



Esteban Bieda (2021) *Platón y la voluntad. Acción, razón y deseo en la obra platónica*. Barcelona/Buenos Aires: Miño y Dávila, 264p. ISBN 978-84-18095-03-0

Miguel Ángel Spinassi (Universidad Nacional de Córdoba)
miguel.spinassi@unc.edu.ar

El libro de Bieda está escrito con inteligencia.¹ El autor hilvana sus argumentos con naturalidad y cada capítulo se construye sobre la base del precedente, lo cual facilita la lectura del texto y el seguimiento del argumento principal.² El libro se concentra en los aspectos puramente filosóficos o teóricos y no hay consideraciones sobre lo dramático de los diálogos, elemento fundamental que ayuda a leer e interpretar los textos platónicos como unidades de sentido, tal como las concibió el poeta-filósofo Platón.

En la *Introducción general* (p. 9-22) no hay un planteo claro del objetivo central del libro. Bieda alude al debate entre los estudiosos contemporáneos sobre el inexistente concepto de voluntad en la Grecia clásica (p. 9). Luego propone distinguir entre el “concepto” y el “término” que expresa tal concepto y define “voluntad” como “la facultad de decidir y de ordenar la propia conducta [...], tanto si se trata de arbitrar entre creencias racionales contrapuestas, como de deseos o emociones irracionales contrapuestos frente a distintos cursos de acción” (p. 10-11). Respecto de los términos que testimonian esta noción de voluntad, Bieda pasa revista, desde Homero a Aristóteles, a un conjunto de palabras, de distinto origen y con distintas conexiones semánticas,

¹ Para esta reseña he tenido en cuenta un archivo PDF del libro, por lo que nada puedo decir sobre su calidad física.

² Hay, sin embargo, algunos casos en donde la sintaxis es enredada y la falta de una puntuación correcta o el uso de algunos giros lingüísticos, propios del estilo del autor, dificultan la lectura fluida.

que “nos hace pensar que la cultura griega fue más o menos consciente de que el ser humano tiene, de maneras variadas, intenciones” (p. 15).

Bieda se apoya en Vernant y Castoriadis para interpretar el problema de la voluntad en Platón.³ Del primero –y he aquí lo que podríamos entender como el objetivo del libro– se sirve para rastrear los “esbozos” de tematizaciones de la voluntad en diversos pensadores pre-aristotélicos; del segundo, toma el motivo de la incontinencia como “faro orientador del desarrollo de los sucesivos ‘esbozos’” (p. 17). Según el planteamiento general hasta este punto y como se desprende de la lectura general del estudio, Bieda se inclina por una lectura evolutiva de Platón (p. 17), que, a mi juicio, debió ser claramente formulada y justificada, sobre todo para tomar posición frente a la crítica platónica y explicitar con claridad la novedad con la que pretende contribuir a la larguísima serie de estudios sobre el tópico que aborda. La *Introducción general* se cierra con algunos antecedentes del problema de la voluntad en donde se leen expresiones controversiales con las que Bieda parece identificar al Sócrates del *Protágoras* con el Sócrates histórico (p. 19, 20) sin mayor justificación.⁴

En el *Capítulo 1: El sofista Gorgias y el conglomerado heredado* (p. 25-42), Bieda sostiene que las causas que Gorgias presenta en el *Encomio a Helena* son puramente externas a Helena, por lo cual esta no puede ser considerada responsable de sus actos. Todos los argumentos de Gorgias apuntan a resaltar el papel de la τύχη, “lo más alejado de las capacidades humanas” (p. 41), como la causa fundamental de lo experimentado por Helena y en ningún caso se da la posibilidad de pensar que “algo interno haya operado como resorte último” de su obrar (p. 41-42).

En el *Capítulo 2: Querer, saber y poder en el Protágoras. Alcances y límites del llamado “intelectualismo socrático”* (p. 43-85), la novedad apuntada por Bieda tiene que ver con el saber del agente entendido como “variable central para analizar los resortes formales de la acción” (p. 44). Sócrates considera,

³ Jean-Pierre Vernant & Pierre Vidal-Naquet (1982) *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*. Paris: F. Maspero; Cornelius Castoriadis (1994) *Ce qui fait la Grèce. 1. D'Homère à Héraclite: Séminaires 1982-1983. La création humaine II*. Paris: Éditions du Seuil.

⁴ Por ejemplo, hablando del *Protágoras* dice: “el camino iniciado por Sócrates es retomado y desarrollado por Platón en sus textos de madurez” (p. 20), como si los diálogos de madurez, el *Gorgias* o la *República*, tuvieran a un personaje Sócrates portavoz del propio Platón que se opone al Sócrates histórico que una vez dialogó con Protágoras en el diálogo homónimo.

además de lo que alguien quiere y puede hacer, también lo que sabe o cree saber en el momento de actuar y decidir. El agente socrático es, según Bieda, “presa inalienable de su estado epistémico” que está obligado a actuar siempre de acuerdo con lo que quiere y este querer necesariamente tiene por objeto lo que el agente sabe o cree saber que es bueno/placentero para sí mismo (p. 45/61). En síntesis, no se trata solo de que alguien quiera su bien, sino de que debe quererlo, lo cual impone la obligación moral de “investigar si lo que considera bueno es realmente tal, en la medida en que sus posibilidades epistemológicas y materiales se lo permitan” (p. 79). El capítulo se cierra con el *Apéndice 1: El testimonio aristotélico*, en donde el autor revisa la crítica de Aristóteles al intelectualismo socrático (IS) en *Ética nicomaquea VII*.

En el *Capítulo 3: Boceto de una des-integración psíquica en el Gorgias* (p. 87-142), Bieda advierte que ya no tenemos la concepción de un alma monológica, en donde prima solo el aspecto racional, sino un alma fraccionada, en donde los apetitos y deseos irracionales tiene lugar e inciden en las decisiones del ser humano (p. 88). Uno de los hallazgos más acertados en este capítulo tiene que ver con el análisis del “poder”, que alude a la “capacidad de disponer el orden correcto en el alma por parte del agente” (p. 116). Que se haya dejado de lado en el *Gorgias* el poder en relación con las circunstancias exteriores da cuenta, para Bieda, “del paso que aquí se da en el movimiento de progresiva interiorización en lo que hace a los factores involucrados en la toma de decisiones” (p. 116). La importancia de esto último para el pensamiento platónico queda expuesta de manera muy clara cuando Bieda concluye que “no padecer injusticia depende del poder que el agente tenga sobre el medio externo, mientras que no cometerla depende del poder que el agente tenga sobre su propia organización interior” (p. 117). Relacionado con el contenido moral Bieda señala que “no hay solo agentes ignorantes, sino también [...] hombres irresponsables o, si se quiere, negligentes en lo que al autoexamen de las propias creencias refiere” (p. 120). Esto lleva a la conclusión de que “lo más importante para la felicidad es el cuidado del alma” (p. 138-139).

El *Capítulo 4: La tripartición del alma en República* (p. 143-230) es con mucho el más extenso y, a mi juicio, el mejor elaborado por el autor. Bieda se centra en la tripartición del alma, uno de los tópicos más discutidos entre los

especialistas de Platón. Como lo anticipa en las primeras líneas del capítulo, en *República* se insinúa que en el alma humana se dan luchas, por las que el agente, “antes de enfrentarse al mundo y a sus condicionamientos materiales, deberá lidiar con sus propios condicionamientos internos, con sus propias sediciones e intentos de subvertir el orden moralmente adecuado” (p. 144). En la primera parte del capítulo Bieda se centra en la relación íntima entre la naturaleza del ser humano –la injusticia y la justicia dentro de su alma– y la organización política de la ciudad. Un punto interesante advertido aquí (Pl. R. 431a-b) tiene que ver con la referencia, al menos, a dos “partes” del alma, a lo mejor y lo peor, según lo cual se puede decir que alguien es más fuerte que sí mismo (si vence o domina lo mejor), o más débil (si ocurre lo contrario). Para Bieda esto apoyaría su idea de un “camino de interiorización [...] en la medida en que aquí los apetitos no solo forman parte del alma –cosa que también ocurría en el *Gorgias*–, sino que [...] pueden llegar a tener una independencia tal que los pone [...] a la par de la racionalidad” (p. 161).

En la subsiguiente sección, el autor analiza con detalle el alma tripartita y apunta con acierto que siempre el alma actúa toda ella como una unidad y que “lo que varía son las posibles organizaciones intra-psíquicas que incidirán en los fines que cada alma privilegiará” (p. 163). Interesante es el tratamiento del conflicto interno de Leoncio. Contra la mayoría de la crítica, Bieda propone la idea de que aquí no hay incontinencia y que el impulso de Leoncio se opone al apetito conforme a sus propios parámetros que se relacionan con la persecución y conservación del honor (τιμή). Para Bieda no es lo racional aquello que se opone en este caso puntual a lo apetitivo, sino solo lo impulsivo que persigue sus propios fines. El capítulo se cierra con dos apéndices: en el *Apéndice 2* se vuelve sobre la conexión entre las diferentes partes del alma, la naturaleza humana y la justicia, y se subraya la importancia de que cada parte cumpla su función propia, “por naturaleza”, para alcanzar una sociedad justa; en el *Apéndice 3* Bieda aborda y da sus fundamentos para interpretar la unidad cuantitativa y cualitativa del alma según los planteos de la *República* en 430e-431a y 443d-443e respectivamente.

El *Capítulo 5: La superación del intelectualismo socrático en Leyes* (pp. 231-244), el más breve de todos, toma en consideración el diálogo postrero de

las *Leyes* que ya no mira a “un plan utópico de organización política” como en *República*, sino a la realidad concreta de la *pólis*: Platón opera “no conforme a lo que podría ser, sino conforme lo que es” (p. 231). Como anticipa Bieda, hay en las *Leyes* una “modificación sustancial” de la antropología platónica, en tanto se admiten las acciones incontinentes, lo cual apunta a Platón –y no a Aristóteles– como el primero en criticar el intelectualismo socrático al punto de abandonarlo por completo (p. 232).

Bieda pasa revista a los fundamentos antropológicos de las *Leyes* que presentan al ser humano con conflictos internos debido a la acción de fuerzas contrapuestas que persiguen fines prácticos contrapuestos (p. 232). El ser humano, siguiendo la imagen de la marioneta divina, tiene que saber lidiar guiado con su cuerda más débil, la del razonamiento, contra las cuerdas más fuertes y difíciles de manejar que son el dolor y el placer. Hay en *Leyes* una “perspectiva intelectualista del error práctico” (p. 234), similar a la del *Protágoras*, según la cual nadie comete males voluntariamente, pero también se deja ver que existen incurables, personas malvadas de un modo incontinente, difíciles de ablandar (p. 237). El capítulo se cierra con “las tres fuentes de error que conviven en el alma humana”, el θυμός, el placer y la ignorancia (p. 238), y una discusión breve sobre los delitos voluntarios e involuntarios.

La *Conclusión general* ofrece en un estilo poético, provocado por la lectura de Horacio Quiroga tal como es citado en el epígrafe, los principales resultados de la investigación: a) “la lógica que siguen las sucesivas tematizaciones del concepto de ‘voluntad’ es el de una progresiva *interiorización* de los factores relevantes para la toma de decisiones” (p. 248) y b) la ἀκρασία no es posible sino hasta después de la *República*, dado que “se insiste en un alma en la cual la racionalidad puede ser engañada o forzada por la irracionalidad, pero no dominada en el momento mismo en que la acción tiene lugar”, cosa que sí sucede en *Leyes* (p. 248).

La *Bibliografía general* (p. 249-263) incluye *Fuentes primarias*, *Bibliografía secundaria* y *Recursos instrumentales*. Muchos y variados son los errores que he advertido en esta última sección, al punto de que se tiene la impresión de que se trata de un elenco de trabajos enlistados en otra parte y reunidos aquí sin una revisión posterior unificadora. En la *Bibliografía*

secundaria, Bieda anota que incluye “los trabajos efectivamente consultados y/o citados...”. Resulta cuestionable lo primero, que rápidamente se advierte en las páginas iniciales de las referencias: de 35 trabajos consignados solo 15 son citados efectivamente en el cuerpo del texto, de lo cual se infiere que 20 (de entre los cuales 7 son del propio Bieda) fueron solamente consultados por el autor, pero se dejaron de lado para el argumento del libro. Otro aspecto criticable es el predominio absoluto de literatura crítica en inglés: solo algunos pocos trabajos en francés, italiano, español y, prácticamente, nada en alemán. Hay textos ineludibles que no fueron considerados. Para una clarificación del *status quaestionis* es de suma utilidad el trabajo de Michael Erler y Olivier Renaut.⁵ Respecto de las *Leyes* Bieda desconoce el monumental comentario de Klaus Schöpsdau y cita el de Edwin Bourdieu England, publicado hace más de un siglo.⁶

En síntesis, el libro de Bieda podría ser recibido por el público en general con admiración por su escritura amena y su habilidad para introducir y desarrollar argumentos que buscan persuadir sobre sus ideas principales. Los especialistas de Platón, en cambio, echarán de menos su confrontación con otros estudiosos que se han dedicado al mismo tema de la voluntad y con distintos resultados, sobre todo y dada su importancia para el objetivo del libro, al caso de Leoncio y la posibilidad de la ἀκρασία en *República*, tal como Jörn Müller o Rana Saadi Liebert,⁷ por mencionar solo algunos. Llamativamente Bieda intenta defender solo su postura sin aducir los argumentos de notables eruditos que sostienen una interpretación de Leoncio como incontinente (solo cita los apellidos de los principales representantes en la n. 248).⁸ En el cuerpo

⁵ Michael Erler (2007) *Die Philosophie der Antike. Platon*. Basel: Schwabe Verlag, p. 375-390; Olivier Renaut (2014) *Platon. La médiation des émotions. L'éducation du θυμός dans les dialogues*. Paris: Vrin (sobre todo su capítulo tercero “Rationaliser les émotions: L'intellectualisme socratique et les émotions morales”, p. 75-116).

⁶ Klaus Schöpsdau (1994-2011) *Platon Werke. Gesetze (Nomoi)*. Göttingen: Vandenhoeck-Ruprecht; Edwin Bourdieu England (1921) *The Laws of Plato. The Text Edited with Introduction, Notes, etc. by E. B. England, 2 vols.* Manchester: Longmans, Green & Co.

⁷ Jörn Müller (2009), Der Leib als Prinzip des schlechten Handelns? Die Diskussion der ἀκρασία-Problematik bei Sokrates und Platon im Spiegel des Leib-Seele-Verhältnisses. *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 63(2), p. 285-312; Rana Saadi Liebert (2013) Pity and disgust in Plato's *Republic*: The case of Leontius. *Classical Philology*, 108, p. 179-201.

⁸ Hay algunos “argumentos” de Bieda en contra de ver a Leoncio como incontinente que llaman la atención por su debilidad. El autor, por ejemplo, parece lamentarse de que, si aceptamos que Leoncio es un incontinente, “solo con ese párrafo de escasas ocho líneas (439e5-440a4)” Platón

del texto (p. 202-203) pasa revista con algo de detenimiento solo a la postura de John Cooper.⁹ Esto, sin dudas, contribuye a una lectura sesgada que difícilmente pueda persuadir del todo a los críticos más exigentes de Platón.

Fecha de publicación: 10/01/2025

habría saldado el asunto [...] “sin siquiera problematizarlo o al menos destacarlo” (p. 197). Pero ¿qué hay de las intenciones de Platón? ¿Acaso es su objetivo tratar allí, con Leoncio, el problema de la incontinencia o simplemente lo insinúa?

⁹ John Cooper (1984) Plato's theory of human motivation. *History of Philosophy Quarterly*, 1(1), p. 3-21. Para Cooper, es la “imaginación” de Leoncio lo que motiva su deseo, algo que podríamos conectar con la actitud de un curioso. Causalmente el término para “curiosidad” en griego es πολυπραγμοσύνη, que se utiliza para definir la injusticia en la ciudad (p. 187, 191, etc.) y que Bieda traduce por “intromisión” o “interferencia”. ¿No sucede algo similar en el alma de Leoncio? Diría que este experimenta la injusticia en su alma, puesto que una parte (el apetito) se entromete donde no debe hacerlo y toma (momentáneamente) el mando de lo racional, de ahí la reacción de su aliado, lo impulsivo. Algo de esto está en lo que el propio Bieda escribe en p. 205: “Si fuese interrogada al respecto, la racionalidad tampoco consideraría moralmente aceptable el hecho de mirar los cadáveres [...] el problema no sería lo deshonroso del espectáculo público, sino [...] cierta forma de exceso en la contemplación que la racionalidad, afecta a la medida [...] rechazaría” (mi énfasis).