

LA LÓGICA DE LA DECADENCIA

En torno a las formas deficientes de gobierno en la *República* de Platón

Por: Raúl Gutiérrez

Pontificia Universidad Católica del Perú

No es poco común la interpretación que considera la exposición de las formas deficientes de *pólis* o de regímenes políticos de la *República* VIII-IX independientemente del contexto argumentativo en que se halla explícitamente inserto en la obra y ve en ella una confrontación con la realidad histórica¹ o hasta el desarrollo de una filosofía de la historia.² En este último sentido es sospechoso el discurso sobre una “lógica” inherente a esa exposición, pues puede llevar a pensar en un nuevo intento de mostrar las leyes que determinan el “proceso histórico” que supuestamente allí se muestra. Teniendo en cuenta los recientes estudios que han puesto al descubierto el anacronismo inherente a esa lectura

-
- 1 *Pro multis* cfr. GIGON, O. **Platon und die politische Wirklichkeit**, en: *Gymnasium* 69, 1962, p. 205-219, (también en: GRAESER, A. (ed). *Studien zur antiken Philosophie*. Berlin/N.York, 1972). El paso del régimen justo y bueno a la timocracia es considerado como “Übergang aus einer fernen Geschichtslosigkeit in die Welt der bekannten Geschichte” (p. 208); CROMBIE, I. M. *An Examination of Plato's Doctrines*, T. I/II. Londres/N. York, 1962/3, p. 134: “Officially the purpose of the discussion is to make it clear what the alternatives to virtue are, so that they can have a fair view of the worthwhileness of virtue. But in addition to this official purpose Plato takes hold of the opportunity to offer some reflections of the dynamics of political and moral change in terms of concrete examples”.
 - 2 La más conocida e influyente interpretación en este sentido es, sin duda, la de Popper, quien, en la medida en que Platón supuestamente concibe el desarrollo histórico como determinado por leyes y, por tanto, como perfectamente predecible, hace de Platón un representante del denominado ‘historicismo’ (cfr. POPPER, K. *La Sociedad Abierta y sus enemigos*. Buenos Aires: Paidós 1967, 2 vol.). Más recientemente, SCHUBERT, A. *Platon: Der Staat. Ein einführender Kommentar*. Paderborn, 1995; le atribuye a Platón “die Überzeugung, dass der Verlauf geschichtlicher Stadien sich nach bestimmten Entwicklungsgesetzen vollzieht”, p. 47. En contra de una interpretación semejante habla la misma historia de Atenas desde la época de Solón. La antigua aristocracia es disuelta por la tiranía de Pisístrato y sus hijos. Luego de su expulsión, se restablece la aristocracia que, a continuación, después de los acontecimientos que siguen a las guerras persas, es sustituida por la democracia. A la democracia radical le sigue en el 411 un régimen oligárquico, que en el 404-403 es reemplazado por el gobierno de los Treinta Tiranos. Después de su restablecimiento persiste por largo tiempo la democracia, hasta que nuevamente es depuesta por Felipe y Alejandro.

“historicista” del texto platónico,³ nada puede estar más lejos de nuestras intenciones. De todos modos, puesto que no se puede negar que la contraposición entre justicia e injusticia adquiere en esos libros la forma de una narración de un proceso continuo y gradual de decadencia a partir del régimen más justo hasta el más injusto, no deja de ser útil seguir hablando de una “lógica”. Pues, por lo demás, semejante discurso pone sobre el tapete la cuestión del criterio o principio con base en el cual ella se establece y desarrolla. Y el planteamiento de esa cuestión se vuelve tanto más necesario en cuanto que el modo en que Sócrates selecciona las formas de gobierno y las ordena en una determinada secuencia, a juzgar por la letra, pareciera responder a los mayores o menores elogios de que son objeto por parte del vulgo. Nada más extraño, si se tiene en cuenta que el Sócrates de Platón nunca se apoya en la opinión de *hoi polloí*. Justamente por ello, al mismo tiempo, el *dictum* socrático pone de manifiesto la distancia del filósofo respecto de los elogios del vulgo cuando, después de referirse al régimen de Creta y Lacedemonia “que es elogiado por muchos”, se refiere a la oligarquía, “el segundo en recibir elogios”, como un “régimen cargado de abundantes males”, y, finalmente, a “la noble tiranía, que sobrepasa a todos éstos, y que es la cuarta y última enfermedad de la *pólis*” (544 c1-7). La meramente aparente adhesión de Sócrates a la opinión del vulgo no invalida, por tanto, el criterio del filósofo que piensa que sólo la *pólis* por él fundada o esbozada merece ese nombre (422 e3-5), la única a la que le corresponde el atributo de buena y recta (*agathèn kai orthèn*, 449 a1), sino que, en realidad, se impone sobre ella como la medida desde la cual debe ser juzgada. Es muy probable que esa adhesión responda a una estrategia literaria que busque otorgarle evidencia fáctica a una secuencia que no la tiene, pero eso no significa necesariamente, como sugiere N. Blössner, uno de los pocos intérpretes que se han ocupado concienzudamente de la cuestión, que Sócrates/Platón recurre a esa estrategia sólo con el propósito de prescindir de toda fundamentación de la selección y la jerarquía en que ubica a los regímenes por él considerados como deficientes (*hemarteménas*);⁴ es decir, según este autor, Sócrates no menciona sus motivos y su criterio de selección y de valoración, razón por la cual el intérprete se ve obligado a reconstruirlos.⁵ Sin duda, la sobreposición de dos criterios, uno explícito y el otro sólo implícito en el contexto inmediato, vuelve aún más urgente la pregunta por éste último, pero, en contraste con la interpretación arriba mencionada, en el presente trabajo pretendo mostrar que el Sócrates de la *República* sí cuenta con un criterio. Con ese fin comenzaremos por establecer el lugar que ocupa el análisis de las formas de gobierno

3 Cfr. FREDE, D. **Platon, Popper und der Historizismus**, en: RUDOLPH, E. (ed). *Polis und Kosmos. Naturphilosophie und politische Philosophie bei Platon*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996, p. 74-107.

4 BLÖSSNER, N. *Dialogform und Argument. Studien zu Platons 'Politeia'*. Stuttgart: F. Steiner, 1997, p. 71.

5 Cfr. *ibidem*, p. 86: “Da Platons Beweggründe und die von ihm verwendeten Kriterien für Auswahl und Reihenfolge der schlechten Ordnungen im Text selbst offenbar nicht zur Sprache kommen, obliegt es dem Interpreten, sie vermutungsweise zu rekonstruieren”; p. 85: “Das hinter der Auswahl stehende Prinzip bleibt ungenannt”.

deficientes en el conjunto de la obra, primero en relación al tema en ella propuesto (I) y, después, teniendo en cuenta el vínculo entre el método y la estructura de la obra (II); en tercer lugar nos ocuparemos de la unidad y el Bien como el criterio y el fundamento para seleccionar y establecer una jerarquía entre las formas diversas formas de gobierno (III) a los cuales se subordinan todos los otros criterios que aparecen explícitamente mencionados (IV); en quinto lugar nos referiremos a la relación entre el mal y el fenómeno de la *stásis* (V) para, por último, pasar al reconocimiento de la aplicación del criterio establecido (VI) y de la “lógica de la decadencia” (VII).

I

Mientras que, de un lado, se le atribuye a Platón la intención de presentar ejemplos concretos y mostrar determinados procesos históricos, de otro, se le adjudica un análisis de la realidad y/o su reducción a tipos ejemplares de regímenes políticos. Son varias las razones que hacen más plausible esta reducción. La primera de ellas es de orden literario. Pues allí donde por primera vez Sócrates señala que son sólo cuatro las especies de maldad dignas de ser mencionadas, lo hace consciente de haber ascendido (*anabebékamen*) en el argumento hasta el punto de poder observarlas como desde una atalaya (445 c4-7). De ese modo justifica tanto la reducción de la serie de regímenes políticos decadentes a sólo cuatro tipos, como la abstracción que en su análisis hace de toda su complejidad para limitarse únicamente a la consideración de sus rasgos esenciales⁶ y, ello, hay que subrayarlo, sólo en función de la problemática central del diálogo.⁷ El Sócrates de la *República* es perfectamente consciente de la existencia de otros regímenes políticos (544 c8-d5), y hasta se refiere a la descripción exhaustiva de todos ellos como a una tarea inconcebiblemente larga (548 d3-4), que, podemos concluir, es ajena a su intención presente. Esto se explica si se toma en cuenta el papel que Platón le atribuye explícitamente a esta exposición en el conjunto de la *República*. Ante todo, en ella se retoma el tema central de la obra después de haber sido interrumpido por los libros V-VII, que, aunque erróneamente, se suele considerar como un ‘excursus’.⁸ Esto es

6 Cfr. p.ej.: FREDE, D. **Die ungerechten Verfassungen und die ihnen entsprechenden Menschen** (Buch VIII 543 a – IX 576 b), en: HÖFFE, O. *Platon: Politeia*. Berlin: Akademie Verlag, 1997, p. 251-270, 264: “Man müsste Platon völligen Realitätsverlust unterstellen, wenn er damit ein Bild der tatsächlichen Verhältnisse in den Poleis seiner Zeit geben wollte. Vielmehr ist anzunehmen, dass es ihm darum zu tun war, das Wesen der wahren Timokratie, Oligarchie, Demokratie und Tyrannis darzustellen —wenn es sie denn gäbe”.

7 El mismo Blössner (1997) ha insistido en ello.

8 Precisamente en el contexto de un examen de las constituciones deficientes afirma Frede (1997) 251: “Da sich die Herrschaft von Philosophenkönigen und –könniginnen als unerlässliche Grundbedingung des besten Staates erweist, müssen auch das dafür notwendige Wissen, sein Gegenstand und die entsprechende Erziehung dargelegt werden. Die zentralen Bücher der Politeia sind also eigentlich ein Exkurs”.

clara y repetidamente expresado por los interlocutores. Así Glaucón refiriéndose a las formas de gobierno que, por contraste con la única recta (*orthé*), son calificadas como deficientes (*hemarteménas*), dice “que eran cuatro las especies dignas de consideración y que había que observar sus defectos y los hombres semejantes a cada una de ellas, a fin de que, tras observar todo ello y ponernos de acuerdo en cuál sería el hombre mejor y cuál el peor, examináramos si el mejor es el más feliz y el peor el más desdichado, o bien si sucede de otro modo” (544 a2-8). Tal como lo repite Sócrates más adelante, la exposición de los regímenes políticos deficientes está manifiestamente subordinada a la determinación del hombre más justo en contraposición al más injusto, y, finalmente, a la comparación de ambos modos de vida en relación a la felicidad o la falta de ella (545 a2-b1). Así pues, su intención expresa de restringir la consideración de la denominada timocracia a un mero esbozo (*hypographês*), se aplica también a las demás formas de gobierno por él examinadas, esbozo que, con todo, Sócrates considera suficiente para el propósito de la obra (548 c9-14),⁹ de suerte que lo dicho y repetido expresamente por los interlocutores es enfatizado por este recurso que Platón aplica en casos semejantes en los que toca una temática diferente de la central sólo para el mayor esclarecimiento de ésta. Todo ello se condice además con las observaciones temáticas de Glaucón (360 e1-3) y metodológicas de Adimanto (362 e2) en el libro II, que, dado que son decisivas para establecer el propósito y la estructura de la obra, nos parece conveniente examinar más de cerca. Sólo así se podrá precisar mejor el lugar que ocupa la exposición de los regímenes políticos deficientes al interior del argumento desarrollado en la *República* y determinar su sentido.

II

La estructura y el método de la *República* exigen tener en cuenta que la defensa de la justicia que emprende Sócrates a solicitud de Glaucón y Adimanto constituye la tesis contraria a la sostenida inicialmente por Trasímaco y, si bien no como suya, por Glaucón. La intervención de Adimanto es metodológicamente decisiva en este sentido: *deí gàr dieltheîn hemás kai toûs enantious lógous* / “Pues es necesario —señala— que también examinemos los argumentos/definiciones contrarios/opuestos” (362 e2), y ello con el propósito de alcanzar mayor claridad (*saphésteron* e4) sobre la posición inicial contraria. Ello implica, como observa Sócrates, la investigación acerca de lo que tanto la justicia como la injusticia son —*tí té estin hekáteron*— y en torno a la utilidad (*ophelias*) de cada una (368 c6-7). Semejante investigación presupone, sin embargo, la posición por nuestra parte (*tithômen*) de ejemplares perfectos de la justicia y la injusticia, sin remoción alguna de las cualidades que cada uno representa, de manera que sea posible la contraposición de sus modos de vida (360 e1-6; 361 b9; c3-4; 545 a5-8). Se trata, pues, de establecer un **paradigma** que nos permita juzgar, en última instancia, acerca de la felicidad o infelicidad del hombre justo y del injusto (472 c4-

9 Cfr. además 555 b4-6; 566 d5; 571 a3; 576 b11-592 b6; 472 c4-d2.

d8). Con ese propósito, Sócrates plantea y desarrolla la analogía entre el alma y la *pólis*, la exposición de la génesis de la *pólis* ideal, la consideración de las virtudes cardinales conjuntamente con una teoría sobre la estructura del alma, la definición de la justicia y la injusticia y, con ello, su reinstauración en el alma humana y, por último, la exposición de las formas deficientes de regímenes políticos y almas.

Los primeros cuatro libros de la *República* están, pues, determinados por lo que podríamos considerar en ella como la oposición fundamental, la oposición entre justicia e injusticia, sin mencionar aún valor ontológico alguno sino sólo en la medida en que se halla en sus portadores, la *pólis* y el alma justas (367 b-e).¹⁰ Así, al final del libro IV, habiendo establecido ya el significado de su presencia en la *pólis*, la justicia es reinsertada en el alma como su ámbito originario, y es determinada en sus aspectos fundamentales. Consiste en hacer cada uno lo suyo (*tà hautoù prátein* 433 a8) conforme a su propia *phýsis* (a6). Por eso mismo, en tanto tiene sus raíces en ésta, la verdadera justicia está referida a la praxis interna (*entòs práxis*) de cada cual respecto de sí mismo y lo suyo propio (*perì heautòn kai tà heautoù*), de suerte que las diversas especies del alma no practiquen lo ajeno (*tallótria prátein*) ni se dediquen a múltiples actividades (*polypragmoneîn*). En este sentido es entendida, además, como dominio de sí mismo (*archè hautoù*), orden interno (*kosmésanta*), amistad consigo mismo (*philòn heautò*) y armonía (*synarmósanta*) de las tres especies del alma y de todas sus formas intermedias, al modo de la armonía musical. De esta manera, el hombre se volverá de muchos uno (*héna genómenon ek pollón*), un hombre prudente (*sófron*) y armónico (*hermosménos*) (443 c9-e2). Todos los demás bienes serán entonces juzgados desde la perspectiva de esta *héxis* del alma. Sólo la acción que la preserve y produzca será considerada justa y bella, mientras que la que la disuelva, destruya o anule, será considerada injusta. Podría decirse que con el total asentimiento por parte de Glaucón a lo expresado por Sócrates —*pantápasin aléthê légeis*, le dice el primero al segundo (444 a3)— se ha alcanzado la meta de la investigación. Sin embargo, ahora el mismo Sócrates señala que “hay que examinar la injusticia” (*metà gàr toũto skeptéon ... adikian*, 444 a10), con lo cual indica claramente que él también se rige por la regla metodológica enunciada por Adimanto, el examen de los *lógoi* contrarios. Pero, una vez establecida la determinación de la justicia mediante el recurso a la serie de aspectos teóricos ya mencionados y que, sin duda, han enriquecido la investigación de manera decisiva, parecería que cumplir con esta tarea no tendría por qué resultar en absoluto difícil. Pues, en realidad, no se trata más que de la negación de los momentos constitutivos de la justicia.¹¹ En consecuencia, la injusticia,

10 No hay, en efecto, hasta entonces mención alguna de la hipótesis de las Ideas, que no será expuesta sino hasta finales del libro V, y ello porque ese es, sin duda, su lugar sistemático en el conjunto de la obra. En el libro IV, Sócrates todavía pregunta si tal como las cosas sanas producen salud y las malsanas enfermedad, así también el obrar justamente produce (*empoieî*) la justicia y el actuar injustamente la injusticia (444 c8-d1), con lo cual se estaría afirmando que el ser de la justicia y la injusticia dependería, respectivamente, del obrar justa e injustamente.

11 Cfr. HELLWIG, D. *Adikia in Platons "Politeia"*. *Interpretationen zu den Büchern VIII und IX.*

por contraste con la unidad propia de la justicia, consistirá entonces en la disputa y/o disensión (*stásis*) de las tres especies del alma, en la *polypragmosýne* y *allotriopragmosýne*, tanto como en la sublevación de una de las partes en contra del conjunto del alma instaurando en ella un orden que contradice a lo que corresponde y es adecuado según la *phýsis*. La injusticia es desorden (*taraché*) y extravío o confusión (*pláne*) de estas partes, y, en última instancia, incluye todos los males (*pásan kakian*) (444 b1-8). Por consiguiente, justicia e injusticia se relacionan entre sí como salud y enfermedad (444 b-e), como posición y negación de la unidad en la multiplicidad.

Conforme a la exigencia de Glaucón y Adimanto quedaría aún por tratar la cuestión de la utilidad de actuar con justicia y ser justo o actuar injustamente y ser injusto (368 c6; 445 a). Pero, como reconocen los hermanos y Sócrates, tal cuestión se ha convertido en algo "ridículo" (445 a5, b5) una vez que se han comparado a ambos estados como *katà phýsin* y *parà phýsin* (444 d8-11). Pues si ya la enfermedad del cuerpo nos hace pensar que no es posible vivir así, tanto más aún la enfermedad del alma en cuanto que principio de vida (445 a-b). Con todo, habiendo llegado a este punto (445 c4) y, siguiendo una vez más la pauta metodológica mencionada por Adimanto, para alcanzar la máxima claridad (b6) sobre lo ya establecido, han de considerarse, según Sócrates, las cuatro principales formas deficientes de *póleis* y de almas (445c). Así pues, al discurso sobre la *pólis* y el alma buenas y rectas, le debe seguir el discurso opuesto sobre las *pólis* y las almas malas y deficientes (449 a), a la posición, la negación del orden y, de este modo, de la unidad en la multiplicidad. Semejante exposición por parte de Sócrates es, sin embargo, interrumpida por Adimanto y Polemarco a comienzos del libro V y pospuesta hasta los libros VIII y IX en razón de que Adimanto piensa que Sócrates ha expuesto defectuosamente (*phaúlos*, 449 c4) la comunidad de las mujeres y niños en la *pólis* ideal. La deficiencia no se debe, sin embargo, al contenido sino a la falta de *lógos*, es decir, que si bien lo dicho por Sócrates es correcto, no cuenta, sin embargo, con la fundamentación y el criterio necesarios: *tò orthós toúto, hósper tálla, lógou deítai* (c7-8).¹² En consecuencia, según Adimanto y Polemarco, Sócrates pretende pasar a la consideración de las formas injustas de regímenes políticos y de almas sin haber considerado **suficientemente** (*hikanós*, 449 e7), esto es, sin fundamentar lo expuesto hasta ese momento. Como sabemos, semejante fundamentación y criterio son elaborados en los libros V al VII, de modo que en VIII se vuelve explícitamente a lo que se había pospuesto al comienzo de V. Y allí, al inicio del examen de los regímenes deficientes en el libro VIII, dice Sócrates que podremos intentar ser jueces idóneos (*hikanoì kritai*, 545 c5) de la cuestión propuesta, esto es, aquella sobre los modos de vida del hombre justo y del injusto y su relación con la felicidad y la infelicidad. Y Glaucón añade: *Katà lógon gé toi án (...) hoúto*

Amsterdam: B.R. Grüner, 1980, p. 17: "Die Definition der Ungerechtigkeit besteht nur in der Feststellung der Unerfülltheit einer anderen Definition".

12 Cfr: SZLEZÁK, T.A. *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*. Berlin/N. York: W. De Gruyter, 1985, p. 286.

gignoito hé te théa kai he krisis —“De ese modo, la contemplación y el juicio sería conforme al *lógos*” (c6-7)—. Así tendríamos jueces *hikanoi* en la medida en que disponen de un *lógos* que les permitirá superar la anterior exposición realizada *phaulós*, defectuosamente, puesto que carecía de una fundamentación y de un criterio. En consecuencia, en contra de la posición de Blössner, la exposición que se inicia en el libro VIII procede *katà lógon*, esto es, cuenta con el fundamento y el criterio pertinente y puede ser por ello suficiente. Ello pone en claro, además, que V-VII no constituye en modo alguno un mero excursus, sino que es parte esencial del argumento.

III

Ahora bien, la fundamentación en cuestión ha de atravesar por tres olas si quiere llegar a buen puerto y no ser arrastrada por la corriente. La primera de ellas se refiere a la comunidad de tareas entre los guardianes hombres y mujeres. La segunda lleva a la precisión del sentido de la comunidad de mujeres y niños, y la tercera, la más grande y difícil de vencer, versa sobre la posibilidad de realización de la *pólis* ideal. Pues bien, la segunda ola introduce explícitamente la cuestión de la unidad a la que apuntan la serie de disposiciones relativas a la *pólis* ideal que han venido siendo enunciadas y que ahora es elevada al nivel de *arché tés homologías* (462 a1), de principio o criterio que nos permite distinguir a la *pólis* buena de la *pólis* mala o deficiente. Precisamente al establecimiento de ese criterio apunta la pregunta por el máximo bien (*mégiston agathón*) y el máximo mal (*mégiston kakón*) para la organización de una *pólis*. Pues, como dice Sócrates, de un lado, es en vista a ese bien que el legislador da las leyes, y, de otro, sólo una vez que se haya resuelto esta cuestión se estará en condiciones de investigar si lo dicho hasta ese momento sobre la *pólis* ideal encaja con la huella del bien y desencaja con la huella del mal (*tò tou agathou ichnos harmóttei, tòi de tou kakoú anarmostei*; 462 a2-7). Así pues, buscando precisar el contenido del supremo mal y el supremo bien para la *pólis*, Sócrates pregunta: “¿Y puede haber para una *pólis* un mal mayor que aquel que la desintegre y haga de ella muchas en vez de una (*diaspá kai foie pollàs, anti mias*)? ¿O un bien mayor que el que la junte y la haga una (*sundè te kai poiè mian*)? —No hay”, responde Glaucón (462 a9-b1).¹³ En consecuencia, el bien mayor es,

13 Inexplicable la omisión de la segunda pregunta en la traducción de C. Eggers Lan (cfr. PLATÓN. *Diálogos*. T. IV: *República*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1998, 3ª. Reimpresión, p. 264. La misma respuesta la traduce refiriéndola exclusivamente a la primera pregunta: “No puede haber un mal mayor”, cuando, en realidad, el texto sólo dice “*Ouk échomen*”. lo cual es claro que puede ser referido tanto a una como a la otra pregunta. La gravedad de esta omisión se puede apreciar si se tienen en cuenta juicios, en mi opinión totalmente pertinentes, como el siguiente: “*Platons gesamtes Werk, seine ethische und metaphysische genauso wie seine im engeren Sinne politische Philosophie, kann m.E. als umfassende Antwort auf die seit der archaischen Nomothetik immer wieder gestellte Frage nach der Einheit der Polis verstanden werden*”. TRAMPEDACH, K. *Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik*. Stuttgart: F. Steiner, 1994, p. 154. De más está señalar que este pasaje resulta de suma importancia para la Escuela de Tübingen, cfr. REALE, G. *Platons protologische Begründung*

según nuestro pasaje, la unidad, que, por lo demás, Sócrates le atribuye exclusivamente a su *Kallipólis* (cfr. 422 e3-423 a5), y el mal mayor, la negación y, por tanto, la abolición de esa unidad o su desintegración.

El máximo bien para la *pólis* es, por tanto, la unidad. Y con ese criterio coinciden, en efecto, las disposiciones prescritas para la *pólis* ideal. Es por ella que debe limitarse su crecimiento (423 b9-10), que mujeres y hombres deben recibir la misma educación para poder desempeñar las mismas funciones, que se debe prescindir de la familia y la propiedad privada. Una comunidad en la que todos están emparentados con todos, en la que todos dicen ‘mío’ y ‘no mío’ del mismo modo y sobre las mismas cosas (*sic!*), queda libre de contradicciones y exenta de conflictos (461 e-466 d). Es, por tanto, la unidad la que hace posible la paz interna y da cohesión a la *pólis* fortaleciéndola frente a otras (464 d-465 b). Sin embargo, es en los individuos en los que, en última instancia, se basa la unidad de la *pólis*. Pues, en realidad, la misma analogía entre el alma y la *pólis* es elaborada en base a lo que ulteriormente Sócrates llama un “*eidolón ti tês dikaiosýnes*” (443 c 4-5), esto es, la correspondencia entre *phýsis* y *érgon* (p.ej. 370 a8-c5), entre una aptitud natural y una función. Es, entonces, en la medida en que cada uno de sus aspectos o funciones internas “hace lo suyo” respecto del gobernar y ser gobernado (443 b1-2), que cada hombre estará en condiciones de “enlazar” todo en él y establecer en sí mismo la completa unidad de sus múltiples aspectos (*pánta taúta syndésanta kai pantápasin héna genómenon ek pollón*, e1). Es esta condición la que determina la cualidad de la acción política y de la praxis humana en general. Expresamente dice Sócrates, y ello se puede alegar en contra de ciertas interpretaciones,¹⁴ que la estructura interna del alma condiciona el carácter de la *pólis* (435 e1-3; 544 d7-e2). En consecuencia, tal como la unidad interna del alma justa es condición de la posibilidad de la unidad de la *pólis* justa, la manifestación política del conflicto y la disensión en el alma injusta es la desintegración de esta unidad (423 d4-6), el mal mayor para la *pólis*.

des Kosmos und der idealen Polis, en: Rudolph (1996) 23. Sin embargo, Reale entiende la expresión *arché tês homologías* más bien como “comienzo” (“*der Anfang zur Verständigung*”) que como principio o criterio.

- 14 Cfr. WILLIAMS, B. *The Analogy of City and Soul in Plato's Republic*, en: KRAUT, R. (ed). *Plato's Republic*. Lanham/Oxford: Rowman & Littlefield, 1977, p. 49-60 (original en: LEE, E.N.; MOURELATOS, A.P.D. & RORTY, R.M. (eds). *Exegesis and Arguments. Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos. Phronesis: Supplementary Volume I*. Assen: van Gorcum and Co., 1973, p. 196-206). Williams trata de mostrar que semejante analogía es lógicamente absurda. Por el contrario, LEAR, J. *Inside and Outside the Republic*, en: KRAUT, R. (ed). *Op. cit.*, p. 61-94, original en: *Phronesis* 37, 1992, p. 184-215, presenta una interpretación de la analogía como ‘isomorfía’ y, de ese modo, da consistencia y hace plausible la posición platónica. Naturalmente que, como ha hecho ver Lear, por una parte, el carácter del alma individual se forma mediante la ‘internalización’ de modelos culturales preestablecidos, ante todo mediante la ‘gimnástica’ y la ‘música’; por otra, aquellos individuos que acceden al poder y son políticamente influyentes, determinan el carácter de la *pólis* futura mediante la ‘externalización’ de sus virtudes o vicios. Recientemente véase además: HÖFFE, O. *Zur Analogie von Individuum und Polis (Buch II 367e-374d)*, en: PLATON. *Politeta*. Berlin: Akademie Verlag, 1997, Ed. O. Höffe, p. 69-94.

La analogía entre alma y *pólis* implica, por consiguiente, que la *pólis* perfectamente justa y buena sólo es posible allí donde gobierna el hombre perfectamente justo y bueno, lo cual presupone la imitación y el asemejarse al máximo al orden *katà logón* (500 c4) que impera en el **paradigma divino**, cuyos elementos constitutivos, las Formas o Ideas, se comportan siempre del mismo modo (*katà tautà aei échonta*, c2-3), sin padecer ni cometer injusticias (*oút' adikoúnta oút' adikoúmena hyp' allélon*, c3-4). Es la contemplación de este orden lo que permitirá al filósofo ordenarse a sí mismo y, como un demiurgo, implantar ese orden en la vida pública y privada de los demás hombres (500 d4-5).¹⁵ Así pues, partiendo de una imagen de la justicia se pone primero un paradigma del hombre justo y del injusto, y, luego, se reconoce un paradigma divino que sirve de fundamento del anterior. Pero, en última instancia, es la Idea del Bien la causa de todo lo recto y bello (517 c2), tanto en el ámbito sensible como en el inteligible, razón por la cual quien quiera obrar sabiamente tanto en lo privado como en lo público debe, por ende, disponer de su conocimiento (517 c4-5; 519 c2-4). Por ello es, además, aquello que toda alma persigue y por lo cual hace todo (505 d 11-12), de suerte que todas las cosas justas se vuelven útiles y beneficiosas por el Bien (a3-4). Por consiguiente, sólo si coinciden en una sola persona el poder político y la filosofía, esto es, sólo si los reyes son filósofos o los filósofos gobiernan, será posible “el fin de los males” (*kakón paûla*), tanto para los Estados como para el género humano (473 c11-d6). Sólo el conocimiento del Bien hará posible el establecimiento del orden justo y, por tanto, de la unidad en uno y en otro. Si bien en la segunda ola el supremo bien para la *pólis* todavía puede ser identificado con la “comunidad del dolor y el placer” que, a su vez, es causada por la “comunidad de las mujeres y de los niños entre los guardianes” (464 a; *cf.* 457 d7), con la tercera ola queda claro que el conocimiento filosófico del bien constituye la condición de la posibilidad de la unidad de la *pólis*. En consecuencia, la coincidencia de bien y unidad constituyen claramente el criterio desde el cual han de juzgarse las formas decadentes de *pólis* y almas. De este modo queda claramente establecido el *lógos* de la *pólis* ideal.

IV

Ahora bien, la coincidencia entre bien y unidad sólo es posible de una única manera, allí donde se da algo perfecto y acabado. Así pues, mientras que, por un lado, tenemos una sola forma de excelencia (*areté*), por otro, hay innumerables formas de *kakia*.¹⁶ Propio de la *areté* es, pues, la correspondencia exacta a la medida y el límite, por ende, la perfecta determinación y su carácter único y estable, mientras que toda forma de **desmesura** o de inadecuación a la medida constituye su negación¹⁷ y, por tanto, lo contrario de la misma. Ello

15 En lo que sigue nos limitamos a tratar la función ‘práctica’ de la Idea del Bien, pues es la única que, conforme a la intención de Sócrates/Platón, queda clara en la *República*. Las demás son objeto de un “largo rodeo” (*makrotéra períodos*, 504 b2) que, como es sabido, no es recorrido en este diálogo.

16 445 c5-6: *hén mèn ... eídos tés aretês, ápeira dè tês kakías*.

17 504 c1-2: *métron tón toiútou apoleípon kai hotioún tou óntou ou pánu metríou gígnetai. áteles gàr*

resulta aún más evidente si se considera que la *areté* en cuestión es la justicia concebida como un orden determinado entre las diversas partes del alma y la *pólis*, de modo que la negación de ese orden único deja abierta no una sino varias posibilidades, a saber, tantas como posibles combinaciones haya entre ellas. Por esta razón sólo hay una *pólis* "recta" (*orthé*) y muchas "deficientes" (*hemarteménas*), pero de ellas sólo cuatro especies (*eide*) son, según Sócrates, dignas de consideración (544 a1-5). Y, según nuestra regla metodológica inicial, el examen de éstas es necesario para alcanzar mayor claridad no tan sólo, como parecería ser hasta aquí, sobre la única *pólis* justa y buena, sino también sobre la forma más extrema de injusticia, la tiranía y el tirano, y poder establecer así cuál es el más feliz y el más infeliz. La mención de sólo cuatro formas de gobierno deficientes plantea, sin embargo, ciertos problemas a una aplicación rigurosa de la analogía entre alma y *pólis*,¹⁸ a tal punto que se ha llegado a decir que la consideración de cinco o cuatro formas de gobierno resulta no tanto en razón cuanto a pesar de la estructura del alma tal y como ha sido expuesta por Platón.¹⁹ Pues, si a la *pólis* ideal corresponde el gobierno por parte del *logistikón*, sólo se requeriría de otros dos regímenes políticos que correspondan al dominio de las otras dos instancias del alma, el *thymoeidés* y el *epithymetikón*. Naturalmente que Sócrates considera otras instancias intermedias del alma (443 d7) que podrían corresponder cuando menos a parte de las innumerables formas de *kakía*, pero lo que en realidad hace Sócrates es, en primer lugar, afirmar, sí, el dominio del *thymoeidés* en la timocracia (548 c5-7) y del *epithymetikón* en la oligarquía (553 c4-6), pero, a continuación, para distinguir entre la oligarquía, la democracia y la tiranía, introduce la distinción entre apetitos 'necesarios' e 'innecesarios' y, luego, la subdivisión de estos últimos en los que atentan contra toda norma (*paránomoi*) y los que no (571 b ss).²⁰ Semejante inconsecuencia, si efectivamente fuera tal, ha llevado a muchos intérpretes a pretender salvar a Platón atribuyéndole un mayor sentido e interés por la realidad política,²¹ sin por ello, no obstante, dar una explicación sobre el número y la selección de formas de gobierno deficientes. Pues, ante todo, cabe

oudèn oudenòs métron.

- 18 VRETSKA, K. *Platon. Der Staat*, übersetzt und herausgegeben von K.V. Stuttgart: Reclam, 1958, p. 72: "Den Verfall selbst entwickelt Platon nicht an geschichtlichen Beispielen, auch nicht als einen geschichtlichen Ablauf, sondern in strenger Konsequenz seiner Seelenlehre".
- 19 Cfr. Blössner (1997) 62 "Nicht wegen, sondern trotz des zuvor entwickelten Seelenschemas wird eine Fünfzahl von Ordnungen eingeführt". Cfr. *ibidem*, n. 154.
- 20 En este sentido de *paránomoi* se refiere Sócrates al incesto: "... el alma se atreve a todo, como si estuviera liberada y desembarazada de toda vergüenza y prudencia, y no titubea en intentar en su imaginación acostarse con su madre, así como con cualquier otro de los hombres, dioses o fieras, o cometer el crimen que sea...", 571 c-d.
- 21 Cfr. p.ej. GUTHRIE, W.K.C. *A History of Greek Philosophy, IV: Plato. The Man and His Dialogues. Earlier Period*. Cambridge: C.U.P., 1975, p. 534: "But Plato is not altogether the victim of an unrealistic framework, especially when dealing with the untidiness of political life as it is... It might have been expected that there would be three kinds of constitution, but there are five..."; GIGON, O. *Gegenwärtigkeit und Utopie*. Zürich/Munich: Artemis, 1976, p. 536, habla de un "Kompromiss grossen Stiles". Se trata de un lugar común en la interpretación de Platón.

preguntarse si las formas de gobierno que presenta Platón/Sócrates corresponden a la realidad histórico-política.²² En ese sentido, hay que anotar que, en realidad, el debate tradicional en torno a las formas de gobierno sólo incluía a la monarquía, la oligarquía (aristocracia) y la democracia,²³ y tomaba como criterio de distinción al número de gobernantes, aunque posteriormente, el mismo Platón y Aristóteles, distinguirán entre formas buenas o malas de gobierno y, mediante una subdivisión de las anteriores, ampliarán la lista a seis.²⁴ Además de que la monarquía y la aristocracia platónicas se distinguen de las tradicionales por estar basadas en el conocimiento del bien,²⁵ en el debate tradicional no aparece la *timocracia* o *timarchia* (545 b6-7), denominaciones inventadas por Platón para convertir en un único y determinado tipo a los regímenes imperantes en Creta y Lacedemonia, que, por lo demás, tanto él como el debate contemporáneo consideraban como formas mixtas de gobierno.²⁶ Por eso, al introducirla parece Sócrates invalidar dos criterios de selección por él mencionados, esto es, que cada una de las formas de gobierno seleccionadas posea un nombre y que pertenezca a un *eídos diaphanós*, a una especie o tipo definido (544 c8 ss).²⁷ No obstante, en primer lugar, cabe mencionar que Sócrates habla primero de este régimen aplicándole el nombre de *philótimon politeia*, y sólo en un segundo momento, introduce los arriba mencionados;²⁸ asimismo, aun cuando señala que la timocracia es un régimen intermedio (*en mésoi*), no deja de atribuirle un carácter propio (*idion*, 547 d2) que haría de él una forma definida, si bien conforme a un criterio diferente al tradicional. Pues precisamente en la medida en que esas denominaciones son derivadas del término *philotimós* (amor al honor), es decir, de un rasgo propio del tipo de hombre que allí gobierna (548 c5-7),

22 Muy útil en este sentido es el trabajo de D. Frede (1996).

23 Cfr. PÍNDARO. *Píticas* 2, 87-88; HERÓDOTO. *Historias* III 80-82. Trasímaco mismo se refiere en *República* 338 d7-8 a la tiranía, la aristocracia (evidentemente no la platónica) y la democracia.

24 Cfr. PLATÓN. *Político*. 302 b5 – 303 b7; ARISTÓTELES. *Política*. 1279 a22-b10.

25 En realidad, ambos nombres corresponden, según Sócrates, a una sola forma de gobierno, y se distinguen únicamente según el número de gobernantes, cfr. 445 d.

26 Cfr. PLATÓN. *Leyes*. 712 b8-c8; ARISTÓTELES. *Política*. 1294 b13-34; 1265 b33 – 1266 a1.

27 Cfr. 547 c9-d3: “Y este régimen político, ¿no está en el medio (*en mésoi*) entre la aristocracia y la oligarquía? – Sin duda. – El tránsito se realizará de ese modo; mas después del cambio, ¿cómo será gobernado el Estado? ¿No está claro que, por estar en el medio (*en mésoi*), imitará en parte al régimen anterior, en parte a la oligarquía, pero poseerá algo peculiar (*idion*)?”. Los intérpretes suelen aceptar los criterios mencionados por Sócrates, i.e., tener un nombre y pertenecer a una especie definida, o, en todo caso, piensan que Platón abandona aquí el tema del diálogo e introduce un excursus en el que trata los regímenes políticos deficientes. Blössner parece ser el primero en poner claramente en cuestión esos criterios, cfr. *op. cit.* 67s. Al respecto véanse sus observaciones en: *ibid.* 85-86, n. 229 y 230. Hellwig, por su parte, pone énfasis en la relación “*zwischen dem Umstand, dass eine Verfassung einen Namen hat, und ihrer Eigenschaft, auf einem hervorstechenden Artmerkmal zu beruhen*”. Hellwig (1980) 29, cfr. 28-32.

28 Cfr. 545 b6: *onómato gár ouk écho legómenon állo*. Blössner parece distinguir entre un “*gängiger Name*” y un “*Gattungsname*”, pero respecto de este pasaje afirma categóricamente “*dass ein gängiger Name für die kretische und lakonische Ordnung nicht zur Verfügung steht*”. cfr. Blössner (1997) 82.

más que a la realidad histórica, la inclusión de la timocracia como un tipo determinado de régimen político parecería responder al criterio psicológico que se buscaría legitimar mediante la referencia a Esparta y Creta, aunque, como acabamos de ver, este modelo resulta requiriendo de una ulterior diferenciación para explicar la selección y el número de regímenes políticos considerados deficientes. En verdad, más que rigurosidad en la aplicación de la analogía entre *pólis* y alma, Platón invita a considerar y frotar una con otra ambas realidades hasta que aparezca la justicia (435 a), con lo cual sugiere una búsqueda imaginativa o creativa de la correspondencia entre las dos. En última instancia, el nombre y el *eídos* definido sirven para establecer una jerarquía en base a un criterio superior, y tanto las observaciones psicológicas como la valoración selectiva de la realidad histórica se ven regidas por ese criterio.

V

Recapitemos pues, brevemente, el argumento de la *República* añadiendo algunos datos decisivos para nuestros fines específicos. A la introducción de la analogía entre alma y *pólis*, le sigue la narración sobre la génesis de la *pólis* ideal. Pues bien, en primer lugar, Sócrates señala que semejante *pólis* no fue diseñada “mirando a que una sola clase sea especialmente feliz, sino para que lo sea al máximo toda ella” (420 b6-8). Y, conforme a nuestra regla metodológica, al examen de esta *pólis* justa le debe seguir el de la *pólis* contraria (*aitika de enantian skepsómetha*) (320 c4). Como si la primera sólo se manifestara en el contraste con la segunda, precisamente en este contexto aparece la primera y decisiva comparación entre ambas Ciudades-Estado. “Eres muy ingenuo” —le dice Sócrates a Glaucón— “si juzgas que merece darse el nombre de *pólis* a alguna otra que aquella que hemos organizado. (...) A las demás hay que denominarlas de un modo más amplio, pues cada una de ellas es realmente muchas, mas no una”. Así la oposición entre la *pólis* justa y las deficientes corresponde claramente a aquella entre unidad y multiplicidad. Más aún, enseguida añade Sócrates que, en todo caso, las demás *póleis* “son dos, hostiles entre sí, la de los pobres y la de los ricos. Y en cada una de ellas hay realmente muchas” (422 e3-423 a2).²⁹ Si cada una es a la vez muchas, se puede decir que en las *póleis* deficientes hay una tendencia hacia la desintegración, lo cual se explica porque, en realidad, en todas ellas impera el conflicto no sólo entre los ricos y los pobres, sino entre los muchos y los pocos, entre los gobernantes y el pueblo.³⁰ A este conflicto y esta dicotomía al interior de la *pólis*

29 Pues, en lugar de “una”, cada una de las *póleis* deficientes será dos, y, a su vez, cada una de éstas, serán muchas, y así *ad infinitum*. Cada *pólis* deficiente constituirá así una multiplicidad ilimitada. Conviene por ello tener presente el pasaje del *Parménides* 142 d-143 a, donde Parménides distingue al “ser” (*tò ón*) y lo “uno” (*tò hén*) como partes de “lo uno que es”, cada una de las cuales está compuesta, a su vez, “por lo menos de dos partes”, *tò ón* y *tò hén*, “de suerte que al resultar siempre dos, no será jamás uno” y, en última instancia, “lo uno que es” resultará siendo una multiplicidad ilimitada (*ápeiron tò plêthos*).

30 Cfr. 422 e3-423 a5: “Y en cada una de ellas hay muchas, de modo que si las tratas como a una, te

se les denomina en griego *stásis*,³¹ que, como hemos visto, es el mayor mal para la *pólis* y un elemento constitutivo de la injusticia. Y, según Sócrates, se produce allí donde se sustituye el Bien **universal** por los bienes **particulares** y se ve en el poder político el medio para alcanzarlos.³² De ese modo, los regimenes políticos seleccionados son caracterizados por el deseo **exclusivo** de aquello que cada cual propone como el bien:³³ la timocracia sólo por el deseo de victorias y honores (*philonikiai kai philotimiai*, 548 c5-7; 550 b5-7; 581 a9-10), la oligarquía por el deseo insaciable de riqueza (555 b 9-10; 551b3-7), la democracia por el deseo insaciable de libertad (562 b9-10) y la tiranía por el deseo de poder ilimitado (573 c3-5). Antes pues que la complejidad histórico-política tenemos ante nosotros, en ello sí seguimos a Blössner, la consideración de cuatro modos de vida orientados hacia la obtención de determinados bienes a los que se aspira sólo en función de la creencia errada de que con ellos se alcanza la felicidad. Errada resulta tal creencia puesto que al deseo de los bienes en cuestión le es inherente la *pleonexia*, el querer estar en ventaja respecto de otros, y, por eso mismo, la carencia de límites naturales y, por ende, la insaciabilidad, de manera que jamás alcanzará la plenitud característica de la *eudaimonia*. Transpuesto al ámbito político, esto es, a la vida en la *pólis*, el carácter insaciable de la aspiración a esos bienes tiene

equivocarás del todo, si, en cambio, como a muchas, dándoles a unos la fortuna, el poder y hasta la gente misma de los otros, así tendrás siempre **muchos** aliados y **pocos** enemigos"; 463 a1-b5: "¿Existen en las demás *póleis* gobernantes y pueblo, como existen en éste? – Si, existen. – ¿Y todos se llaman ciudadanos entre sí? – ¿Cómo podría ser de otra manera? – Pero además de ciudadanos, ¿cómo denomina el pueblo de otras *póleis* a sus gobernantes? – En muchos de ellas 'amos' (*despótai*), pero en las democráticas se les da este mismo nombre, 'gobernantes'. – ¿Y el pueblo de la **nuestra**? Además de ciudadanos, ¿qué dicen que son sus gobernantes? – Que son salvadores y protectores (*epikórouros*). – Y éstos, ¿qué dirán de su pueblo? – Que son quienes les dan su salario y su sustento. – ¿Y cómo llaman a sus pueblos los gobernantes de otras *póleis*? – Esclavos, dijo". Cfr. además 471 a12-b2. Sobre estos pasajes véase: ARENDS, J.F.M. *Die Einheit der Pólis – Eine Studie über Platons Staat*. Leiden: Brill, 1988, 1s.

31 470 b4-9: "Me parece que, tal como se nombran estos dos nombres, guerra y *stásis*, así hay también dos cosas, según aspectos diferentes. Me refiero a estas dos, por una parte, lo familiar y congénere, por otra, lo ajeno y lo extranjero. A la hostilidad con lo familiar se le llama *stásis*, a la hostilidad con lo ajeno, *pólemos*".

32 Cfr. 520 e4-521 a8: "Así es, amigo mío: si encuentras para los futuros gobernantes un modo de vida mejor que el gobernar, es posible que surja para ti una *pólis* bien gobernada. Pues sólo en ella gobiernan los que son realmente ricos, no en oro, sino en la riqueza que es necesaria para la felicidad, una vida buena y sabia (*émphronos*). No será posible, si, por el contrario, los pordioseros y los necesitados de bienes privados marchan sobre los asuntos públicos en la creencia de que allí han de apoderarse del bien. Pues, cuando el gobierno se convierte en objeto de disputas, semejante guerra doméstica e intestina acaba con ellos y con el resto de la *pólis*". Tenemos así una nueva oposición, aquella entre *ídios* y *koinós*.

33 Esta exclusividad se debe a que, tal como para definir la justicia y la injusticia se requiere de considerar los ejemplares perfectos (ya Trasímaco se refiere a la *teleótate adikia*, 344 a4), también en este caso Sócrates considera semejantes ejemplares, que, como tales, disponen de los medios adecuados —ante todo el poder político— para buscar alcanzar los bienes en cuestión y, en principio, no encuentran obstáculo alguno que impida su búsqueda. En todo caso, no le faltan observaciones psicológicas, que le sirven de base, cfr. 485 d: "pero además sabemos que, cuando a alguien lo arrastran fuertemente los

necesariamente como consecuencia el conflicto y, en última instancia, su destrucción.³⁴ De esta manera el número y la selección de las formas de gobiernos deficientes estarían preestablecidos por los bienes propuestos por los modos de vida en cuestión, que, en parte, pueden ser calificados como tradicionales, pero el lugar que ocupan en la jerarquía que propone Sócrates, incluso teniendo en cuenta la estructura del alma, es juzgado tomando como criterio su mayor o menor unidad y multiplicidad. En todo caso, queda claro que toda sustitución del Bien universal como causa de todo lo recto y lo bello, constituye necesariamente su negación, tiene como consecuencia una multiplicidad cada vez mayor,³⁵ y, a fin de cuentas, conduce a la pregunta por su causa, es decir, por la causa del mal, a cuya búsqueda se refiere Sócrates en el libro II aunque sin dar una respuesta.³⁶

VI

De todos modos, ¿qué nos garantiza que efectivamente unidad y multiplicidad son los criterios que nos permiten distinguir entre las diferentes formas de gobierno decadentes, seleccionar sólo a cuatro de ellas dignas de mención y ponerlas en un orden jerárquico descendente? Naturalmente que sólo el análisis de las mismas. Así, en primer lugar, cabe señalar que el recurso a las musas para explicar “cómo se produjo por primera vez” la *stásis* coincide, en realidad, con el silencio que Sócrates guarda sobre la causa del mal. El “cómo” oculta, en realidad, el “porqué”. Hay que tomar seriamente la dicotomía entre hablar como si fuera en serio (*hós dè spoudê*) y hablar jugando y divirtiéndose (*paizousas kai ereschêlousas*) como con niños (545 e2-3). Pues las razones que allí se mencionan —“todo lo generado es corruptible”— no parecen ser suficientes o, como el caso del número geométrico total, sólo dan lugar a conjeturas.³⁷ Además, no hay ninguna razón ni ningún pasaje en los textos que, en contra de las interpretaciones historicistas, siquiera insinúe un tiempo originario en el que hubiera existido o, usando el lenguaje de las musas, se hubiera generado (*genoméno*) la *pólis* ideal, de modo que a partir de allí donde precisamente se ven realizadas todas las condiciones que impiden el cambio (545 d2 ss), se pudiera haber iniciado

deseos hacia una sola cosa, se le tornan más débiles los demás, como una corriente que es canalizada hacia allí”; 551 a: “Se practica lo que siempre se aprecia, y se descuida lo que se tiene en menos”.

34 Véase el final del pasaje citado en la nota 28 y las excelentes consideraciones de Blössner en este sentido, Blössner (1997) 91-95.

35 Cfr. KRÄMER, H.-J. *Arete bei Platon und Aristoteles*. Heidelberg: C. Winter, 1959, p. 102: “Sichtbar nimmt von Stufe zu Stufe die Einheitlichkeit ab, die Vielfältigkeit zu”.

36 Cfr. 379 b15-16: *ouk ára pántôn ge aítion to agathón, allà tôn mèn eú echóntôn aítion, tôn dè kakón anaítion* – c5-7: *kai tôn mèn agathón oudéna állon aítiatéon, tôn dè kakón áll’ atta dei zetein tà aítia, all’ ou tôn theón*.

37 Cfr. ADAM, J. *The Republic of Plato*, 2 vol. Cambridge: C.U.P., 1902, **Appendices to book VIII**; GAISER, K. *Die Rede der Musen über den Grund von Ordnung und Unordnung: Platon, Politeia VIII 545D – 547 a*, en: *Studia Platonica* (FS H. Gundert). Amsterdam 1974, 49-85; Hellwig (1980) 92-104.

el proceso de una desintegración cada vez mayor. Por el contrario, en realidad, Platón/Sócrates deja en la completa indeterminación la posibilidad de que haya existido en el pasado, exista en el presente o llegue a existir en el futuro (499 d). En todo caso, según el discurso de las musas, el primer régimen deficiente y, de ese modo, la primera manifestación de la *stásis*, surge del conflicto que se da al interior de la casta de los guardianes de la aristocracia (547 a-b).³⁸ Pero semejante conflicto no tiene todavía como consecuencia política la división actual de la *pólis*, sino el compromiso (*eis mesón homológēsan*, 547 b9; *cf.*: 550 b4) de repartirse la propiedad de tierras y casas, no el oro y la plata, y esclavizar a los que antes cuidaban como amigos libres y proveedores de alimentos. Así los nuevos guardianes se ocupan de la vigilancia de los esclavos en el frente interno y de la guerra en el frente externo (547 b7-c4). De este modo, en base a aquel compromiso y al poder militar, se mantiene aún la unidad de la *pólis*, pero ya no la unidad de la armonía propia de la *pólis* ideal, sino, al igual que en el carácter timocrático, como producto de una tensión resultante de tendencias opuestas (550 a).³⁹ En ese sentido podría decirse que la *stásis* no es en ella del todo manifiesta. Así pues, si bien en el régimen timocrático domina el *thymoeidēs* (548 c5-7) y, de esa manera, la aspiración a las victorias y los honores (*philonikiai kai philotimiai*, 548 c6-7; 581 a9-10), sus gobernantes estiman (*timōntes*) **a escondidas** (*hýpo skótou*, 548 a7; *ou phanerōs*, b4-5) el dinero, el oro y la plata (548 a6-7; b4-5), incluso el ajeno, movidos por sus apetitos (548 b5; a5); en definitiva, el individuo timocrático participa en la naturaleza del *philochremátos* (549 b2) y no es pura su aspiración hacia la *areté* (549 b2-3). La ambigüedad propia de la *timé* griega que incluye el valor material de las cosas, es pues característica de este régimen. Y es, por eso mismo, un régimen intermedio entre la aristocracia y la oligarquía, con rasgos comunes a ambos, un régimen, por tanto, en el que el bien y el mal se hallan mezclados (548 c3-4).

Lo que en la timocracia sólo es latente se vuelve manifiesto en la oligarquía. Sus gobernantes son, pues, declarados amantes del negocio y la riqueza (*philochrematistai kai philochrematoi*, 551 a7-8). Y su poder se sustenta en la tasación de su fortuna, de manera que los pobres, aun cuando fueran capaces de gobernar, por ley quedan excluidos del gobierno (550 c11-d1; 551 a8-10; a12-b2; 553 a1-2), ley que se hace cumplir sea por el poder de las armas o mediante el temor (551 b3-5). En consecuencia, en lugar de una tenemos dos *póleis*, una de ricos y otra de pobres, que conspiran siempre unos contra otros (551 d5-6). Y en ellas impera la *polypragmosýne* (e6), así como “el más grande de todos los males”, la posibilidad de que unos vendan todo lo suyo y de que otros lo compren, de modo que los primeros queden completamente pobres e indigentes (552 a). Así aparecen, de un lado, los

38 En este sentido véase además la regla general: “¿O no es un hecho muy simple el que todo régimen político se transforma a partir de los que detentan el poder, cuando entre ellos mismos se produce la disensión, y que mientras están en armonía, por pocos que sean, es imposible que cambie algo?”, 545d.

39 Este factor, el del compromiso y el poder militar que permiten aún una cierta unidad a pesar de la *stásis*, como determinante del lugar sistemático que ocupa la timocracia en la exposición de las formas de gobierno deficientes, no ha sido notado ni por Krämer ni por Hellwig, los autores que también consideran y aplican a la unidad y la multiplicidad como criterio para distinguir a la *pólis* recta de las deficientes y establecer una jerarquía entre éstas.

mendigos, de otro, toda clase de malhechores (c8-d6), que sólo pueden ser contenidos mediante la fuerza (e2). De esta manera, el surgimiento de esta clase de hombres es también asociado a la falta de *paideia*, a la mala crianza y al establecimiento de este régimen político (e5-7), y, por tanto, con un tipo de hombre en el que el *epithymetikón* y el *philochrematón* reinan sobre el *logistikón* y el *thymoeidés* esclavizándolos y orientándolos única y exclusivamente a la acumulación de riquezas (553 c4-d7). En definitiva, es un régimen realmente dividido y lleno de abundantes males (544 c4-5), aunque, de todos modos, en la medida en que el hombre oligárquico emplea sus riquezas para satisfacer únicamente sus placeres necesarios (554 a5-9; c1-2; d1) y en cuanto todavía prevalecen en él los mejores deseos sobre los peores (554 d10-e1), puede decirse que es más respetable que muchos (e3-4) y, por ello, que aún persiste en él una “huella del bien”.

La exposición de la génesis y la naturaleza de la democracia ponen una vez más en evidencia que en ella no se describe un proceso histórico ni se ofrece un análisis de la realidad política de la época, sino que constituye una consideración selectiva y valorativa de los diversos regímenes políticos en tanto que en ellos se desarrollan determinados modos de vida y se juzgan tomando como criterio su mayor o menor grado de unidad o multiplicidad. El interés mismo en mostrar la continuidad en esa génesis no hace más que poner énfasis en la validez de ese criterio ya que sólo se busca mostrar la distancia cada vez mayor de la unidad. Así pues, si bien la democracia resulta siendo la consecuencia de una serie de factores presentes ya en la oligarquía, surge ante todo de la conspiración constante que enfrenta a ricos y pobres y que, eventualmente, lleva a unos a buscar la alianza con un Estado oligárquico y a otros con un Estado democrático, o que incluso estalla sin ninguna influencia externa (556 e). Sea como fuere, tenemos aquí la clara afirmación de la existencia de Estados democráticos antes del surgimiento de la democracia, con lo cual queda definitivamente excluida la interpretación que ve en esta génesis la exposición de un proceso histórico. Tampoco la descripción de la democracia corresponde a la realidad histórica. Pues, si bien los atenienses podían sentirse orgullosos de la libertad de palabra que existía en su *pólis*, no es propio de su democracia la concepción de la libertad que Sócrates le atribuye a ese régimen, esto es, la libertad como licencia para hacer en la *pólis* lo que cada uno quiere (557 b).⁴⁰ Precisamente por ello en la democracia aparece la mayor forma de desintegración de la *pólis* en la multiplicidad. En ella se da la mayor variedad de hombres (*pantodapoi ánthropoi*, c1-2), todo tipo de caracteres (*éthe*, 557 c6) y constituciones (*politeiai*, d4). Todo ello hace de la democracia un régimen agradable, anárquico y policromo (*hedeía, kai ánarchos kai poikíle*, c4-5), que precisamente en tanto en cuanto carece de principio (*ánarchos*), asigna la igualdad del mismo modo a las cosas iguales como a las desiguales (558 c5-6). Por ello, el hombre democrático, sin orden ni obligación alguna en su vida (561 d), en sí mismo diversificado y lleno de múltiples caracteres (561 e3-4), quiere satisfacer cada apetito que le sobreviene pasando así de uno a otro alimentándolos por

40 Esta idea es formulada como pregunta, pero la respuesta de Glaucón va en el sentido que le estamos dando: “*Légetai ge dé, éphe*”, 557 b7.

igual (561 b-c), sean estos necesarios o innecesarios (561 a), aunque en su favor se puede decir que tiene un modo de vida que aún logra reconciliar la libertad con la norma (572 d2-3).

La desmesura, en cambio, y la contradicción alcanzan su consumación en el tirano. Pues, como dice Sócrates explicando el proverbio (*medèn agán* = “Nada en demasía”), lo que se hace en exceso suele revertir en un cambio en sentido opuesto.⁴¹ Y, en efecto, el exceso de libertad tiene como consecuencia el exceso en esclavitud, tanto en el individuo como en la *pólis* (564 a3-4). Así pues, el deseo de no someterse en modo alguno a un señor, lleva a no prestar atención a las normas o leyes (563 d7-8) y a atreverse a todo (571 c7-8), hasta pretender gobernar no sólo a los hombres sino a los dioses (573 c3-6). Los apetitos que atentan contra la norma (*paránomoi*, 571 b5; 573 b ss; 574 d ss) y que en los hombres mesurados sólo se manifiestan algunas veces en los sueños (572 b3-7), en el alma tirana son continuamente complacidos durante la vigilia (574 e 3). La paranoi total se identifica así con la libertad plena (572 e1-2). No obstante, bajo el dominio exclusivo de Eros (572 e5-573 a2; d4-5; 574 d7-575 a7), el alma es arrastrada sin cesar por la pasión en forma violenta (577 e1-2), obligada a atender la multitud de terribles apetitos que surgen a cada momento y que exigen cantidades de cosas (573 d), de suerte que, considerada como un todo, resulta siendo la que menos hace lo que quiere (577 c). Asimismo, para mantenerse el tirano en el poder, combate y conspira contra todos hasta “purificar” el Estado de manera que, en contraste con la purificación que practican los médicos con los cuerpos, suprima lo mejor y conserve lo peor (567 c5-7; 573 b), lo cual, sin duda, genera el odio (d3). En consecuencia, requerirá de un mayor número y de más confiables guardaespaldas que serán reclutados en el extranjero o entre los esclavos para someter violentamente al pueblo que lo ha engendrado. Así, el tirano mismo se convierte en esclavo al verse forzado a adular y servir a su “bello, numeroso, multicolor y cambiante ejército” (579 d; 568 d), y el pueblo en lugar de quedar liberado de los ricos y los denominados hombres de bien, “se viste entonces con la esclavitud más dura y amarga, la de los esclavos” (569c). A fin de cuentas, en la tiranía no sólo queda eliminada la última huella del bien que aún se mantenía en la democracia, sino que, en última instancia, en ella se da la perfecta inversión del *ordo naturae*, pues, como dice Sócrates recurriendo supuestamente a Eurípides, ella hace “igual a los dioses”. En realidad, en el tirano sucede exactamente lo contrario, pues en él domina el animal en el hombre sobre lo propiamente humano o divino que hay en él (589 d ss; 566 a4; *cfr.* 336d). El tirano constituye, por tanto, el exacto opuesto al hombre más justo. Es, pues, el más injusto.

VII

Podemos, en consecuencia, concluir que tanto la selección como el número y la jerarquía de las formas de gobierno consideradas por Sócrates/Platón como dignas de

41 *Cfr.* 563 e9-10: *kai tò ónti tò agán ti poieîn megálen philei eis tounantíon metabolèn antapadídónai.*

mención, se establece claramente aplicando el criterio que él mismo enuncia como *archè tês homologías*, es decir, la unidad y la multiplicidad como bien y mal respectivamente. Es con base en ese criterio que claramente se desarrolla una 'lógica de la decadencia'. Pues, si la *pólis* recta y justa constituye una unidad armónica y ordenada, con la timocracia surge una forma de unidad que sólo se explica como resultado del compromiso entre los guardianes y del sometimiento de parte de la población a la esclavitud mediante el poder militar. De ese modo aparece la condición de posibilidad de la desintegración de la *pólis* en una multiplicidad cada vez mayor. Pues, así entendida, la timocracia representa una unidad resultante de la tendencia hacia direcciones opuestas. Por eso hay en ella una mezcla del bien y del mal. A partir de allí se da un efectivo proceso de desintegración, cuya mínima expresión se da en la oligarquía, donde ya no se puede hablar de una sino de dos *póleis*, la de los ricos y la de los pobres; y su máxima expresión, en la democracia, donde reina la anarquía y, de esa manera, la mayor forma de desorden y multiplicidad. Finalmente, esa misma multiplicidad es sometida a un poder que sustituye completamente al Bien como principio, invierte así el orden natural y, en última instancia, somete a aquel que pretendía alcanzar la libertad absoluta y ocupar el lugar de los dioses. Con la tiranía, por consiguiente, se alcanza la forma más acabada de injusticia y, como tal, la absoluta negación de la forma perfecta de justicia.

La lógica de la decadencia. En torno a las formas deficientes de gobierno en la República de Platón

Resumen. *El presente trabajo pretende establecer una "lógica" en la exposición y análisis de las formas deficientes de gobierno en la República VIII-IX, mas no en el sentido del "historicismo", respecto del cual toma una clara y critica distancia. Con ese propósito busca primero establecer el lugar que ocupa esa exposición en el conjunto de la obra y, luego, abordar la cuestión del criterio y del fundamento que permite distinguirlas de la pólis ideal —la única que constituye una unidad— y ordenarlas en una jerarquía que pone de manifiesto una cada vez mayor multiplicidad hasta establecer a la tiranía como el extremo opuesto de la pólis justa y buena. En contraste con recientes publicaciones (Blössner), el autor sostiene que Platón formula y aplica explícitamente ese criterio, aunque no precisamente en el contexto inmediato de los libros VIII-IX.*

Palabras clave: Platón, gobierno, pólis, República, Blössner.

The Logic of Decadency. Regarding the Deficient Forms of Government in the Republic of Plato

Summary. *The present report intends to establish "logic" in the presentation and analysis of the deficient forms of government in the Republic VIII-IX, but not in sense of "historicism", from which it takes a clear and critical distance. With that purpose, it seeks to establish the place that presentation holds within the entirety of the work. Then it takes up the issue of criterion and the principle that enables to distinguish them from the ideal pólis —the only one that constitutes a unit—. Furthermore, it orders them into a hierarchical order that manifests every time greater multiplicity until it establishes tyranny as the opposing end of the just and good pólis. In contrast with recent publications (Blössner), the author sustains that Plato formulates and explicitly applies that criteria, even though, not precisely within the immediate context of the books VIII-IX.*

Key words: Plato, government, pólis, Republic, Blössner.