

Pleonexía: el centro ausente de *La república* de Platón

Pleonexia: the absent centre of Plato's *Republic*

NEMROD CARRASCO¹

Resumen: La *pleonexía* es una categoría platónica más complicada de lo que puede parecer. Tradicionalmente asociada a las posiciones de Calicles y Trasímaco, lo primero que nos indica *La república* es que la *pleonexía* no es únicamente el motor constitutivo de toda ciudad, sino el punto de referencia decisivo de la concepción platónica de la justicia. Es ahí donde radica la paradoja del tránsito de la ciudad sana de Sócrates a la ciudad enferma de Glaucón: lejos de representar la pérdida de la justicia, se define como la posibilidad de reflexionar la ciudad desde la tensión permanente entre la indeterminación propia de la *pleonexía* y el límite que ha de reconducirla políticamente.

Palabras clave: Platón, *La república*, Glaucón, *pleonexía*, *justicia*

Abstract: *Pleonexia* is a platonic category that is much more complicated than one could think. Traditionally associated to the positions held by Calicles and Thrasimachus, the first aspect pointed out in *The Republic* is that *pleonexia* is not only the constitutive engine behind every city, but also a fundamental referential point of the platonic conception of justice. There lies the paradox of the transit from Socrates' healthy city to Glauco's feverous city: far from representing the loss of justice, it is defined by the possibility to conceive the city from the permanent tension between *pleonexia's* common indetermination and the limit that must redirect it politically.

Key words: Plato, *The Republic*, Glauco, *pleonexia*, *justice*

Introducción

El carácter radical de *La república* implica que sólo se puede defender la justicia tomando en cuenta su propia posibilidad. Pero esa posibilidad pasa por la aceptación de un antagonismo pulsional que habitualmente pasa desapercibido. Este antagonismo se denomina *pleonexía* y es la clave desde la que se puede reconstruir la filosofía política en Platón. Evidentemente, esta manera de entender de *La república* va en contra de la noción habitualmente aceptada de una «ciudad ideal» perpetrada en nombre de una justicia desprovista de tensión antagónica. Este lugar común de Platón simplemente dispara demasiado rápido,

Fecha de recepción: 14 julio 2008. Fecha de aceptación: 6 noviembre 2008.

1 Dirección: Col·legi Major Penyafort Diagonal, 643 08028 Barcelona: ncarrasco@penyafort.ub.es; nemrod@yahoo.es. Nemrod Carrasco es cap d'estudis del CM Penyafort, profesor invitado en el departamento de Historia de la Filosofía, Estética y filosofía de la Cultura (UB), miembro del Seminari de Filosofia Política (UB) y coeditor de *José María Valverde: imágenes y palabras*. Publicacions de la Universitat de Barcelona.

como el soldado de la patrulla en el famoso chiste de la Polonia de Jaruzelski inmediatamente después del golpe militar². En aquel tiempo, las patrullas militares tenían derecho a disparar sin advertir a las personas que transitaban por las calles después del toque de queda. Uno de los dos soldados de una patrulla ve a alguien con prisa cuando faltaban diez minutos para las diez y le dispara de inmediato. Cuando su colega le pregunta por qué ha disparado si faltaban diez minutos para las diez, él responde: «*Conocía al tipo. Vive lejos de aquí y no hubiera podido llegar a su casa en diez minutos, o sea que para simplificar las cosas, mejor he disparado de una vez...*». Así es como los críticos de Platón proceden con *La república*: la condenan «antes de la diez». Pretendiendo simplificar las cosas al máximo, complican nuestro acceso al núcleo filosófico y político del diálogo³.

El concepto de *pleonexía* aparece por primera vez en el *Gorgias*, en el curso de la intervención de Calicles mediante la cual éste intenta sostener su tesis de que la justicia es la ley suprema (en el sentido de la ley impuesta por el más fuerte). Calicles ha rechazado el acuerdo al que Sócrates había llegado con Polo y según el cual es peor cometer una injusticia que padecerla. La verdad, para Calicles, es que la naturaleza demuestra que lo justo es que el más fuerte se imponga al más débil (483e-484b). La respuesta de Sócrates finaliza precisamente con la mención de «*pléon éxhein*»: «¿Has dicho que, consultando a la naturaleza, el más poderoso tiene derecho a apropiarse de lo que pertenece al inferior, el mejor a mandar al mediocre y el que vale más dominar más [*pléon éxhein*] que el que vale menos?»⁴ (486e-487c). Después de que Calicles confirme que este es su pensamiento, Sócrates arrancará su aceptación de que el más fuerte será el más sensato (*phrónon*) y que, por tanto, es a él quien le corresponde mandar y tener más (*pléon éxhein*). El que manda es concebido así como el que puede ejercer su *pleonexía* porque es *phrónimos*. A éste será a quien le corresponda repartir, por ser más sabio, tener más y tomar siempre sólo su parte (490c). Pero al hacer así algunos llevarán ventaja (*pleonektetéon*) sobre él. Esto es lo que vemos en el discurso de Trasímaco en el libro I de *La república* (343d5-6): si hay que pagar impuestos, el justo paga más (*pléon éxhonta*); en cambio, si se trata de cobrar, es el injusto quien sale beneficiado. Además, si el justo asume un cargo público no sólo no sacará ningún provecho, sino que

2 Slavoj Žizek, *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, 1992, p. 30.

3 Está claro que hay tres maneras de no leer bien *La república*: la tradicional (el Platón del retorno a los valores guerreros aristocráticos, frente a la democracia ateniense decadente), la moderna (el Platón del autoexamen irónico y de la lúcida aceptación de la imposibilidad de la ciudad ideal), y la contemporánea (el Platón de la sociedad cerrada, la razón metafísica y el logofalocentrismo). Tenemos a los dogmáticos tradicionalistas (la ciudad ideal espartana como correctivo al narcisismo de la Atenas de Pericles), a los straussianos modernos (la ciudad ideal como una función crítico-reguladora que permite la dinamización constante de la ciudad sensible) y a los dispersionistas posmodernos –con actitudes más o menos popperianas, más o menos heideggerianas, más o menos derridianas. Lo que ellos comparten es una reducción de lo político, una versión de la filosofía prepolítica: la lectura dogmático-tradicional presupone en la comunidad ideal espartana, regida por un conjunto tradicional de valores, el proyecto político platónico; la lectura de Strauss es moderna porque no tiene ninguna importancia si la ciudad moralmente ideal no llega a existir realmente: basta su mera presencia en la interioridad de la conciencia para que pueda cumplir su función; y los dispersionistas condenan *La república* por unificadora, totalitaria, sistematizadora, etc., asumiendo la posición de la crítica irónica que revela (o expresa) el exceso metafísico contenido en el discurso filosófico-político de Platón.

4 Traducción de Gregorio Luri en *La economía significante del Trasímaco*, Tesis doctoral (inédita), Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, 1995, p. 332.

dejará abandonados sus intereses privados y se enemistará con parientes y amigos porque se negará a favorecerlos en detrimento de la justicia. Es el injusto quien es capaz de obtener grandes ventajas (344a1: *tòn megála dynámeton pleonektêin*). La segunda aparición de esta palabra en *La república* tiene que ver con la injusticia: la *pleonexía* del injusto se muestra en su capacidad de obtener más ventajas que el justo de los cargos públicos⁵.

En el libro II, Platón recupera el concepto tal como ha sido empleado por Trasímaco. Glaucón está defendiendo las supuestas ventajas de una vida injusta y afirma que el injusto que logra engañar a los demás alcanza rápidamente el éxito social y saca provecho porque carece de escrúpulos y siempre tiene más (362b7: *pleonektoûnta*) que sus oponentes (362b2-c8). Pero el texto decisivo ocurre un poco antes (359c5), donde ese deseo de conseguir más (*tèn pleonexían*) está de acuerdo con la «*physis*»⁶. Esto explica que en la ciudad surja un enfrentamiento entre las leyes, que tienden a equilibrar a los ciudadanos, y lo que cada cual considera su bien impulsado por la *pleonexía*⁷. Lo que se plantea no es, pues, eliminar la pujanza de la *pleonexía*, sino controlar de alguna manera el desequilibrio que pueda producirse entre los componentes *pleonéxicos* de la ciudad. Platón jamás la descalifica de antemano, como si se tratase de un impulso exclusivamente asociado a la posición de un Calicles o un Trasímaco⁸. En realidad, la cuestión es radicalmente diferente y mucho más compleja: la *pleonexía* es un deseo permanente de expansión, un estado constante de insatisfacción que empuja al deseo a traspasar lo inmediatamente dado⁹. Dicho de otra manera, la *pleonexía* es aquello que moviliza tanto al injusto como al justo a realizar respectivamente su ideal de injusticia o justicia. De ahí que el personaje *pleonéctico* de *La república* no sea otro que Glaucón.

Glaucón encarna la *pleonexía* del hombre justo que proyecta una ciudad en la que la justicia se confunde con el ejercicio filosófico del poder. Es tal su deseo de justicia que le

5 Ibid., 326.

6 En el *Timeo* (82a) se aplica este término a cada uno de los cuatro elementos (tierra, fuego, aire, agua) que conforman nuestro organismo. Mediante una imagen hipocrática, Platón considera la enfermedad como el dominio *pleonéctico* de uno sobre los otros. Pero lo que queda señalado indirectamente es que estos elementos disponen de una impulsividad *pleonéctica*. No es posible salvaguardarse de la enfermedad eliminando su dinamismo en un equilibrio semejante al de la muerte. Vida y *pleonexía* se confunden en una misma cosa y es preciso alcanzar una relación armónica entre sus diversos elementos.

7 Esto explica la propia dificultad de encontrar una traducción adecuada de este término. Vlastos sigue la traducción de Cornford («autointerés») y entiende por *pleonexía* cualquier ventaja propia obtenida a expensas de los demás, Eggers Lan la traduce sin más por codicia (en línea con la traducción de Apelt por «Habgier») y Robin por la «convoitise» o lujuria. Por muy certeras que sean, estas traducciones generan una lectura parcial de la *pleonexía* platónica que ha modelado su comprensión en *La república*. Lo que me propongo es captar la singularidad de este término, sobre todo en una discusión sobre la justicia que desemboca en el tránsito de la ciudad sana de Sócrates a la ciudad enferma de Glaucón.

8 No hay que sucumbir a esta tentación incluso cuando *Las leyes* (691a) nos ponen en guardia contra la peligrosa *pleonexía* de los reyes que puede llevarlos a no respetar las leyes establecidas. La clave está en que se trata de una *pleonexía* desprovista de *phrónesis*, propia de aquel que pone en una nave pequeña una vela excesivamente grande. En el momento en que la *pleonexía* entra en consideración como una *phýsis* actuante, lo decisivo está en saber qué hacer con ella: «*Que esto es así podemos verlo después* (709c), *cuando se sostiene que en tiempos tormentosos es una gran ventaja ser gobernado por un kybernetas que sea méga pleonéktēma, siempre y cuando esta pleonexía esté orientada por los mismos criterios que guían a un piloto que dirige con sabiduría su nave*» (Luri, 1995, 330).

9 Este perfil de la *pleonexía* es el que Platón saca a la luz en 586b1.

encantaría que Sócrates gobernase su ciudad ideal. Pero la clave de la defensa socrática de la justicia depende precisamente de que la *pleonexía* de Glaucón alcance una perspectiva que encauce su fogosidad ideal: Glaucón debe entender que la justicia no es una determinación meramente externa, sino el movimiento reflexivo que la ciudad establece como tal y, que al volver sobre sí, ha de tener lugar en el alma de cada individuo. De ahí que el punto de partida del *lógos* socrático sea la «genealogía» de una ciudad cuya matriz discursiva, estructurada en tres momentos clave, debe reconstruirse dialécticamente: la ciudad sana de Sócrates (369b5-372d3), la ciudad enferma de Glaucón (372d4-374d6) y la ciudad justa de Sócrates y Glaucón (374d7-445e3).

1) El modelo que ofrece la ciudad sana es el de una pluralidad de individuos sumidos en el «para sí» de sus necesidades corpóreas más elementales, y organizados en funciones especializadas de un modo naturalmente eficiente. Este modelo es la ciudad ajustada naturalmente a la justicia, pero sin conciencia de ella;

2) La ciudad enferma de Glaucón es, por el contrario, la ciudad encarnada en la *pleonexía*, el verdadero motor que hace que la ciudad acreciente ilimitadamente su poder de riqueza y que sólo pueda maximizarse mediante la especialización obligatoria de las diferentes aptitudes. Este modelo involucra la indeterminación de una dinámica excesiva que desequilibra el orden natural de la ciudad sana, pero que es paradójicamente el único modo que tienen la justicia y la injusticia de afirmarse como tales;

3) La ciudad justa es el resultado de pensar la ciudad como ciudad, es decir, como límite a su tendencia compulsiva a crecer indefinidamente. Este modelo es la ciudad que encausa la *pleonexía* y que le permite crecer gracias a la dinámica reflexiva de sus partes constitutivas.

La lógica interna del pasaje no es que pasemos estrictamente de la ciudad sana a la enferma: Platón sabe muy bien que la ciudad sana es una fantasía arraigada en su propio contexto histórico, que es *ya* el de la ciudad enferma; precisamente porque se intenta imaginar la ciudad sana de Sócrates, algo así como una Otredad «radical» respecto de la ciudad enferma de Glaucón, la identidad de su posición está mediada por la *pleonexía*. No se puede restituir la ciudad sana anulando los efectos de la *pleonexía*. Lo que está en juego entonces es la posibilidad de hacer inteligible la *pleonexía*, y de hacerla inteligible desde una posición-límite a la que la ciudad puede acceder y desdoblarse, es decir, una posición desde la que distanciarse de sí hasta el punto de llegar a concebir su propia figura¹⁰. Será

10 Para apreciar en qué sentido esta especie de politeгонía constituye en Platón la base de su visión filosófico-política de la historia, véase Konrad Gaiser, *La metafísica della Storia in Platone*, Milán, Vita e Pensiero, 1991. A la luz de este principio, deben releerse la evolución histórica de las Constituciones en el Libro III de *Las leyes* (676bss; 713bss), el mito del *Protágoras* (321ass.), la relación descrita en el *Timeo* entre la Atenas originaria y la Atlántida (20d-25d), la caída de la ciudad ideal en el Libro VIII de *La república*, y el *Critias* (109bss). Recordemos que el siglo IV es fundamentalmente un período de problematización del *Aufklärung* griego. Están presentes los cínicos que hablan de una suerte de estado de naturaleza, que reclaman el retorno a ese estado. Un discípulo conocido de Aristóteles, Dicearco, retoma el tópico de la Edad de Oro combinándolo con lo que se había encontrado en el siglo V. Pero no se vuelve simplemente a Hesíodo; hay una Edad de Oro, de ausencia de guerra, de ausencia de constitución política, que es al mismo tiempo una Edad austera, limitada a la satisfacción de las necesidades elementales. Platón plasma la ficción socrática de la ciudad sana sobre este material: la ciudad sana no es ciertamente el paraíso terrestre en el sentido de la abundancia, pero los hombres son justos naturalmente, no hacen la guerra, no están corrompidos por la *pleonexía*, aunque viven al límite de sus necesi-

necesario un grado de autocontemplación, capaz de suscitar y atraer sobre la ciudad misma y, por extensión, sobre la propia alma, un movimiento de reflexión. Ese movimiento incluye dos momentos: 1) captar el sentido de la *pleonexía* a través de la contraposición corpórea entre la ciudad sana y la ciudad enferma; 2) restituir su figura como condición posible de toda ciudad justa.

1) *La ciudad enferma de Glaucón contra la ciudad sana de Sócrates*

1a) *La génesis natural de la ciudad (369b5-372d3)*

Sócrates comienza definiendo la ciudad como una clase de convivencia (369c4: *synoikía*) que se origina en la falta de autarquía: «Cuando habiendo necesidad de muchas cosas, llegan a congregarse en una sola morada muchos hombres para vivir en comunidad [koinonoús] y ayudarse [boethoús]»¹¹ (369c2-3). El origen de la ciudad tal como es tratado por Sócrates radica en una asociación de gente fundamentada en la necesidad (369c10: *khreía*)¹². Ningún deseo es atribuido a sus habitantes más que el que tiene que ver estrictamente con lo necesario: «Comencemos por examinar, en primer lugar, de qué modo vivirán los que así se han organizado. ¿Producirán otra cosa que alimentos, vino, vestimenta y calzado? Después de construir sus casas, trabajarán en verano desnudos y descalzos. En invierno, en cambio, arropados y calzados suficientemente. Se alimentarán con harina de trigo o cebada, tras amasarla y cocerla para hacer ricas tortas y panes sobre juncos o sobre hojas limpias. Se recostarán en lechos formados por hojas desparramadas de nuerza y mirto; festejarán ellos y sus hijos, bebiendo vino con las cabezas coronadas, cantando himnos a los dioses, y estando a gusto en compañía. No tendrán hijos por encima de sus recursos y se resguardarán así tanto de la pobreza como de la guerra» (372a5-c1).

La ciudad socrática es previamente condición de supervivencia y sólo es plenamente autosuficiente en la cooperación mutua: los unos dependen de los otros para producir cuanto es requerido para satisfacer las necesidades propias. Puesta la carencia en el origen del contrato social, y la ciudad como un medio de paliarla, la justicia se entiende como la

dades... Ahora bien, todo este material es retomado en una dirección distinta: la función esencial de la ficción socrática es comprender la politogénesis como un proceso relativo a la autoconstitución política del hombre justo. El hombre al que se refiere Platón vive, por tanto, instalado en un período en que hay ciudades lujosas y donde la justicia se plantea como un valor problemático, porque este hombre pertenece inevitablemente a este período en el que la ciudad ya está abandonada a la *pleonexía*.

11 El texto que vamos a seguir es el fijado y traducido, con ligeras modificaciones, por C. Eggers Lan: *Platon, Diálogos IV: La república*, Gredos, Madrid, 1998.

12 El punto de partida de esta genealogía es el rechazo de cualquier concepción autárquica o cosmopolita de la ciudad, como en Hípias, Aristipo y Antístenes: para Sócrates, la génesis de la ciudad tiene lugar porque el individuo no es autosuficiente, sino que está privado de muchas cosas. La necesidad, que Demócrito había situado en primer plano en la formación de la ciudad, también es reconocida por Protágoras en el mito atribuido por Platón (*Protágoras* 320c-d), donde se subraya la situación de indigencia constitutiva de la humanidad primitiva, el autodesarrollo de la inteligencia técnica como único medio de asegurar la supervivencia frente a las especies animales, y la propia subsistencia de la raza humana a través del intercambio con los demás de los productos y los servicios.

satisfacción de necesidades recíprocas: necesidades primarias, como el alimento, la vivienda, el vestido (369d1-5), y necesidades derivadas como el mercado, la moneda, el trabajo asalariado... (371a4-e7). En consecuencia, la especialización natural de las distintas aptitudes se convertirá en la esencia misma de esta ciudad: «¿Y cómo se bastará la ciudad para proveer semejantes necesidades? Hará falta al menos un labrador, un constructor y un tejedor. ¿No añadiremos también un fabricante de calzado y cualquier otro al servicio de los cuidados relacionados con el cuerpo [perì tò sôma]? (369d6-9).

Esta división estricta de las aptitudes en oficios distintos está basada en una doble hipótesis: se dan, en efecto, diferencias innatas que hacen apto a cada individuo para una ocupación y no hay dos individuos exactamente iguales por naturaleza. Por tanto, cada uno debe atender a una sola de las cosas de la ciudad: aquello para lo cual está mejor dotado su naturaleza (370a7-b2). Así que, en la base de esta ciudad, cada cual es lo que es, y esa identidad viene consignada por una actividad, papel u oficio que lo define esencialmente. Y es lo que es (zapatero, agricultor, navegante, artesano) de una vez y para siempre: lo es por naturaleza, por capacidad, y ese atributo que lo define y lo diferencia por su aptitud no lo abandona a lo largo de su vida (370b3-4, 374a6, 374b6-c2, 394e2-6 y 397d10-e8). Los miembros de esa comunidad se constituyen por el hecho de poseer aptitudes cualitativamente diferenciadas. Pero, por otra parte, esta diversificación cualitativa de las aptitudes, en la medida en que tiene como finalidad la satisfacción de todos los miembros del grupo, implica necesariamente la integración recíproca de los oficios singulares. De ahí que los oficios se revelen socialmente útiles en cuanto son divididos: «Así, cada cual producirá un mayor número de cosas y de mejor calidad y más fácilmente [rháon], siempre y cuando produzca de acuerdo a sus aptitudes naturales y en el momento oportuno, liberado de las otras ocupaciones» (370c3-5). Los oficios son objeto de un intercambio natural y eficaz (advértase aquí el empleo de *rháon* en 370a6 y c4): quien satisface necesidades que otros reconocen no satisfacer por sí mismos, recibe a cambio prestaciones que satisfacen sus propias necesidades. Este principio de especialización natural de las funciones conduce, en cualquier caso, al beneficio de todos sus miembros, y que, por ende, no comporta ninguna pérdida para nadie¹³. Es, pues, la clave de la ciudad sana de Sócrates: en ella se aúna a la perfección el máxima provecho para cada uno de los miembros con la máxima felicidad a la que puede aspirar a la ciudad (370c7-371a5).

Tendríamos, por tanto, un modelo basado en la satisfacción conjunta de las necesidades básicas, un principio natural de especialización de las aptitudes y una distribución del bien

13 Según este analogado económico, una sociedad en la que el intercambio estuviera ordenado por la retribución habría de constituir un espacio de ganancias y de pérdidas posibles, mientras que, ordenado por la necesidad, no podría «intercambiar» la retribución de un individuo por otra mayor; sólo permitiría a sus miembros escapar de la ineficiencia que supondría que tomaran caminos distintos. La ficción de Sócrates da a entender que se excluiría toda distribución de funciones que, de tolerarse, hiciese que uno o más miembros salieran perjudicados por pertenecer a esa sociedad. Según este modelo, un constructor actuaría en condiciones de igualdad porque las habilidades de los distintos individuos pueden intercambiarse según la condición equivalente de sus disposiciones naturales. La clave radica en que el ciudadano imaginario de Sócrates tendría un coste de oportunidad equivalente a cero, es decir, no habría manera de considerar la retribución perdida por no participar en este modelo. La retribución sería, pues, igualitaria y eficiente y, en cualquier caso, preferible a la posibilidad de trabajar cada cual por separado.

fundamentada en el intercambio equivalente de los diferentes oficios. Esto podría ilustrarse sencillamente con arreglo al siguiente esquema:

LA GÉNESIS NATURAL DE LA CIUDAD

SITUACIÓN CONTRACTUAL

SATISFACCIÓN
MUTUA DE LAS
NECESIDADES
PRIMORDIALES
(369c2-3)

CONDICIONES

- 1) Los hombres desempeñan cualquier oficio que satisfaga sus necesidades (370a7-9)
- 2) El trabajo se distribuye con arreglo a la especialización natural de sus distintas aptitudes (370a9-b4)
- 3) Las tareas a realizar están presididas por un principio de eficiencia natural (370c3-5)

En resumen, la ciudad sana se presentaría como un bien intercambiable de un modo natural y eficaz¹⁴. Es la ciudad verdadera porque la justicia se genera ahí naturalmente mediante la concordancia eficaz entre el bien común y el bien individual¹⁵. Se trata de una

14 La presión de ciertas interpretaciones tradicionales obsesionadas con una primitiva versión de *La república* des-gajada del *Trasímaco* ha inducido resistencias a la hora de calibrar la función intradialógica de la ciudad sana de Sócrates. Es el caso de I.M. Crombie, *An examination of Plato's Doctrines*, London: Routledge & Kegan Paul, 1962, 89-90 y de J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford: Clarendon Press, 1981, que afirma lo siguiente: «We have to conclude, though reluctantly, that Plato has not given the first city a clear place in the Republic's moral argument» (78). Una lectura más global se plantea en Ch. Reeve, *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic*, Princeton University Press, 1988. Lo que resulta decisivo del argumento, según Reeve, son las consideraciones sobre la variedad de deseos que intervienen en las tres ciudades reconstruidas por Sócrates: tener, ganar y saber serían los motores de cada una de las ciudades desplegadas dialécticamente en el *lógos* de Sócrates (p. 178). Creemos que la tesis de Reeve capta la dramática platónica, está reforzada por una clara percepción de la complejidad de las motivaciones humanas y es lo suficientemente aguda para extrapolar esa complejidad al plano político. Sin embargo, es difícil que haya amantes del dinero en la ciudad sana si cualquier beneficio particular está totalizado necesariamente de un modo natural.

15 Frente a la ciudad enferma e hipertrofiada de Glaucón, Sócrates describe la ciudad sana como una «ciudad verdadera» (372e6: *alethinè pólis*) y «saludable» (372e7: *hygiés*). El contraste descriptivo entre salud y enfermedad es fácilmente comprensible, pero la consideración de la ciudad natural como la «ciudad verdadera» es llamativa. Lo primero sugiere la posible preferencia de Sócrates por la austeridad frente al modo de vida más sofisticado y rico de Glaucón. Lo segundo debe examinarse independientemente de la preferencia expresada por Sócrates. En W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* (vol.4). Cambridge University Press, 1975,

concordancia limitada por la mecánica corpórea de la necesidad y los diferentes oficios encargados de satisfacerla. Además, aun cuando la ciudad crezca como consecuencia de la multiplicación de necesidades –no pudiendo satisfacerse por entero, necesitará igualmente mercaderes minoristas, intermediarios entre los distintos hombres de oficio, hombres que, incapaces de especialización, sean simples jornaleros, etc.– su modo de vida continúa adaptado a la necesidad natural (*khreía*)¹⁶. La condición básica de la justicia se basa entonces en no desequilibrar la relación entre los oficios y las necesidades. De lo que se extraen tres consecuencias decisivas: 1) la naturaleza combina armónicamente todos las aptitudes y oficios que forman parte necesaria de la ciudad; 2) las necesidades se satisfacen en el marco de una ciudad completamente egoísta, que en principio supedita el bien político a una mayor eficiencia del intercambio; 3) el crecimiento de la ciudad es natural y se lleva a cabo sobre la base de la misma armonía en la que se integran y adicionan las distintas funciones de la vida social.

1b) *La pleonexía de la ciudad enferma* (372d4-374d6)

La ciudad natural es justa porque deriva de necesidades a satisfacer en un intercambio recíproco, pero cuando se sobrepasa el límite natural de lo necesario se origina inevitablemente la pobreza o la guerra (372c1)¹⁷. La ficción de la ciudad sana finaliza precisamente con la mención de la «guerra» y es ahí donde Glaucón interrumpe el *lógos* de Sócrates: «*Me parece que les montas banquetes desprovistos de carne [aneu ópson] –Es verdad; me olvidaba que ellos también tendrán condimentos [ópson]...*» (372c1-4). La ciudad sana ha

446ss la ciudad natural de Sócrates se identifica con el ideal verdadero de la justicia y se contrapone a la ciudad enferma de Glaucón, esto es, al ideal corrompido por la expansión ilimitada de los deseos innecesarios. Crombie (1962, 91) habla de un ideal implícito en la ciudad pacífica y saludable de Sócrates, pero reconoce que la ciudad enferma de Glaucón debe ser algo así como una precondition para la emergencia de la justicia, ya que ésta presupone necesariamente el conflicto de intereses. En una línea de interpretación distinta encontramos a C. Page, «The Truth about Lies in Plato's *Republic*», *Ancient Philosophy*, 11, 1991, pp. 1-33. La ciudad natural es «verdadera» en el sentido de que no necesita decir mentiras para ser veraz. La verdad es inherente a la naturaleza de esta ciudad y, en consecuencia, es preferible a la ciudad de Glaucón, que debe recurrir a la bella mentira. Page piensa obviamente en una ciudad que supone la entrada de la poesía, pero pasa por alto el sentido óntico de *alétheia*. Creemos que la ciudad natural se vive como tal en la simplicidad de una justicia que permanece oculta: podría decirse que la justicia está presente de un modo natural –verdad en griego es *alétheia*, manifestación, presencia de lo real en oposición a ausencia de realidad– pero ausente de un modo reflexivo.

16 Pero suponiéndose que estamos ante el retrato de una ciudad basada en necesidades absolutamente fundamentales resulta especialmente llamativo que esta comunidad produzca un excedente suficiente de bienes como para ser exportado. La afirmación de Sócrates a este respecto es contundente y no da lugar a dudas: «*Fundar esta ciudad en un lugar tal que no tenga necesidad de importaciones es prácticamente imposible*» (370e5-7). La importación tiene como correlato la exportación, lo cual implica, en determinados oficios, un incremento tal de la producción que deba exceder la demanda interna. En consecuencia, tiene que producirse un aumento de especialistas y la formación de profesiones intermedias en función del intercambio. Para un examen detallado de cómo la presencia correlativa del mercado y la moneda es una muestra significativa de la falsa estabilidad de la ciudad sana de Sócrates, véase R. Roochnik, *Beautiful City: The Dialectical Character of Plato's Republic*, Cornell University Press, 2003, p. 46.

17 Para un análisis de la importancia de que la ciudad enferma sea una ciudad generada idealmente en la guerra, véase Diskin Clay, «Reading *The Republic*», Charles L. Griswold (ed.), *Platonic Writings, Platonic Readings*, Routledge, New York/London, 19-34, 1988.

definido sus necesidades con total claridad, pero está desprovista de lujos y comodidades (372c2). Además de condimento, *ópson* significa «carne a la brasa». Comer carne es el primer síntoma de una ciudad que se deja arrastrar por el lujo. Hay que incorporar todos los condimentos que permitan igualar la ciudad al ansia expansiva y a los festines a los que está acostumbrado Glaucón. Sócrates se ve obligado así a reconsiderar la justicia desde la perspectiva de una ciudad apasionada, pletórica, hipertrofiada, cuyos deseos no dejan de aumentar y de multiplicarse con camas, mesas y muebles de todo tipo, banquetes refinados, bálsamos, perfumes, cortesanas, pinturas y bordados, oro y marfil, etc. (373a1-8); una ciudad en continua expansión y compuesta por individuos no forzados por la necesidad (*ananké*): cazadores, imitadores, poetas, rapsodas, actores, bailarines, cocineros, carniceros, etc. (373b2-c7), y que al vivir de esta manera exige incorporar «más médicos que antes» (373d1-2).

Se puede suponer además que en esta ciudad los individuos ya no ejercen cada uno de los oficios designados naturalmente, sino cualquier oficio o combinación de oficios que sobrepase el límite de las necesidades. He ahí por qué la especialización de las distintas aptitudes se convierte ahora en un principio prescriptivo: *«Pero el caso es que al fabricante de calzado le hemos prohibido [diekolýomen] que intentara al mismo tiempo ser labrador o tejedor o constructor, sino sólo fabricante de calzado, a fin de que la tarea de fabricar calzado fuera bien hecha; y del mismo modo hemos asignado a cada uno de los demás una tarea única, respecto de la cual cada uno estaba dotado naturalmente, y en la cual debía trabajar a lo largo de su vida, liberado de las demás tareas, sin dejar pasar los momentos propicios para realizarla bien»* (374b6-c2). El efecto de este principio es doble:

- a) Por una parte, sobrepasar el límite de las necesidades hace de la especialización una condición legalmente necesaria. La ciudad enferma siempre requiere de más espacio para abastecerse y esto sólo puede hacerse a costa de los territorios vecinos (373d4-10). Hay que aumentar la ciudad para dar cabida a todo un ejército que la proteja de ambiciones semejantes de otras ciudades y le facilite, al igual que aquéllas, la satisfacción de su ansia de riqueza (373e9-374a1). Los guardianes de la ciudad surgen en este contexto.
- b) Y por otra parte, la especialización supone la *pleonexía*: cuanto más compleja es la organización de la ciudad, más sofisticados son los impulsos que deben satisfacerse, pues las condiciones para su satisfacción generan necesariamente nuevas funciones y nuevos deseos asociados a éstas. En efecto, la ciudad con guardianes es un efecto necesario del deseo ilimitado de riquezas y de la especialización implicada en él, pero supone la génesis de un nuevo impulso (la *philotimía* o el deseo de reconocimiento de los guardianes-guerreros) que debe coordinarse con el anterior (el apego al dinero de los productores¹⁸).

18 La construcción de la ciudad justa es el recorrido por la complejidad progresiva de la *pleonexía*. Si el dinero es la figura más simple, la presencia de un ejército es la segunda preformación de la *pleonexía*: *«Así pues, hay que engrandecer la ciudad, pero no añadiéndole algo pequeño, sino todo un ejército que pueda marchar en defensa de toda la riqueza propia –combatiendo a los invasores– y de aquellos que hablábamos anteriormente. –¿Por qué? –preguntó Glaucón– ¿No se bastarán ellos mismos?»* (373e9-374a3). La extrañeza de Glaucón es interesante porque es él quien, a fin de cuentas, se rebela contra la ciudad sana, y el que parece autoabastecerse

Así las cosas, la ciudad enferma tendría las siguientes determinaciones fundamentales: un modelo basado en el deseo conjunto de maximizar la riqueza de la ciudad, un principio prescriptivo de especialización y una distribución equitativa del bien fundamentada en la aparición necesaria del guardián-guerrero. Lo cual puede esquematizarse del siguiente modo:

LA CIUDAD ENFERMA DE GLAUCÓN

SITUACIÓN CONTRACTUAL

SATISFACCIÓN DE
LOS DESEOS NO
LIMITADA
NATURALMENTE,
SINO MEDIANTE
LA IMPOSICIÓN DE
UNA CONVENCION
(*diakolýo*: 374b6)

CONDICIONES

- 1) Los hombres desempeñan cualquier oficio que satisfaga la potencia expansiva de su deseo y de guerra (373d7-e3)
- 2) Las tareas a realizar se distribuyen con arreglo a la especialización prescrita de las distintas funciones (374b6-d6)
- 3) El guardián-guerrero surge como respuesta al crecimiento generado por el apego al dinero (373e9-374a2)

Glaucón introduce la *pleonexía* porque aquello que determina las ciudades reales es lo que procura la satisfacción de su propia dinámica expansiva. Pero esta dinámica es inagotable y no parece que haya nada que pueda detenerla. La ciudad sana sólo sería posible si los hombres pudieran seguir siendo cerdos; pero la indocilidad también forma parte de su naturaleza. Glaucón es, pues, totalmente inequívoco cuando opone directamente la indocilidad del hombre a la estabilidad instintiva de los cerdos¹⁹. El hombre indócil es, por

con la sola presencia de su *dýnamis* guerrera. La idea fundamental es que la ciudad sólo podrá maximizar su ansia de riqueza complicándose en la figura del guardián-guerrero. La presencia de esta figura será necesaria para orientar la *pleonexía* de un modo político. Podría afirmarse entonces que la reflexión platónica sobre la *pleonexía* de Glaucón está determinada por esta orientación en cada estadio de su desarrollo. Es más, probablemente sea ésta la idea motriz del diálogo: Sócrates orienta la *pleonexía* para conducirla a su fin; y ese fin es la autotransparencia de la *pleonexía* en el propio Glaucón, su transformación reflexiva después de desplegar sus múltiples figuras co-implicadas.

19 En este punto Glaucón es tan taxativo como lo será Kant. Si para Glaucón, una ciudad limitada a proporcionar los recursos necesarios para la supervivencia no pasa de ser una «ciudad de cerdos», para Kant, los defensores de paraísos perdidos e incontaminados por la cultura no hacen más que poner el destino del hombre en un bienestar tan inmediato y simple que rebajan la humanidad al nivel de la mera criatura animal. Lo que constituye el

supuesto, Glaucón, el hombre que es incapaz de distinguir entre el deseo de comer carne y su deseo de virtud²⁰. La ciudad natural es saludable, pero desprovista de festines y banquetes; la convivencia es amable, pero despojada de ardor guerrero; el tamaño de su territorio es modesto, pero privado de ambición política. A una ciudad que se mueve en el horizonte básico de sus necesidades, se contrapone otra que lo sobrepasa por el poder emancipador de sus deseos; una es verdadera porque presenta la justicia desde una sencillez elemental; la otra es falsa porque debe recurrir a la imitación, la mentira y la ilusión. En suma: la ciudad sana de Sócrates es una ciudad de cerdos porque no tiene necesidad de proyectarse idealmente: es lo que es porque ya está ajustada naturalmente de antemano; la ciudad de Glaucón es una ciudad ideal porque mide la vida de los hombres, no con arreglo a sus necesidades, sino de acuerdo con el desajuste permanente de su *pleonexía*.

2) La ciudad justa (374d7-445e3)

La clave de la reflexión platónica es que el *lógos* sobre la ciudad justa sólo puede avanzar desde una ciudad desajustada, que vive en la desproporción permanente entre la *pleonexía* y su propia posibilidad de ser satisfecha. De manera que la justicia y la injusticia sólo pueden tener sentido desde esta condición originariamente *pleonéctica* de la vida política. Una vez que el horizonte de la imaginación política ya no permite mantener la idea de una eventual desaparición de la *pleonexía* –puesto que, como podría decirse, todos los Glaucones aceptan tácitamente que la ciudad fundamentada en el lujo está aquí para quedarse²¹–, la

fin de la humanidad no es simplemente la «felicidad» sino, en todo caso, la «dignidad de ser feliz» (*Crítica de la razón práctica*, A806, B834); y semejante dignidad exige el máximo desarrollo de las capacidades racionales y no su anonadamiento en una felicidad como la de las ovejas (*Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, II). Ésta será una de las críticas decisivas que Kant dirigirá al «eudaimonismo» fácil de cierta ilustración wolffiana y, en particular, del mismo Herder, y sobre ella debe contextualizarse la negativa kantiana de hacer de la felicidad el fundamento de la moral. Al igual que la polémica anticínica del socratismo platónico, la crítica kantiana a la vida paradisíaco-pastoral del *Génesis*, lo es a su propia contemporaneidad (Rousseau, Herder) que, lamentándose por los inconvenientes aparentes de la civilización, añoran una confusa originariedad natural «pura»: la admiración por los recién descubiertos habitantes de Haití (*Recensiones de Herder*; Ak, VIII, 65) o por los Robinsones (*Probable inicio de la historia humana*; Ak, VIII, 122) constituye un buen ejemplo.

20 Leo Strauss, *The City and the Man*, University Press of Virginia, 1964, p. 134

21 De Platón a Rousseau, pasando por el joven Hegel, Marx, y Adorno, se ha visto en el aumento de la riqueza –y por consiguiente en el monto de lujos, comodidades y creación de necesidades «artificiales»– la razón de la disensión entre individuos y comunidades. Platón intenta pensarla desde un *diá-logo* que permita reconstruir políticamente las condiciones posibles para la justicia. Rousseau cree que esa disensión puede paliarse mediante la voluntad general, la cual, desde su poder, distribuirá equitativamente las fortunas. Hegel, por el contrario, sostiene que la disensión entre el individuo y la comunidad tiene su raíz en la economía. Una vez que el sistema (despolitizado) de la economía produce la forma social y se hace dependiente a la constitución del sujeto libre, aparece la guerra propiamente dicha, que prepara y predispone al que se sabe sujeto, al que se sabe cosa en tanto satisface la demanda de otro (del mercado), al reino de la utilidad. Es precisamente ahí donde se pone al descubierto la herida trágica que Marx conceptualizará, poniendo de manifiesto la estructura de dominación que se produce en el capitalismo y el extrañamiento moderno respecto del poder del estado y el poder de la riqueza. En el siglo XX, Adorno hará crítica, pero no de la economía política, sino de la industria cultural, o de aquello que es el motor de la pseudonecesidad que refuerza la cultura como mercancía total. Además del poder del estado y del poder de la riqueza, habrá que prestar atención a ese poder del deseo que actúa como el inconsciente del capitalismo tardío. Si se mira, pues, desde esta óptica, la dialéctica platónica entre la ciudad natural y la ciudad enferma constituye efectivamente el punto de partida de un cierto trayecto, en el que podemos recorrer algunos

condición última de posibilidad de la ciudad no sólo consiste en superar la tentación cínica de la excelencia natural, sino en preservar dentro de sí la polaridad entre límite (justicia) e ilimitación (*pleonexía*). O más aún: sólo si la ciudad se mantiene en esta tensión, evitará disolverse en la injusticia.

Entendida platónicamente, la justicia no se genera frente a la *pleonexía* sino *desde ella*, es decir, desde el *exceso* por medio del cual la ciudad sana se autosupera y se convierte en la ciudad enferma. Lo que tiene que hacer el *lógos* es poner delante de la ciudad esta extraña escisión interior que la divide. Para que pueda volver sobre sí misma, ha de pensar aquello que sirve de mediación entre la ciudad sana (esto es, la ciudad como determinación necesaria ya ajustada naturalmente) y la ciudad enferma (esto es, como indocilidad extraviada, destructiva, desequilibrada por la potencia ilimitada de su deseo). Comprender la mediación oculta entre ambos excesos es ya encauzar dialécticamente la *pleonexía*:

- a) En la ciudad sana, hay un crecimiento natural porque las necesidades se satisfacen en el marco de una ciudad supeditada a la eficiencia del intercambio. Pero la combinación armónica entre las distintas funciones configura una imagen simplificada de la justicia, un lazo que une y ata la ciudad de manera ciertamente armónica, pero que impide pensarla de una manera que no sea egoísta o meramente corpórea. Es la naturaleza la que produce espontáneamente los ciudadanos. La justicia se presenta como una armonía que deja a la política sin fundamento.
- b) En la ciudad enferma, es la propia indeterminación de la *pleonexía* la que hace posible una interrelación política. Los hombres pueden ser justos por la intermediación expansiva de la *pleonexía*, pero también pueden ser injustos por los efectos patológicos derivados de ella. La ciudad enferma se limita a escenificar el reverso kantiano de Glaucón: muestra a escala política que cualquier crecimiento no es necesariamente armónico con la sociabilidad. No percibe el hecho de que las *tékhnai*, cuando dejan de permanecer encerradas en los límites de las necesidades naturales, se vuelven «ilimitadas» por el propio efecto de la *pleonexía*, como si el arte de adquirir de riquezas, por ejemplo, tuviera el poder de engendrar indefinidamente dinero con dinero (en realidad no engendra absolutamente nada, puesto que el afán de acumular riqueza indefinidamente conlleva la guerra como potencia destructiva).

De ahí que la ciudad justa no sólo deba estar mediatizada por la indeterminación de su dinámica expansiva, sino también por la posibilidad generadora de su límite. Lo que la ciudad enferma tiene que domar no es, por tanto, la *pleonexía*, sino la ausencia de un límite que la dinamice políticamente. Aquí tendríamos el núcleo de una filosofía platónica de la historia. Lo decisivo es extraer de la polaridad *pleonexía*-justicia el diferencial necesario para mantener el crecimiento que exige la figura de la ciudad justa. En la necesidad

escenarios que conforman históricamente la determinación de la *pleonexía* subyacente a todo espacio político (desde el reconocimiento platónico de este deseo a su imbricación freudiana como pulsión de muerte, pasando por el poder de la riqueza en Hegel, su reflexión sociológica y socio-histórica bajo la teoría marxista del poder de dominación, y la versión adorniana de la industria cultural).

de situarse dentro de esta tensión radica la condición originaria de una ciudad alejada tanto de la pura naturaleza como de la pura pulsión enfermiza. Es la doble negación de la espontaneidad natural (*génesis*) y la espontaneidad destructiva (*phthorá*) lo que le da a la ciudad su autoconstitución justa y la posibilidad de desarrollarse sobre la condición constitutivamente problemática de su *pleonexía*. La exigencia de afrontar esta posibilidad es la prueba platónica que debe servirse el lector para evitar caer en la tentación exclusivista de ambos polos.

Bibliografía

- ANNAS, J., *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford: Clarendon Press, 1981.
- CLAY, D., «Reading *The Republic*», Charles L. Griswold (ed.), *Platonic Writings, Platonic Readings*, Routledge, New York/London, 19-34, 1988.
- CROMBIE, I. M., *An examination of Plato's Doctrines*, London: Routledge & Kegan Paul, 1962 (*) trad. cast. *Análisis de las doctrinas de Platón*, Madrid: Alianza, 1979.
- GAISER, K., *La metafísica della Storia in Platone: con un saggio sulla teoria dei principi e una raccolta in edizione bilingue dei testi sulla storia*, Milano: Vita e Pensiero, 1991.
- GUTHRIE, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*. Cambridge University Press, 1962-1978, Vol. 4 (*) trad. cast. *Historia de la filosofía griega*, Madrid: Gredos, 1984-1993.
- LURI, G., *El Trasímaco: la economía significativa del Libro I de La república*, Tesis Doctoral (inérita), Universitat de Barcelona, Departament de Filosofia Teorètica i Pràctica, 1995.
- PAGE, C., «The Truth about Lies in Plato's *Republic*», *Ancient Philosophy*, 11, 1991, 1-33.
- REEVE, C.D.C., *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic*, Princeton University Press, 1988.
- ROOCHNICK, D., *Beautiful City: The Dialectical Character of Plato's Republic*, Cornell University Press, 2003.
- STRAUSS, L., *The City and the Man*, University Press of Virginia, 1964 (*) trad. cat., *La ciutat i l'home*, Barcelonesa d'Edicions, 2000.
- ZIZEK, S., *The Sublime Object of the Ideology*, London: Verso, 1989 (*) trad. cast. *El Sublime Objeto de la Ideología*, Madrid: Siglo XXI, 1992.