kahn: «ciertos juicios de tipo moral son característicos de la parte intermedia del alma, lo θυμοειδής, que se enoja cuando esa parte misma cree que la persona ha sido injuriada» (1987, p. 85).

del espectáculo, sino la negatividad moral que tal acción conllevaría por sí misma —, no obstante, Platón no nos da herramientas suficientes para suponerlo sin más. El hecho de que, como vimos, racionalidad e impulsividad puedan de hecho diferir en los fines perseguidos da la pauta de que lo único que no puede ocurrir en el alma es que impulso y apetitos se alíen en contra de la racionalidad (440a-b); ahora bien, nada dice Platón acerca de que racionalidad y apetitividad no puedan coincidir en contra del impulso. Podría ser este el caso de Leoncio: gobernado por lo ἐπιθυμητικόν, habiendo convencido a la racionalidad de que los objetos apetitivos son la mejor alternativa por seguir, él podría configurarse como un hombre oligárquico o democrático, es decir, como un hombre en el cual la racionalidad está al servicio de los deseos irracionales y que, confundida, cree que lo que ellos proponen es lo mejor para el alma toda. Después de todo, el ejemplo hace referencia a un ateniense contemporáneo de Sócrates, esto es, a un hombre democrático. No hay, pues, incontinencia sino ignorancia¹⁹, tal como ocurre en los hombres oligárquico y democrático.

Si, por el contrario, se nos dijera que la razón de Leoncio probablemente juzgaría como nociva la contemplación de los cadáveres, ello no permite inferir, digámoslo una vez más, que él sea un incontinente, dado que lo que se pone en juego en su caso concreto es el conflicto entre lo vergonzoso (representado por los apetitos) y lo honroso (representado por el impulso), más allá de lo que *a posteriori* pueda ocurrir con el juicio racional respecto del episodio.

III

En conclusión, podemos afirmar que el apetito no vence a la razón que le indica que mirar cadáveres no es bueno, sino a la impulsividad que lucha por escapar al escarnio público y personal. El deseo de Leoncio de mirar los cadáveres constituye un apetito relacionado con la impudicia que supone el deleite generado por el morbo. De ahí que, encolerizado, le grite a sus ojos que se deleiten con el «noble» espectáculo (τοῦ καλοῦ θεάματος, 440a3): la ironía funciona gracias a que no se trata de una imagen «noble» sino, precisamente, vergonzosa. Dado que «el texto platónico

¹⁹ «Así, si Leoncio es vencido por su deseo, eso es signo de que su razón no sabe qué es realmente bueno y ni siquiera puede preservar una opinión verdadera sobre ello» (Carone, 2001, p. 131).

perfectamente permite interpretar que la razón pueda haber permanecido neutral durante su lucha interna» (Carone, 2001, p. 137), podemos concluir que Leoncio no es, pues, un incontinente, sino un hombre deshonroso y, quizá, también ignorante. La prueba más contundente de que era la deshonra lo que quería evitar no mirando los cadáveres es el hecho de que en el lugar había testigos que habrían de relatar su accionar a otros: «una vez escuché algo en lo que confío», dice Sócrates antes de contar la anécdota de Leoncio (439e); «yo también lo escuché», responde Glaucón (440a). Leoncio era «timóticamente consciente», pues, de la mala fama que los testigos presentes le darían, razón por la cual su cólera se enfrenta con el apetito vergonzante de mirar, tratando de preservar su honor²⁰.

BIBLIOGRAFÍA

- Annas, Julia (1981). *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Oxford University Press.
- Boeri, Mauricio (2010). ¿Por qué el Θυμός es un «aliado» de la razón en la batalla contra los apetitos irracionales? *Rivista di Cultura Classica e Medioevale*, LII(2), 289-306.
- Brickhouse, Thomas & Nicholas Smith (2010). *Socratic Moral Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carone, Gabriela Roxana (2001). *Akrasia in the Republic: Does Plato Change his Mind?* *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 20, 107-148.
- Cooper, John (1984). Plato's Theory of Human Motivation. *History of Philosophy Quarterly*, 1(1), 3-21.
- Cornford, Francis MacDonald (1912). Psychology and Social Structure in the *Republic* of Plato. *The Classical Quarterly*, 6(4), 246-265.
- Davidson, Donald (2001). How is Weakness of the Will Possible? En *Essays on Actions and Events* (capítulo 2). Oxford: Clarendon Press.
- Ferrari, Giovanni R. F. (ed.) (2007). *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Irwin, Terence (2000). *La ética de Platón*. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México.

²⁰ De allí que Kahn considere que lo θυμοειδές es un «carácter esencialmente social» (1987, p. 83). Esta distinción entre el ámbito público y el privado está presente en el ejemplo de *República* 603e y ss.

- Kahn, Charles (1987). Plato's Theory of Desire. *The Review of Metaphysics*, 61(1), 77-103.
- Klosko, George (1988). The «Rule» of Reason in Plato's Psychology. *History of Philosophy Quarterly*, 5(4), 341-356.
- Kock, Theodor (1880). *Comitorum Atticorum Fragmenta*. Volumen I. Leipzig: Teubner.
- Kraut, Richard (ed.) (1992). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lesses, Glenn (1987). Weakness, Reason and the Divided Soul in Plato's Republic. *History of Philosophy Quarterly*, 4(2), 147-161.
- Lorenz, Hendrik (2006a). The Analysis of the Soul in Plato's Republic. En Gerasimos Santas (ed.), *The Blackwell Guide to Plato's Republic* (capítulo 8). Oxford: Blackwell.
- Lorenz, Hendrik (2006b). *The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.
- LSJ-Henry George Liddell & Robert Scott (1940). *A Greek-English Lexicon*. Revisado y aumentado por Henry Stuart Jones con la asistencia de Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press. <http://perseus.uchicago.edu/Reference/LSJ.html>
- Nussbaum, Martha (1995). *La fragilidad del bien*. Madrid: Visor.
- Penner, Terry (1992). Socrates and the Early Dialogues. En Richard Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato* (pp. 121-169). Cambridge: Cambridge University Press.
- Platón (1963). *The Republic*. Volúmenes 1-2. Traducción y edición crítica de James Adam. Cambridge: Cambridge University Press.
- Platón (1979). *Gorgias*. Traducción de Terence Irwin. Oxford: Oxford University Press.
- Platón (1998). *La Reppublica*. Traducción y comentario de Mario Vegetti. Nápoles: Bibliópolis.
- Platón (2004a). *La république*. Segunda edición. Traducción, introducción y notas de Georges Leroux. París: Flammarion.
- Platón (2004b). *The Republic*. Traducción e introducción de C.D.C. Reeve. Indianápolis: Hackett.
- Renaut, Olivier (2006). Le rôle de la partie intermédiaire (*thumós*) dans la tripartition de l'âme. *Journal of the International Plato Society*, 6. <http://nd.edu/~plato/plato6issue/contents6.htm>

- Robinson, Thomas (1995). *Plato's Psychology*. Segunda edición revisada. Toronto: University of Toronto Press.
- Santas, Gerasimos (ed.) (2006). *The Blackwell Guide to Plato's Republic*. Oxford: Blackwell.
- Santas, Gerasimos (2010). *Understanding Plato's Republic*. Oxford: Blackwell.
- Taylor, Christopher Charles Whiston (1991). *Notes on Plato's Protagoras*. Edición revisada del original de 1976. Oxford: Clarendon Press.
- White, Nicholas (1979). *A Companion to Plato's Republic*. Indianápolis: Hackett.