

# ¿Es Leoncio un incontinente? Ira y apetito en la *República* de Platón

ESTEBAN BIEDA

Universidad de Buenos Aires

Universidad Nacional de San Martín

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

estebanbieda@gmail.com

**Resumen:** Conminado por su deseo apetitivo de mirar unos cadáveres en descomposición, Leoncio no puede resistir y, encolerizado, cede a la tentación (*República* 439e–440a). El episodio pretende mostrar que la impulsividad y el apetito constituyen dos partes distintas del alma. La pregunta es: si no hay intervención de la racionalidad, ¿según qué parámetro el *thymós* considera que mirar los cadáveres es algo que no se debe hacer? Si, como creen algunos especialistas, el *thymós* actúa según un marco axiológico aportado por lo *logistikón*, entonces Leoncio sería un incontinente. En el presente artículo intentaremos mostrar, apelando a diversos pasajes de los libros VIII y IX de la *República*, que Leoncio no es un incontinente, sino que la parte impulsiva del alma no se opone al apetito según parámetros vinculados con la racionalidad, sino propios.

**Palabras clave:** incontinencia, impulsividad, apetitividad, racionalidad, psicología platónica

**Abstract:** Forced by his appetitive desire to look at some corpses, Leontius can not resist and, furiously, yields to the temptation and looks at them (*Republic* 439e–440a). The episode tries to show that the spirited and the appetitive are two different parts of the soul. If there is no intervention of rationality, the question is: according to which parameter the *thymós* considers that looking at the corpses is something that must not be done? If, like some scholars believe, *thymós* is guided by values given by the *logistikón*, then Leontius would be an incontinent agent. In this paper we shall try to show that, according to several passages of books VIII and IX of the *Republic*, Leontius is not an incontinent agent since the spirited part of his soul challenges the appetitive part not because of rational principles but because the values it defends on itself.

**Key words:** weakness of will, spirit, appetite, rationality, Plato's psychology

El episodio de Leoncio que Sócrates refiere en la *República* IV 439e–440a es bien conocido: conminado por su deseo apetitivo de mirar unos cadáveres en descomposición, Leoncio entabla una batalla consigo mismo por la indignación que le producen tales ganas de mirar; a fin de cuentas, vencido por el apetito, cede encolerizado a la tentación. El episodio muestra que la impulsividad y el apetito constituyen dos partes

distintas del alma.<sup>1</sup> La mayoría de los especialistas afirma que el caso de Leoncio constituye un ejemplo de acción incontinente:<sup>2</sup> el hombre, aun sabiendo que mirar los cadáveres no es la mejor alternativa práctica, no puede evitarlo y los mira. Asumiendo esta interpretación como la más clara, la crítica no suele dar mayores precisiones sobre las implicancias de semejante viraje en el pensamiento platónico a propósito de la posibilidad de la incontinencia. Entre otras cosas, esta interpretación implicaría que el carácter eminentemente racional del alma, como se la describe en el *Protágoras* o el *Gorgias*, habría sido abandonado y, con él, el denominado “intelectualismo socrático”. En el presente artículo intentaré mostrar por qué, a mi entender, la acción de Leoncio no se puede considerar *stricto sensu* “incontinente”, si se entiende el concepto de “incontinencia” en virtud de la clásica definición de Davidson:

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 considera que, considerados todos los factores relevantes, sería mejor hacer *y* en lugar de *x*. (Davidson 2001, p. 27)<sup>3</sup>

Entiéndase, pues, que el obrar incontinente consiste en la incapacidad del agente de llevar a la práctica lo que considera lógicamente mejor dentro de lo posible.

En primer lugar, comentaré brevemente las que se definen como partes “apetitiva” y “racional” del alma, en el libro IV de la *República*, para después pasar a la “impulsiva” y, de allí, al ejemplo concreto de Leoncio. En lo que a él respecta, veremos que un primer problema consiste en el tipo de apetito que atraviesa: si en la definición clásica de los objetos de la *epithymía* se enumeran la comida, la bebida, el sexo y las

<sup>1</sup> Es sabido que el léxico platónico relativo a las clases o partes de la ciudad y del alma es variado: *méros* (cfr. v.gr. 428e7), *eídos* (cfr. v.gr. 434b2) y *génos* (cfr. v.gr. 429a1) se utilizan como sinónimos. Nosotros hablaremos de “partes” de la ciudad o del alma, pero también de “clases” o “especies” sin que ello implique una diferencia cualitativa relevante. Para la similitud entre el sentido de los términos en este contexto, cfr. Cornford 1912, p. 260; Guthrie 1962 [1990], pp. 408 y 457, y Boeri 2010, § 1, n. 3.

<sup>2</sup> A modo de ejemplo de esta posición según la cual Leoncio actúa de manera incontinente (aunque cada uno con distintos matices), cfr. Irwin 1979 y 1995 [2000], Cooper 1984, Kahn 1987, Lesses 1987, Klosko 1988, Taylor 1991, Penner 1992, Davidson 2001, Reeve 2004, Brickhouse y Smith 2010 y Santas 2010.

<sup>3</sup> A menos que se indique lo contrario, la traducción de las obras secundarias y de las fuentes primarias es mía. Para la *República*, sigo la edición de Slings (OCT).

riquezas, ¿en qué lugar cabría el deseo morboso de mirar los cadáveres? El segundo problema se centra en el *thymós* que se alza en contra de dicha *epithymía*: ¿según qué parámetro mirar los cadáveres es algo que merece la cólera de Leoncio? Si, como creen algunos, el *thymós* de Leoncio opera según el marco axiológico que le aporta lo *logistikón*, entonces podría considerárselo un incontinente, ya que su racionalidad (plasmada en la impulsividad) habría sido vencida por su apetitividad. Por mi parte, intentaré mostrar que, por el contrario, diversos pasajes de los libros VIII y IX de la *República* permiten concluir que Leoncio no es un incontinente, porque la parte impulsiva del alma maneja valores propios no necesariamente vinculados con la racionalidad. Así, el conflicto interno no sería entre la racionalidad y los apetitos, sino entre la impulsividad y los apetitos, de modo que *stricto sensu* no habría acción incontinente.

### 1. Las partes “apetitiva” y “racional” del alma

Comencemos recordando brevemente cómo se describen las partes “apetitiva” y “racional” del alma.

#### 1.1. La parte apetitiva

Tomada como modelo, la sed es el apetito que tiene como objeto natural (*péphyken*, 437e5) la bebida sin ningún tipo de cualificación ulterior. El apetito mismo no tiene por objeto la buena bebida, sino la bebida misma, y la razón de esto es que la *epithymía* no puede discriminar qué es *realmente* bueno y qué malo, para el hombre en su conjunto, sino sólo para sí misma; tal capacidad holística es exclusiva de la parte racional, a la que le corresponde gobernar en el alma.<sup>4</sup> En la medida en que el apetito da cuenta de una necesidad natural que se debe satisfacer, 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 denominaré 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

<sup>4</sup> “¿Entonces a lo racional le corresponde gobernar, porque es sabio y posee previsión para el alma entera?” (441e). *Cfr.* también 442c y, para un análisis específico de la razón *qua* gobernante en el alma, Wilford 1959, Cooper 1977 y Klosko 1988.

trate de un bien *real*. Un “bien por adecuación” puede constituir, desde la perspectiva de alguna de las otras partes del alma, un *mal*. Así, la parte apetitiva es capaz de establecer sus propios fines-bienes (por adecuación), sin tomar en cuenta la racionalidad. El alma del sediento que se configura *qua res sitiens*<sup>5</sup> 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, y se descuidan los otros principios psíquicos.<sup>6</sup> 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:

Tras poner a un lado y esclavizar la parte racional y la impulsiva, subordinadas (*khamat*) [ambas] a izquierda y derecha [de lo apetitivo] y bajo su mando, a la primera no le permite razonar 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 (*timân*) otra cosa que no sea la riqueza y a los ricos, ni enorgullecerse (*philotimeîsthai*) por ninguna otra cosa que no sea la posesión de riquezas y lo que eventualmente condujere a ella. (553d)

Vemos, así, que la parte apetitiva del alma, aun cuando irracional, es capaz de gobernar en ella y de someter a las otras dos a sus designios. ¿Significa esto que la parte apetitiva es capaz de realizar cierta “cognición”? Julia Annas (1981, p. 130) entiende que “esta parte [sc. apetitiva] se considera capaz de razonar acerca de cómo satisfacer sus deseos y evaluar los medios para dicho fin”.<sup>7</sup> Si bien hemos insistido en

<sup>5</sup> “Entonces, el alma del sediento, considerada en tanto [algo que] tiene sed (*kath' hóson dipsêi*), no quiere otra cosa que beber, desea eso y hacia eso tiende” (439a–b).

<sup>6</sup> “Por otro lado, cuando los apetitos inclinan con fuerza a alguien hacia algo único, sabemos, de algún modo, que se vuelven más débiles para las demás cosas, como si se tratara de cierto flujo que conduce hacia allí” (485d).

<sup>7</sup> Cfr: en esta misma línea Carone 2001, Irwin 1995 [2000], Lesses 1987, Lorenz 2006a y, aunque con ciertas diferencias, Kahn 1987, p. 86: “Platón representa las tres partes del alma como, al menos, mínimamente racionales. Las dos partes no racionales no sólo son capaces de reconocer sus objetos, sino que también deben hacer alguna clase de razonamiento medios-fines.”

que lo apetitivo del alma maneja sus propios fines, vinculados estrictamente con criterios apetitivos independientes de parámetros racionales, afirmar que lo *epithymētikón* es capaz de razonar es, a mi entender, cuando menos difícil de compaginar con la explícita caracterización de lo apetitivo como “irracional” (*cfr. alógistón te kai epithymētikón*, 439d). Boeri y Cooper respondieron a esta propuesta de Annas: en todo caso, las relaciones medios-fines de la parte apetitiva son hechas por lo racional que se le subordina en el alma corrompida, gobernada por lo *epithymētikón*.<sup>8</sup> Razonar siempre es patrimonio de lo *logistikón*; cuando en el alma gobierna la parte apetitiva (como en los casos de los hombres oligárquico, democrático y tiránico descritos en los libros VIII y IX), ocurre que ella subordina a la racional obligándola a calcular, en virtud de sus imposiciones y parámetros, cómo obtener más dinero, más alimentos, etc. De este modo, que lo *epithymētikón* no sea capaz de razonar no implica que no pueda manejar cierto tipo de contenidos doxásticos que le permitan, como ocurre en las almas oligárquicas recién citadas, “convencer” a la racionalidad de que opere en virtud de fines apetitivos. Según Carone (2001, p. 124), “en la *República*, Platón dota a cada parte del alma no sólo de un deseo propio, sino también de *creencias propias* [. . .]. Esto sugiere que el deseo, incluso en su forma más básica, tiene una estructura proposicional: asiente a su objeto y se asocia con la creencia correspondiente” (las cursivas son mías).<sup>9</sup> Es decir que lo que hemos denominado “bien por adecuación” no sólo constituye el *fin* al que la parte en cuestión tiende, sino también aquello que, desde la perspectiva de esa parte, es *intencionado* como “bueno” (por adecuación). Prueba de esto en el texto de la *República* es el hecho de que la *sōphrosynē* ocurre “cuando lo que gobierna y las dos [partes] gobernadas opinan en común (*homodoxōsi*) que es necesario que gobierne lo *logistikón*” (442d),<sup>10</sup> es decir, las partes irracionales también son capaces de tener una opinión común con la racionalidad, con la cual, por lo tanto, deben compartir cierta capacidad doxástica.<sup>11</sup> Esta

<sup>8</sup> *Cfr.* Boeri 2010, p. 304; Cooper 1984, p. 10, y en una línea similar Moravcsik 2001.

<sup>9</sup> En este mismo sentido, Kahn 1987, p. 85, afirma que “un elemento cognitivo de alguna clase es un componente esencial en las tres partes del alma”.

<sup>10</sup> Con “las dos [partes] gobernadas” se traduce el dual *tò arkhoménō*.

<sup>11</sup> En un sentido similar, en el libro X se define la irracionalidad como “lo que opina en contra de la medida” (*tò parà tà métra doxázon*, 603a1), con lo cual se le reconoce cierta capacidad doxástica que, diferente de la racional que sí tiene medida (*katà tà métra*, 603a2), no reconoce límites en lo que a la persecución de su objeto respecta.

“capacidad doxástica” no debe confundirse, sin embargo, con la posibilidad de razonar, calcular o comparar medidas, acciones propias de la racionalidad.

## 1.2. La parte racional

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

Si esto es así, el alma no puede ser una realidad monolítica cerrada sobre lo apetitivo o sobre la racionalidad, ya que en ese caso no se explicaría cómo avanza y retrocede con respecto a un mismo objeto.<sup>12</sup> 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*, pues ahora hay algo más que de hecho le impide avanzar hacia la satisfacción de su apetito.

¿No dirías, entonces, que en el alma de estos hombres se halla, por un lado, lo que ordena (*tò keleûon*) beber y, por otro, lo que lo impide (*tò kōloûon*), 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 innominado, será la racionalidad. Nótese que el apetito *tiene la capacidad de dar órdenes, de mandar* en virtud de los fines que le son propios

<sup>12</sup> Con respecto al supuesto “principio de no contradicción” enunciado en 436b–c, Ferrari 2007, p. 168, señala que no se trata de un conflicto entre alternativas *contradictorias*, sino entre alternativas *opuestas* —ya que, de hecho, hay casos en que desear y no desear algo coexisten en un mismo hombre—. A diferencia de Aristóteles en la *Metafísica* IV, a Platón no le interesa el estatus de principio o axioma capaz de regir la realidad toda del enunciado en cuestión (cfr. Annas 1981, p. 137, y White 1979, *ad* 436b). Por eso, unas líneas más adelante, tras reconocer que demostrar su validez universal requeriría una extensa discusión aparte, Sócrates lo postula como un *supuesto* (*hypothémēnoi*, 437a5). Para el recurso a una hipótesis en el marco de la *República* —i.e., por fuera de los conocidos de *Menón* y *Fedón*—, cfr. 458a–b y Vegetti 1998, nota *ad* 437a. Para un análisis de la estructura formal del razonamiento platónico en este punto, cfr. R. Robinson 1971 y las objeciones de Stalley 1975 y Siewert 2001.

(“bienes por adecuación”) y que pueden ser contrarios a los racionales.<sup>13</sup> Ambas partes del alma manejan sus propios deseos; en el ejemplo de la sed, la parte apetitiva desea beber y 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]” (580d).

Queda, así, la parte impulsiva, fundamental para el ejemplo de Leoncio, que analizaremos a continuación.

## 2. La parte “impulsiva”

Desde el momento en que se la postula, la parte impulsiva del alma resulta equívoca. A la pregunta de si lo propio del impulso (*thymós*), es decir, aquello mediante lo cual tenemos impulsos o nos encolerizamos (*hôi thymoûmen*), 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.<sup>14</sup> El rasgo compartido es que no son, en sí mismos, aspectos racionales del alma: animales y niños poseen impulsos y apetitos, pero no racionalidad.<sup>15</sup> Esta característica compartida explica la lícita confusión de Glaucón quien, quizá pensando en un esquema psíquico dual, sólo contempla el par racionalidad-irracionalidad.<sup>16</sup> Sin

<sup>13</sup> Si bien aquí se define la parte racional exclusivamente como aquello que, sólo en algunos casos (*hótan engénētai*, 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” (*hôi logízetai*, 449d5; *tò logisámenon*, 602d8), de “medir” (*tò metrêsan*, 602d9), de “postular” (*tò stêsan*, 602d9) y de “aprender-comprender” (*hôi manthánomen*, 580d10, 583a2), lo cual la torna “amante del aprendizaje y de la sabiduría” (*philomathês kai philósophon*, 581b9). Lo que hace que la razón se oponga al apetito en el ejemplo de la bebida no tiene que ver, a mi entender, con la bebida misma, sino con el deseo racional de estar sano.

<sup>14</sup> *Cfr.* 440e: “Sobre lo impulsivo nos parece que ocurre lo contrario de lo que creíamos antes [sc. 439e]: pues entonces creíamos que era algo apetitivo.” En el *Timeo* 69c y ss., lo apetitivo y lo impulsivo son asimilados en el *eîdos* mortal del alma, mientras que en el *Fedro* 253d constituyen los dos caballos, por oposición al auriga.

<sup>15</sup> Para la irracionalidad de la parte apetitiva, *cfr.* 439d; para la irracionalidad de la parte impulsiva, *cfr.* 441c.

<sup>16</sup> Como es el caso del alma esbozada en el *Gorgias* (493a–494a).

embargo, si bien la irracionalidad es el rasgo que comparten, las partes apetitiva e impulsiva son esencialmente distintas fundamentalmente por el objeto al que apunta su capacidad desiderativa. La prueba de que apetito e impulso son dos partes distintas del alma la da el ejemplo de Leoncio. Antes de pasar puntualmente a dicho caso, detengámonos un momento en el hombre timocrático, en cuya alma gobierna la parte impulsiva, ya que a partir del análisis de su constitución psíquica se presenta una serie de conceptos necesarios para comprender mejor el obrar de Leoncio.

En la *República* VIII 547e y ss., el hombre impulsivo es el característico de la *pólis* timocrática, es decir, la que se organiza en virtud del éxito y el honor (*philonikía kai philotimía*, 548c6). El timocrático está atravesado, al igual que la *pólis* timocrática a la que da lugar, por una mixtura de bien y mal:<sup>17</sup> separado de las Musas al tiempo que amante de ellas, 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 (*elikrinés*) en relación con la virtud por estar distanciado del mejor guardián.

—¿De cuál? —preguntó Adimanto.

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

Como se ve, el único guardián y salvador de la virtud es el *lógos*. Por ello, quien se rige por el *thymós*, al estar distanciado (*apoleiphthênai*)<sup>18</sup> del *lógos*, como guardián de su alma, se inclina hacia los honores como objeto de su obrar. La *timé* es algo intermedio entre la virtud (la verdad y la justicia que persigue el filósofo monárquico-aristocrático) y el vicio (la riqueza que persigue el hombre tiránico y el oligárquico). Así, la impulsividad del hombre adulto no tiene otra meta propia más allá de la *timé*. Todo lo que esté fuera de ello —tanto la avaricia y la búsqueda de riquezas como su tendencia a las Musas, a la verdad y a la virtud—

<sup>17</sup> La ciudad timocrática es una mezcla de bien (la aristocracia) y mal (oligarquía). Nótese el carácter no puro (*elikrinés*) del hombre timocrático en el pasaje que citamos de inmediato.

<sup>18</sup> Para la traducción de *apoleípō* en voz pasiva y con caso genitivo por “estar distanciado de”, *cfr.* LSJ s.v. B.I.2. No se trata, a mi 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 así también Griffith.

es producto de la influencia que el *lógos*, por un lado, y la *epithymía*, por el otro, ejercen sobre él. Esto se explicita en la descripción de 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 (*tò logistikón*) que hay en su alma, y por los otros, que [riegan y acrecientan] las partes apetitiva e impulsiva; puesto que no es un mal hombre en lo que a su naturaleza respecta pero trata con malas compañías, [el hombre timocrático] llega, tironeado por esas dos cosas, a un término medio (*eis tò méson*), entrega el gobierno de sí mismo 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)

Así, el honor y el éxito son las metas propias y fundamentales a las que está dirigida toda actuación regida por lo *thymoeidés*. Entre el apetito de riquezas y la voluntad de rectitud moral, el hombre timocrático acaba recalando en el territorio del honor y el éxito personal, valores vinculados no con la verdad, sino con la inestable opinión de su entorno social, por un lado, y con la imagen que él mismo tiene de sí mismo, por el otro: “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 (*assert oneself*) de ser efectivo tanto en la vida privada como en la de la comunidad” (Cooper 1984, pp. 12–13).<sup>19</sup>

En conclusión, a partir del análisis de la parte impulsiva del alma se presenta el hecho de que la *timé* constituye su fin propio, es decir, el bien (por adecuación) al que indefectiblemente aspira.

### 3. Leoncio

Como dijimos antes, el caso de Leoncio suele interpretarse como un ejemplo de acción incontinente: aun sabiendo que no debe mirar los cadáveres, su apetito desenfrenado de hacerlo termina imponiéndose y, así, vence a la razón que ordenaba lo contrario. Esta interpretación implicaría, ante todo, el abandono del “intelectualismo socrático” por parte de Platón: la racionalidad interna del alma sería abandonada dando lugar a un comportamiento incontinente en los términos davidsonianos

<sup>19</sup> Para la *dóxa* como valor para el amante del éxito y del honor, *cfr.* 581b y Aristóteles, *Ética nicomáquea*, I 5.

que citamos antes, esto es, en contra de lo que el agente, a sabiendas, considera lo mejor para sí mismo dentro de lo posible.<sup>20</sup> Por mi parte, intentaré mostrar por qué, a mi entender, la acción de Leoncio no es *stricto sensu* “incontinente”.

Citemos el pasaje en cuestión, cuyo objetivo en su contexto es probar que la apetitiva y la impulsiva son dos partes distintas del alma:

[A]l percibir [Leoncio] los cadáveres yaciendo junto al verdugo, al mismo tiempo apetece verlos (*ideîn epithymôi*) 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 (*kratoúmenos hypò tês epithymías*), tras abrir los ojos y correr hacia los cadáveres, dijo: “Vean, infelices, cólmense con el noble espectáculo” [...]. Este relato indica que la ira (*tèn orgén*) a veces (*eníote*) 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 *thymós* —no mirar los cadáveres— fuese puesto por el *thymós* mismo, entonces la causa por la cual se enfrenta al apetito sería exclusivamente impulsiva. No habría intervención ninguna de la racionalidad y, por lo tanto, no estaríamos ante una acción incontinente: el conflicto sería, en ese caso, entre los apetitos y el impulso, ambas partes no identificadas con la racionalidad. Si, por el contrario, la cólera que se despierta ante el deseo de mirar los cadáveres no tuviese que ver directamente con la cólera, sino con parámetros aportados por la racionalidad, entonces Leoncio sí sería un incontinente, ya que su apetito habría vencido a tales preceptos racionales: aun sabiendo que mirar los cadáveres representa un mal para sí mismo, no obstante Leoncio no habría podido evitarlo. Como decíamos, la resolución de esta disyuntiva no es cosa menor, pues podríamos estar asistiendo a la ruptura de Platón con cierta “ortodoxia” socrática en lo que al actuar humano respecta.

Si aplicamos lo dicho acerca del hombre timocrático al caso de Leoncio, 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 de lo *thymoeidés*— o si, por el contrario, forma parte de las proposiciones axiológico-morales generales administradas por la racionalidad. Si bien el texto de la *República* no es concluyente en este punto, intentaremos mostrar que es el *thymós* de Leoncio lo

<sup>20</sup> Para el concepto de “racionalidad interna”, *cfr.* Vigo 2002; para la incontinencia como contraejemplo del intelectualismo socrático, *cfr.* Bieda 2011.

que se opone al apetito de mirar los cadáveres, sin intervención de la racionalidad. Veamos brevemente los elementos a favor y en contra de ambas interpretaciones.

Con respecto a la alternativa según la cual la racionalidad determina que no se deben mirar los cadáveres —lo que implicaría un obrar incontinente—, cabe recordar, ante todo, el motivo por el cual Sócrates trae a colación el ejemplo, a saber, mostrar que la apetitividad y la impulsividad son dos partes distintas del alma.<sup>21</sup> Teniendo presente que es *ése* —y no otro— el objetivo del ejemplo, ¿qué sentido tendría traerlo a colación si el conflicto mentado fuese entre el apetito y la razón? De ser así, el ejemplo mostraría algo que ya había sido discutido y resuelto mediante el ejemplo de la sed: que la apetitiva y la racional son dos partes distintas del alma. Por otro lado, si tal interpretación fuese acertada y Platón estuviese, mediante el ejemplo de Leoncio, admitiendo la posibilidad de una acción incontinente, ¿quedaría saldado el asunto tan sólo con ese párrafo de escasas ocho líneas (439e5–440a4)? Luego de sucesivos esfuerzos por mostrar que la acción incontinente es imposible en diálogos que van desde la *Apología de Sócrates* hasta el *Gorgias*, pasando por el *Menón* y el *Protágoras*, ¿aquí se la admitiría de un modo tan sencillo y “natural”, sin siquiera problematizarlo o al menos destacarlo? Aun cuando pudiese ser un argumento menor, no dejaría de llamar la atención el hecho de que Platón hubiese dedicado tan sólo ocho líneas a modificar drásticamente su respuesta a un problema tan largamente debatido en otros contextos.<sup>22</sup>

No obstante, si bien es cierto que el obrar 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 lo *logistikón*:

Y, sin embargo, ¿no percibimos a menudo, de otro modo (*állothi*), que toda vez que los apetitos violentan a alguien en contra de su razonamiento, 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 éste [sc. el impulso] haya hecho causa común (*koinōnēsanta*) con

<sup>21</sup> Recuérdese, en este sentido, la confusión de Glaucón en 439e. Lorenz 2006a, p. 16, pierde esto de vista al interpretar que el ejemplo de Leoncio muestra un conflicto “entre deseos” contrapuestos —más allá de la distinción entre deseos de primero y de segundo orden que propone—.

<sup>22</sup> Huelga recordar que Aristóteles le dedica al problema prácticamente todo el libro VII de la *Ética nicomáquea*.

los apetitos cuando la razón prueba que no es necesario actuar en contra [de ellos], creo que no podrías decir que percibiste que ocurriera ni en ti mismo ni, creo, en otro. (440a-b)<sup>23</sup>

¿Puede este ejemplo de 440a9–b7 asimilarse al de Leoncio inmediatamente anterior? ¿Qué alcance tiene ese “de otro modo” o “en otro sentido” (*állothi*, 440a9) que articula ambos ejemplos? Si este ejemplo constituye una glosa del de Leoncio, entonces no cabría duda de que lo que motiva su cólera es que los apetitos lo están forzando en contra de sus convicciones morales racionales (*parà tòn logismón*, 440b1), por lo cual el dominio ejercido por su apetito (*kratoumenos hypò tês epithymías*, 440a2) recaería, si bien directamente sobre el impulso, indirectamente sobre su aliada, la racionalidad.<sup>24</sup> Se podría, así, tildar a Leoncio de “incontinente”. Hay quienes equiparan ambos ejemplos, pero sin explicar por qué Platón estaría mentando un conflicto entre racionalidad y apetitividad en un contexto en que quiere diferenciar entre impulsividad y apetitividad: “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”.<sup>25</sup> Sin embargo, esta interpretación involucra dos supuestos que hay que revisar: (i) que racionalidad e impulsividad son necesariamente aliadas en toda situación práctica; (ii) que la impulsividad no tiene autonomía suficiente como para manejar fines propios que le permitan, en un momento dado, enfrentarse *por sí sola* a

<sup>23</sup> Sobre el *autón* en 440b4 que remite a *thymón* en 440b3, *cfr.* Adam 1902, *ad* 440b; en contra de esta lectura, *cfr.* Boeri 2010. Para esta acepción y uso de *hairéō* en 440b5, *cfr.* LSJ s.v. A.II.5.

<sup>24</sup> El impulso no hace *koinōnía* con los apetitos y sólo se les opone cuando el *lógos* 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 *koinōnía* con ellos, sino que, en la medida en que el *lógos* 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 (*bouleómenon*), la segunda luchando en conformidad con la racionalidad que gobierna y concretando en la práctica lo deliberado (*hepómenon tōi árkhonti kai epiteloûn tà bouleuthénta*) —lo cual sustentaría esta primera interpretación más “intelectualista”—, lo cierto es que allí se trata de enemigos *externos* (*éxōthen*) 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 *pólemos* (que supone un enemigo externo) y *stásis* (que supone un enemigo interno).

<sup>25</sup> Lesses 1987, n. 3.

la apetitividad. Veamos por qué, a mi entender, lo enunciado por estos supuestos no necesariamente se sigue del texto de la *República*.

### 3.1. Racionalidad e impulsividad no siempre son aliadas

Citemos el ejemplo del alma noble injuriada en 440c6–d3:

¿Y qué ocurre cuando alguien cree que padece injusticia? ¿No ocurre, en ese punto, que [ese hombre] hierve, se enoja y se hace aliado de lo que le parece justo (*symmakheî tôi dokoûnti dikaîoi*) —ya 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)<sup>26</sup>

En primer lugar, contra Boeri (2010) y Reeve (2004), consideramos que el sujeto de los verbos *zeî*, *khalepaínei* y *symmakheî* (c6–7) es *tis* (c6) y no *ho thymós* (c4). Si el sujeto fuese *thymós*, el enfrentamiento sería entre las partes racional e impulsiva. Al margen de la mayor proximidad del pronombre indefinido con respecto a los verbos, las razones de Adam nos parecen concluyentes: *thymós* no puede ser sujeto de *peinên* y *rhigoûn* —que hacen referencia, en todo caso, a la parte apetitiva— y, mucho menos, de “*teleutêsêi*”. A estas razones de Adam agregamos que tampoco tendría sentido que “*thymós*” sea el sujeto de “luego de ser llamado por la razón *dentro de sí mismo* (*toû lôgou tou par’ hautôi*)”.<sup>27</sup>

A mi entender, el ejemplo muestra que lo impulsivo y lo racional 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 (hambre y frío) por estar en prisión. Si bien el hombre (*tis*) hierve y se enoja, su rabia no se traduce en acciones, sino que, tranquilo, él (*tis*) se hace aliado de lo que le parece justo (*symmakheî tôi dokoûnti dikaîoi*), y no aliado de lo *thymoeidés* que pretende llevar ese sentimiento de enojo y rabia a la práctica. Se trata de un hombre que recibe un castigo injusto y que, por ello, hierve y se enoja (*zeî te kai khalepaínei*, 440c6–7), acciones propias de su impulsividad. Ahora

<sup>26</sup> En este párrafo leemos en d1 *kai hypoménōn* con Adam 1902, apéndice 5 al libro IV, en lugar de *hypoménōn* que trae Slings, y en c7 la coma después de *kai*, con Burnet, y no antes, como leen Slings y Adam. También con Adam 1902 *ad loc.*, consideramos que la cláusula *kai dià tò peinên... páskhein* depende de *zeî te kai khalepaínei*.

<sup>27</sup> Adam 1902, apéndice 5 al libro IV, p. 273.

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 *timé* es, recordémoslo, el objeto propio de lo *thymoeidés*, y aquí dicha *timé* ha sido manchada por los días en prisión que quedarán en el prontuario doxástico del *gennaîos*. La impulsividad lo insta a hervir de rabia frente al honor mancillado, pero el hombre en cuestión, un noble gobernado por su racionalidad, *no traduce su cólera en actos*, sino que se mantiene firme, esperando el momento oportuno, y “vence” (*nikâi*, 440d1). La pregunta es: ¿a quién vence? Por un lado, vence a la apetitividad que desea satisfacer el hambre y la sed, pero por el otro, también a la impulsividad que, vulnerada en su honorabilidad, pugna por rabiar y encolerizarse *en contra de lo considerado mejor por la razón*, a saber, esperar tranquilamente a que la situación se resuelva, sin empeorarla mediante accesos de ira que implicarían dejar de comportarse noblemente (*légei tôn gennaîôn*, 440d1). Estamos, pues, ante un conflicto entre las partes racional y apetitiva, por un lado, y racional e impulsiva, por el otro, a propósito de ciertos parámetros vinculados con la *timé*, tras haber recibido un castigo injusto.<sup>28</sup> Podría decirse que este modo de interpretar el ejemplo contradice la afirmación de que el impulso no se alía con el apetito en contra de la razón (440a–b), pero ocurre que aquí 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, el impulso restablecer el honor vulnerado. Ninguna de estas cosas es, desde la perspectiva de la racionalidad, la mejor opción para el agente en su contexto presente, pero no por la misma causa. Por eso, el hombre, al aliarse con lo que considera justo, no deja de practicar cosas nobles, 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 elocuente.<sup>29</sup>

En contra del primer supuesto que estamos analizando, racionalidad e impulsividad no siempre coinciden en cuanto a los fines que manejan, lo cual implica que también la segunda puede pretender ciertos cursos de acción independientes de los racionales; esto se confirma en el análisis platónico del obrar de Odiseo: “tras golpearse el pecho, reprochó a su corazón con este discurso”; en efecto, aquí Homero escribió

<sup>28</sup> Para esta posibilidad de un conflicto entre racionalidad e impulsividad, *cfr.* Robinson 1995, p. 45 y p. 122.

<sup>29</sup> Véase un ejemplo similar en el libro X (603e y ss.), en el hombre *epieikés* que sufre una desgracia.

claramente como que una parte increpa a la otra: la que razona acerca de lo mejor y lo peor [increpa] a la que se encoleriza irracionalmente” (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 pretendientes mientras éstos acosaban la casa. Su ira lo insta a castigar a las criadas por la traición, pero hacer tal cosa perjudicaría su plan racional de matar a los pretendientes, pues implicaría revelarse ante todos. A fin de cuentas, su racionalidad prevalece y en ese momento no castiga a las criadas. Mediante este ejemplo, Platón muestra que lo *thymoeidés* puede manejar fines distintos —e incluso opuestos— a los de la racionalidad: el *thymós* de Odiseo quiere castigar a las criadas y su razón no.

Ahora bien, ¿cómo compaginar esto con la afirmación según la cual lo *thymoeidés* es “auxiliar natural de lo *logistikón*” (441a2–3)? En principio cabe recordar que esto sólo ocurrirá “toda vez que [lo *thymoeidés*] no haya sido corrompido por una mala educación” (441a3), con lo cual se admite la posibilidad de que eso que naturalmente *debería* ocurrir, a pesar de todo, no ocurra en las almas mal instruidas.<sup>30</sup> Así, en un alma corrompida por una mala *trophé* existe la posibilidad de que lo apetitivo y lo impulsivo sí se alíen en contra de la racionalidad. No obstante, como señala Adam, en estos casos ocurre que la racionalidad también está corrompida, por lo cual, esclavizada, no se opone a lo apetitivo sino que sirve a sus fines.<sup>31</sup>

Se ve, pues, que Platón concibe la posibilidad de que la impulsividad tenga como fin propio algo diferente e independiente de la racionalidad.

### 3.2. La impulsividad puede manejar fines propios independientes de la racionalidad

Con respecto al segundo supuesto, entendemos que el mandato de no mirar los cadáveres es algo propio del impulso, no de la racionalidad. Retomando el punto central del ejemplo de Leoncio, su desdoblamiento interno pretende dar cuenta de que la parte apetitiva es diferente de la impulsiva: al apetito de mirar los cadáveres se le opone la ira que se despierta en Leoncio que, si bien no quiere verlos, acaba perdiendo la batalla interna (*mákhoito*, 440a1; *polemeîn*, 440a6)

<sup>30</sup> Que algo sea “natural” no implica, pues, que sea “necesario”, ya que la naturaleza puede enviarse o equivocarse. En las *Definitiones* pseudoplatónicas, s.v. *kakophyía* se lee: “vicio en la naturaleza y error de lo que se da naturalmente; enfermedad de lo que se da naturalmente” (416a19–20).

<sup>31</sup> Cfr. Adam 1902, apéndice 4 al libro IV.

a manos del deseo apetitivo de hacerlo. Si esa ira<sup>32</sup> es la fuerza impulsiva pasional administrada por lo *thymoeidés* del alma, entonces, en la medida en que aquí se le opone, no puede ser idéntica a lo *epithymētikón*. La cuestión fundamental es, como dijimos, saber de dónde obtiene lo impulsivo su “intención” de no querer mirar los cadáveres, en definitiva, cómo se conforman el objeto de lo *thymoeidés* y el de lo *epithymētikón*.

Comencemos por el apetito de Leoncio: ¿qué tipo de deseo apetitivo constituye el hecho de observar cadáveres en descomposición? La respuesta a esta pregunta es fundamental pues en ella hay que buscar la razón por la cual la impulsividad se le opone: ¿qué hay en el apetito de Leoncio que la impulsividad se afana tanto por evitar? Si dicho apetito viola preceptos vinculados con la racionalidad, podría afirmarse que el alzamiento de la impulsividad responde, más bien, a criterios racionales; habría, en ese caso, incontinenia. Pero si, como estamos intentando demostrar, lo que el apetito de Leoncio transgrede es, en el marco del ejemplo, un parámetro vinculado con su honorabilidad, entonces el impulso se le opone con vistas a preservar el honor, que es su objeto y no el de la razón.

Boeri propone que, al ser cuatro las *epithymíai* 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” (Boeri 2010, p. 298).<sup>33</sup> Ahora bien, si-

<sup>32</sup> Nótese que hacia el final del pasaje citado de Leoncio (440a–b) la ira (*orgé*) se asimila sin más a lo *thymoeidés*, argumento que contribuye a pensar a este último como cierta fuerza pasional impulsiva; según Adam 1902, *orgé* es a *thymoeidés* lo que *epithymía* es a *epithymētikón*. Por eso, en algunas ocasiones (v.gr. 440b2 *infra*), traducimos la voz media del verbo “*thymódō*” como “encolerizarse”. Es elocuente, en este sentido, que para “*tèn orgén*” en 440a6 (que traen los códices ADF, Galeno y Estobeo), Laur. 80.19pc traiga “*tòn thymón*” (cfr. el aparato crítico de la edición de Slings *ad loc.*). Cfr. también Leyes 867a7 (donde *orgaí* es sinónimo de *thymós*) y Aristóteles, *De virtutibus* 1249b29, donde se dice que, siguiendo a Platón, el vicio de la parte impulsiva del alma es la “iracundia” (*orgilótēs*). Leroux 2004, nota 95 al libro IV, por el contrario, entiende que el *thymós* es “una energía más libre y abierta” que la *orgé*.

<sup>33</sup> Cfr., en esta línea, Lorenz 2006b, p. 152. Es cierto que Boeri, al igual que Annas 1981, pp. 129–130, se amparan en la mención a un tal “Leoncio” por parte del poeta cómico Teopompo (CAF I 739 K), donde a este homónimo se le adscriben tendencias necrofilicas. Más allá de que la coincidencia de nombres pueda ser casual, seguimos a Vegetti 1998, nota *ad* 440a, quien, en lo que hace a esta atribución

guiendo esta lógica, ¿por qué no pensar que Leoncio está deseando comer carne humana y tildarlo, así, de antropófago? Parece tan forzado que Platón se esté refiriendo aquí a la necrofilia como que se esté refiriendo a la antropofagia.

Cooper, por su parte, 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. (Cooper 1984, p. 11; las cursivas son mías.)

El problema de esta interpretación es la referencia a la “imaginación”, ni siquiera insinuada en el ejemplo de Leoncio, ni tampoco en el contexto del libro IV. Si tal fuese el caso, ¿qué relación habría entre esta “imaginación” y la parte apetitiva? ¿Se relacionarían de manera exclusiva o la imaginación también podría colaborar con la racionalidad? Si bien inteligente, la propuesta de Cooper corre el riesgo de postular una nueva “parte” o aspecto del alma, la imaginación, a la cual habría que buscarle su correlato en la *pólis*: ¿cuál sería el equivalente político de la imaginación de Leoncio?<sup>34</sup> Tan fuerte sería este “apetito imaginativo” que Cooper considera que vence nada menos que a la razón, de donde infiere que la acción de Leoncio sería *incontinente* sin más:

Leoncio es vencido (*overcome*) por su apetito, y el impulso interviene para castigarlo por anular (*override*) su racionalidad y mirar los cadáveres [. . .]. Por lo tanto, cuando actúa de manera incontinente (*incontinently*) siguiendo este deseo rechazado, no sólo su razón desapruueba lo que ha hecho, sino que también él sufre un golpe a su autoestima. (Cooper 1984, pp. 10 y 15)

Para justificar el vínculo entre la ira y la razón, Cooper acuña otro concepto que no sólo no se halla en la letra platónica, sino que, a mi juicio, tampoco es posible inferirlo a partir de ella: “creo que lo que tenemos aquí es, de nuevo, la oposición entre razón y apetito: la ira de Leoncio y este vínculo, considera que “si tratta di pura fantasia”; en esta línea, *cfr.* Ferrari 2007, p. 182.

<sup>34</sup> Hay que tener en cuenta que a cada parte del alma corresponde una parte de la *pólis*: *cfr.* 368d y ss.

sería un deseo segundo de la razón (*second desire of reason*) que se opone al apetito morboso” (Cooper 1984, p. 13). Este “deseo segundo” sería un deseo racional que la impulsividad toma como vehículo. De esta manera, Cooper puede hacer de Leoncio un incontinente. Sin embargo, como ocurría con la “imaginación”, tampoco se justifica ni se da cuenta del estatus teórico-conceptual de dicho “deseo segundo de la racionalidad”.

En mi opinión, el apetito de Leoncio forma parte de esos “otros apetitos” que se mencionan, indeterminados, al momento de dar la supuesta “lista” de *epithymíai*. Por lo tanto, esta lista 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 ‘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* (*perì tàs állas epithymías*)” (439d6–7).<sup>35</sup> Si resulta extraño que Platón considere que mirar cadáveres en descomposición es una *epithymía*, es porque esta “lista” de apetitos que da en el libro IV no es completa. Al inicio del libro IX se dice que los apetitos más bestiales y salvajes son aquellos que prescinden de toda vergüenza y sensatez (*aiskhýnē kai phrónēsis*, 571d1): comida y bebida en exceso, sexo en exceso —en coincidencia con la ‘lista’ del libro IV—, pero también, por ejemplo, el asesinato (*miaiphoneîn*, 571d3; *phónos*, 574e4). El deseo de quitarle la vida a otro hombre no entra en las categorías de comida, bebida, sexo o riquezas, pero constituye un apetito. La razón que da Sócrates para considerarlo una *epithymía* es que se trata de una desvergüenza (*anaiskhyntía*, 571d5), 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 *Definitiones* pseudoplatónicas, la *anaiskhyntía* es “una disposición del alma capaz de soportar la mala reputación (*adoxía*) con vistas al lucro (*hēneka kerdous*)” (416a15–6). Esta definición hace referencia a las dos partes del alma involucradas en el ejemplo de Leoncio: la impulsiva —pues la *adoxía* es aquello que lo *thymoeidēs* rehúye— y la apetitiva —mediante la referencia al lucro—. El apetito es impúdico por implicar un deshonor soportable sólo merced a la posibilidad de lucrar que ge-

<sup>35</sup> Cfr. también “y cuantos son hermanos de éstos” (436a11), “una clase de deseos que son de esta clase” (437d2–3); para el tener frío (*rhigōn*) como apetito, cfr. 439d7. En palabras de White 1979, ad 435c: “la parte apetitiva es una variopinta (*motley*) colección de deseos e impulsos varios, más que una parte genuinamente unitaria como las otras dos” (cfr. ad 554a, “C”).

nera; cabe recordar que el hombre apetitivo se caracterizó, entre otras cosas, como *lucrativo* (*philokerdés*, 581c5). La relación explícita entre la vergüenza y el honor o reputación se confirma en la definición de “vergüenza” (*aiskhýnē*) en las mismas *Definitiones*: “miedo debido a la anticipación de una mala reputación (*prosdokía adoxía*)” (416a9). La vergüenza caracteriza genéricamente al apetito, y se traduce en temor a la mala reputación que ese apetito reportará al agente. El término *aiskhýnē* significa, a su vez, tanto “vergüenza” como “deshonor”, y suele oponerse, en Platón, a “*timē*”.<sup>36</sup> Si recordamos en este punto que la *timē* 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 racionalidad.*

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—. No se trata, así, de una acción incontinente sino de una acción deshonrosa. Ahora bien, mi interpretación del actuar de Leoncio deja abierta una interrogante: ¿qué ocurre con su racionalidad?

#### 4. *La racionalidad de Leoncio y la incontinencia “diacrónica”*

Si bien no se menciona en el episodio de los cadáveres, podemos preguntarnos por el papel de la racionalidad de Leoncio. Aun cuando podría parecer evidente que, si fuese interrogada al respecto, la racionalidad tampoco consideraría moralmente aceptable el hecho de mirar los cadáveres, lo cierto es que lo haría con motivos distintos a los de lo *thymoeidés*: el problema no sería lo deshonroso del espectáculo, sino la negatividad moral que tal acción conllevaría por sí misma o, si se quiere, cierta forma de exceso que la racionalidad, afecta a la medida (*cf.* *katà tà métra*, 603a2), rechazaría. 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 —que no ha sido corrompida por una mala educación (441a)— es que

<sup>36</sup> En la *Apología de Sócrates*, 35a–b, se opone la *aiskhýnē* de quienes transforman su noble modo de ser al momento de someterse a un juicio y el hecho de que ocupen “cargos honorarios” (*timáí*). *Cfr.* LSJ s.v. I.A.1–3 (y los diversos ejemplos allí citados) y II.2, donde se define la *aiskhýnē* como sinónimo de *aidós*.

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*. Ése podría ser el caso de Leoncio: gobernado por lo *epithymētikón*, que ha convencido a la racionalidad de que sus objetos apetitivos son la mejor alternativa, podría configurarse como un hombre oligárquico o democrático, es decir, como un hombre en cuya alma la racionalidad está al servicio de los deseos irracionales al creer, confundida, que lo que ellos proponen es lo mejor para el alma toda. Si tenemos en cuenta que, en el marco de la *República*, el tipo de organización política de una ciudad se constituye con base en la organización política del alma de sus ciudadanos, y, a su vez, que el “Leoncio” de la anécdota que Sócrates y Glaucón han escuchado es un habitante de la Atenas del último cuarto del siglo V, podemos pensar que se trata de un hombre democrático. Recordemos en este punto que, en el hombre democrático, los apetitos:

toman la acrópolis del alma al percibirla vacía de conocimientos, ocupaciones y argumentos (*lógon*) verdaderos, los cuales son, en verdad, los mejores custodios y guardianes en los pensamientos (*dianoíais*) de los hombres amados por los dioses [...]. Entonces, argumentos y opiniones falsos e impostores, luego de correr a ubicarse en lugar de aquéllos, ocupan el lugar de tales [conocimientos, ocupaciones y argumentos verdaderos]. (560b–c)

Si ésta es el alma de Leoncio, entonces su razón no sólo no se opone a sus apetitos, sino que, convencida por ellos, puede llegar a constituirse en su aliada en contra de la impulsividad. No habría incontinencia, sino ignorancia.<sup>37</sup>

Sin embargo, la falta de referencias explícitas a la racionalidad hace que la interpretación contraria a esta última también sea posible. Permítasenos suponer los momentos posteriores a la contemplación de los cadáveres: sentado en la puerta de Dipilón, Leoncio se lamenta y arrepiente por lo ocurrido; no sólo lo han visto realizar un acto vergonzoso, sino que ese acto le resulta, una vez que ha podido reflexionar acerca de él, moralmente negativo. Podríamos asumir que su racionalidad, indignada, también acaba oponiéndose a lo que los apetitos dispusieron. ¿Podría este arrepentimiento posterior constituir un caso de incontinencia?

<sup>37</sup> “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).

En este punto cabe mencionar los conceptos de incontinencia “sincrónica” y “diacrónica”, acuñados por Terry Penner (1990): la primera se da cuando el agente actúa en oposición a la alternativa que considera mejor para sí mismo, y de la que es consciente *en el momento mismo* de actuar; la incontinencia “diacrónica” ocurre, por el contrario, cuando el agente obra en contra de lo que tiene por mejor para sí mismo, pero a lo largo del contexto general de la acción, esto es, no sólo en virtud de las consideraciones que pudiese tener *a priori* acerca de la acción, sino también en virtud de la evaluación de las consecuencias que resultarían de ella. La característica saliente de este segundo tipo de “incontinencia” es el arrepentimiento.<sup>38</sup> Tanto Penner como Carone (2001) afirman que la incontinencia que Sócrates y Platón consideran imposible en diálogos como el *Protágoras* es la “sincrónica”; por el contrario, puede ocurrir que alguien, *luego* de ver las consecuencias de su acción y reflexionar, se arrepienta de haber hecho lo que hizo. Quizá sea éste el caso de Leoncio, cuya razón desempeñaría, entonces, un papel cronológicamente diferido, por lo cual su obrar incontinente sería “diacrónico” y distinto de aquel que Sócrates y Platón descartan como posible en diálogos como el *Protágoras* y el *Gorgias*.<sup>39</sup>

##### 5. Conclusión: la mala reputación de Leoncio

Sobre la base de lo expuesto, concluimos que el deseo de Leoncio de mirar los cadáveres constituye un *apetito relacionado con la vergüenza y 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 (*tò kalòn théama*, 440a3): la ironía funciona porque no se trata de una imagen “noble” sino, precisamente, vergonzosa. Su apetito no vence a la razón, sino a la impulsividad que lucha por escapar del escarnio público y personal. Como “el texto platónico perfectamente permite interpretar que la razón puede haber permanecido neutral durante su lucha interna” (Carone 2001, p. 137), podemos concluir que Leoncio no es un incontinente, sino un hombre deshonesto y, quizá, también ignorante, y la prueba más contundente de que era la deshonra lo que quería evitar al no mirar 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

<sup>38</sup> Esto recuerda la distinción aristotélica entre acciones “involuntarias” y “no voluntarias” (cfr. *Ética nicomáquea*, III 1).

<sup>39</sup> Cfr. v.gr. *Protágoras* 358c-d y *Gorgias* 460a-c, 466d-467a; para el caso puntual del *Protágoras*, cfr. Bieda 2011.

de Leoncio (439e); “yo también lo escuché”, responde Glaucón (440a). Leoncio era consciente, pues, de la mala fama que los testigos presentes le harían, por lo cual su cólera se enfrenta con el apetito vergonzante de mirar, tratando de preservar su honor.<sup>40</sup>

Platón menciona esta distinción entre el ámbito público y el privado en otra parte de la *República* (603e y ss.): hablando del hombre moralmente razonable (*epieikḗs*) al que le toca sufrir una desgracia como la muerte de un hijo, ocurre que, si bien se afligirá, se medirá en su dolor (*metriásei pròs lýpēn*, 603e9) porque sufrir resulta un obstáculo para lo único que permite sobrellevar ese tipo de situaciones: la reflexión deliberadora (*tò bouleúesthai*, 604c5). Ahora bien, si lo ven otros hombres semejantes a él, luchará y resistirá (*mákhesthai kai antiteneîn*, 604a2) más contra el dolor que si está solo, momento en el que se atreverá a hacer muchas cosas *de las que se avergonzaría* si alguien lo oyera (*aiskhýnoit' án*, 604a6). El hecho de que Leoncio no pueda luchar contra su apetito aun en público y, así, termine realizando una acción vergonzosa a los ojos de quienes lo observan da cuenta de que no es un *epieikḗs*, pero tampoco un malvado; se trata, como dijimos, de un hombre eminentemente deshonoroso.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Adam, J. (ed.), 1902, *The Republic of Plato*, introd. D.A. Rees, Cambridge University Press, Cambridge, 2 vols.
- Annas, J., 1981, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford University Press, Oxford.
- Bieda, E., 2011, “Creer o saber, ésa no es la cuestión. Opinión y conocimiento en el *Protágoras* de Platón”, *Circe de Clásicos y Modernos*, vol. 15, no. 1, pp. 41–54.
- Boeri, M., 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*, vol. 52, no. 2, pp. 289–306.
- Brickhouse, Th. y N. Smith, 2010, *Socratic Moral Psychology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Carone, G., 2001, “*Akrasia* in the *Republic*: Does Plato Change His Mind?”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 20, pp. 107–148.
- Cooper, J., 1984, “Plato's Theory of Human Motivation”, *History of Philosophy Quarterly*, vol. 1, no. 1, pp. 3–21.

<sup>40</sup> De allí que Kahn 1987, p. 83, considere que lo *thymoeidés* es un “carácter esencialmente social”, pues, al tratar con el honor, hace ineludible referencia a la mirada y la opinión de terceros acerca del agente.

- Cooper, J., 1977, "The Psychology of Justice in Plato", *American Philosophical Quarterly*, vol. 14, no. 2, pp. 151–157.
- Cornford, F., 1912, "Psychology and Social Structure in the *Republic* of Plato", *The Classical Quarterly*, vol. 6, no. 4, pp. 246–265.
- Davidson, D., 2001, "How is Weakness of the Will Possible?", *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, Oxford, pp. 21–42.
- Ferrari, G. (comp.), 2007, *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Griffith, T., 2000, *Plato. The Republic*, ed. Giovanni Ferrari, Cambridge University Press, Cambridge.
- Guthrie, W.K.C., 1962, *A History of Greek Philosophy IV. Plato: The Man and His Dialogues. Early Period*, Cambridge University Press, Cambridge. [Versión en castellano: *Historia de la filosofía griega IV. Platón: el hombre y sus diálogos. Primera época*, trad. Alberto Medina González, Gredos, Madrid, 1990.]
- Irwin, T., 1995, *Plato's Ethics*, Oxford University Press, Oxford. [Versión en castellano: *La ética de Platón*, trad. Ana Isabel Stellino, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 2000.]
- , 1979, *Plato. Gorgias*, Oxford University Press, Oxford.
- Kahn, Ch., 1987, "Plato's Theory of Desire", *The Review of Metaphysics*, vol. 59, no. 1, pp. 77–103.
- Klosko, G., 1988, "The 'Rule' of Reason in Plato's Psychology", *History of Philosophy Quarterly*, vol. 5, no. 4, pp. 341–356.
- Leroux, G., 2004, *Platon. La République*, 2a. ed., París, Flammarion.
- Lesses, G., 1987, "Weakness, Reason and the Divided Soul in Plato's *Republic*", *History of Philosophy Quarterly*, vol. 4, no. 2, pp. 147–161.
- Liddell, H.G. y R. Scott, 1996, *A Greek-English Lexicon [LSJ]*, Clarendon Press/Oxford University Press, Oxford/Nueva York.
- Lorenz, H., 2006a, *The Brute within. Appetitive Desire in Plato and Aristotle*, Oxford University Press, Oxford.
- , 2006b, "The Analysis of the Soul in Plato's *Republic*", en Gerasimos Santas (comp.), *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, Blackwell, Oxford, pp. 146–165.
- Mársico, C. y M. Divenosa, 2005, *Platón. República*, Buenos Aires, Losada.
- Moravcsik, J., 2001, "Inner Harmony and the Human Ideal in *Republic* IV and IX", *The Journal of Ethics*, vol. 5, no. 1, pp. 39–56.
- Penner, T., 1992, "Socrates and the Early Dialogues", en Richard Kraut, *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 121–169.
- , 1990, "Plato and Davidson: Parts of the Soul and Weakness of Will", *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 16, pp. 35–74.
- Reeve, C.D.C., 2004, *Plato. The Republic*, Hackett, Indianápolis, 2004.
- Robinson, R., 1971, "Plato's Separation of Reason from Desire", *Phronesis*, vol. 16, no. 1, pp. 38–48.
- Robinson, Th., 1995, *Plato's Psychology*, 2a. ed., University of Toronto Press, Toronto.

- Santas, G., 2010, *Understanding Plato's Republic*, Blackwell, Oxford.
- Siewert, Ch., 2001, "Plato's Division of Reason and Appetite", *History of Philosophy Quarterly*, vol. 18, no. 4, pp. 329–352.
- Shorey, P., 1967, *Plato in Twelve Volumes*, Harvard University Press, Cambridge, vols. 5 y 6.
- Slings, S.R., 2003, *Platonis Republicam*, Oxford University Press, Oxford.
- , 1996, "Critical Notes on Plato's *Politeia* IV", *Mnemosyne*, vol. 49, no. 4, pp. 403–425.
- Stalley, R., 1975, "Plato's Argument for the Division of the Reasoning and Appetitive Elements within the Soul", *Phronesis*, vol. 20, no. 2, pp. 110–128.
- Taylor, C., 1991, *Notes on Plato's Protagoras*, Clarendon Press, Oxford.
- Vegetti, M., 1998, *Platone. La Repubblica. Traduzione e commento*, Nápoles, Bibliopolis.
- Vigo, A., 2002, "Autodistanciamiento y progreso moral. Reflexiones a partir de un motivo de la ética socrática", *Diadoché*, vol. V, nos. 1–2, pp. 65–101.
- White, N., 1979, *A Companion to Plato's Republic*, Indianápolis, Hackett.
- Wilford, F.A., 1959, "The Status of Reason in Plato's Psychology", *Phronesis* vol. 4, no. 1, pp. 54–58.

*Recibido el 16 de enero de 2012; aceptado el 27 de junio de 2012.*