

SOCIOLOGÍA POLÍTICA PLATÓNICA

Marco Ortiz Palanques*

Resumen

Este estudio evalúa la utilidad y pertinencia de la sociología política platónica, sistematizando los conceptos teóricos subyacentes sobre el cambio político presentes en el libro octavo de la *República*. Analizamos, primeramente, al estado como idea desde el cual se clasifican las demás formas políticas. Continuamos con la visión del hombre como un ser anímicamente dividido y sujeto a diferentes fuerzas. Finalmente, estudiamos los elementos teóricos transformadores de los regímenes vistos estos desde su forma eidética. Destacamos: la visión cíclico-vital, el cambio interno y la contradicción. En la conclusión destacamos el valor del modelo teórico racional y de ver los regímenes como procesos.

Palabras clave: Platón, sociología política, cambio político, estado.

* DPhil Oxford. Profesor Titular en la Universidad de Los Andes. Mérida-Venezuela.

PLATONIC POLITICAL SOCIOLOGY

Abstract

This essay assesses the usefulness and pertinence of Plato's political sociology, systematizing the subjacent theoretical concepts about political change in the book eight of the *Republic*. Firstly, we analyze the State as an idea able to measure the other political forms. We continue with his portrait of man as a being with a divided soul and driven by different forces. Finally, from an eidetic standpoint, we study the theoretical elements that bring about the political change. We underscore: the idea of the cycle, the internal transformation and the contradiction. In the conclusions we reflect on the value of the theoretical model and in the study of the political regimens as processes.

Key words: Plato, political sociology, political change, State.

1. Por qué Platón

1.1. Primera observación

Si quisiera clarificar la idea central de este ensayo, comenzaría diciendo que, como parte de un proyecto más amplio, deseo mostrar la correspondencia entre el camino conducente al tirano platónico —tal como es descrito en la *República*— y el tránsito padecido por la democracia latinoamericana luego de la llegada de líderes populistas (correspondencia seguramente también aplicable a algunos otros conspicuos ejemplos actuales en otras partes del Mundo). Esta intención didáctica

está precedida por una labor hermenéutica que enfatiza primeramente cómo a la luz de nuestra perspectiva científica las categorías analíticas platónicas pueden entenderse como válidas en lo relativo a la teoría; aun cuando la metodología planteada no encaje completamente en los planes de la ciencia política contemporánea. Discutido el alcance hermenéutico, es posible avanzar un paso más hacia lo esencial. Esto lo logro uniendo el potencial explicativo de la teoría platónica con las observaciones propias. La conclusión resultante es que, cumplido cabalmente el plan del dirigente populista —tirano en términos platónicos—, sólo resta la extinción del estado. Un presagio tal no pertenece a la panoplia de respuestas de los enfoques actuales y, empíricamente, su dramatismo es atemperado por otras fuerzas, principalmente la institucional.

Poniendo momentáneamente entre paréntesis las diferencias entre la democracia griega y su versión actual, el líder populista representa el desafío central no sólo para el alma de la democracia, sino para el sentido más profundo de organización de la comunidad humana, independientemente de su forma. El éxito del populista significa el fin de la idea de un poder orientado institucionalmente al logro de ciertos beneficios comunes, siendo reemplazado por la mera voluntad individual. Platón fue el primero que explicó claramente este desafío, que muchos entrevemos pero que no queremos atender en nombre de la misma democracia a la cual hemos deificado. En consecuencia, consideramos indulgentemente la tendencia populista como un exceso pasajero de la democracia; confusamente suponemos que la suma de las voluntades (cuando se expresa en clave mayoritaria) alcanza el más elevado grado de humanidad, es signo del progreso y puede superar cualquier amenaza. Ostensiblemente, Platón no adhirió estos últimos razonamientos. En lugar de pensarla como el mejor régimen posible o uno alterno a los demás, la democracia, en tanto que enfatiza el valor de la decisión individual sin tomar en cuenta su fuente, en una suerte de identificación de cuerpo con ser, es ubicada como el penúltimo desde la mejor forma humana de gobierno. El menosprecio aristócrata del filósofo,

sin embargo, no debe impedirnos evaluar las consecuencias pensadas por él y que conducen a un cambio substancial en el estado democrático hasta convertirlo en una tiranía.

1.2. La posición del Estado

Para la cabal comprensión del enfoque propuesto, hay que tener claro que Platón no expone en la *República* un “Estado ideal” acomodado a su particular psique, moral o diseño como artista. Contaminada como seguramente lo estuvo por estos elementos, su sincera postura busca acercarse a la *idea de Estado*, cuya finalidad es la consecución de la justicia. Este plan no puede abandonarse a principios ajenos a la racionalidad ordenadora de la vida en común. El resultado del libro es la exposición del Estado tanto eidética como terrenal, con su consecuente devenir. Esto fue claramente expresado por el autor, añadiendo que la diferencia entre esa idea de Estado y su concreción en nuestro mundo nunca sería total pues el producto del pensamiento da un resultado verdadero, mientras que su forma terrenal solo puede participar en la forma más cercana posible y nunca ser igual a su paradigma correspondiente:

[Sócrates] ¿No hicimos nosotros... un paradigma (παράδειγμα) de la ciudad buena con el razonamiento (λόγῳ)?

[Glaucón] Claro.

[Sócrates] ¿Crees que, a causa de esto, hemos razonado algo menor aun cuando no podamos mostrar cómo es posible establecer la ciudad tal como se dijo?

[Glaucón] De ninguna manera, dijo.

[Sócrates] Si es necesario para tu satisfacción, dije, que yo esté dispuesto a demostrar que esto es verdadero, cómo sería en mayor grado y bajo cuál condición más probable, acuerda estas cosas en relación a esta demostración.

[Glaucón] ¿Cuáles?

[Sócrates] ¿Es posible que algo, como se dice que ha sido hecho, tenga naturaleza o praxis, se relacione con la verdad menos que lo razonado, aunque no me lo parezca? ¿Estás de acuerdo o no?

[Glaucón] Estoy de acuerdo, dijo.

[Sócrates] En cuanto a esto, las cosas que hemos recorrido con el razonamiento, no me fuerces entonces a mostrarlas surgiendo por completo y en actividad; pero, si pudiéramos encontrar cómo la ciudad las establecería como las más cercanas de las dichas, mostrarían que nosotros descubrimos generarlas como posibles, estas que tú pediste. ¿O no te contentarías, apareciendo estas cosas?

[Glaucón] Estaría contento¹.

El anterior razonamiento era el utilizado por Platón como premisa para la afirmación de que el estado será aquél en el que o los filósofos gobiernen o los gobernantes se conviertan en filósofos. Ellos serán el remedo de un gobierno divino, sujetos a su humanidad en todo su contenido terrenal. Pero, alcanzar incluso este régimen puede considerarse una tarea imposible. Pudiera, quizás, ser un modelo para la vida personal, pero negada a la *polis*. Es más, la dedicación al ordenamiento individual pudiera alejar de la participación política de la Atenas de Platón. Al final del libro IX se habla del estado como un posible habitante del cielo y diseñado exclusivamente con el razonamiento, mientras que el filósofo rehúye inmiscuirse en los asuntos públicos y usa, más bien, la idea de *polis* para ordenar su existencia:

[Glaucón] No querrá, dijo, ejercer los asuntos políticos, si está preocupado por esto.

¹ *Rep.* 472e-473a.

[Sócrates] No, por el perro, dije, preferiblemente en la ciudad propia, no sin embargo en la paterna, a menos que ocurra una suerte divina.

[Glaucón] Entiendo, dijo, dices en la ciudad que fundando recorrimos, la que se fundó en razonamientos, pues no creo que ella sea de la tierra.

[Sócrates] Pero, dije yo, quizás yace como modelo en el cielo para el que quiera ver y viendo lo cimiente. En nada difiere si está o estará en algún lugar, pues llevaría a cabo las cosas de esta [ciudad] y no de la otra².

Si consideramos que Platón estableció la aristocracia como un modelo político ideal susceptible de concretarse en lo mundano, queda por explicar los vínculos de esta constitución con las demás formas políticas. Voy a tratar este asunto desde las diversas posibilidades de interpretación en la *República*³. La sociología política de este diálogo es nuestro punto de interés, aun cuando en *El Político*, por ejemplo, se introduzcan varias ideas sobre el tema⁴. Tomando como elementos la relación entre idea e imagen mundana y la separación de las especies de un género, podemos limitar nuestras posibilidades a tres:

1. Todos los regímenes son especies de la idea Estado en igualdad de condiciones.

² *Rep.* 592a-b.

³ No voy a tocar aquí los aspectos particulares del estado platónico ni su relación con nuestras formas políticas. Ciertamente, la forma del estado y los medios propuestos chocan con nuestra perspectiva actual de buen gobierno, que justifica sus acciones en la real o ficticia aprobación mayoritaria y garantía de libertad, entendida esta última como la expresión volitiva inmediata del individuo. Juzgados desde esta perspectiva, el resplandor emotivo hacia rasgos específicos de la solución platónica, como la comunidad de mujeres e hijos o la censura de los pasajes de Homero, nos aleja muchas veces de aquella comprensión central. De tal manera que nos permitimos evaluar desde la moral y estética actuales, mas no desde el terreno de las ideas.

⁴ *Pol.* 293-303.

2. Siendo los regímenes especies de la idea estado, hay una jerarquía entre ellos.

3. Sólo el régimen aristocrático se corresponde con la idea de estado. Las demás lo son de ellas mismas y no son estados propiamente y dependen de un género superior aparte.

Colocándonos dentro de su propia teoría de las ideas, la primera cuestión en surgir es si ese estado más perfecto posible, reflejo de una idea correspondiente, es paralelo al resto de las constituciones (timocracia, oligarquía, democracia y tiranía), en cuanto que ellas mismas sean también ideas. Platón pareciera pensarlo así: “¿o tienes otra idea (ιδέα) de constitución, la cual permanezca en una forma (εἶδος) diáfana?”⁵. Esto colocaría todas las formas políticas en términos de igualdad como especies. Sin embargo, esto no significa que se carezca de argumentos para sustentar la segunda posibilidad. Al lado de la idea de igualdad como especies de un género común, Platón jerarquiza las constituciones de mejor a peor, lo cual nos hace considerar que, así como planteó una escala del conocimiento, desde las ideas como realidad hasta el parecer de las imágenes reflejadas, pudo establecer algo semejante para la política. Aún más, califica la aristocracia como el único estado bueno y los demás como fallidos, sugiriendo que aquél se corresponde a la idea, mientras que los demás participan en mayor o menor grado de ella. La siguiente observación de Glaucón resume este asunto:

[Glaucón] De las restantes constituciones decías, como recuerdo, que eran cuatro especies [εἶδη], de las cuales merecía tener en estudio y ver

⁵ *Rep.* 544c. Platón incluso llega a referirse a los diferentes regímenes como géneros: “ὅτι πάντα γένη πολιτειῶν ἔχει διὰ τὴν ἐξουσίαν, καὶ κινδυνεύει τῷ βουλομένῳ πόλιν κατασκευάζειν, ὃ νυνδὴ ἡμεῖς ἐποιοῦμεν, ἀναγκαῖον εἶναι εἰς δημοκρατουμένην ἐλθόντι πόλιν, ὃς ἂν αὐτὸν ἀρέσκη τρόπος, τοῦτον ἐκλέξασθαι, ὡς περ εἰς παντοπόλιον ἀφικομένῳ πολιτειῶν, καὶ ἐκλεξαμένῳ οὕτω κατοικίσειν” 557d.

los fallos y las similitudes para ellas, ya que viéndolos todos, y acordando el hombre mejor y peor, observaríamos si el mejor es el más feliz y el peor el más desdichado⁶.

Es concebible que las ideas puedan jerarquizarse en función de algún principio que posiblemente para Platón haya sido la coherencia por la cual cada hombre tiene el puesto para el cual es más apto; mientras que en las demás formas políticas hay un dominio de los principios que no son racionales y que están relacionados con la segmentación social y el desorden. Con esta idea en mente, la distinción trazada entre la aristocracia y la timocracia es relevante nos permite diferenciar entre dos planteamientos posibles: el que haya una continuidad desde el estado hacia las formas que lo niegan o que coexistan dos tipos de regímenes opuestos, poseyendo la misma jerarquía eidética. En el párrafo que presentamos a continuación Sócrates separa la aristocracia de los otros regímenes en términos de oposición:

[Sócrates] Llamo a tal ciudad y constitución [aristocracia] buena y recta, también al hombre tal. Si esta es correcta considerarás malas y erróneas las demás, tanto en cuanto ciudades, como la preparación, en cuanto cosas privadas, del carácter del alma, estableciéndose en cuatro especies [εἶδεσιν] de carencia⁷.

Es cierto que no hay una oposición uno a uno. Según el texto citado precedentemente, la aristocracia es contraria a cuatro regímenes (timocracia, oligarquía, democracia y tiranía). Sin embargo, lo que queremos resaltar aquí es la distinción lógica entre la oposición –con la consecuente ausencia de algo– frente al tener un rasgo en mayor o menor grado. En varios diálogos, Platón afirma que hay ideas

⁶ *Rep.* 544a

⁷ *Rep.* 449a

negativas tales como la de injusticia⁸. De manera que, siendo la *politeia* aristocrática la forma secular de la idea de estado que alcanza la justicia, las restantes constituciones contendrían la idea de injusticia. Otro modo de ver el asunto es el que se hace en el *Timeo*. Allí, el filósofo diferencia entre el alma mortal y la inmortal, identificando esta con lo racional. Siguiendo esta analogía, en tanto que las diferentes constituciones están relacionadas con tipos diferentes de almas podemos decir que la aristocracia se conecta con el alma inmortal, mientras que las restantes viven en su ambiente mortal, estando situadas todas ellas en el cuerpo⁹.

2. Teoría del comportamiento basada en el hombre dividido

En el libro VIII de la *República*, Platón presenta una teoría expresa y sistemáticamente elaborada del comportamiento humano político y de los cambios de regímenes. Es cierto, también, que ella posee aspectos bastante rígidos, afectando la posibilidad de comprobación y alcance explicativo. Su base no es completamente comprensible a menos que aceptemos que nos coloca frente a un modelo de hombre diferente a los que estamos acostumbrados; pues su alma dividida en cinco partes, determina cada una de ellas una conducta política particular. Antes de continuar, debemos hacer una aclaratoria metódica. Estamos dividiendo en cinco lo que Platón originalmente colocó en tres partes: la racional, la de la voluntad y la de apetitiva. Sin embargo, Platón subdivide la apetitiva en tres: la amante de las riquezas, la amante de los placeres necesarios y la de los placeres innecesarios (aunque algunas veces estos últimos parecen ser más bien los placeres no contenidos). Uniéndolas todas resulta el total utilizado aquí y que se corresponde con los tipos de gobierno:

⁸ *Rep.* 476 a 4-7. Para el uso de las ideas negativas en sí, cfr. David Ross, *Teoría de las ideas de Platón* (Madrid: Ediciones Cátedra, 1993), p. 200.

⁹ *Tim.* 42. La distinción entre el alma inmortal y las almas mortales no está contenida en la *República*.

La tercera [el alma apetitiva], a causa de su multiplicidad de aspectos, no hemos hallado un nombre peculiar que aplicarle, sino que la hemos designado por lo que predomina en ella con mayor fuerza: la hemos denominado, en efecto, la parte “apetitiva”, en razón de la intensidad de los deseos concernientes a la comida, a la bebida, al sexo y cuantos otros los acompañan; y también “amante de las riquezas”, porque es principalmente por medio de las riquezas como satisface los apetitos de esa índole.

—Y hemos procedido correctamente.

—Si decimos, además, que el placer y el amor son placer y amor al lucro, estaríamos apoyándonos íntegramente en un punto importante de nuestro argumento, de modo que la cosa sería clara para nosotros cuando habláramos de esta parte del alma; y así, al llamarla “amante de las riquezas” y “del lucro” estaríamos llamándola justificadamente.

—Así me parece a mí¹⁰.

Hay, ciertamente, una composición ideal que permitiría constituir a un hombre unitario como tal; pero no es la que encontramos cotidianamente. Las consecuencias de esta situación para la sociología y psicología son varias y las iremos encontrando en el transcurso de esta sección¹¹. Para la cabal comprensión de lo que si-

¹⁰ *Rep.* 580d-581a.

¹¹ En el *Tim.*, hay una mayor elaboración de este asunto. El alma racional no es solo superior, es divina y atemporal (ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον), residiendo en un esferoide, la cabeza, tal como los dioses secundarios residen en los planetas, mientras que el alma mortal y el resto del cuerpo le permiten moverse en el mundo sensorial: “Como vehículo le dieron el tronco y las extremidades en los que anidaron otra especie de alma, la mortal, que tiene en sí procesos terribles y necesarios: en primer lugar el placer, la incitación mayor al mal, después, los dolores, fugas de las buenas acciones, además, la osadía y el temor, dos consejeros insensatos, el apetito, difícil de consolar, y la esperanza, buena seductora. Por medio de la mezcla de todos estos elementos con la sensibilidad irracional y el deseo que todo lo intenta compusieron con necesidad el alma mortal” 69c.

que, debemos pues separarnos de las visiones de la persona como objeto moral, que supone en principio que el individuo es responsable de sus actos en todo momento, y de los modelos contemporáneos de hombre político —tanto en su vertiente hobbesiana de *homo homini lupus* como en la de actor racional.

A partir de esta concepción se construye un modelo válido para el hombre y la *polis*. El núcleo de su argumento está basado en que la comunidad política está sujeta a un decurso de apetencias humanas, cuyo esquema sigue su división del alma: racional, valerosa, amante de las riquezas, seguidora de deseos necesarios y, finalmente, seguidora de deseos innecesarios, destacando en estos últimos la pasión erótica¹². Este esquema es acompañado de la descripción de la psique de los personajes involucrados y las motivaciones de su cambio, sus deseos y las consecuencias políticas. A partir de la aristocracia comienza una decadencia de las constituciones hasta llegar a la tiranía. Pero una vez alcanzado este último escalón no sabemos bien qué viene luego: ¿es cíclico y se completa una revolución volviendo a la aristocracia?, ¿se asciende pasando a la forma inmediata anterior, la democracia, y así sucesivamente?, ¿qué pasa con las formas intermedias entre esos regímenes, que Platón solo toca de pasada? Las respuestas a estas preguntas no son abordadas con precisión por el filósofo; pero, habiendo sido tan exhaustivo en explicarnos la decadencia política que conduce a la tiranía, es difícil suponer que no se la haya planteado. Además, es claro que la experiencia mostraba una evolución distinta de los regímenes. Todas estas dudas surgieron ya en la época clásica, siendo Aristóteles su primer expositor¹³. Por nuestra parte y sobre esta idea divisibilidad del individuo, haremos la disección de los elementos teóricos platónicos.

¹² *Rep.* 580d-581a.

¹³ Aristóteles, *Política*, 1316a-b.

2.1. El hombre determina la ciudad

Hay una correspondencia entre cómo las personas piensan y la forma de gobierno. Este es el aspecto articulador de su teoría, el más importante y el de mayor interés. El propio Platón es bastante enfático en este aspecto:

[Sócrates] ¿Sabes... que es necesario que cuantas ideas de los caracteres de los hombres haya, tantas [haya] de las ciudades?, ¿o acaso crees que las constituciones se originan de los árboles o las piedras, pero no de las costumbres en las ciudades, las cuales arrastrarían como al resto de las cosas¹⁴.

Así expresada, esta relación pudiera querer decir que todas las personas en cada sistema político piensan de manera homogénea, lo cual es bastante grueso. Antes de revisar las características de lo dicho por Platón, mencionaremos algunas posiciones alternas. Primeramente, está la posibilidad de que todas las personas tengan un carácter diferente. Según este argumento, existe una multiplicidad de opiniones en cada uno de los aspectos de la vida en común y los acontecimientos son la resultante de la combinatoria peculiar de los caracteres. Establecer un vínculo entre las consideraciones individuales y las instituciones sociales es una labor hercúlea frente a la incommensurabilidad de las posibles interacciones y los grados de influencia entre los actores. Por ello, nuestra principal dificultad sería determinar esa forma unitaria del régimen existiendo tal multitud de opiniones. Junto a esto, debemos también tener en cuenta una opción teórica diferente, por la cual esas opiniones tienden a agruparse en dos o más corrientes competitivas (nacionalistas y globalizadores, por ejemplo) y es el dominio de una de ellas la que da un carácter distintivo al gobierno. Otra posibilidad interpretativa se abocaría a determinar los rasgos más extendidos y particulares de ciertos núcleos culturales y relacionar los regíme-

¹⁴ *Rep.* 544d5-e2.

nes con ellos. Por último, una toma del poder por la fuerza puede también imponer luego su carácter anímico.

A primera vista, la tesis de Platón parece referirse únicamente a la clase gobernante y a la pérdida de su carácter con el paso del tiempo como causa del cambio político. Veamos la observación siguiente:

[Sócrates] intentemos decir de cuál manera la timocracia deviene a partir de la aristocracia. ¿Es esto simplemente que toda constitución cambia a partir de aquello que tiene el poder, cuando surge la disensión en el mismo; pues estando acorde es imposible que sea movida, aun sea un poco?¹⁵

Es cierto que Platón basa su análisis de los cambios políticos en las disensiones entre los grupos gobernantes. Sin embargo, no se excluye la participación de otros sectores. Es probable que en este aspecto Platón pensara que la unidad del estado era más fuerte en la aristocracia y en la timocracia y que sus valores eran compartidos por la mayoría de los habitantes. Esta comunidad se pierde en el transcurso de

¹⁵ *Rep.* 545d: “ἡ τὸδε μὲν ἀπλοῦν, ὅτι πᾶσα πολιτεία μεταβάλλει ἐξ αὐτοῦ τοῦ ἔχοντος τὰς ἀρχάς, ὅταν ἐν αὐτῷ τούτῳ στάσις ἐγγένηται”. Esta idea debe entenderse, creemos, como dirigida a toda la clase dirigente, pues usa el singular “τοῦ ἔχοντος τὰς ἀρχάς”. Conrado Engger Lan en: Platón, *República*, (Madrid: Gredos, 1988), hace referencia a este grupo, pero al traducirlo en plural se pierde el sentido de unidad: “¿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?”. Benjamin Jowett, en Platón, *The Republic* (Oxford: OUP, 1888), sigue el sentido platónico original “Clearly, all political changes originate in divisions of the actual governing power; a government which is united, however small, cannot be moved”, volviendo a repetir la idea en su análisis: “Plainly, like all changes of government, from division in the rulers” (cxvi). Aristóteles critica esta preferencia analítica por la clase dirigente en su comentario al cambio de oligarquía a democracia: “Pero esto es falso; cuando algunos de los dirigentes pierden sus fortunas, provocan innovaciones, pero cuando ocurre a algunos de los otros, nada peligroso sucede; y ni siquiera entonces se transforman más en democracia que en otro régimen”, *Pol.*, 1316b.

la oligarquía, cuando la pauperización y la división social aleja a grupos sociales de la obtención de las magistraturas. Así, aunque su procedimiento analítico consiste en estudiar el hombre correspondiente al tipo de ciudad con énfasis en el representante de la clase gobernante, si nos fijamos en el detalle, encontraremos que hay influencias de actores diferentes a ese personaje en la medida en que la participación política se abre a grupos más amplios de la población. Esto no nos es ajeno. Estamos acostumbrados a encontrar periodos en la historia donde concluimos que hay sectores amplios con una participación limitada en la política y que hay otros momentos de gran convulsión tales como grandes cambios electorales o revueltas campesinas.

2.2. El principio del movimiento

Si las formas de gobierno son arrastradas por los modos anímicos, sus cambios modificarán las constituciones. La causa de tales cambios es un motor complejo compuesto de tres elementos que hallamos expuestos en diversos pasajes y no explícitamente coordinados: el ciclo, el cambio interno y el exceso generador de lo contrario. Los símiles más comprensivos de esta transformación son los de los seres vivos y las estaciones¹⁶. Presentando estos elementos y su entrelazamiento es posible alcanzar la coherencia que Aristóteles le negaba y que ciertamente, en un primer momento, es posible solo sospechar dada la presentación separada de ellos en el diálogo. La sistematización que intentamos en esta sección es parcial e, inevitablemente, dejará algunos cabos sueltos. Así el alcance de nuestro esfuerzo es limitado y, más allá de una sugerencia, no intenta atribuir a Platón ideas que él no haya tenido.

¹⁶ *Rep.* 546a y 563e-564a.

2.2.1. El ciclo

El ciclo platónico puede interpretarse de dos maneras, según nos refiramos a cada régimen en particular o al conjunto de ellos. Creo que el cambio de cada uno de ellos se corresponde mejor con las ideas del autor, pues en cada régimen hay un nacimiento, desarrollo, muerte y transformación en otra cosa. Lo que sí asombra es que se use esa idea circular en ese contexto. El ciclo conlleva la repetición y Platón no habla de ella explícitamente. En él está implícito el reemplazo por un elemento nuevo. La imagen pudiera corresponderse a una ondulación donde cada nuevo período es un régimen distinto.

Puesto que todo lo devenido tiene destrucción, la tal constitución [σύστασις] no permanecerá todo el tiempo, sino que será destruida. Esta destrucción no [es] solo para las plantas en la tierra, sino también en los animales sobre la tierra; la fertilidad e infertilidad de alma y cuerpos ocurre cuando los periodos contactan las revoluciones de los círculos para cada cosa, para los de vida corta, períodos cortos, contrarios para los contrarios¹⁷.

El período que nombra aquí es el ciclo reproductivo favorable, fuera del cual la progenie será de inferior calidad y se propiciará, en consecuencia, el cambio político. Ciertamente, una transformación de esta forma solo era aplicable a la caída de

¹⁷ *Rep.* 546a; cfr. también *Tim.* 89b-c, donde se afirma que los tiempos para cada situación son muy específicos y que, en el caso de la enfermedad, la alteración médica puede agravarla: “De hecho, el conjunto nace con un tiempo de vida preciso asignado a toda la especie y cada animal particular es engendrado con un período de vida determinado, independientemente de las afecciones que necesariamente sufra. Los triángulos, que ya desde el principio poseen la capacidad de cada individuo, están constituidos de tal manera que son capaces de durar hasta un momento, más allá del cual no se puede vivir. El mismo argumento vale, por tanto, para la estructura de las enfermedades: cuando se pone fin a la dolencia con medicamentos antes del tiempo de duración que le es propio, de suaves y pocas enfermedades suelen ocasionarse muchas y graves”.

la aristocracia en timocracia¹⁸. En los demás casos las transformaciones humanas se dan, de acuerdo a la descripción del autor, en ciclos generacionales, donde el contraste padre e hijo tiene un valor explicativo bastante elevado¹⁹. Desde esta perspectiva, lo cíclico son los cambios humanos en los que cada parte del alma, luego de gobernar, cede ante la parte inferior a ella.

La otra posibilidad es el ciclo total de todos los regímenes que volvería a repetirse luego de que se hubieran dado todos ellos. Platón tampoco fue explícito en este planteamiento, pues al no decir cuál es el régimen que sucede a la tiranía, se puede pensar en un regreso a la aristocracia o un retorno por el mismo camino, volviendo a la democracia y así sucesivamente. Ciertamente, usa la analogía de las estaciones, pero como en el caso anterior nombra nuevamente las plantas y los animales: “En realidad, el hacer algo excesivamente atrae que el cambio se devuelva hacia lo contrario, en las estaciones, en las plantas, en los cuerpos y no menos en las constituciones”²⁰. El contexto es igualmente semejante, pues se refiere a la transformación de democracia en tiranía por la fuerza de lo contrario. La analogía es confusa en tanto que nos pone juntas a las estaciones con las plantas y los animales. Obviamente se refiere a los contrastes entre verano e invierno, caída de las hojas y floración, y, posiblemente, a cambios en pelaje y costumbres en los animales; que es diferente a la idea de su recurrencia, que también es real. De tal manera que no hay la intención de procurar dar explicación a la sucesión completa de los

¹⁸ Aristóteles. *Política*: “Pero, ¿por qué ese cambio sería más propio del que él llamaba el régimen más perfecto que todos los otros y que todo lo que llega a existir?”, 1316a, 12-14.

¹⁹ Ante un cambio cíclico total y no gradual, Aristóteles hace la siguiente observación: “¿Y es por causa del tiempo, a través del cual dice él que todo cambia, que incluso las cosas que no han comenzado a la vez su existencia cambian a la vez? Por ejemplo, si han llegado a la existencia el día antes del cambio, ¿cambian entonces a la vez que las demás?” 1316a. Ciertamente este argumento ha sido usado en todas las críticas de cambio generacional, como en el caso de la metáfora de las mariposas por David Hume, *Essays. Moral, Political and Literary* (Indianapolis: Liberty Press, 1987), II, XII, 27.

²⁰ *Rep.* 563e-564a.

regímenes y solo a esa transformación de régimen en su contrario, tal como veremos luego.

Dado que Platón no aclaró en la *República* qué venía luego de la tiranía, la recurrencia en forma de circularidad o de regreso es una solución externa a él que pretende llenar el vacío teórico, buscando sustento en la aplicación de principios generales expuestos en otros contextos²¹. Considerando que Platón atribuía la circularidad temporal a otros fenómenos, Aristóteles extrapoló la analogía para criticarlo, suponiendo que también aquí él pensaba en la circularidad. Aristóteles afirma que, siendo consecuente con sus propias ideas, Platón debió contemplar un regreso al punto inicial y que, luego de la tiranía, debía darse la aristocracia:

Además, de la tiranía no dice si habrá o no cambios, y, en caso de haberlo, por qué causa y hacia qué régimen, y la causa de ello es que no podría decirlo fácilmente, porque es indeterminado; puesto que, según él, la tiranía debe pasar al régimen primero y mejor, pues así se tendría un proceso continuo y un ciclo. Pero una tiranía cambia también a una tiranía, como la de Sición se pasó de la de Mirón a la de Clístenes; y a la oligarquía, como en Calcis la de Antileonte; y a la democracia, como la de Gelón en Siracusa; y a la aristocracia, como la de Carilao en Lacedemonia, y en Cartago. También se pasa de la oligarquía a la tiranía, como en Sicilia, casi todas las antiguas: en Leóntinos pasó a la tiranía

²¹ David Ross “Del *Sofista* en adelante a Platón le preocupa cada vez más el problema de la causación en el mundo sensible. Hay un conocido pasaje del *Político* [269c4-d3] en el que explica la presencia del bien y del mal en el mundo de este modo: ‘El universo que ves, unas veces el dios por sí mismo lo guía en su marcha, y lo hace girar acorde, otras lo abandona, cuando las revoluciones alcanzan la medida de tiempo que le corresponde, y entonces el universo vuelve por sí mismo en el sentido contrario al movimiento circular, por ser viviente y partícipe de la inteligencia recibida de aquel que lo conformó al principio. Y esto de la marcha retrógrada resulta necesariamente innato en él’” (280).

de Panecio y en Gela a la de Cleandro, y en Regio a la de Anaxilao, y en otras muchas ciudades igualmente²².

En definitiva, cuando en el libro VIII se consideran períodos, ciclos, regresos, la idea más convincente es aplicarlos a cada régimen como si fuera un ser vivo que eventualmente será reemplazado por otro. Como cualquier otro lector, Aristóteles vio que muchos temas parecían incompletos y consideró que podían ser llenados con ideas más generales. Pero ello solo puede ser explicado desde la necesidad de un cambio tal, contenida en el tema de la sección siguiente.

2.2.2. El cambio interno

Lo que aquí llamamos cambio interno hace referencia a la fuerza que, surgiendo de los propios regímenes políticos, lleva a su transformación mediante una revolución (μεταβολή). Ciertamente esta es una idea muy arriesgada pues nuestros sistemas teóricos actuales ponen el acento en el efecto de los elementos económicos y de bienestar social sobre el cambio político. Desde otro punto de vista, la lógica económica también invade la ciencia política. Así, hacemos referencia a la asignación autoritativa de valores, definiendo estos últimos como un bien (material o inmaterial) escaso. Solamente el institucionalismo pareciera alejarse de esa corriente, en tanto que supone que los cambios en las instituciones pueden aprovechar las tendencias humanas en una especie de mecanismo que proporcione estabilidad y bienestar. Sin embargo, su razonamiento es diferente al de Platón.

Analíticamente el desarrollo teórico inherente al objeto tiene un valor elevado, pues nos coloca ante la dinámica propia de un elemento, aislado de las variables exógenas. De esta manera, para la delimitación de la ciencia del cambio político,

²² Aristóteles, *Política*, 1316a. Ernest Baker es de opinión similar, para lo cual hace referencia a *Rep.* (499b) y las *Leyes* (709e), *Greek Political Theory* (Londres: Methuen & Co., 1918, 260, n.1).

Platón busca rigurosamente que la causa sea inherente al objeto. La *polis* está compuesta de hombres y, con el tiempo, sus interacciones exacerbaban una forma de conducta cuyo resultado final es la transformación del régimen. Los cambios en el alma de los hombres son, entonces, la fuente del cambio. Desde esta perspectiva, Platón no parece ser la excepción en el esfuerzo por reducir la ciencia social a un mínimo de principios, y de ser posible a uno solo. Sin embargo, no podemos dejar pasar por alto que, desde una perspectiva histórica, su propio razonamiento, con el avance del dominio de un principio hegemónico a otro, pareciera querer describir su experiencia vital y la de la historia griega. En consecuencia, la temporalidad no puede quitarse del relato platónico y es un fuerte argumento en contra de la expansión de su validez a ámbitos diferentes del orbe heleno.

Volviendo a nuestro argumento central sobre el cambio interno, este enfoque platónico presta atención principal al hombre que gobierna y sus sucesivas transformaciones, avanzando desde la mayor racionalidad mundana posible en la aristocracia hasta el dominio de las pasiones inconscientes durante la tiranía. Poner el cambio del carácter de la comunidad en un solo individuo es arriesgado como principio explicativo, pues pensamos que es muy parcial. Igualmente lo es si lo ampliamos a la clase gobernante. Se tiende a identificar un único desarrollo personal, vinculado a las clases gobernantes, con el todo de la comunidad. Debemos sin embargo tener en cuenta que hay una serie de personajes influyentes alrededor de esa persona: su madre, sus servidores y amigos; pero es claro que para Platón ese único hombre representa los valores del régimen dominante. De esta manera su cambio es el cambio político.

Más rica en personajes es la descripción de cómo cambian la oligarquía y la democracia. La multiplicación de los personajes que se incorporan marca el quiebre paulatino de la comunidad política. Estos personajes hacen referencia también a cómo la variación en la distribución de la riqueza crea clases no consideradas durante el gobierno aristocrático o incluso en la timarquía. De esta forma hay la in-

corporación de causas inmediatas externas a lo político, aunque producidas en última instancia por él.

Retomando el curso descendente de la teoría platónica, recordemos que el motor del cambio en la esencia de un régimen es la exacerbación de su principio. Ateniéndonos a la propia descripción platónica, se llega a la democracia cuando el ansia ubicua de riqueza acaba con la oligarquía. Luego, un ansia semejante, pero de libertad, acabará con la democracia. Estos procesos involucran la aparición de nuevas clases sociales diferentes a los tres grupos de la idea de estado originalmente planteada. Estos grupos nuevos surgen ya desde la etapa oligárquica, cuando se produce una concentración de la riqueza. La desigualdad consecuente de este régimen crea una clase social de desheredados. Quienes la padecen, una vez conscientes de su fuerza numérica, logran tomar el poder, creando la democracia. En la democracia, a su vez, el ansia de libertad hace legítima toda aspiración. Mientras que la selección de cargos por sorteo disuelve finalmente la diferencia entre gobernantes y gobernados.

Oligarquía y democracia comparten, así, lo que Platón llama zánganos con agujones y sin agujones. La interpretación y nombres asignados a estos grupos recuerdan ciertamente la visión (y valoración) conservadora acerca de los políticos tal como se interpretó a principios del siglo XX. Enfrentado a un político que moviliza grupos de pobres, el conservador hispanoamericano lo llama “demagogo” (zángano con agujón) y sus seguidores, provenientes de los sectores más pobres de la sociedad (zánganos sin agujones), los llama alternativamente “populacho” o “humildes engañados”. Ambos grupos, en el caso de Hispanoamérica, surgieron por el crecimiento urbano y fueron ajenos consecuentemente al control de las clases poseedoras de base rural. Una vez quitados los calificativos, obtenemos la visión de una forma de democracia donde hay una clase política profesional y un conjunto de desheredados urbanos lo suficientemente amplio como para influir mayoritariamente en las decisiones.

Volviendo a la descripción platónica y colocándonos en el momento democrático, la dialéctica de estas nuevas clases se complementa con una política económica basada en la subvención a la multitud, convirtiéndola en sostén de los políticos. La fuente material de esta política —es decir, el dinero para pagar a las clientelas— no proviene de esos “zánganos”, sino de aquellas personas que aún quedan como productores de riqueza, de quienes se extrae la subvención, quedándose los zánganos con aguijón con la mayor parte (565a). En definitiva, aunque evaluada sesgadamente, hay una clasificación social y una política económica que rige esa forma particular de democracia.

Una pausa es necesaria aquí. ¿Realmente pertenece a la esencia de toda democracia, una vez quitados —en términos de Platón— los atributos provenientes de la mezcla con otras formas de gobierno, el convertirse en un régimen de dádivas, encaminado a la insolvencia? ¿O debemos pensar que él simplemente se limitó a describir un particular desarrollo de la democracia de su época, confundiéndolo con el todo del régimen? La primera pregunta es teóricamente más relevante y de algún modo contiene la segunda. Su modelo de democracia supone un hombre que apoya al político con su voto luego de sopesar el beneficio individual obtenido. Este modelo es consistente con el resto de la sociología platónica expuesta en la *República*, que hace del análisis de las tensiones entre diferentes tipos de disposiciones anímicas el núcleo de su argumentación (aunque no el único). De esta manera, si esto es el tipo puro de democracia, debemos tener en cuenta que su recreación —aun cuando estuviera sostenida en su experiencia del mundo griego— trata de aislar una conducta y sus efectos. Por ello, la consecuencia de esta definición no es deleznable. Si todos electores guían su conducta por el beneficio particular obtenido, significa que se ha abandonado la comunidad, elemento esencial de la *polis*.

Otro punto importante en lo hasta aquí comentado es que en democracia se llega a la confusión entre gobernados y gobernantes. Platón asocia esta confusión con dos factores. Uno es la institución del sorteo para proveer cargos en Atenas. Nues-

tras democracias contemporáneas hacen un uso muy limitado de este procedimiento, por lo que su poder para la analogía es nulo. Pero lo segundo, la influencia del dominio de la libertad, sí es un elemento activo tanto en Atenas como en las democracias contemporáneas. La posibilidad de hacer lo que se desea significa en definitiva el fin de la participación en la idea de estado y abarca la posibilidad ya vista de apoyar políticamente a quien lo garantice en alguna medida. La sumatoria de las voliciones cambiantes de cada uno —en forma de votación— reemplaza cualquier atisbo de gobierno entendido como la dirección de la conducta orientada hacia un fin considerado comúnmente deseable. Esto, que ya se veía venir desde las anteriores formas de gobierno no eidéticas, va alcanzando un clímax que se concretará en la tiranía, cuando los deseos y temores de una sola persona dirijan la vida de la *polis*.

La consecuencia de la política económica anterior es una reacción de las clases administradoras de la riqueza privada, intentando mantener el crecimiento de su ganancia, esencia de su principio oligárquico. Obviamente, esto propicia un aumento de la polarización, que culmina con la elección de un líder por parte de quienes —en mayor o menor medida— dependen de la dádiva. Con ello comienza el aprovechamiento desmedido de aquellas riquezas, hasta que eventualmente se produce su necesario agotamiento. Sin riqueza para repartir, se produce el empobrecimiento absoluto de quienes ya transitaban ese camino desde la época de la oligarquía y, consecuentemente, una quiebra en la coalición de quienes gobiernan con el líder. Dada esta dinámica, el “jefe del pueblo” arriesga que una pérdida de poder sea a la vez una pérdida de su riqueza e incluso de su vida, haciéndose imperativa, entonces, su permanencia por mera razón de supervivencia. Paralelamente, sus aliados van siendo personas cada vez menos comprometidas con la polis, viéndose obligado a recurrir *in extremis* a extranjeros y esclavos.

A partir de este punto pudieran destacarse aspectos comunes con historias y biografías políticas. Sin embargo, a pesar de los paralelismos, encontrar patrones

en la historia siempre es complicado. La analogía como herramienta de la política comparada tiene varias limitantes y aun en situaciones con historias parecidas las particularidades internas y las variaciones ambientales dan lugar a profundas diferencias. Si, alternativamente a esta observación conductual, ponemos el acento en el hombre como ser capaz de asignarse fines y trasladamos este rasgo a las interacciones colectivas de la sociedad o el estado, todavía podemos preguntarnos por la fuente de esos fines, el nivel de conciencia que los acompaña y los modos de clasificarlos. En este punto, la sociología platónica, al clasificar extensivamente las fuentes psíquicas de los actos externos, difiere fundamentalmente de la nuestra. Para la ciencia social y el pensamiento común en general, que considera al cuerpo como vinculado a una sola voluntad, esta idea de Platón suena contra corriente.

2.2.3. Lo contrario

La síntesis del principio del movimiento es “lo contrario” (τοὐναντίον), que une la orientación del cambio interno y su consecuente fin de ciclo; definido por Platón en que el paso de un régimen a otro se da por la acumulación de su característica hasta el punto en que produce su contrario. Este planteamiento ya estaba presente cuando discutimos sobre el cambio cíclico y las estaciones; pero debe precisarse en qué consiste la oposición, pues por la lógica literal y las analogías del propio filósofo terminaríamos pensando en un movimiento pendular de un régimen a su alterno, lo cual no se aviene bien cuando él ha diferenciado cinco regímenes y la ruta específica de uno a otro. La aspiración humana transita el camino descendente de las partes de su alma. Se aspira al honor en vez de la racionalidad, la riqueza en vez del honor, la libertad de desear en vez de la riqueza y, finalmente, al deseo de los placeres más bajos en vez de un deseo mesurado. La insaciabilidad como lo contrario al principio fundamental de gobierno es lo que caracteriza el

cambio político²³. Platón usa diversos recursos para mostrar este cambio. Define la contradicción en la timocracia así:

¿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?²⁴

La contradicción en la oligarquía:

Pero ¿no resulta patente que es imposible que en el Estado los ciudadanos veneren la riqueza y posean al mismo tiempo la debida moderación, sino que necesariamente han de descuidar a una o a la otra?

En particular, con respecto al tránsito de la democracia a la tiranía, Platón expresa:

Pienso que cuando una ciudad gobernada democráticamente y sedienta de libertad tiene al frente unos malos escanciadores y se emborracha más allá de lo conveniente con ese licor sin mezcla, entonces castiga a sus gobernantes, si no son totalmente blandos y si no le procuran aquella en abundancia, tachándolos de malvados y oligárquicos²⁵.

²³ El mantenimiento de una medida es un elemento presente a lo largo de la filosofía platónica. En general, aunque no usado aquí, el término *πλεονεξία* representa el exceso. Al respecto, dice Ross: “Ya hemos visto que en la última fase de su filosofía lo grande y pequeño era correlativo del ‘más o menos’ o lo ‘ilimitado’ del *Filebo*, y el Uno era correlativo del ‘límite’ del mismo diálogo. Y esos términos suscitaban sugerencias que la palabra ‘uno’ no suscita. La asociación del límite con la bondad no era algo nuevo en el pensamiento de Platón. Recordemos cómo censura en la *República* [349b1-350c11] la ilimitada *πλεονεξία*. El hombre justo, el buen músico, el médico capaz, el sabio, ponen límites a su actividad, evitan lo demasiado por exceso y por defecto. También en el *Político* [283c3-285c3] insiste en que la excelencia moral y artística depende precisamente de la evitación del exceso y de la práctica de la medida. Y en el *Filebo* [64c1-66a8] dirá que ‘en la medida, el término medio, lo conveniente y en las cosas semejantes, se encuentra la naturaleza eterna’. La doctrina de que la unidad es el fundamento de toda excelencia debe ser interpretada en el contexto de estas consideraciones” (285) 71 72 73

²⁴ *Rep.*, 550e.

²⁵ *Rep.*, 562d.

En el curso de esta argumentación, la cual destaca el arrollamiento de las leyes por parte de la libertad completa, se pasa a la formulación general:

—Amigo, dije, este principio tan bello y brioso engendra la tiranía, como me parece.

—Brioso ciertamente —dijo— pero ¿qué hay después de esto?

—Esto mismo —dije— que, devenido enfermedad en la oligarquía, la destruye, devenido más fuerte y completo a partir de su propiedad en esta, esclaviza la democracia. Y en realidad el hacer algo en demasía ama dar el gran cambio hacia lo contrario, en las estaciones, en las plantas y en los cuerpos, y no menos en las constituciones²⁶.

Como se ve, hay un principio general subyacente que gobierna el mundo natural en su extensión y crea cambios acordes con las particularidades de cada una de sus especies. En el caso de las constituciones, τοὐναντίον es usado en un sentido diferente al de la alternancia dual. En cada régimen hay un principio definitorio central y su exceso lleva al siguiente, transitando los pasos de una jerarquía anímica que debe ser entendida como necesaria en tanto que las otras fuerzas son puestas entre paréntesis.

No debe, por lo tanto, pensarse en un mecanismo fatalista de la historia humana; pero sí en un desarrollo teórico a partir de la aplicación del movimiento descendente de las apetencias. Es necesario recordar aquí que, según Platón, la orientación hacia el mal no es voluntaria, por lo que difícilmente podemos pensar que los cursos humanos estén completamente predeterminados. Nuevamente, la idea está desarrollada en diálogos posteriores y el ser malo toma la forma de enfermedad. En el *Timeo*, la enfermedad del alma es la demencia (ἄνοια) siendo sus géne-

²⁶ *Rep.*, 563e-564a.

ros la locura (*μανία*) y la ignorancia (*ἀμαθία*)²⁷. La locura tiene causas físicas debidas a la acumulación de humores y afecta las tres partes del alma. Pero en cuanto a la parte racional, independientemente de las posibles afecciones físicas, las malas constituciones políticas, los malos razonamientos y la falta de educación parecen ser las causas de la ignorancia. De esta situación hay responsabilidad individual, aunque ella solo se manifiesta luego de correrse el velo puesto previamente por los padres y criadores:

En verdad casi toda la crítica a la incontinencia en los placeres, en la creencia de que los malos lo son intencionalmente, es incorrecta; pues nadie es malo voluntariamente, sino que el malo se hace tal por un mal estado del cuerpo o por una educación inadecuada, ya que para todos son estas cosas abominables y se vuelven tales de manera involuntaria. [...] Además, cuando los que tienen una constitución tan mala dicen sus malos proyectos políticos y sus discursos en las ciudades, en privado y en público y, por otro lado, cuando tampoco se estudia en absoluto desde joven aquello que pueda servir de remedio a esto, todos los malos nos hacemos malos por dos motivos involuntarios, de los que siempre hay que culpar más a los que engendran que a los que son engendrados y a los que educan, más que a los educados. Sin embargo, hay que procurar, en la medida en que se pueda, huir del mal y elegir lo contrario por medio de la educación y la práctica de las ciencias²⁸.

Viendo las anteriores ideas, observamos que, ciertamente, los regímenes tienen un proceso natural de cambio; pero este puede —al menos potencialmente— ser contrarrestado por la actuación del alma en la superación de sus enfermedades. Con

²⁷ Cfr. Francis M. Cornford, *Plato's Cosmology* (Indianapolis: Hackett, 346, n3) para el alcance de la palabra enfermedad (*νόσος*).

²⁸ *Tim.*, 86e-87b

ello, unido a la afirmación de la existencia de otros regímenes intermedios, obtenemos un esquema de cambio mucho más abierto que el expuesto de forma textual.

Sin embargo, aun tomándolo como un esquema teórico que acentúa las variables psíquicas en la transformación política, ocurren dos incongruencias que no pueden pasarse por alto. Primeramente, hay una especie de historia política inconclusa, al no saber qué sigue a la tiranía. Luego, la lógica de lo contrario no es aplicada en el cambio de aristocracia a timocracia. Comenzaremos evaluando este último aspecto que es, de alguna manera chocante, en tanto que no depende directamente de las conductas de los hombres. Platón indica que por muy bien constituida que esté la aristocracia en este mundo, llegará el momento en que tendrá que cambiar; pero ello no se da por un movimiento interno del alma. Necesita un motor cuyo origen es la ignorancia del momento adecuado para reunir las parejas, dando por resultado personas que, ahora sí, se verán más orientadas a la adquisición del honor, despreciando el conocimiento y la música, y comenzando el movimiento descendente del alma. Aristóteles sintetiza el asunto, poniendo como causa el tiempo mismo:

Dice, en efecto, que la causa está en que nada permanece, sino que en un cierto período de tiempo todo cambia, y que el origen de estos cambios son los números, “cuya relación básica de cuatro a tres conjugada con el número cinco produce dos armonías”; queriendo decir que ocurre cuando el número de esta figura se hace sólido, en la idea de que a veces la naturaleza produce hombres malos que pueden más que la educación²⁹.

Para entender esto cabalmente debemos tener en cuenta que, aun cuando habla de un gobierno enteramente racional, es un gobierno mundano y no uno ideal, pues

²⁹ *Política*. 1316a.

ya vimos que él estableció esa distinción entre el estado expuesto en su libro y el histórico. El referente concreto de tal estado aristocrático se encuentra en el *Timeo* y en el *Critias* como la Atenas vencedora de la invasión atlante:

Ahora trasladaremos a la realidad a los ciudadanos y la ciudad que tú ayer nos describiste en la fábula, los pondremos aquí como si aquella ciudad fuera ésta y diremos que los ciudadanos que tú concebiste eran nuestros antepasados reales que dijo el sacerdote. Armonizarán completamente y no desentonaremos cuando digamos que eran los que vivían en aquel entonces³⁰.

De tal manera que la historia inicial es temporal y humana; pero necesita un motor y que así como los excesos del alma conformaron los demás cambios, un exceso de confianza en la racionalidad, unida a la ignorancia efectiva del número regulador de la buena herencia hace que se produzca el cambio. El otro punto suelto de la teoría es el relativo a la continuación política luego de la tiranía. Nuestra tesis aquí es que tanto históricamente, como racionalmente, la tiranía representa la forma política en la cual la idea de estado como comunidad política armoniosa o de clase ha desaparecido por completo; es decir, el estado ya no existe.

Qué sigue a la tiranía es un problema netamente teórico y si, como vimos, puede ser resuelto concibiendo el ciclo más amplio, la realidad es que Platón no dice nada al respecto en la *República*. La solución es considerar que, después de él no hay nada, pues ya no hay estado. Solo el esfuerzo de un hombre o grupo de ellos en recuperar la idea de comunidad política en alguna forma de régimen puede recuperar la historicidad humana. Platón ni es fatalista ni coloca la responsabilidad última en otro lugar que no sea las propias decisiones una vez alumbrado el camino por la

³⁰ *Tim.*, 26c-d.

razón. De esta manera, lo contrario representa una fuerza humana; pero no es inmutable ni cíclica.

3. Evaluación teórico científica

Lo importante a tomar en cuenta en toda metodología es su capacidad explicativa, señalándonos los objetos a tomar, su procesamiento y la obtención de un conocimiento de la realidad relacionando antecedentes y consecuentes empíricos. Esto no es tan obvio en el libro VIII de la *República* y corremos el riesgo de rechazar su propuesta, ya sea por considerarla del mismo nivel cognoscitivo que la exposición de su constitución ideal o por pensar que representa una discusión valorativa. De manera diferente, lo que sostenemos aquí, es que representa una teoría con metodología propia y útil en sus proposiciones específicas; aun cuando hay que mantener las distancias con nuestra forma actual de producir conocimiento. Una cosa es pensar que Platón hacía ciencia como nosotros y otra diferente pensar que nos podemos aprovechar de sus elementos dentro de nuestra concepción de ciencia. No podemos criticar a Platón por la incongruencia entre su discurso y la realidad empírica basándonos en la ausencia de capacidad interpretativa. Su experiencia política en Atenas y Siracusa difícilmente podrían hacer otra cosa que no fuera alumbrar sus pensamientos. De esa conjunción de experiencia y pensamiento surge el libro octavo como un producto sistemático y razonado. Él mismo lo reconoce así; pues, al plantear el procedimiento de estudio del cambio político, comenzando por una definición del régimen, continuando por cómo se llegó a él y concluyendo con la analogía del individuo correspondiente, señala que su estudio es *kata logon*³¹. Es decir, posee una articulación discursiva axiomática desde la cual se despliega una mecánica comprensible racionalmente. Su elevada abstracción de la cotidianidad, ya mostrada en la alegoría de la caverna, vuelve a hacerse patente en su esquema del cambio político y debe interpretarse correlativamente. Tomar la

³¹ *Rep.* 545c.

teoría de las revoluciones platónica en sus aspectos teóricos, eliminando la intención de una aplicabilidad histórica literal, ha sido también la posición de Baker. Este autor sostiene que debemos interpretar la deriva de los regímenes como un esquema lógico y no histórico. Aun cuando esté presentado de esa manera, se explora el sendero mental que conduce desde el estado hacia la ausencia de toda forma de comunidad política:

En los libros octavo y noveno de la *República* Platón busca juzgar y medir los estados reales por el grado del cual se alejan del ideal. Su juicio de los estados reales toma la forma de una descripción de la corrupción, en estadios sucesivos, de ese ideal. Aunque así, sin embargo, su descripción tome una forma cuasi histórica, Platón no intenta esbozar una secuencia histórica. Él no imagina que en el principio haya realmente habido un estado ideal, o que el orden de los estadios que describe represente una serie histórica. Proporciona un cuadro lógico y *a priori* del curso que tomaría tal corrupción suponiendo que comenzásemos con un estado ideal, un producto perfecto de la mente, y que la degradación de tal estado se produjese desde dentro y no por los accidentes del impulso externo³².

³² E. Baker, *Greek* (244): “In the eighth and ninth books of the Republic Plato seeks to judge and measure actual States by the degree to which they recede from the ideal. His judgment of actual States takes the form of a description of the corruption, in successive stages, of that ideal. Though, however, his description thus takes a quasi-historical form, it is not an historical sequence which Plato attempts to trace. He does not imagine that there ever actually was an ideal State in the beginning, or that the order of the stages which he describes represents an historical series. He gives a logical and a priori picture of the course that corruption would take, supposing that we began with an ideal State, a perfect product of perfect mind, and that the degradation of that State proceeded from within, and not from the accidents of external impulse”.

Su forma de explicar es, de acuerdo a la clasificación de Walter Wallace, lógico racional. Es decir, Platón pone el mayor acento en la generación de teorías siguiendo la lógica formal, y solo en menor grado usa el contraste factual. La ciencia contemporánea comparte ese aspecto formal; pero busca la correspondencia empírica³³. Así los dos puntos más valiosos que podemos tomar para articular una metodología platónica son el tener a los individuos y sus asociaciones como centro del análisis político y el tratamiento de los regímenes como procesos antes que como conceptos. En cuanto a lo primero, y frente a lo restringido de la formulación inicial, Platón se centra en las motivaciones de los actores, haciendo referencia a diversas interacciones en forma de conflictos generacionales, palaciegos, de fuerzas sociales e incluso inter *poleis*. Cuando habla de “lo que gobierna”, se refiere a las personas y clases que mediante su acción política forjan las decisiones y los regímenes, antes que solamente a los poseedores formales de cargos. Es desde esta perspectiva que debemos sopesar la afirmación de que a cada forma política le corresponde un carácter distintivo. Es decir, hay que descubrir las formas de pensamiento subyacentes a quienes ejercen el poder suponiendo, no una uniformidad, sino una articulación orgánica capaz de explicar los conflictos internos de la sociedad, la incorporación de nuevas fuerzas sociales y su contribución como variable transformadora del orden político.

En cuanto a la historia como proceso, Platón trata a cada régimen no como una constitución o una institucionalidad formal, sino como el propio decurso de estas luchas. Un régimen es el proceso desde su origen en las contradicciones políticas previas hasta su transformación en otro. No es una forma constante. La síntesis de todas estas premisas es una exploración racional de las conductas sociales resultantes del encuentro de unos principios anímicos que dominarán la vida colectiva. Su propia dinámica generará nuevas condiciones sociales, permitiendo explicar el cambio político.

³³ Walter Wallace, *La lógica de la ciencia en la sociología* (Madrid: Alianza, 1976, 2).

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles. *Política*. Traducido por Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 1988.

Baker, Ernest. *Greek Political Theory*. Londres: Methuen & Co., 1918.

—. *The Political Thought of Plato and Aristotle*. Londres: Methuen & Co., 1906.

Cornford, Francis MacDonald. *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

Hume, David. *Essays: Moral, Political and Literary*. Indianapolis: Liberty Press, 1987.

Platón. *Político*. Vol. V, de *Diálogos*, de Platón, traducido por Néstor Luis Cordero, 483-617. Madrid: Gredos, 1988.

Platón. *República*. Vol. IV, de *Diálogos*, de Platón, traducido por Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 1988.

—. *The Republic*. Traducido por Benjamin Jowett. Oxford: Oxford University Press, 1888.

Ross, David. *Teoría de las ideas de Platón*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1993.

Wallace, Walter. *La lógica de la ciencia en la sociología*. Madrid: Alianza, 1976.