

EL MAL QUE SIEMPRE VUELVE. DECADENCIA Y ENFERMEDAD DE LA HISTORIA EN LOS LIBROS VIII Y IX DE LA *REPÚBLICA* DE PLATÓN

The Evil that Always Returns: Decline and Illness of History in Books VIII and IX of Plato's *Republic*

Begoña Ramón Cámara

Universidad de Murcia

begonia@um.es

ORCID ID: 0000-0003-4591-7704

RESUMEN

El objetivo de este trabajo es analizar los principales aspectos de la interpretación de la historia ofrecida en los libros VIII y IX de la *República*. Según la historia del mal allí presentada, la utopía política previamente propuesta en el diálogo degenera irremediamente en una serie de regímenes políticos —timocracia, oligarquía, democracia y tiranía—, los cuales van corrompiéndose sucesivamente hasta alcanzar el mayor grado de irracionalidad y mal político. El ideal de unidad política —esto es, de justicia, igualdad y concordia— guía la construcción de una filosofía de la historia de corte teórico que juega un importante papel para el propósito global de la *República*.

Palabras clave: *Platón, República, filosofía de la historia, utopía, decadencia, males políticos, irracionalidad, timocracia, oligarquía, democracia, tiranía.*

ABSTRACT

The aim of this paper is to analyze the main aspects of the interpretation of history offered in Books VIII and IX of the *Republic*. According to the history of evil presented there, the political utopia previously proposed in the dialogue irremediably degenerates into a series of political regimes—timocracy, oligarchy, democracy, and tyranny—which successively corrupt one another until reaching the highest degree of irrationality and political evil. This ideal of political unity—that is, of justice, equality, and concord—, guides the construction of a theoretical philosophy of history that plays an important role in the overall purpose of the *Republic*.

Keywords: *Plato, Republic, philosophy of history, utopia, decline, political evils, irrationality, timocracy, oligarchy, democracy, tyranny.*

INTRODUCCIÓN

El propósito de este trabajo es analizar los principales aspectos de la filosofía de la historia presentada en los libros VIII y primera mitad del IX de la *República*. Según esta historia del mal, la *polis* ideal degenera irremediabilmente en una serie de regímenes políticos y de sus correspondientes tipos o perfiles psicológicos —timocrático, oligárquico, democrático y tiránico— que van corrompiéndose sucesivamente hasta alcanzar el mayor grado de irracionalidad y mal concebibles. De la doctrina de la Idea de Bien expuesta en los libros VI y VII se colige, en mi opinión, que a ojos de Platón no hay mayor bien para las ciudades que aquello que contribuye a la creación y conservación de su unidad orgánica, ni mayor mal que aquello que hace que las ciudades se disgreguen y dividan (en apoyo de esta lectura véase, por ejemplo, *Resp.* 462 a-b). Este ideal de unidad opera, según creo, como principio supremo en la filosofía política de Platón y guía el análisis de la naturaleza “irracional y enfermiza” de los regímenes y caracteres políticos estudiados en los libros VIII y primera mitad del IX de la *República*.

RELACIÓN DE LA HISTORIA DEL MAL DE LOS LIBROS VIII Y IX CON EL RESTO DEL DIÁLOGO

Comenzaré por exponer cuál es la lógica que en la *República* conduce a narrar una historia ideal del mal. Lejos de ser, como se ha dicho a veces en la literatura secundaria, un añadido caprichoso y sin relación lógica o esencial con el resto del diálogo, esta parte juega, según creo, un papel significativo en el contexto del conjunto de la obra. Y es que viene a completar lo argumentado a propósito de la utopía política ideada previamente, con el fin, a su vez, de estar en condiciones de responder cabalmente a la pregunta del diálogo: “¿Qué es la justicia?”. Así, tras haber surcado las tres

“olas”¹ del libro V y tras haber llevado a cabo la exposición sobre la potencia (δύναμις) de la Idea de Bien y de la dialéctica en los libros VI y VII,² se trata ahora de reemprender el plan propuesto en la última parte del libro IV. En ese lugar, una vez que la noción de justicia ha quedado elucidada en términos de unidad concertada y armoniosa de funciones distintas,³ Sócrates procede a definir su reverso, la injusticia, en los siguientes términos:

1 La primera oleada es la de la igualdad de hombres y mujeres (en cuanto a la educación que recibirán, las funciones públicas que asumirán, su posición ante la ley, etc.); la segunda es la cuestión de la abolición de la familia y la consiguiente comunidad de mujeres e hijos, y, la tercera, “la más grande ola” (*Resp.* 473 c), es el problema de que “la musa filosófica tome el control del Estado” (499 d), conforme a la célebre tesis de que “a menos ... que los filósofos reinen en los Estados, o los que ahora son llamados reyes y gobernantes filosofen de modo genuino y adecuado, y que coincidan en una misma persona el poder político y la filosofía, y que se prohíba rigurosamente que marchen separadamente por cada uno de estos dos caminos las múltiples naturalezas que actualmente hacen así, no habrá, querido Glaucón, fin de los males para los Estados ni tampoco, creo, para el género humano” (473 c-e, cf. 499 a-d para otra aparición de la misma idea). Por inverosímil que parezca, la opinión de Platón sobre estas tres medidas políticas es que si bien son difíciles de llevar a la práctica, no son irrealizables. Por lo demás, es bastante expresivo respecto a la posibilidad de que la ciudad ideal haya existido en el tiempo pasado (recuérdese que los griegos solían colocar sus utopías en el pasado), o llegue a ver la luz en el futuro, o incluso lo haga en el presente en algún lugar lejano (499 c-d, sobre esto véase también 502 c y 540 d-e). Sobre la tercera ola véase Vegetti (2001, pp. 107-147).

2 En estos libros se presenta el fundamento metafísico y epistemológico de la propuesta política y ética de la *República*. La literatura secundaria sobre la dialéctica y sobre la Idea de Bien en Platón es realmente ingente, de modo que me limitaré a remitir al lector, para una presentación de las principales afirmaciones sobre la Idea de Bien hechas en la *República*, a Santas (1983, pp. 232-241), Seel (2007, pp. 168-172) y Szlezák (2003, pp. 111-112). Para los diversos aspectos que presenta el problema de la interpretación de la Idea de Bien, véanse los artículos recogidos por Reale y Scolnicov (2002). Para un excelente estudio monográfico de la dimensión metafísica, epistemológica, política y ética de la Idea de Bien, véase Nettleship (1897, pp. 237-394). Por lo que hace a la dialéctica platónica, remito a los clásicos Dixsaut (2001), Gadamer (1968) y Robinson (1953). Para un análisis en particular del importante problema de la doble dimensión de la dialéctica en tanto método ideal de la filosofía y a la vez saber en el que fructificaría dicho método, véase Calvo (2013, pp. 1-15).

3 Según Platón, en el ser humano hay tres corrientes o fuerzas anímicas distintas y en conflicto estructural entre sí: el principio racional, el impulso colérico y los deseos concupiscibles. La justicia en el alma es el orden o unidad resultante de que cada elemento realice su función específica bajo la guía de la razón, a la cual

¿No ha de consistir en una sedición (στάσις) de las tres partes [del alma], en una intromisión de una en lo que corresponde a las otras y en una sublevación de una de las partes contra el conjunto del alma (καὶ πολυπραγμοσύνην καὶ ἄλλοτριπραγμοσύνην καὶ ἐπανάστασιν μέρους τινὸς τῷ ὅλῳ τῆς ψυχῆς), para gobernar en ella, aun cuando esto no sea lo que le corresponde, ya que es de naturaleza tal que lo que le es adecuado es servir al género que realmente debe gobernar? Pienso que diremos que cosas de esa índole, y el desorden y el funcionamiento errático (ταραχὴν καὶ πλάνην) de estas partes, es lo que constituye la injusticia, la inmoderación, la cobardía, la ignorancia y, en resumen, todos los males del alma. (444 b.)

Además, en ese mismo lugar evoca el importante principio griego según el cual “hay una sola especie de excelencia, pero incontables de vicio; aunque”, apostilla, “sólo cuatro de ellas son dignas de mención” (445 c).

corresponde por naturaleza la función de deliberación sobre el bien del conjunto del alma, así como de supervisión y control de las partes irracionales. Recordaré el texto con el que culmina la argumentación de la *República* a este propósito: un ser humano se vuelve justo “al no permitir a las especies que hay dentro del alma hacer lo ajeno ni interferir una en las tareas de la otra. Tal hombre ha de disponer bien lo que es suyo propio, en sentido estricto, y se autogobernará, poniéndose en orden a sí mismo con amor y armonizando sus tres especies simplemente como los tres términos de la escala musical: el más bajo, el más alto y el medio. Y si llega a haber otros términos intermedios, los unirá todos; y se generará así, a partir de la multiplicidad, la unidad absoluta, moderada y armónica. Quien obre en tales condiciones, ya sea en la adquisición de riquezas o en el cuidado del cuerpo, ya en los asuntos del Estado o en las transacciones privadas, en todos estos casos tendrá por justa y bella —y así la denominará— la acción que preserve este estado del alma y coadyuve a su producción, y por sabia la ciencia que supervise dicha acción. Por el contrario, considerará injusta la acción que disuelva dicho estado anímico y llamará “ignorante” a la opinión que la haya presidido” (443 d-444 a). Sobre la psicología platónica, véanse Grube (1994, pp. 189-231) y Robinson (1970).

ANÁLISIS DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE LOS LIBROS VIII Y IX

El género de gobierno e individuo “justo” o “racional” es el que ya se ha presentado en la obra;⁴ los géneros políticos “injustos” o “irracionales” son, entrando ya en las palabras del libro VIII,

aquel que es elogiado por muchos, el de Creta y Lacedemonia; después el segundo en recibir elogios, la llamada oligarquía, régimen cargado de abundantes males (συχνῶν γέμουσα κακῶν πολιτεία); en divergencia con éste le sigue la democracia, y la “noble” tiranía, que sobrepasa a todos éstos, y que es la cuarta y última enfermedad (νόσημα) del Estado. (544 c.)

El criterio seguido para esta selección es el de que estas cuatro constituciones políticas agotan los tipos posibles de regímenes imperfectos con forma propia, pues “las monarquías hereditarias y las que se venden al mejor postor, y otras organizaciones políticas

4 Por lo que hace a la justicia en la ciudad, en la *República* se propone un modelo de ciudad constituida por tres clases sociales con funciones distintas, si bien *unificadas* férreamente por una serie de medidas políticas, económicas y educativas, de conformidad con el valor supremo en esta filosofía política, esto es, como decía más arriba, *la unidad y felicidad de toda la ciudad*. Por un lado, está la clase mayoritaria formada por campesinos, artesanos y siervos que se ocupan de las labranzas, la cual no recibe educación alguna por parte del Estado y, por tanto, no se le reconoce autoridad política. Por otro lado, está la clase de los militares, a la cual sí se educa, pero se trata de una educación cuyo fin es ponerla en condiciones de ser usada como fuerza violenta del Estado por parte de los filósofos. Finalmente, está la clase compuesta por los filósofos, a la que se educa, a esta sí, con vistas al cultivo de la razón y al saber supremo de la dialéctica y de la Idea de Bien, tras haber pasado por un largo camino de estudio de las ciencias matemáticas. La tarea específica de esta clase es vivir “una vida entregada a la sabiduría y a la excelencia” (*Ep.* VII 345 b), así como gobernar la ciudad conforme a ellas, de modo que devuelvan con ello lo adeudado por su crianza, hecha a cargo del erario público (*Resp.* 520 a-c). La autoridad política de esta clase deriva de un presunto saber dialéctico del que se espera que conduzca a la contemplación de la Idea de Bien, la cual en este contexto es sinónimo de *la idea de unidad y felicidad social*. Para una presentación de las principales ideas políticas de Platón, véase Calvo (1995), Colli (2008) y Vegetti (2007). Más en general, puede verse, a modo de presentación de las ideas sobre el poder en la tradición filosófica griega, el libro de Vegetti (2017). Para la concepción platónica de la educación, véase Nettleship (1906).

de tal índole, son sin duda intermedias [entre las cuatro formas mentadas]” (*Resp.* 544 d).⁵

Con relación a la idea de que la justicia es a la injusticia lo que la salud a la enfermedad, cabe recordar que uno de los principales argumentos desplegados en la *República* (y antes ya en el *Gorgias*) a favor de la verosimilitud de su propuesta ética y política está inspirado, además de en la concepción hipocrática de la salud, en el uso hecho por el Sócrates histórico de la analogía entre la salud corporal y la excelencia anímica. La tesis platónica es que la justicia y la injusticia son, respectivamente, la salud y la enfermedad del alma, y, como ya hemos visto, la justicia es concebida en términos de orden o unidad conforme a naturaleza y la injusticia en términos de desorden y disensión contraria a naturaleza. Es este argumento lo que hace que el filósofo se sienta autorizado a calificar a la ciudad y al alma justas como las únicas formas de régimen político y de temperamento moral “rationales”, “correctas”, “buenas”, “bellas”, etc. Véase a este respecto el pasaje fundamental de *Resp.* 444 c-e.

Los regímenes políticos “enfermos” proceden de los correspondientes caracteres (ἦθη) psicológicos “enfermos”, pues los Estados se originan de los caracteres humanos que, “al inclinarse hacia un lado, arrastran hacia allí todo lo demás” (544 e).⁶ Dicho de otra manera: lo que Platón quiere decir en este punto es, a mi entender, que cuando hombres con un mismo carácter político se organizan y alcanzan una posición política hegemónica, imponiéndose al resto de tipos humanos, sellan las instituciones con su propio carácter.

Sobre esto considero que Platón no pretende aquí ofrecer una secuencia *histórica* de las diferentes clases de régimen político, sino

5 Véase Blößner (1997, pp. 85-86) para una interpretación distinta de este punto. Confróntese también Gutiérrez (2002, pp. 43-61).

6 Para el principio de la correspondencia entre individuo y Estado, véanse Calvo (1995, pp. 162-166) y Lear (1977, pp. 61-94).

el orden *teórico* en que, naciendo unas de otras, pueden terminar por producir el tipo de hombre y de régimen más injustos.⁷ O, por decirlo con palabras de R. L. Nettleship,

el orden en que se presentan [los regímenes imperfectos] es lógico y psicológico. La pregunta que [el filósofo] se hace es la siguiente: siendo el alma humana como se la ha descrito, y teniendo en sí un cierto poder para hacer tanto el bien como el mal, ¿a dónde llegaría, y por qué etapas pasaría, si su poder para hacer el mal se viera realizado gradualmente, pero sin aplacamiento alguno? ... Estos libros ... nos muestran una historia ideal del mal, de la misma forma que los libros previos nos muestran una historia ideal del bien. (Nettleship, 1922, p. 295.)⁸

N. Blößner cuestionó la idea de que este orden sea “psicológico”. Frente a la interpretación de K. Vretska, quien sostiene igualmente que la pintura que ofrece Platón en estas páginas de la degeneración política no está basada en ejemplos históricos, ni es presentada como un proceso histórico, sino más bien como

7 Coincido en esto con J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano (Platón, 1997, vol. III, p. 50, n. 3). Cf. *Resp.* 548 c-d en apoyo de la tesis de una sucesión de carácter más lógico que histórico.

8 “Parece que el edificio platónico”, afirma A. J. Festugière, “sea más un constructo del espíritu que producto de la experiencia” (1972, p. 38). Por otra parte, Nettleship (1922, p. 299) ve en esta parte de la *República* el primer intento de construir una filosofía de la historia. Cf. también Schubert, 1995, p. 47. Además, K. Gaiser (1961, p. 26) ve en Platón el comienzo de la filosofía de la historia (*die Anfänge der Geschichtsphilosophie*). Este texto (*Platon und die Geschichte*) fue en su origen la conferencia que Gaiser ofreció en su toma de posesión de la cátedra en la Universidad de Tübingen. A pesar de ser un texto excelente, no es muy citado. Además, fue el germen de la segunda parte de *Platons ungeschriebene Lehre*, donde Gaiser trata en profundidad de Platón y la historia. Esta segunda parte de la obra mayor de Gaiser fue publicada en italiano, con unos buenos apéndices de textos, introducciones, etc. Por su parte, K. R. Popper (1957) considera que en estas páginas Platón se propuso reconstruir el curso de la rueda de la historia a partir de un conjunto de principios o leyes generales. Ahora bien, en mi opinión, por más en cuenta que Platón tome la realidad histórica, la aplicación del criterio de unidad lo lleva a construir *a priori* esa “historia”, a la manera de una tipología, es decir, construyendo tipos o modelos a partir de la realidad histórica. La secuencia misma no parece corresponder a una secuencia histórica.

una consecuencia lógica de su doctrina del alma.⁹ Al respecto, Blößner es del parecer de que este orden se presenta a pesar de la doctrina psicológica previamente defendida en la obra.¹⁰ Y es que, sostiene, Platón debería, para ser consecuente, haber presentado una sucesión de tres regímenes políticos, no de cinco.¹¹

Por mi parte, no creo que en este punto Platón caiga en contradicción alguna ni que en sus análisis haya falta de “sintonía”, por así decirlo, entre las consideraciones de orden político y aquellas otras de orden psicológico. Primero, porque no se debe apurar hasta tal punto lo que no es más que una *analogía*, en este caso entre régimen político y temperamento psicológico o moral. Pero, además, porque Platón cree, como ya ha sido mencionado previamente, que el bien es uno, pero que los males son muchos, y en sus análisis de las fuerzas irracionales del alma humana pone mucha atención o cuidado en la idea de que lo concupiscible en el ser humano es una realidad extremadamente compleja y poderosa. Recuérdesse, por ejemplo, el pasaje en el que Sócrates modela una imagen del alma humana a partir de la unión de las figuras de un hombre (el principio racional), de un león (la impulsividad) y, para referirse a la parte concupiscible, de “una bestia abigarrada y policéfala que tiene en torno diversas cabezas de animales mansos y feroces y que es capaz de cambiar y de sacar de sí misma todas estas cosas” (588 c). Por lo demás, en el pasaje con el que culmina la argumentación sobre la esencia de la justicia en el alma individual (443 d-444 a, citado previamente, en la nota 4), Sócrates hace una observación muy interesante, pese a estar hecha

9 “*Den Verfall selbst entwickelt Platon nicht an geschichtlichen Beispielen, auch nicht als einen geschichtlichen Ablauf, sondern in strenger Konsequenz seiner Seelenlehre*” (1958, p. 72).

10 “*Die Zahl der seelischen Triebkräfte in den Büchern VIII und IX wird also eindeutig einer Fünfszahl der Ordnungen angepaßt, und nicht umgekehrt. Nicht wegen, sondern trotz des zuvor entwickelten Seelenschemas wird eine Fünfszahl von Ordnungen eingeführt*” (1997, p. 62).

11 “*Strenge Konsequenz hätte vielmehr zu drei Ordnungen geführt*” (p. 62, n. 154).

de pasada, sobre el número de partes o fuerzas del alma, con la cual deja entreabierta la puerta a la idea de que el alma humana tenga más de tres elementos. En efecto, se recordará que dice a cierta altura que el hombre que se esfuerza por ser justo armoniza los tres elementos del alma “y cualquiera otro que pueda haber entremedio” (καὶ εἰ ἄλλα ἅττα μεταξὺ τυγχάνει ὄντα).

La secuencia presentada por Sócrates sería más de orden teórico que histórico y tendría su razón de ser, según creo, en el propósito que se persigue con la exposición de los tipos imperfectos de poder político y de carácter humano. Lo que se busca con esta narración es llevar al lector a una visión sinóptica (si bien de naturaleza esquemática) de todos los tipos definidos de régimen y de carácter político: una vez visto el justo, resta por explorar los injustos.¹² Y ello para tener una mayor claridad —por comparación y contraste del uno con los otros— sobre los efectos que provocan la justicia e injusticia en las almas y en los Estados. Con ello se vendría a reforzar la superioridad de la hipótesis del diálogo, esto es, la idea de que solo la justicia puede hacer que las ciudades y los seres humanos sean felices, respecto del punto de vista expresado por Trasímaco en el libro I. En este sentido, la tiranía, en tanto que forma de vida más injusta, es la mayor desgracia que puede padecer una ciudad y un ser humano, mientras que la aristocracia, esto es, el gobierno de los filósofos, sería el régimen que conduciría a la mayor felicidad, entendiendo ésta, claro está, como una felicidad dentro de los límites que consiente la naturaleza humana.¹³

12 Cf. *Resp.* 544 a y 545 a-b para una explicación del propósito de este tramo del diálogo.

13 Se llegará a proclamar que la forma de vida más injusta es setecientos veintinueve veces más amarga que la forma de vida más justa (587 e). Para nuestro propósito aquí, no es menester que entremos en los tres argumentos que se ofrecen en este contexto a favor de la idea de que la persona justa es más feliz que la injusta. Para un análisis de la noción de felicidad en la filosofía de Platón, véase De Luise y Farinetti (2014, vol. I, pp. 25-46).

Pero cabe hacer aquí una precisión: el que el filósofo haga una pintura lógica y *a priori* del curso que adoptaría la corrupción no significa que el retrato no nazca de la reflexión sobre la historia humana ni tampoco que deje de arrojar luz sobre ésta.¹⁴ Como dice E. Barker, si estos libros “no son historia, explican la historia y muestran *por qué* la historia es un registro no de la ‘idea’ perfecta de Estado, sino de sus varias y sucesivas perversiones” (1906, p. 177).¹⁵ En verdad, la caracterización de los tipos de sociedad e individuo que se deterioran sucesivamente es, como recuerda W. K. C. Guthrie, “una obra maestra del realismo en la que cada época —y con toda seguridad la nuestra— debe reconocer sus rasgos propios” (1998, pp. 521-522).¹⁶

ANÁLISIS DE LAS CUATRO FORMAS ENFERMAS DE RÉGIMEN POLÍTICO Y DE CARÁCTER MORAL

Sócrates comienza evocando algunas de las medidas acordadas previamente para tratar de evitar que el gobierno de los filósofos degenera en un gobierno con intereses de clase. Así, vuelve a comentar que guardianes y auxiliares recibirán como salario tan

14 La concepción platónica de la historia es compleja, pero quizás podría sintetizarse en la idea de que el orden, el bien y la perfección constituyen el estado primero y original y que a partir de éste sólo cabe hablar de la historia como un proceso inevitable de decadencia y degeneración. Véase Calvo (2002, pp. 59-79) y Vegetti (2018 a, pp. 171-194, especialmente 181-183).

15 En esta línea recomiendo a Gigon (1962, pp. 205-219). Como dice K. Gaiser, en Platón puede hablarse de un auténtico pensamiento filosófico sobre la historia. A lo cual añade con acierto que “la opinión habitual de que los griegos vivieron y consideraron la vida histórica tan ahistóricamente como el orden de la naturaleza es, en el caso de Platón, más bien al revés: él entiende el cosmos en su conjunto como un ser vivo y conscientemente activo, fundamentalmente sometido al devenir y al perecer” (1961, p. 7).

16 Para Crombie (1963, vol. I, p. 134), “oficialmente el propósito de la discusión es dejar claro cuáles son las alternativas a la virtud, de forma que se pueda tener una visión adecuada del valor o no de la virtud. Pero además de este propósito oficial, Platón aprovecha la oportunidad para ofrecer algunas reflexiones acerca de la dinámica del cambio político y moral mediante ejemplos concretos”.

sólo el alimento y una vivienda de propiedad pública (543 a-c).¹⁷ A esta misma altura (543 d-544 a), se insinúa que hay, no obstante, una forma de vida política mejor que la ciudad ideal por la que finalmente se ha decantado el diálogo. En mi opinión, este modelo político mejor que el descrito en el diálogo es la ciudad a la que en un momento previo se aludió como “la verdadera *polis*, ... una *polis* sana” (372 e), esto es, una especie de “comunismo primitivo”.¹⁸

En su examen de los cuatro tipos definidos de régimen político y de individuo decadentes, Sócrates describe los rasgos

17 En este sentido, cabe recordar que al comienzo del libro IV Adimanto objeta que los guardianes no podrían ser felices llevando la vida que les espera en esta ciudad, basada en la estricta sobriedad a la que apunta como uno de sus fines principales toda la educación y la política económica propuestas en el diálogo: “¿De qué modo te defenderás, Sócrates, si alguien afirmara que no haces en absoluto felices a estos hombres, y eso por causa de sí mismos? Pues el Estado es en realidad de ellos y, sin embargo, no disfrutan de ningún bien del país, como los gobernantes de otros Estados, que poseen campos y construyen casas grandes y bellas a las que proveen de los enseres adecuados, y ofrecen a los dioses sacrificios privados, alojan a extranjeros y son propietarios de lo que acabas de mencionar, oro y plata y todos aquellos bienes que consideren que los van a hacer dichosos. Y añadiría que los que has descrito parecen ser guardias asalariados, que nada tienen que hacer en el Estado salvo cuidarlo” (419 a-420 a). A lo cual responde Sócrates: “Más aún, no trabajan más que para su sustento, sin recibir, además de los alimentos, un salario como los demás, de manera que ni siquiera se les permite hacer un viaje particular de placer, no se les conceden cortesanas ni gastar para darse gustos, tal como gastan los que pasan por ser más felices. Estos puntos y varios otros más los has omitido en tu acusación. ... Diremos, en efecto, que no sería nada asombroso si los que hemos descrito son los más felices, pero que no fundamos el Estado con la mirada puesta en que una sola clase fuera excepcionalmente feliz, sino en que lo fuera al máximo toda la sociedad; porque pensábamos que en un Estado de tal índole sería donde mejor hallaríamos la justicia y en cambio la injusticia en el peor fundado; y tras observar uno y otro, pronunciaríamos el juicio sobre lo que hace rato buscamos. Modelamos el Estado feliz no estableciendo que unos pocos, a los cuales segregamos, sean felices, sino que lo sea la totalidad; y en seguida examinaremos el Estado opuesto a aquél. Formemos, pues, verdaderos guardianes, hombres que puedan dañar al Estado lo menos posible” (420 a-421 b).

18 Para una argumentación a favor de esta hipótesis hermenéutica, véase B. Ramón Cámara (2021). Aquí propongo interpretar el sentido del ideal de una imaginaria vida primitiva austera, sencilla y pacífica como una alternativa a algunos de los males de la civilización que mayor descontento producían al filósofo. Sobre este ideal de una ciudad primitiva feliz, consúltense los análisis de Lovejoy y Boas (1997, pp. 155-168).

esenciales¹⁹ y peculiares de cada uno, así como su nacimiento y formación. Comienza por la “timarquía” (τιμαρχία) o “timocracia” (τιμοκρατία), palabras acuñadas por Platón para denominar al “régimen político basado en el amor al honor” (φιλότιμος ... πολιτεία) (545 b). Como leíamos en la cita de más arriba, pone como ejemplos históricos del mismo a los regímenes espartano y cretense.

El primer problema que se aborda es la paradoja de que la ciudad perfecta degenera. La respuesta que se ofrece es que dicho deterioro viene provocado por el nacimiento de una disensión, στάσις,²⁰ en el interior de la clase dirigente.²¹ Se trata de un punto algo oscuro, pues Sócrates recurre a una teoría numerológica para explicar esta “discordia primera u original”; con todo, la idea que se deja ver tras ella es, a mi entender, que la codicia provoca la disolución intestina de la clase gobernante y con ello el cambio de régimen. Veámoslo.

“Es difícil”, comienza Sócrates, “que un Estado así constituido sea perturbado; pero, dado que todo lo generado es corruptible, esta constitución no durará la totalidad del tiempo, sino que se disolverá” (546 a). Se apela, pues, al principio físico griego según

19 Frede (2011, pp. 193-208), por ejemplo, llama la atención sobre este punto.

20 En el *Sofista* este concepto es definido como “la corrupción, originada en cierto desacuerdo, de lo que está emparentado naturalmente” (*Soph.* 228 a). En la *República* se lo distingue de πόλεμος: “Creo que a los dos nombres de guerra y sedición corresponden dos realidades en las discordias que se dan en dos terrenos distintos: lo uno se da en lo doméstico y allegado; lo otro, en lo ajeno y extraño. La enemistad en lo doméstico es llamada sedición; en lo ajeno, guerra” (*Resp.* 470 b).

21 En cuanto a esta idea, cabe recordar el siguiente pasaje en el que se lee, además, la célebre tesis platónica de que quienes deben gobernar son precisamente quienes no quieren hacerlo: “Así es, amigo mío: si has hallado para los que van a gobernar un modo de vida mejor que el gobernar, podrás contar con un Estado bien gobernado; pues sólo en él gobiernan los que son realmente ricos, no en oro, sino en la riqueza que hace la felicidad: una vida virtuosa y sabia. No, en cambio, donde los pordioseros y necesitados de bienes privados marchan sobre los asuntos públicos, convencidos 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 del Estado” (*Resp.* 520 e-521 a).

el cual todo lo que nace muere, y opera el presupuesto de que la cultura humana y la ciudad son organismos vivos.²² Existe “un número eugenésico”, continúa Sócrates, que marca el momento propicio para que los seres vivos se reproduzcan.²³ Ahora bien, “los conductores del Estado, aun cuando sean sabios, no lograrán controlar la fecundidad y esterilidad por medio del cálculo acompañado de percepción sensible, sino que les pasarán inadvertidas” (546 a-b) y acabarán celebrando las nupcias²⁴ en momentos poco idóneos. La descendencia que nazca de ellas *descuidará la educación* y sentirá fuertes ansias de hacerse rica. Pero este género de deseos engendra guerras y enemistades allí donde se produce. Se harán, pues, violencia entre ellos, hasta que lleguen a un pacto que cambiará el curso de la historia de la ciudad, a saber, apropiarse de los bienes de la ciudad y someter a servidumbre “a los anteriormente cuidados por ellos como amigos libres y proveedores de alimento” (547 c).

Este punto debe ser leído, según creo, en los siguientes términos: comparado con el gobierno aristocrático que Sócrates toma

22 Como dice Nettleship (1897, p. 303), “Platón ha adelantado la idea de que la sociedad humana es en cierto sentido un organismo, el cual tiene sus propias leyes de desarrollo y de descomposición”. “El entero deterioro de la sociedad humana que Platón describe en el libro VIII consiste en su paulatino dejar de ser orgánica” (1897, p. 226). En este punto es inevitable dar la referencia a la célebre defensa contemporánea de esta idea hecha por Spengler (1966). Para la idea de mal, que Platón concibe, a mi modo de ver, como una realidad negativa, como falta de perfección y ésta, a su vez, como falta de unidad, cf. *Resp.* 608 d-609 b.

23 Por su parte, Gaiser (1961, p. 21) asocia el “número eugenésico”, motivo oscuro discutido en la literatura secundaria, con la idea de “una coordinación matemática de los períodos vitales del hombre, la *polis* y el cosmos” (*eine mathematische Koordinierung der Lebensperioden von Mensch, Polis und Kosmos*). En general, Platón moviliza estos tres ámbitos o perspectivas en el tratamiento de los problemas filosóficos. Sirva como botón de muestra de su arte para entrelazar las tres perspectivas el tratamiento del placer en el *Filebo*. Por lo demás, ligada a este punto está la idea de que la vida es una cuestión de ritmo y que el ser humano, a diferencia de las plantas y del resto de animales, tiene que indagar en qué consiste ese ritmo por medio del estudio del cosmos y del lugar del hombre en él.

24 Se trata de una referencia al sistema eugenésico de procreación defendido en el libro V de la *República*.

como paradigma político ideal y criterio para juzgar al resto de tipos definidos de régimen político, el gobierno timocrático tira por tierra el principio del Bien, esto es, la unidad de la ciudad y la cooperación funcional entre clases. Usando palabras de Nettleship, se podría decir que tan pronto como se divide “la sociedad en súbditos y reyes, en siervos y dueños, esta relación de intereses comunes y servicios recíprocos llega a su fin” (1897, p. 303). La unidad que reste en este régimen político no será conforme a naturaleza, sino una unidad contraria a naturaleza impuesta por la fuerza violenta. En las páginas que siguen Sócrates continuará poniendo el énfasis en que la codicia de “los conductores del Estado” (546 a), con las contradicciones internas que ello engendra, es lo que explica en último término el devenir histórico de la humanidad.

En el sistema timocrático, pues, no mandan filósofos, sino hombres belicosos, hombres “aptos por naturaleza para la guerra antes que para la paz” (547 e-548 a). Así, un rasgo definitorio de este régimen es el de “pasar siempre el tiempo guerreando” (548 a).²⁵ Aunque su nota más distintiva sea “el deseo de imponerse y ser venerado” (548 c), y de ahí el nombre puesto al régimen, Sócrates hace más énfasis en la avaricia, la cual en él crece a escondidas siempre más y más:

Tales hombres, entonces, estarán sedientos de riquezas, como en las oligarquías, y reverenciarán salvajemente el oro y la plata a escondidas, por ser poseedores de cámaras y tesoros particulares, donde mantendrán oculto lo que depositen, y tendrán residencias cerradas por muros, verdaderamente nidos privados en que malgastarán gran cantidad de dinero en mujeres y otras cosas que les plazca. ... Serán también avaros, puesto que reverencian el dinero y lo poseen ocultamente, aunque pródigos con las riquezas ajenas para colmar sus apetitos, y disfrutarán sus placeres en secreto, escapando de la ley como niños de sus padres, por no haber sido educados mediante la persuasión sino

²⁵ También en *Leg.* 625 e-626 b se subraya que un rasgo peculiar de este régimen es vivir en tiempo de paz como en tiempo de campaña.

mediante la fuerza, en razón de haber descuidado a la verdadera Musa, la que se acompaña de argumentos y de filosofía, y por haber acordado mayor dignidad a la gimnasia que a la música. (548 a-c.)

Sócrates señala igualmente que el hombre timocrático no siente gusto por el diálogo y adora la caza y la gimnasia (548 e-549 a).²⁶ La timocracia es, pues, la elevación a categoría política de los sediciosos rasgos psicológicos apuntados y termina degenerando en la oligarquía.²⁷ Por su parte, ésta es definida como “el régimen basado en la tasación de la fortuna, en el cual mandan los ricos, y los pobres no participan del gobierno” (550 c-d). De estas páginas cabe colegir que para Platón todo régimen político está sujeto a un incesante cambio histórico y que son sus gobernantes, con su ansia insaciable de riquezas, quienes lo provocan en último término.²⁸ Sócrates describe en particular el cambio de la timocracia en oligarquía del modo que sigue:

26 Este tipo de hombre, decía Sócrates más arriba, al no dedicarse más que a la gimnasia y a la buena vida “se convertirá, creo, tanto en un enemigo de la razón como en un extraño a la Musa, y no acostumbrará a persuadir por medio de argumentos, sino que recurrirá a la violencia y la fuerza, como una fiera, para conseguir sus propósitos, y vivirá en la ignorancia y en la ineptitud para la convivencia, falto de todo sentido del ritmo y de la gracia” (*Resp.* 411 d-e). En relación a esta dureza de carácter, por así decirlo, cabe recordar también las siguientes palabras de las *Leyes*: “Se puede reconocer claramente al que verdaderamente y no de forma ficticia respeta la justicia porque odia realmente la injusticia hecha a aquellos hombres con los que le es fácil ser injusto. El que ha llegado a estar sin mancha de impiedad o injusticia en sus hábitos y acciones para con los esclavos, será el más capaz de implantar una semilla de excelencia. Es posible afirmar eso mismo correctamente cuando se habla de un amo, de un tirano o del que encabeza cualquier tipo de poder respecto del más débil que él” (777 d-e).

27 Las páginas de la *República* sobre la timocracia (y las que se le dedican de nuevo en las *Leyes*) demuestran la poca plausibilidad que tiene la interpretación de Platón como padre teórico del fascismo hecha por Popper (1957).

28 Recordaré unas palabras de la *Carta VII* a propósito de la vida lujosa en las que parece apuntarse la idea de que la historia tiene un carácter enfermizamente circular o repetitivo, casi como una especie de locura. Aludiendo a su visita a Italia y Sicilia hacia el año 388 a. C., dice Platón: “No me gustó en absoluto la clase de vida allí considerada feliz, atiborrada de banquetes a la manera italiana y siracusana;

Aquella cámara que cada uno tenía repleta de oro es lo que pierde a aquel régimen político. Primeramente, porque descubren otras maneras de gastar el dinero y corrompen para eso las leyes, desacatándolas tanto ellos como sus esposas. ... Después, al mirar cada uno al otro y ponerse a imitarlo, logran que la mayoría de ellos sean del mismo modo. A partir de ese momento, al avanzar en busca de más riquezas, cuanto más estiman eso, más menosprecian la excelencia. ¿O no se oponen la riqueza y la excelencia de modo tal que, como colocada cada una en uno de los platillos de la balanza, se inclinan siempre en dirección opuesta? Por ende, cuanto más se veneran en un Estado las riquezas y los hombres ricos, en menos se tiene la excelencia y los hombres buenos. ... Ahora bien, se cultiva siempre lo que se venera, se descuida lo que se tiene en menos. ... Por consiguiente, de hombres que ansiaban imponerse y recibir honores, terminan por convertirse en amigos de la riqueza y del acrecentamiento de ésta; alaban al rico, lo admiran y lo llevan al gobierno, despreciando al pobre. Entonces implantan por ley los límites del régimen oligárquico, fijando una cantidad de dinero, mayor donde la oligarquía se impone más, menor donde se impone menos, prohibiendo participar del gobierno a aquellos cuya fortuna no llegue a la tasación estipulada. Y esto lo hacen cumplir mediante la fuerza armada, o bien, antes de llegar a eso, instituyen tal constitución mediante el temor. (550 d-551 b.)

hinchándose de comer dos veces al día, no dormir nunca solo de noche, y todo lo que acompaña a este género de vida. Pues con tales costumbres no hay hombre bajo el cielo que, viviendo esta clase de vida desde su niñez, pueda llegar a ser sensato (nadie podría tener una naturaleza tan maravillosamente equilibrada): ni siquiera podría ser prudente y, desde luego, lo mismo podría decirse de las otras virtudes. Y ninguna ciudad podría mantenerse tranquila bajo las leyes, cualesquiera que sean, con hombres convencidos de que deben dilapidar todos sus bienes en excesos y que crean que deben permanecer totalmente inactivos en todo lo que no sean banquetes, bebidas o esfuerzos en busca de placeres amorosos. Forzosamente tales ciudades nunca dejarán de cambiar de régimen entre tiranías, oligarquías y democracias, y los que mandan en ellas ni soportarán siquiera oír el nombre de un régimen político justo e igualitario” (326 b-d). En mi opinión, las páginas de la *República* que estamos analizando muestran maravillosamente bien que, para Platón, forma parte de la filosofía política el tratar de comprender el mundo histórico en su peculiaridad, en su limitada inteligibilidad, así como tratar de incidir en él introduciendo orden y racionalidad en la medida de lo posible.

Ahora bien, entre los “innumerables vicios” (544 c) de las plutocracias, se cuenta ante todo “la propia naturaleza de su marca distintiva” (551 c). Comentan Sócrates y Adimanto a este respecto:

Mira qué pasaría si se procediera así con los pilotos de naves, en base a la tasación de su fortuna, y se impidiese al pobre llevar el timón, aun cuando fuera mejor piloto. —Sería una navegación pésima la que tendría lugar. —¿Y no sucedería lo mismo con cualquier otro tipo de mando? —Pienso que sí. —¿Excepto en el caso del Estado, o también respecto del Estado? —Más que en cualquier otro caso, por cuanto es el gobierno más difícil y más importante. —Por consiguiente, de tal tamaño es ese defecto en la oligarquía. (551 c-d.)

Otro “defecto no menor” (551 d) que Sócrates atribuye a la oligarquía es el de provocar la fractura de la ciudad, hasta el punto de dividirla en dos ciudades. En efecto, este tipo de ciudad se dividirá forzosamente en dos bandos: por un lado, el de la mayoría pobre que arrastra una existencia penosa y, por otro, el de los ricos, conspirando siempre el uno contra el otro (551 d). Y es que la razón de ser del gobierno en este caso es la de gestionar los negocios comunes a la clase oligárquica (562 b) y la concepción de la justicia y la ley, la protección de los intereses de la minoría rica. Pero “el mayor de todos” (552 a) los males, continúa Sócrates, es la libertad para comprar y vender que se fomenta en este tipo de ciudades (552 a). Por lo que hace a la formación del hombre oligárquico, es descrita con gran plasticidad:

¿No piensas que semejante hombre entronizará su parte codiciosa y amante de las riquezas, haciéndola rey dentro de sí mismo, con tiara, collar y cimitarra ceñida? ... En cuanto a la parte racional y a la fogosa, pienso, las hará agacharse a ambos lados de aquel trono, y las esclavizará, no dejando a una reflexionar ni examinar algo que no sea de dónde hará que su riqueza se acreciente, ni a la otra entusiasmarse y venerar otra cosa que el dinero y los ricos, ni ambicionar otra cosa que la posesión de riquezas y lo que lleve hacia ello. (553 c-d.)

Pasemos ahora al análisis del régimen político opuesto a la oligarquía. Los griegos concebían la democracia como una forma de organización política que reparte el poder entre los ciudadanos de modo que se sirvan mutuamente de contrapeso.²⁹ Dicho en palabras del *Político*: en ella “los poderes están subdivididos en pequeñas partes entre muchos” (303 a). Una vez ganada la guerra civil, los pobres fundan un régimen basado en el principio de la *ἰσωνομία*, esto es, la igualdad de derechos políticos y civiles,³⁰ asignando los cargos públicos por medio de sorteo (cf. *Resp.* 556 c-557 a). Cabe señalar que a pesar del lugar que se le asigna aquí a la democracia en la escala de la decadencia política, como algo políticamente inferior a la oligarquía, en el *Político*, que citábamos más arriba, se sostiene que incluso la peor forma de democracia es mejor sistema político que la oligarquía (303 a-b).³¹ Esto no implica, obviamente, simpatía alguna por parte de Platón hacia el “gobierno de la masa” (303 a); su postura al respecto es que “ninguna masa, ... ni la masa de los ricos ni el pueblo en su conjunto, adquirirán jamás [la] ciencia política” (300 e).

Lo que lleva a Platón a rechazar este régimen es, a mi juicio, su desconfianza hacia el principio democrático de que todo ciudadano puede cumplir cualquier función política y debe tener el mismo poder decisorio en los asuntos de gobierno, participando en el Consejo, la Asamblea y los tribunales de justicia. Su principal crítica contra la democracia ateniense, la cual venía ejerciendo al menos desde el *Gorgias*, es que la mayor parte de los hombres no son capaces de hacer un uso maduro de la razón, por lo cual creer que la democracia es el mejor régimen político es una ingenuidad,

²⁹ Sobre la democracia en Grecia, véase De Romilly (1977, especialmente las pp. 13-32).

³⁰ Para la idea de *ἰσωνομία* y su papel en la democracia ateniense, véase el análisis de Festugière (1972). Para un análisis de los ideales políticos y la lucha de clases en la historia de la Grecia antigua, véase el excelente estudio de Rosenberg (2006).

³¹ Cornford llama la atención sobre esta diferencia entre ambos diálogos (1941, p. 280).

algo, como dice él, “dulce” (ἡδύς, *Resp.* 558 c) o propio del gusto de los niños. En este sentido, en la *República* hace una parodia de la democracia, una caricatura política cuyos trazos fundamentales son un libertarismo y anarquismo que no guardan relación alguna con la democracia por la que él mismo aboga en las *Leyes*.

El primer rasgo definitorio de este tipo de organización política, el primer bien o valor que busca proteger, es la libertad (ἐλευθερία) (*Resp.* 562 b-c). En este régimen las personas son, ante todo, libres: disfrutan de “libertad de palabra” (παρρησία), gracias a la cual pueden expresarse abiertamente sin temor a ser represaliadas,³² así como de “libertad de hacer lo que a cada uno le da la gana” (557 b). Esta libertad hace que cada cual pueda “organizarse su particular género de vida de la forma que más le agrada” (557 b). De ahí que esta forma de organización política sea la que cuenta en su interior con mayor variedad de modos de ser (557 c) y “con todo género de constituciones” (557 d) y sea como “un bazar de constituciones” (παντοπώλιον ... πολιτειῶν, 557 d). Por lo demás, en este régimen, afirma Sócrates, no se cuidan las obligaciones políticas características de la democracia:

Y el no tener obligación alguna de gobernar en este Estado, ni aun cuando seas capaz de hacerlo, ni de obedecer si no quieres, ni entrar en guerra cuando los demás están en guerra, ni guardar la paz cuando los demás la guardan, si no la deseas; a su vez, aun cuando una ley te prohíba gobernar y ser juez, no por eso dejar de gobernar y ser juez, si se te ocurre, ¿no es éste un modo de pasar el tiempo divino y delicioso a primera vista? (557 e-558 a.)

Por otra parte, en ella reina la impunidad (558 a), así como el desprecio por la formación política necesaria para gobernar y ser gobernados, “rindiendo honores a alguien con sólo que diga

32 Recuérdense las palabras del *Gorgias*: Atenas es el lugar de la Hélade “donde existe la más grande libertad de palabra” (461 e). Sobre la παρρησία, Foucault (2004, particularmente las pp. 35-52).

que es amigo del pueblo” (558 b-c). La “libertad abundante e intempestiva” (569 c) propia de la democracia es concebida por Platón como una especie de anarquía o indisciplina (ἀναρχία),³³ si bien a sus ojos la libertad no debiera ser deseada insaciablemente (ἀπληστία), pues esto lleva a descuidar la disciplina del espíritu que es menester que todo ciudadano adquiera (562 b-c).³⁴

El otro rasgo definitorio de la democracia es su defensa del bien o valor de la igualdad (ἰσονομία). El quid de la crítica de Platón en este respecto sería parecido, a mi entender, al de la crítica que lanza contra la defensa de la libertad en el régimen democrático: en este tipo de organización política se confundiría la justa igualdad con una igualdad de todos con todos en todo respecto.³⁵ Sintetizando lo visto, cabe afirmar, pues, que para Platón la democracia “parece ser una organización política agradable, anárquica y policroma, que asigna igualdad similarmente a las cosas iguales y a las desiguales” (558 c).

Por lo que hace al “hombre igualitario” (561e) se trataría de un perfil psicológico dominado por los deseos irracionales (ἐπιθυμητικόν), a cuya satisfacción se entregaría ciegamente, esto es, sin hacer entre ellos distinción de ningún tipo ni ordenarlos en jerarquía alguna:

Vive así transfiriendo sin cesar el mando de sí mismo al [placer] que caiga a su lado, como si fuera cuestión de azar, hasta que se sacia, y luego se vuelve hacia otro, sin desdeñar a ninguno, sino alimentándolos a todos por igual. ... En cuanto al discurso

33 No obstante, cabe señalar que lo que Platón tilda de “anarquía” es, en parte, que mujeres, extranjeros, y esclavos sean reconocidos como ciudadanos (véase *Resp.* 562 e-563 b).

34 Festugière (1972, pp. 3-4) recuerda en este sentido que “Platón y Aristóteles definieron y precisaron la noción de libertad en sus relaciones con un determinado régimen político, mostrando a la vez las ventajas y peligros de éste, ventajas bien conocidas en su época y sobre las cuales apenas insisten, y peligros que les parecen temibles y por lo mismo les inducen a restringir la idea de libertad más que a exaltarla”.

35 Lo que Platón quiere decir con esto es de nuevo que extranjeros, esclavos y mujeres no deben ser sujetos con derechos civiles y políticos.

verdadero, no lo acoge ni le permite el acceso a su ciudadela. Si alguien le dice que hay placeres provenientes de deseos nobles y buenos y otros de deseos perversos, y que debe cultivar y honrar a unos, pero reprimir y someter a los otros, en todos estos casos sacude la cabeza y declara que todos son semejantes y que hay que honrarlos por igual. Y de este modo vive, día tras día, satisfaciendo cada apetito que le sobreviene, algunas veces embriagándose y abandonándose al encanto de la flauta, otras bebiendo agua y adelgazando, tanto practicando gimnasia como holgazaneando y descuidando todas las cosas, o bien como si se dedicara a la filosofía. Con frecuencia actúa en política, lanzándose a decir y hacer lo que le salga. Alguna vez siente envidia de los militares y se inclina hacia ese lado, o bien de los negociantes y se inclina hacia allí: no hay orden ni obligación alguna en su vida, sino que, teniendo este modo de vida por dulce, libre y dichoso, lo lleva a fondo. ... Es un hombre muy vario y repleto de múltiples caracteres. (561 b-e.)

La degeneración política y ética alcanza su extremo con la tiranía o “la más dura y amarga esclavitud” (569 c). Se trata de un régimen en el que el poder se concentra en un único hombre cuya voluntad es la sola ley.³⁶ Si la timocracia se caracterizaba por el deseo insaciable de victorias y honores, la oligarquía por el deseo insaciable de riquezas y la democracia por un deseo insaciable de libertad e igualdad, la tiranía se distingue por el deseo insaciable de un poder ilimitado.³⁷

36 Recordaré la definición ofrecida en el *Político*: “Si uno que ejerce el poder solo no actúa ni según las leyes ni según las costumbres, pero, a semejanza de aquel que posee la ciencia, pretendiera que es justamente contra las normas escritas que se debe hacer aquello que, al menos según él, es lo mejor, mientras que son el deseo y la ignorancia las guías de esta imitación, ¿quizás entonces no debería dársele el nombre de “tirano” a cada individuo de este tipo?” (*Pol.* 301 b-c). Por otra parte, para una interpretación del mito del *Político*, cuyo sentido guarda relación con el tema abordado en este trabajo, véase Gaiser (1961, pp. 8-13). Frente a una lectura corriente del mito, el intérprete defiende con razón, a mi modo de ver, que el sentido temporal-histórico no puede ser eliminado de dicho mito filosófico.

37 La felicidad (εὐδαιμονία, μακαρία), la cual en Platón (y, más en general, en todas las escuelas filosóficas socráticas) incluye siempre el elemento del contento

Como se ha visto, los regímenes políticos nacen unos de otros. También en el caso de la tiranía se aplica la misma idea. Ésta “nace de la transformación de la democracia” (562 a), afirma Sócrates, aunque no resulta sencillo ver qué apoyo histórico puede tener esta afirmación, pues en la historia de Grecia las tiranías no solían seguir a las democracias, sino que las precedían. En cualquier caso, a ojos de Platón el proceso de formación de las tiranías consiste en que el tirano se hace pasar en un principio por “protector” del pueblo frente a un complot reaccionario al que él mismo arrastra a los poderosos, grupo social este último del que él mismo forma parte.³⁸ La democracia “se altera” (562 c) y “predispone para necesitar de la tiranía” (562 c) a causa del “deseo insaciable de libertad y el descuido por las otras cosas” (562 c).

La “anarquía” reinante hace que los hombres se sientan “ple-tóricos de libertad” y se vuelvan “tan delicados” que no soporten “la más mínima sujeción” (563 d), hasta que terminan “por no prestar atención ni siquiera a las leyes orales o escritas, para que de ningún modo tengan amo alguno” (563 d-e). Ahora bien, existe una ley que gobierna el cosmos en su conjunto, incluida pues la historia humana, según la cual “el exceso en el obrar suele revertir en un cambio en sentido opuesto, tanto en las estaciones como en las plantas y en los cuerpos no menos que en las organizaciones políticas” (563 e-564 a). Por eso:

La libertad en exceso parece que no concluye en otra cosa que en la esclavitud en exceso para el individuo y para el Estado. ... Es razonable, entonces, que la tiranía no se establezca a partir

y la satisfacción, se opone diametralmente a la *πλεονεξία*, a la insaciabilidad que caracteriza a estos cuatro tipos definidos de regímenes políticos y de almas. Sobre el concepto de *πλεονεξία*, véase Vegetti (2018 b, pp. 195-208).

³⁸ Sigo en este punto de mi interpretación la lectura que hace Festugière de la idea del rico que usa la máscara de *προστάτης* de las mayorías (*Resp.* 565 d y Festugière, 1972, pp. 27-28). Por otra parte, se había comentado anteriormente (en *Resp.* 555 e) que los poderosos más codiciosos “hieren” a los más disipados “con el aguijón” de sus créditos con un alto interés.

de otro régimen político que la democracia, y que sea a partir de la libertad extrema que surja la mayor y más salvaje esclavitud. (564 a.)

La política tiránica se caracteriza, en primer lugar, por promover guerras. Esto responde a varios propósitos, entre los cuales está el hacer que las mayorías crean tener necesidad de un líder que las conduzca (566 e-567 a). Es característico de este tipo de régimen, en segundo lugar, la aniquilación de toda oposición (567 b-c), así como, en tercer lugar, imponer impuestos injustos (para pagar el ejército particular del tirano y los lujos de la corte) (568 d-e).

Para concluir, el perfil psicológico del tirano es retratado por Sócrates como un ser humano privado de todo autodominio racional y totalmente esclavizado por los deseos más inmorales. En este sentido, el tirano es en la obra de Platón el paradigma de hombre injusto, e incluso vendría a identificarse con la figura del “salvaje” (cf. *Resp.* 574 e-575 a) o con la de un psicópata, que diríamos en términos más contemporáneos, es decir, con quien está movido por un ansia de dominación de los demás, no siente emoción moral alguna y se atreve a todo, hasta el punto de hacer realidad los placeres y deseos más execrables, los que van contra toda norma y nacen en el sueño (asesinatos de todo tipo, incesto, antropofagia, bestialismo, etc.). El diagnóstico a propósito de este tipo de hombre que comete los peores crímenes es, por tanto, que es el ser más infeliz. En este sentido, Platón se detiene a describir magistralmente su absoluta falta de libertad e independencia, de vínculos afectivos, o de tranquilidad física y espiritual (cf., por ejemplo, *Resp.* 579 d-580 a).

REFERENCIAS

- Barker, E. (1906). *The Political Thought of Plato and Aristotle*. New York-London: G. P. Putnam's Sons-Methuen & Co.
- Blößner, N. (1997). *Dialogform und Argument. Studien zu Platons Politeia*. Stuttgart: F. Steiner.

- Calvo Martínez, T. (1995). *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*. Madrid: Ediciones Pedagógicas.
- Calvo Martínez, T. (2002). El concepto de cultura en el pensamiento griego. En J. B. Llinares y N. Sánchez Durá (eds.), *Ensayos de filosofía de la cultura* (pp. 59-79). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Calvo Martínez, T. (2013). La dialéctica platónica: ¿método o saber? *Hypnos*, 30, 1-15. <https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/171>
- Colli, G. (2008). *Platón político*. Trad. de J. Raventós. Madrid: Siruela.
- Cornford, F. M. (1941). *The Republic of Plato*. London: Oxford University Press.
- Crombie, I. M. (1963). *An Examination of Plato's Doctrines*. 2 vols. London: Routledge & Kegan Paul.
- Dixsaut, M. (2001). *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Vrin.
- Frede D. (2011). Die ungerechten Verfassungen und die ihnen entsprechenden Menschen (Buch VIII 543a-IX 576b). En O. Höffe (ed.), *Platon: Politeia* (pp. 193-208). Berlin: Akademie Verlag.
- Festugière, A. J. (1972). *Libertad y civilización entre los griegos*. Trad. de M. E. Ferreyra. Buenos Aires: Eudeba.
- Foucault, M. (2004). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Trad. de F. Fuentes Megías. Buenos Aires-Barcelona-México: Paidós.
- Gadamer, H. G. (1968). *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner.
- Gaiser, K. (1961). *Platon und die Geschichte*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fr. Frommann Verlag Günther Holzboog.
- Gaiser, K. (1988). *La metafisica della storia in Platone. Con un saggio sulla teoria dei principi e una raccolta in edizione bilingue dei testi platonici sulla storia*. Trad. de G. Reale. Milano: Vita e Pensiero.
- Gigon, O. (1962). Platon und die politische Wirklichkeit. *Gymnasium*, 69, 205-219.
- Grube, G. M. A. (1994). *El pensamiento de Platón*. Trad. de T. Calvo Martínez. Madrid: Gredos.

- Gutiérrez, R. (2002). La lógica de la decadencia. En torno a las formas deficientes de gobierno en la *República* de Platón. *Estudios de Filosofía*, 26, 43-61. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.14967>
- Guthrie, W. K. C. (1998). *Historia de la filosofía griega*, vol. IV: *Platón. El hombre y sus diálogos: primera época*. Trad. de Á. Vallejo Campos y A. Medina González. Madrid: Gredos.
- Guthrie, W. K. C. (2000). *Historia de la filosofía griega*, vol. V: *Platón. Segunda época y la Academia*. Trad. de A. Medina González. Madrid: Gredos.
- Lear, J. (1977). Inside and Outside the Republic. En R. Kraut (ed.), *Plato's Republic: Critical Essays* (pp. 61-94). Lanham: Rowman & Littlefield.
- Lovejoy, A. O. and Boas, G. (1997). Plato and Primitivism. En *Primitivism and Related Ideas in Antiquity* (155-168). Baltimore-London: The John Hopkins University Press.
- De Luise, F. e Farinetti, G. (2014). *I filosofi parlano di felicità*. 2 vol. Torino: Einaudi.
- Nettleship, R. L. (1897). Plato's Conception of Goodness and the Good. En *Philosophical Lectures and Remains*, vol. I (237-394). London: Macmillan.
- Nettleship, R. L. (1906). *The Theory of Education in the Republic of Plato*. Chicago: Chicago University Press.
- Nettleship, R. L. (1922). *Lectures on the Republic of Plato*. London: Macmillan.
- The Republic of Plato*, edited with critical notes, commentary and appendices by J. Adam, 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1963.
- Platonis Opera*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, 5 vol., Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1967-1968.
- Platón (1997). *República*. Trad. de J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano, 3 vols. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Platón (1999). *Leyes*. Trad. de J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Platón (2003). *Diálogos*. Trad. de E. Acosta Méndez *et al.* 9 vols. Madrid: Gredos.

- Popper, K. R. (1957). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Trad. de Eduardo Loedel. Barcelona et al.: Paidós.
- Ramón Cámara, B. (2021). Sobre “la ciudad sana” en Platón. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 38 (1), pp. 1-10.
- Reale, G. and Scolnicov, S. (eds.) (2002). *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Robinson, R. (1953). *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford: Oxford University Press.
- Robinson, T. M. (1970). *Plato's Psychology*. Toronto et al.: Toronto University Press.
- De Romilly, J. (1977). *Los fundamentos de la democracia*. Madrid: Cupsa.
- Rosenberg, A. (2006). *Democracia y lucha de clases en la Antigüedad*. Trad. de J. Miras Albarrán. Barcelona: El Viejo Topo.
- Santas, G. (1983). The Form of the Good in Plato's *Republic*. En J. P. Anton and A. Preus (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. II (232-263). Albany: State University of New York Press.
- Seel, G. (2007). *Is Plato's Conception of the Form of the Good Contradictory?* En D. Cairns, F. G. Herrmann and T. Penner (eds.), *Pursuing the Good. Ethics and Metaphysics in Plato's Republic* (168-196). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Schubert, A. (1995). *Platon: Der Staat*. Paderborn: Schöningh.
- Spengler, O. (1966). *La decadencia de Occidente*. Trad. de Manuel G. Morente. 2 vols. Madrid: Espasa Calpe.
- Szlezák, Th. A. (2003). *Die Idee des Guten in Platons Politeia. Beobachtungen zu den mittleren Büchern*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Vegetti, M. (2001). *Beltista eiper dynata*. Lo statuto dell'utopia nella *Repubblica*. En Platone, *La Repubblica*, vol. IV (107-147). Trad. de M. Vegetti. Napoli: Bibliopolis.
- Vegetti, M. (2007). *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*. Roma-Bari: Laterza.
- Vegetti, M. (2017). *Chi comanda nella città. I greci e il potere*. Roma: Carocci.
- Vegetti, M. (2018 a). Il tempo, la storia, l'utopia. En *Il potere della verità. Saggi platonici* (171-194). Roma: Carocci.

- Vegetti, M. (2018 b). Antropologie della *pleonexia*. Callicle, Trasimaco e Glaucone in Platone. En *Il potere della verità. Saggi platonici* (195-208).
- Vretska, K. (1958). *Platon. Der Staat*. Stuttgart: Reclam.