

La corrupción como el imperio de la *epithymía* desde la perspectiva platónica

CORRUPTION AS THE EMPIRE OF EPITHYMIA FROM THE PLATONIC PERSPECTIVE

Javier Ulises Aldama Pinedo
Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú
jaldamap@unmsm.edu.pe
<https://orcid.org/0000-0003-3691-5723>



RESUMEN

El artículo interpreta la corrupción desde la filosofía platónica como resultado del predominio de la *epithymía*, dimensión apetitiva del alma orientada a la satisfacción de placeres, deseos y ansias de poder. Para ello, reconstruye el contexto de crisis política vivido por Platón, examina la ética socrática y analiza la evolución de la concepción platónica del alma en diálogos como *Gorgias*, *República* y *Fedro*. A partir del paralelismo entre el alma individual y la polis, sostiene que el orden depende del gobierno del *logistikón* o principio racional, apoyado por el *thymoeidés*, sobre el *epithymetikon*. Cuando esta jerarquía se invierte, surgen la corrupción personal y la degradación política. La democracia favorece la expansión de los apetitos y puede desembocar en la tiranía, régimen en el que la *epithymía* alcanza su dominio extremo. Platón ofrece así una visión pesimista de la tendencia humana y política hacia el desorden.

PALABRAS CLAVE: Platón / democracia / tiranía / polis / *epithymía* / alma / ética socrática

ABSTRACT

This article interprets corruption in Platonic philosophy as the result of the dominance of *epithymia*, the appetitive part of the soul associated with pleasure, desire, and the pursuit of power. It reconstructs the political crisis that shaped Plato's thought, examines Socratic ethics, and traces the development of Plato's account of the soul in dialogues such as the *Gorgias*, the *Republic*, and the *Phaedrus*. Drawing on the parallel between the individual soul and the polis, it argues that order depends on the rule of the *logistikon*, or rational principle, supported by the *thymoeides*, over the *epithymetikon*. When this hierarchy is reversed, personal corruption and political decline follow. Democracy encourages the expansion of appetites and may give way to tyranny, where *epithymia* reaches its fullest expression. Plato thus presents a pessimistic view of the human and political tendency toward disorder.

KEYWORDS: Plato / democracy / tyranny / polis / *epithymía* / soul / Socratic ethics

INTRODUCCIÓN

La corrupción no es solo un problema del presente. Hace más de dos mil años, Platón fue testigo de la decadencia de la primera democracia del mundo occidental. Para comprender su explicación y crítica, consideramos pertinente comenzar por el contexto histórico-político en el que vivió y, a continuación, abordar la ética socrática, ya que la virtud y la preeminencia de la polis son temas que aborda en los denominados diálogos de juventud, en los que Platón aún no desarrolla una filosofía propia. Así algunos especialistas han planteado que, en los primeros diálogos, se presenta el pensamiento socrático (Burnet, 1914/1964; Guthrie, 1990; Taylor, 1926/1949). Vlastos (1991) coincide con esta interpretación, pero, además, postula que existe también una filosofía propia —socrático-platónica— que difiere de la que se desarrolla posteriormente en los diálogos de madurez. Por su parte, Jaeger (1962) y Kahn (2010) sostienen que en estos ya hay un plan filosófico propio, mientras que Crombie (1962/2013) afirma que se trata de una filosofía en formación. Desde nuestro punto de vista, cercano al de Vlastos, consideramos que es necesario diferenciar entre el Sócrates histórico y el Sócrates platónico; este último ya está presente en los diálogos de juventud y, si bien presenta aspectos propios —como los escenarios en los que Platón va situando al personaje de Sócrates—, se destaca sobre todo la actividad cuestionadora del Sócrates histórico, a quien Platón presenta como el modelo del hombre justo, dispuesto a morir en la búsqueda de la virtud por el bien de la polis.

Pero Platón es un filósofo que recibió varias influencias —Nietzsche (1873/2003) lo califica, por ello, como el primer pensador híbrido de la filosofía—. Luego de su primer viaje a Sicilia, y como puede verse en los diálogos de madurez, es evidente la influencia pitagórica y eleática. Después, Platón realizaría dos viajes más a la Magna Grecia (sur de Italia), y las influencias de las corrientes que se desarrollaron en esta región se acentúan aún más en su filosofía, ya sea para reconsiderar algunas de sus propuestas o para criticarlas, lo cual puede observarse en los diálogos de vejez como *Timeo*, *Teeteto* y *Parménides*.

El primero que escribió sobre estas influencias fue Aristóteles. En el libro A de *Metafísica* alude a una triple influencia: la doctrina del devenir de Heráclito, la ética de Sócrates y su búsqueda de definiciones universales, y la doctrina pitagórica de los números (Aristóteles, 1994, 987a30-987b25, pp. 94-96). La influencia pitagórica y eleática también es destacada por Reale y Antiseri (1988), Jaeger (1962) y Guthrie (1990, 1992). Con respecto al punto que más nos interesa —es decir, la influencia que Platón habría recibido sobre la naturaleza del alma del orfismo y el pitagorismo—, como en otros temas de su obra, tampoco existe una interpretación unánime. Landsberg (1926) lo califica de teólogo órfico y afirma que “la doctrina pitagórica como comunidad de forma órfica, ejerció sin duda la mayor influencia sobre la doctrina platónica” (1926, p. 54). Dodds

coincide con la mayoría de especialistas en que fue el contacto con los pitagóricos lo que orientó a Platón hacia una psicología trascendental; sin embargo, sostiene que no adoptó esta doctrina, sino que se produjo “un proceso de interpretación y transposición” (Dodds, 1951, p. 209). Brisson et al. (2007), por su parte, cuestionan el testimonio de Aristóteles y de otras fuentes al plantear la hipótesis —poco convincente— de que Platón habría conocido esta doctrina a través de movimientos religiosos vinculados con la transmigración del alma, los cuales, a su vez, habrían influido sobre el pitagorismo y el orfismo.

Platón (1983) empieza a referirse en *Gorgias* a la doctrina de la inmortalidad del alma y a su oposición con el cuerpo, aunque todavía no aborda la tricotomía de la *psyché*. En este escenario ya se alude a la concupiscencia mediante la metáfora del tonel agujereado, que nunca puede llenarse, como imagen de un modo de vida orientado a la búsqueda del poder y a la satisfacción de los placeres y deseos inferiores.

En *República VII* se expone la ontología platónica de los ámbitos sensible e inteligible. Antes de desarrollar este tema, en *República IV* se establece la analogía entre la polis ideal y el alma del individuo, presentándose así los tres aspectos del alma y la oposición entre lo racional y lo apetitivo. Cuando se desarrolla la ontología de los dos niveles, el alma es situada en una posición intermedia; es decir, puede dirigirse hacia el ámbito visible —el de la apariencia— o, mediante la educación filosófica, orientarse hacia el ámbito inteligible. En *República IX* se retoman los tres aspectos del alma y se los representa mediante tres imágenes: un monstruo policéfalo, un león y el hombre interior. Si este logra persuadir al león, podrá controlar a la bestia que simboliza la *epithymía*.

Una vez más, la tricotomía del alma se presenta en *Fedro* mediante la alegoría de un carruaje conducido por un auriga —la razón— que sostiene las riendas de dos caballos alados: uno blanco y noble, que representa la irascibilidad, y otro negro y rebelde —la concupiscencia—. Cabe referirse aquí al pesimismo platónico respecto del destino humano, pues, por una parte, los regímenes políticos tienden hacia la decadencia, de manera semejante a como el mundo se inclina hacia el desorden; por otra, en la mayoría de los hombres predomina la *epithymía*.

El plan que seguimos en este trabajo es básicamente de orden temporal y secuencial con respecto a los temas presentes en los diálogos de juventud y de madurez. Por ello, empezamos por el contexto histórico-político de los siglos V y IV a. C., luego abordamos la ética socrática y continuamos con los temas propios de los diálogos de madurez. El objetivo es mostrar, por una parte, que la propuesta platónica refleja el tiempo de crisis que vivió el filósofo y, por otra, que la corrupción constituye un proceso que surge de la lucha interna entre la *epithymía* y el *logistikón*, y que se corresponde con los distintos

regímenes políticos. La corrupción se acentúa con la democracia y la tiranía debido a que la *epithymía* termina imponiéndose.

CONTEXTO HISTÓRICO-POLÍTICO

Para comprender la propuesta platónica de la vinculación entre la ontología y la ética, es necesario atender al tiempo y al espacio en que vive Platón (427 a. C.-347 a. C.). Nace durante una guerra que duraría 27 años (431 a. C.- 404 a. C.), la guerra del Peloponeso, que enfrentaría a la Liga de Delos, dirigida por Atenas, contra la Liga del Peloponeso, dirigida por Esparta. Esta guerra significó el final de la preponderancia de Atenas y de la etapa de mayor esplendor de su democracia. ¿Pero cómo se llegó a este punto de quiebre?

Finley (1973) destaca la novedad de la democracia ateniense, que trajo consigo un modo de vida social inédito, por lo que la guerra del Peloponeso ocurrió sobre todo por presiones externas. Ehrenberg (1968), por el contrario, destaca el carácter conflictivo de la organización democrática, lo que hizo posible el golpe de Estado de los Cuatrocientos (411 a. C.) en medio del enfrentamiento contra los espartanos y, posteriormente, el gobierno de los Treinta Tiranos. Kagan (2003), en cambio, considera que Atenas fue responsable de su propia crisis, ya que su desarrollo expansivo y el ímpetu de las asambleas populares la llevaron a cometer errores. Tucídides (1990), testigo directo de los acontecimientos, hace notar los cambios negativos que se produjeron luego de la muerte de Pericles, mientras que Jenofonte (1994) detalla las acusaciones de sobornos que se hicieron contra algunos oficiales luego de la batalla de las Arginusas.

El éxito que Esparta tuvo en el enfrentamiento significó —a su vez— el dominio de los sectores oligárquicos, laconófilos, sobre Atenas y sus aliados. La debacle de Atenas quedaría sellada con la batalla de Egospótamos, cuando una relajada flota ateniense fue atacada y destrozada por Lisandro, quien, a continuación, estableció en Atenas el gobierno de los llamados Treinta Tiranos. El hombre que dirigía este grupo era el oligarca radical Critias, tío de Platón. Durante este gobierno (404 a. C.), que duró ocho meses, se ejecutó a más de mil personas: primero a los demócratas y, luego, a los oligarcas moderados. El retorno del estratega Trasíbulo de Tebas con setenta exiliados consiguió lo que se consideraba imposible: derrotar a los hoplitas que defendían la oligarquía y a la guarnición espartana. Lisandro se aprestó a atacar a los rebeldes, pero entonces el rey espartano Pausanias, receloso de las ambiciones de su más temido navarca, propuso una tregua, la cual hizo posible el restablecimiento de la democracia (Struve, 1986). Sin embargo, esta no volvió a ser la descolante democracia de los años anteriores a la guerra.

En la restablecida democracia se hace notorio el papel de los sicofantes, a los que se refiere Isócrates, contemporáneo de Platón, en el discurso contra Eutino: “creo que todos sabéis que quienes, sin tener bien alguno, son diestros en la oratoria, se dedican sobre todo a acusar falsamente a los que carecen de esta facultad, pero pueden pagar dinero” (Isócrates, 1979, p. 67). También el propio Platón alude a esta problemática cuando escribe que Sócrates rechaza la propuesta de Critón de escapar de prisión, señalando las consecuencias que ello tendría frente a los sicofantes (1985, 44c-45a; pp. 195-196). El otro fenómeno notorio de descomposición social fue causado por la astucia de los gobernantes persas, la necesidad del Estado ateniense de contar con más personal militar especializado y la pobreza: el aumento notable de los mercenarios, tropas ya no de ciudadanos, sino de soldados dispuestos a servir a quien pagara sus servicios. Jenofonte (1949) destaca en este tiempo el alejamiento de la virtud, mientras Aristóteles (1984) ve una democracia confundida y dominada por los demagogos.

Terminamos este apartado con lo que Platón señala en la *Carta VII*: su deseo juvenil de dedicarse a la política. Sin embargo, después de ver lo ocurrido con el gobierno de los Treinta —que intentó hacer cómplice a Sócrates de sus actividades criminales—, así como la acusación que lo condenó a muerte durante la democracia restaurada, consideró que casi apenas se podía confiar en nadie, que las costumbres y usos de los antepasados ya no regían y que las leyes no se cumplían. Esto lo llevó “a comprender que todos los Estados actuales están mal gobernados; pues su legislación casi no tiene remedio sin una reforma extraordinaria unida a felices circunstancias” (Platón, 1992, p. 488; 326a).

LA ÉTICA SOCRÁTICA

MacIntyre plantea que la ética surgió en el ámbito griego, cuando las palabras dejaron de tener un significado puramente funcional: “Un hombre es *agathós* si posee la *areté* de su función particular y específica” (1991, p. 17). Esto, observa MacIntyre (1991), empieza a cambiar durante el siglo VI a. C., según se puede observar en algunos poemas atribuidos a Teognis de Megara: “La *areté* de un hombre constituye ahora un elemento personal; se asemeja mucho más a lo que los escritores modernos consideran como una cualidad moral” (p. 18). Sin embargo, todavía no se ha producido una separación clara entre macrocosmos y microcosmos, ni el orden moral se distingue rigurosamente: los cuerpos celestes, como los hombres, están sometidos a las mismas leyes; las erinias castigan los crímenes humanos, pero también vigilan el curso del Sol en el firmamento. Esta separación recién se va a observar durante el siglo V a. C. con el relativismo de los sofistas. Así, Antifonte, en *Sobre la verdad*, distingue la norma que se establece entre los hombres de una ciudad —*nómos*—, que es convencional, de lo natural —*phýsis*—, donde lo que ocurre se da por necesidad (Guthrie, 1971).

Sócrates plantea, ante esta situación, un examen que parte del diálogo con sus conciudadanos y que continúa con una indagación propia, interna. Ya no se trata solo de una conciencia vinculada a un conjunto de normas y nociones aceptadas en su sociedad, sino de una autoconciencia que solo puede alcanzarse mediante el conocimiento de los propios límites, el darse cuenta, por la propia razón, de lo que se está haciendo, de qué decisión se ha de tomar y cómo se ha de actuar. Es lo que ocurre cuando Hipócrates, en el diálogo *Protágoras*, le pide a Sócrates que lo acompañe a casa de Calias para escuchar al sofista; ante esta petición, Sócrates le pregunta: “¿Sabes a qué clase de peligro vas a exponer a tu alma?” (1985, 313a; p. 510).

En los diálogos de juventud se indaga acerca de la virtud. Así, por ejemplo, en el *Eutifrón* se aborda el tema de la piedad:

Sóc. ¿Y tú, Eutifrón, por Zeus, crees tener un conocimiento tan perfecto acerca de cómo son las cosas divinas y los actos píos e impíos, que habiendo sucedido las cosas según dices, no tienen temor de que, al promoverle un proceso a tu padre, no estés a tu vez haciendo, tú precisamente, un acto impío? (Platón, 1985, 4e, pp. 222-223)

Al final del diálogo, es claro que Eutifrón desconoce lo pio y lo impío. Sócrates le urge dar una respuesta, aunque no sin cierta burla: “En efecto, tú lo conoces mejor que ningún otro hombre y no se te debe dejar ir, como Proteo, hasta que lo digas” (Platón, 1985, 15 c-d, p. 241). A lo que Eutifrón responde: “En otra ocasión, Sócrates; ahora tengo prisa y es tiempo de marcharme” (Platón, 1985, p. 242; 15e).

En otro diálogo, *Laques*, se advierte que no se abordará la virtud en general, sino una de sus partes: el valor. Laques no ve ningún problema y responde: “Si uno está dispuesto a rechazar, firme en su formación a los enemigos y no huir, sabes que ese tal es valiente” (Platón, 1985, 190d, p. 468). Frente a esta respuesta, Sócrates hace observaciones, como la de que los lacedemonios, en Platea, huyen frente a los persas, pero con el fin de romper sus líneas de formación y luego contraatacar. Después, le señala que no se trata de precisar el valor en una situación concreta, sino en todo tipo de situaciones, y que no cualquier tipo de coraje puede considerarse valor, vinculándolo así a la sensatez y al conocimiento. Casi al final del diálogo, aparece Nicias, a quien Sócrates le hace notar que para comprender el valor habría que considerarlo no solo como una parte de la virtud, sino en relación con la virtud en su conjunto. Tanto Nicias como Laques reconocen su ignorancia respecto del valor. A ello habría que añadir que la ética socrática es intelectualista, es decir, confía en que conocer la virtud implica practicarla, y que se trata de una ética referida tanto al otro como a la polis; es, por tanto, una ética política. La acción de Sócrates consiste en la búsqueda del conocimiento en función de hacer mejor a cada individuo y, sobre todo, de promover el bien de la polis, como él mismo declara en la *Apología*:

No iba donde no fuera de utilidad para vosotros o para mí, sino que me dirigía a hacer el mayor bien a cada uno en particular ... iba allí, intentando convencer a cada uno de vosotros de que no se preocupara de ninguna de sus cosas antes de preocuparse de ser él mismo lo mejor y lo más sensato posible, ni que tampoco se preocupara de los asuntos de la ciudad antes que de la ciudad misma. (Platón, 1985, p. 178; 36c)

Su identificación con la polis y el reconocimiento de su superioridad se muestra también en el diálogo *Critón*, cuando Sócrates rebate los argumentos de su amigo para que huya a Tesalia y no sea ejecutado; incluso antepone la estabilidad de la polis y el cumplimiento de sus leyes a su propia familia. Sin embargo, el desarrollo de la ética socrática y la búsqueda del conocimiento de la virtud no establecen todavía un vínculo explícito con una ontología.

PRESENTACIÓN DE LA *EPYTHIMÍA*

Platón fue admirador de Sócrates al punto de convertirlo en el personaje principal de la mayoría de sus diálogos. Por cierto, no hay que confundir al Sócrates histórico —quizá más cercano a este sea el Sócrates de los escritos de Jenofonte (1949)— con el personaje literario creado por Platón. Aunque un prestigioso historiador de la filosofía antigua como John Burnet (1928) sostuvo que la teoría de las ideas es socrática y que en *Fedón*, *República* y *Fedro* aún no existe un planteamiento propiamente platónico, esta interpretación no cuenta con el apoyo de la mayoría de los especialistas posteriores (Crombie, 1962/2013; Guthrie, 1990; Irving, 1977; Kahn, 2010; Vlastos, 1991). El consenso general suele organizar la obra platónica en tres periodos. En los diálogos de juventud, Platón todavía no arriesga propuestas propias y, en gran medida, reproduce en sus escritos el quehacer socrático. Sin embargo, tras su primer viaje a la corte del tirano Dionisio de Siracusa, Platón incorpora nuevas influencias, especialmente a partir de su contacto con los pitagóricos. Esta influencia se nota en diálogos como *Fedón* y *República*, y que se mantiene en diálogos del tercer periodo como el *Timeo*.

Entre los planteamientos del pitagorismo se encuentra la inmortalidad del alma, vinculada al propósito de liberarse del ciclo de las reencarnaciones. Este tipo de creencias es empleado en el diálogo *Gorgias*. En este texto, la conversación que mantienen Sócrates y Calicles está precedida por la de Sócrates con Gorgias y Polo, un sofista menor seguidor de Gorgias. En el diálogo entre Sócrates y Calicles se enfrentan dos perspectivas: por un lado, el tipo de vida al que aspira la inmensa mayoría, visible en la conducta de políticos y militares griegos destacados, centrada en la satisfacción de los apetitos y, especialmente, en la obtención del poder absoluto; su culminación se encuentra en la figura del tirano. El modelo previamente presentado por Polo es Arquelaos, quien llega a convertirse, mediante una serie de crímenes, en rey de

Macedonia. Desde esta perspectiva, el hombre feliz es aquel que puede satisfacer sus apetitos y deseos, como lo expresa Calicles:

El que quiera vivir rectamente debe dejar que sus deseos se hagan tan grandes como sea posible, y no reprimirlos, sino, que, siendo los mayores que sea posible, debe ser capaz de satisfacerlos con decisión e inteligencia y saciarlos con lo que en cada ocasión sea objeto de deseo. (Platón, 1983, 491e-492a, pp. 92-93)

El modo de vida propuesto por Sócrates, en cambio, se caracteriza por el autodomínio: “Ser moderado y dueño de sí mismo y dominar las pasiones y deseos que le surjan” (Platón, 1983, 491e, p. 92). Sin embargo, este tipo de vida que defiende Sócrates parece entrar en tensión con los hechos, ya que los injustos y los corruptos con frecuencia escapan a las sanciones y penas. Por ello, se ve llevado a recurrir a la creencia en un castigo en el más allá, lo cual presenta como algo que ha escuchado de un sabio:

La parte del alma en la que se encuentran las pasiones es de tal naturaleza que se deja seducir y cambia súbitamente de un lado a otro. A esa parte del alma, hablando en alegoría y haciendo un juego de palabras cierto hombre ingenioso, quizá de Sicilia o de Italia, la llamó tonel ... decía que aquella parte del alma de los insensatos en que se hallan las pasiones, fijando la atención en lo irreprimido y descubierto de ella, era como un tonel agujereado aludiendo a su carácter insaciable. (Platón, 1983, 493a-b, p. 94)

Esta es la presentación de la *epithymía*, entendida como el aspecto del alma que persigue los placeres sensuales y los deseos asociados a estos, en especial la obtención del poder ilimitado, ya que este hace posible el tipo de vida que —para Calicles— constituye la vida feliz. Dado que quienes cometen grandes injusticias y abusos con frecuencia no son sometidos a castigo en vida, la sanción del injusto se desplaza al más allá. Sócrates advierte que recurrirá a un “precioso relato”, al que considera verdadero: cuando los hombres mueren, sus almas son sometidas a juicio; unas son conducidas a las Islas de los Bienaventurados y otras, las de los injustos y malvados, al Tártaro, donde los peores reciben un castigo sin término que sirve de ejemplo para los demás. Además, precisa Sócrates, “creo que el mayor número de los que sirven de ejemplo sale de los tiranos, reyes, príncipes y de los que gobiernan las ciudades, pues estos, a causa de su poder, cometen los delitos más graves e impíos” (Platón, 1983, 525d-e, pp. 142-143).

LA ONTOLOGÍA PLATÓNICA Y LA LUCHA ENTRE EL *EPITHYMETIKÓN* Y EL *LOGISTIKÓN*

La ontología platónica de los diálogos de madurez nos presenta dos niveles: la apariencia y lo que es. En *Republica VII* los denomina el ámbito de lo visible y el ámbito

de lo inteligible. El primero es lo que se encuentra sujeto al cambio, es decir, a lo natural y lo artificial, aquello que se capta a través de los sentidos. No puede considerarse como lo que verdaderamente es a un objeto natural o artificial; por ejemplo, un animal joven, bello y sano, como un caballo de raza, puede asombrar por su simetría, proporcionalidad, esbeltez, rapidez y otras cualidades, pero estas no perduran en el tiempo. A este nivel, propiamente aparente, se contrapone lo que es, aquello que no está sujeto ni a generación ni a corrupción.

En este nivel superior se encuentran los objetos matemáticos y las ideas. Respecto de estas últimas, Platón recoge la influencia eleática, con la diferencia de que en su pensamiento el ser ya no es uno, sino el conjunto de las ideas, ordenadas por la idea del bien. Pero, volviendo a los objetos matemáticos, respecto de los cuales Platón evalúa y critica el planteamiento pitagórico —por no trascender el plano físico—, su propuesta es que no se trata de construcciones mentales ni de abstracciones, sino de objetos independientes del tiempo y del lugar, pero que la inteligencia puede descubrir en sus propiedades. En el caso de las ideas, tampoco se trata de representaciones mentales, sino de esencias inmutables y eternas. La belleza y la justicia en sí no son entes que cambien o se deterioren; una sociedad puede participar de la justicia, pero también experimentar la decadencia y la corrupción. Lo que nos permite conocer las ideas es la inteligencia, siempre y cuando haya sido debidamente reorientada por la educación filosófica. Además, entre estos ámbitos se encuentra el alma, que suele tender hacia lo corpóreo y sensible, aunque en los verdaderos filósofos se orienta hacia lo inteligible. En el *Fedón* se presenta al alma como algo simple y se la contrapone al cuerpo, retomando una noción ya aparecida en *Gorgias*, pero esta vez formulada como una característica del filósofo: “Vivir como si se estuviese muerto”. Esta expresión indica que quien busca el conocimiento debe alejarse de lo sensible y de aquello que lo encadena al cuerpo.

Luego de que en los libros II y III de la *República* se detalla la educación musical y gimnástica que debe brindarse en el Estado ideal, en el libro IV de la *República* se tratan los tres aspectos del alma en relación con el proyecto político platónico, estableciendo el paralelismo entre el individuo y la polis. Así como en el Estado ideal hay tres estamentos —filósofos, guerreros auxiliares y trabajadores—, en el alma se presentan, respectivamente, el *logistikón* (el aspecto racional), el *thymoeidés* (el aspecto irascible) y el *epithymetikón* (el aspecto apetitivo). Es el *logistikón* quien debe mandar, el *thymoeidés* respaldarlo para preservar el orden interno y el *epithymetikón* obedecer (García, 2013, pp. 205-206; Platón, 2016, 439b-442a, pp. 146-149). Desde ya —aunque sin decirlo de forma explícita— esta exposición sobre la educación y la tricotomía del alma constituye una crítica general a las ciudades griegas y, en particular, a Atenas, donde los ciudadanos persiguen la riqueza, la popularidad, los honores militares, pero sobre todo el poder, con el fin de satisfacer sus más variados deseos.

En el libro IX de la *República*, se retoman estos tres aspectos, pero mediante una metáfora centrada en un plano más individual. Evocando sobre todo la figura del tirano, la composición que constituye el alma muestra ahora la proporción y las características de sus tres dimensiones. La concupiscencia (*epithymía*) es semejante a un monstruo multiforme y policéfalo, ya que nuestros apetitos y deseos inferiores son extremadamente variados y compiten entre sí; es el ámbito de la confusión y la insatisfacción, pues no existe apetito o deseo inferior cuya satisfacción logre hacernos finalmente felices, sino que solo proporciona un goce temporal. Por su parte, la irascibilidad es representada por un león, más pequeño que el monstruo, pero más grande que el aspecto superior: el hombre interior. El león, al encontrarse en una posición intermedia, debe ser persuadido por el hombre interior (el *logistikón*) a fin de domeñar a la bestia policéfala. Si en el hombre predomina el león, este será alguien de carácter irritable y prepotente; pero si el león sucumbe ante la codicia de la bestia, se convertirá en un mono, en un adulator en busca de riquezas. En el tirano, el monstruo policéfalo alcanza su máxima realización, pues es capaz de llevar a la práctica los deseos más aberrantes y perversos, pero, al mismo tiempo, se convierte en esclavo de sus apetitos y temores.

Más allá del escenario político y centrado en la relación entre el amante y el amado, en *Fedro* se presenta la alegoría del carruaje alado: “Sea su símil el de la conjunción de fuerzas que hay entre un tronco de alados corceles y un auriga” (Platón, 1957, 246a, p. 31). El carruaje, como es natural, debe ser conducido por el auriga, que representa la razón; él tiene las riendas que sujetan a los caballos: uno de ellos es blanco y noble, dispuesto a obedecer al auriga, y simboliza el aspecto irascible del alma; el otro es negro, robusto y rebelde, y representa el aspecto concupiscible. La tensión se produce entre el auriga y el caballo negro; el primero respeta a la persona amada, pues le recuerda la idea de la belleza que su alma inmortal ha contemplado en el “lugar que hay por encima del cielo (*hyperuránion tópon*)” (Platón, 1957, 247c, p. 33); el segundo, en cambio, ansía al amado como objeto de disfrute sensual. Los caballos de esta alegoría han sido vinculados por Robin (1908) con “lo Otro o la Necesidad” (p. 162) —es decir, con la diada presentada en el *Timeo*—, pero esta vinculación es objetada por Reale (2003).

EL PREDOMINIO DE LA *EPITHYMÍA*

La postura platónica es pesimista con respecto al destino humano. Incluso si llegase a existir la polis ideal, en la que gobernasen el rey filósofo o una aristocracia de espíritu, esta también estaría sujeta a la decadencia y devendría en timocracia. A su vez, esta degeneraría en oligarquía, luego en democracia y, finalmente, en tiranía. Es a este proceso a lo que Raúl Gutiérrez (2017) denomina la lógica de la decadencia. Lo físico, lo sensible, está inevitablemente sujeto a la generación y la corrupción. Ahora bien, si

pensamos en lo que ocurre con el alma, en la mayoría de los hombres predomina la *epithymía*, y el régimen que corresponde a esta mayoría es la democracia.

Lo que planteó y criticó Platón no fue solo fruto del razonamiento o de la especulación; conoció, vivió y murió en una democracia decadente, en la que los ciudadanos se desinteresaban por el bien de la polis y se volcaban a la búsqueda de su propia satisfacción. Cuando se considera a la justicia solo como un bien útil, aunque penoso, cuyo fin es impedir que los más poderosos perjudiquen a los más débiles; cuando la justicia es concebida no como un bien en sí, sino como una convención, hasta el más humilde de los hombres está dispuesto a dejarla de lado si tuviese el poder para ello, tal como Glaucón lo ejemplifica con la narración del anillo de Giges en el libro II de la *República*.

Platón también conoció de cerca la tiranía. No solo la que ejercieron sus tíos Critias y Cármides durante el gobierno de los Treinta, sino también la de los tiranos de Siracusa: Dionisio el viejo y Dionisio el joven. No cualquiera llega a ser tirano; incluso Platón considera que el tirano es un personaje dotado de ciertas condiciones innatas superiores a las del resto, pero que, por falta de una adecuada educación, termina dominado por la *epithymía* y, de esta manera, además de ser el más infeliz de los hombres, da lugar al más triste y destructivo de los regímenes políticos.

El curso de los acontecimientos políticos humanos es semejante al que sigue el mundo físico, pues, aunque este dispone de un cierto orden en cuanto participa de las ideas y los entes matemáticos, se inclina hacia el desorden. Así, en el *Político* (Platón, 1988) se narra el mito de la edad de Crono, una edad caracterizada por la abundancia de bienes y la escasez de males entre los vivientes. Sin embargo, llega un momento en que el dios debe retirarse y el mundo debe seguir su propia marcha; este logra desarrollar un cierto equilibrio, pero, a medida que transcurre el tiempo, aumenta en su interior la discordia y llegaría a sucumbir si el dios no interviniese.

CONCLUSIONES

Platón vivió en un tiempo de crisis para el mundo griego. Su crítica a la democracia y a la tiranía, además de la explicación teórica que ofrece de ambas, responde también a sus vivencias. Durante su juventud, conoce a Sócrates, lo convierte en el protagonista de sus diálogos y lo presenta como el modelo del hombre justo. Su punto de partida es la ética socrática, con su búsqueda del conocimiento de la virtud y la primacía de la polis sobre el individuo e incluso sobre la familia. Aunque el Sócrates histórico y el Sócrates platónico no pueden considerarse idénticos, los temas abordados por el primero y su tratamiento se convirtieron en la base para el posterior desarrollo de la

filosofía de Platón. Sin embargo, Platón no solo recibió la influencia del socratismo, sino también de corrientes con las que entró en contacto durante sus viajes a la Magna Grecia; así, del pitagorismo aprendió la doctrina de la inmortalidad del alma y, del eleatismo, el planteamiento de que el ser es eterno e inmutable, principio que aplicó a las ideas en los diálogos de madurez.

En los diálogos de madurez, Platón establece el paralelismo entre el alma y la polis, ambas constituidas por tres partes. El Estado ideal se estructura en tres estamentos —los filósofos, los auxiliares guerreros y los trabajadores—; el alma, a su vez, posee tres aspectos: el *logistikón*, el *thymoeidés* y el *epithymetikón*. El Estado ideal es aquel en el que gobiernan los filósofos; el alma ordenada es aquella dirigida por el *logistikón*, respaldado por el *thymoeidés*, mientras que el *epithymetikón* debe, básicamente, obedecer. Sin embargo, Platón reconoce que en la mayoría de los hombres domina la *epithymía*; por ello, la democracia es el gobierno que les conviene, pues en este régimen cada uno puede dar curso a la satisfacción de sus apetitos y al cumplimiento de sus deseos en la medida de lo posible. Pero este régimen es inestable y el incremento del desorden hace factible el surgimiento de la tiranía. El tirano es el personaje que encarna el dominio de la *epithymía*: representa el triunfo de la bestia multiforme sobre el hombre interior y el apartamiento de los límites que establecía el *logistikón*.

Si en la *República*, diálogo de madurez, se establece paralelismo entre la estructura del alma y la de los gobiernos, en el *Político*, diálogo de vejez, se plantea un destino semejante entre los regímenes políticos y el devenir del mundo. Al respecto, Platón es pesimista, pues considera que ambos tienden hacia el desorden.

REFERENCIAS

- Aristóteles. (1984). *Constitución de los atenienses. Económicos* (M. García Valdés, Trad., introducción y notas). Gredos.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica* (T. Calvo Martínez, Trad., introducción y notas). Gredos.
- Brisson, L., Pérez, P., & García Fernández, R. (2007). Platón, Pitágoras y los pitagóricos. *Eikasia. Revista de Filosofía*, (12), 67-92. <https://doi.org/10.57027/eikasia.12.529>
- Burnet, J. (1928). *Platonism*. University of California Press.
- Burnet, J. (1964). *Greek philosophy: Thales to Plato*. MacMillan & Co. Ltd. (Obra original publicada en 1914)
- Crombie, I. M. (2013). *An examination of Plato's doctrines. Vol. 1: Plato on man and society*. Routledge. (Obra original publicada en 1962)
- Dodds, E. R. (1951). *The Greeks and the irrational*. University of California Press.

- Ehrenberg, V. (1968). *From Solon to Socrates: Greek history and civilization during the sixth and fifth centuries B.C.* Methuen & Co. Ltd.
- Finley, M. I. (1973) *Democracy ancient and modern*. Rutgers University Press.
- García, G. (2013). La irracionalidad de la *epithymía* en la República. En R. Gutiérrez (Ed.), *Μαθήματα. Ecos de filosofía antigua* (pp. 205-215). Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
- Guthrie, W. (1971). *The sophists*. Cambridge University Press.
- Guthrie, W. (1990). *Historia de la filosofía griega IV. Platón. El hombre y sus diálogos: primera época*. Gredos.
- Guthrie, W. (1992). *Historia de la filosofía griega V. Platón. Segunda época y la Academia*. Gredos.
- Gutiérrez, R. (2017). *El arte de la conversión. Un estudio sobre la República de Platón*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
- Irving, T. (1977) *Plato's moral theory. The early and middle dialogues*. Oxford University Press.
- Isócrates. (1979). *Discursos I* (J. M. Guzmán Hermida, Trad., introducción y notas). Gredos.
- Jaeger, W. (1962). *Paideia: los ideales de la cultura griega* (J. Xirau & W. Roces, Trans.). Fondo de Cultura Económica.
- Jenofonte. (1949). *Socráticas. Ciropedia. Economía* (J. D. García Bacca, Trad. y estudio preliminar). W. M. Jackson Inc.
- Jenofonte. (1994). *Helénicas* (O. Guntiñas Tuñón, Trad., introducción y notas; revisión por A. Guzmán Guerra). Gredos.
- Kagan, D. (2003). *The Peloponnesian war*. Penguin Books.
- Kahn, C. H. (2010). *Platón y el diálogo socrático. El uso filosófico de una forma literaria*. Escolar y Mayo Editores.
- Landsberg, P. (1926). *La Academia platónica*. Revista de Occidente.
- MacIntyre, A. (1991). *Historia de la ética*. Paidós.
- Nietzsche, F. (2003). *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Valdemar. (Obra original de 1873)
- Platón. (1957). *Fedro* (edición bilingüe, L. Gil Fernández, Trad., introducción y notas). Instituto de Estudios Políticos.
- Platón. (1983). *Diálogos II. Gorgias, Menexeno, Eutidemo, Menón, Crátilo* (J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri & J. L. Calvo, Trans., introducción y notas). Gredos.

- Platón. (1985). *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras* (E. Lledó Íñigo, C. García Gual & J. Calonge Ruiz, Trads., introducción y notas). Gredos.
- Platón. (1988). *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político* (M. I. Santa Cruz, Á. Vallejo Campos & N. L. Cordero, Trads., introducción y notas). Gredos.
- Platón. (1992). *Diálogos VII. Dudosos, Apócrifos, Cartas* (J. Zaragoza, Trad., introducción y notas). Gredos.
- Platón. (2016). *La República* (A. Gómez Robledo, Trad., introducción y notas). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Reale, G., & Antiseri, D. (1988). *Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo I: Antigüedad y Edad Media*. Herder.
- Reale, G. (2003). *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las "doctrinas no escritas"*. Herder.
- Robin, L. (1908). *La théorie platonicienne de l'amour*. Félix Alcan, Éditeur.
- Struve, V. V. (1986). *Historia de la antigua Grecia* (Vol. II). SARPE.
- Taylor, A. E. (1949). *Plato: The man and his work*. Methuen & Co. Ltd. (Obra original publicada en 1926)
- Tucídides. (1990). *Historia de la guerra del Peloponeso. Libros I y II* (J. J. Torres Esbarranch, Trad., introducción y notas). Gredos.
- Vlastos, G. (1991). *Socrates: Ironist and moral philosopher*. Cambridge University Press.