

La ciudad enferma de Glaucón: el problema de la *pleonexia* en Platón*

Nemrod CARRASCO

Seminari de Filosofia Política de la Universitat de Barcelona

RESUM: La *pleonexia* és una categoria platònica més complicada del que pot semblar. El fet que vagi associada tradicionalment a les posicions de Cal·icles i Trasímac ha dut a identificar-la erròniament amb la injustícia. Tot i així, el primer que ens indica *La República* és que la *pleonexia* no es únicament el motor constitutiu de tota ciutat, sinó el punt de referència decisiu de la concepció platònica de la justícia. És aquí on rau la paradoxa del trànsit de la ciutat saludable de Sòcrates a la ciutat malalta de Glaucón: ben lluny de representar la pèrdua de la justícia, es defineix com la possibilitat de reflexionar la ciutat des de la tensió permanent entre la indeterminació pròpia de la *pleonexia* i el límit que ha de reconduir-la políticament.

PARAULES CLAU: Plató, *La República*, Glaucón, *pleonexia*, justícia.

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 *pleonexia* 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, como el soldado de la patrulla en el famoso chiste de la Polonia de Jaruzelski inmediatamente después del golpe militar.¹ 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

* Una versión de lo expuesto aquí se leyó en una ponencia que hice el 26 de mayo de 2006 en el Seminario de Filosofía Política: quisiera manifestar mi gratitud a todos sus miembros por debatir conmigo uno de los borradores de este trabajo.

1. Zizek (1992, p. 30).

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 las diez». Pretendiendo simplificar las cosas al máximo, complican nuestro acceso al núcleo filosófico y político del diálogo.²

Como señala Gregorio Luri, el concepto de *pleonexía* aparece por primera vez en el *Gorgias*, en el curso de la intervención *makrológica* de Calicles (en el Libro I ha aparecido, igualmente, por primera vez en la *makrología* de Trasímaco) mediante la cual éste intenta sostener su tesis (tan semejante a Trasímaco) de que la justicia es la ley suprema (en el sentido de la ley impuesta por el más fuerte). Para Calicles, la verdad es que el más fuerte se impone naturalmente al más débil (483e-484b). La respuesta de Sócrates finaliza precisamente con la mención de «*pléon éxhein*». El error está en pensar que la *pleonexía* está exclusivamente asociada a la posición de Calicles o de Trasímaco. La *pleonexía* es un deseo permanente de expansión, un estado constante de insatisfacción con lo inmediatamente dado que empuja al deseo a traspasar cualquier límite. Glaucón es el personaje pleonético de *La República* porque no se da cuenta de la naturaleza tiránica de su fogosidad ideal, ésa que le lleva a proyectar una ciudad en la que la justicia se confunde con el ejercicio filosófico del poder, es decir, con la identificación de Sócrates con el filósofo-rey.

Si *La República* es la defensa socrática de la justicia es porque la *pleonexía* de Glaucón requiere de una perspectiva que encauce su identificación ideal: 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 *logos* socrático sea la «genealogía» de una ciudad cuya matriz discursiva, estructurada en tres momentos clave, el lector debe reconstruir 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).

2. 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 autoconocimiento 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 strausianos 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.

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 encauza dialógicamente 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 figura.³ Será necesario un grado de autocontemplación, capaz de

3. Platón vuelve continuamente a esa especie de *politeigonia* que constituye, según la observación apuntada por Gaiser (1991), su visión filosófico-política de la historia. Bajo la luz de este principio, deben releerse la evolución histórica de las Constituciones en el libro III de *Las leyes* (676b y s.; 713b y s.), el mito del *Protágoras* (321a y s.), 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* (109b y s.). Una pregunta interesante sería: ¿Por qué Platón vuelve continuamente sobre este tema? Recordemos que en Grecia hay una tradición retomada con mucha intensidad en el siglo V y contrarrestada por los grandes pensadores del mismo siglo. Contra el trasfondo de una vieja tradición, iniciada por Hesíodo (*Trabajos y Días*, p. 116-121), que contenía el fantasma colectivo de una era de privación y desgracia, el siglo V opone una visión diferente, que tal vez podríamos denominar evolutiva, en el sentido, más o menos, de una autocreación de la humanidad mediante una emancipación técnica de su estado natural de salvajismo. Según Cole (1967), el primero a quien podemos atribuírsela es, desde luego, a Demócrito. Protágoras, que también es de Abdera y de quien se dice que escuchó hablar a aquél, enseña cosas análogas, y su tesis tampoco difiere en exceso de la expresada por Tucídides en el primer libro de *Historia de la Guerra del Peloponeso*: el progreso humano concierne únicamente a la técnica y a la materialidad. Frente a esta visión, el siglo IV es fundamentalmente un período de problematización del *Aufklärung* alcanzado. 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 satis-

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

1. LA CIUDAD ENFERMA DE GLAUCÓN CONTRA LA CIUDAD SANA DE SÓCRATES

1.1. *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: «Una multiplicidad de necesidades conduce a que se agrupe sobre el mismo lugar habitable una multiplicidad de hombres que viven en comunidad [*koinonoíus*] y se ayudan [*boethoús*]» (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*).⁴ 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 nuez 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).

facción de las necesidades elementales. Sobre este material se plasma la ficción socrática de la ciudad sana: 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 necesidades... Ahora bien, todo este material es retomado platónicamente en una dirección significativamente distinta: la función esencial de la ficción socrática es comprender la *politogénesis* como un proceso relativo a la autoconstitución política del hombre justo. La idea fundamental es que el hombre al que se refiere Platón vive 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 expansión ideal de su *pleonexía*.

4. El punto de partida de esta genealogía es el rechazo de cualquier concepción autárquica o cosmopolita de la ciudad, como la presupuesta en Hipias, 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, la *khreía* que ya Demócrito había situado en primer plano en la formación de la ciudad, también es reconocida por Protágoras en el mito atribuido por Platón. En él encontramos una exposición muy coherente de esta teoría: 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.

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 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? ¿No habrá uno que sea labrador, otro albañil, y otro tejedor? ¿Y no añadiremos a éstos un zapatero o 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 dotada 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 detentar 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 (adviértase aquí el empleo crucial 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, por ende, no comporta ninguna pérdida para nadie.⁵ Es,

5. 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; sencillamente, 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 in-

pues, la clave de la ciudad sana de Sócrates: en ella se aúna a la perfección el máximo 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 fundamentada en el intercambio equivalente de los diferentes oficios. Esto podría ilustrarse sencillamente con arreglo al siguiente esquema:

TABLA 1
La génesis natural de la ciudad

<i>Situación contractual</i>	<i>Condiciones</i>
Satisfacción mutua de las necesidades primordiales (369c2-3)	<ol style="list-style-type: none"> 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 eficaz.⁶ Es la ciudad verdadera porque la justicia se genera ahí natu-

tercambiarse 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.

6. En este punto, hay que evitar prejuicios a la hora de valorar el papel desempeñado por este modelo en la construcción dialógica de la ciudad justa. La presión de ciertas interpretaciones tradicionales obsesionadas con una primitiva versión de *La República* desgajada del *Trasímaco* ha inducido resistencias a la hora de calibrar la función intradiálogal de la ciudad sana de Sócrates. Es el caso de Crombie (1963, p. 89-90), que describe la ciudad natural como un *false start*, o de Annas (1981, p. 78), que llega a escribir cosas como éstas: «We have to conclude, though reluctantly, that Plato has not given the first city a clear place in the Republic's moral argument.» Para Reeve (1988, p. 176-178), en cambio, lo que resulta decisivo del argumento son las consideraciones sobre la variedad de deseos que intervienen en las tres ciudades reconstruidas por Sócrates. Según el profesor americano, tener, ganar y saber mueven los hombres en cada una de las ciudades que el argumento de Sócrates va desplegando dialécticamente: «Plato offers to us not as an autonomous polis, but as a constituent, of a larger whole that is being slowly revealed. It is a polis whose acropolis is obscured from view. In it we see money-lovers living in harmony and happiness with one another. What we do not see, but will shortly be shown, is the acropolis with its guardians and rulers who underwrite that harmony and happiness, and without them whom it would not be possible. In that larger polis the First Polis is —to resort once more to that convenient Hegelianism— overcome but preserved» (p. 178). 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. En este sentido, es más que probable que en la ciudad natural se den las condiciones ideales

ralmente mediante la concordancia eficaz entre el bien común y el bien individual.⁷ Se trata de una 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, etcétera— su modo de vida continúa adaptado a la necesidad natural (*khreía*).⁸ La condición básica de la justicia se basa entonces en no desequilibrar la relación entre

para los amantes del dinero. Pero la necesidad de llevar a cabo una distinción precisa entre la ciudad sana de Sócrates y la ciudad enferma de Glaucón constituye una evidencia textual que no puede ser desatendida. De ahí la conveniencia de desdoblarse la primera ciudad de Reeve: en la ciudad sana no hay amantes del dinero porque todo particularismo está totalizado necesariamente de un modo natural.

7. 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 descripción de la ciudad natural como la ciudad «verdadera» es llamativa. Lo primero sugiere la posible preferencia de Sócrates por la austeridad de la ciudad sana frente al modo de vida más sofisticado y rico de la ciudad de Glaucón. Lo segundo es lo que debe examinarse independientemente de la preferencia expresada por Sócrates. Contrariamente a Guthrie (1962-1978, p. 446 y s.), no hay motivos textuales para considerar la ciudad natural de Sócrates como el ideal verdadero de la justicia y la ciudad enferma de Glaucón como el ideal corrompido por la expansión ilimitada de los deseos innecesarios. Crombie (1963, p. 90), por ejemplo, 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, Page (1991, p. 6) supone que el adjetivo en cuestión podría significar algo así como «verídico», «sincero», lo que, además, tiene la virtud de servir de contraste entre *alethinè* y *alethés*. Según la tesis de Page, la ciudad natural es «verdadera» en el sentido de que no necesita decir mentiras para ser veraz. La verdad es, pues, inherente a la naturaleza de esta ciudad y, en consecuencia, es preferible a la ciudad de Glaucón, que debe recurrir a la bella mentira. La interpretación es excelente, pero creemos que pasa por alto el sentido óntico de *aletheia*. La idea que pretende expresar Sócrates es 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 *aletheia*, manifestación, presencia de lo real en oposición a ausencia de realidad— pero ausente de un modo reflexivo.

8. Pero suponiéndose que estamos ante el retrato de una ciudad basada en necesidades absolutamente fundamentales, resulta especialmente llamativo el 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 Roochnik (2003, p. 46), la presencia correlativa del mercado y la moneda es significativa por cuanto muestra la falsa estabilidad de la ciudad sana de Sócrates. Pero el texto platónico contrasta en este punto con *Las Leyes*: «[Refiriéndose a Magnesia] La ciudad no sería, por tanto, totalmente irrecuperable para la adquisición de la virtud. En efecto, si hubiera llegado a ser costera y con buenas radas y no hubiera producido todo, sino que hubiera carecido de muchos productos, habría precisado un gran salvador y legisladores realmente divinos, para no llegar a tener costumbres refinadamente soeces con unas condiciones naturales semejantes» (704d4-8). Según el legislador ateniense, la peor de las condiciones para adquirir la virtud sería una ciudad en la costa con un buen puerto y necesitada de muchas importaciones. Probablemente, la mención del Extranjero se refiera a Atenas, pero hay razones para pensar, con Benardete (2000, p. 127), que la descripción señala realmente la ciudad sana de Sócrates, situada seguramente en la

los oficios y las necesidades. De lo que se extraen tres consecuencias decisivas: 1) la naturaleza combina armónicamente todas las aptitudes y todos los 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, y 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.

1.2. *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).⁹ La ficción de la ciudad sana finaliza precisamente con la mención de la «guerra» y es ahí donde Glaucón interrumpe el *logos* 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 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.¹⁰ Hay que incorporar todos los condimentos

costa y con un volumen de importaciones y exportaciones ajustado a sus necesidades. Si esto es así, la imposibilidad de generar la justicia en la ciudad sana de Sócrates habría que atribuirla menos a las sospechas de Roonnick que a la absoluta ausencia de *pleonexía*.

9. Duskin Clay (1988, p. 26) ha reparado en la importancia de que la ciudad enferma sea una ciudad generada idealmente en la guerra: su potencia destructiva se atiene, sin ningún género de dudas, a las costumbres positivas de Creta, de las que Clinias extrae en *Las Leyes* la idea fundamental de que la guerra es la condición permanente del hombre: «Al ver que todos, cuando están de campaña, están forzados por la propia situación a comer juntos durante ese tiempo para su propia protección, [el legislador que instituye los ejércitos como necesarios para toda ciudad] ha querido condenar la necedad de la mayor parte de hombres que no ven que durante sus vidas siempre se da una guerra permanente en todos contra toda ciudad. Si durante la guerra deben comer en común para protegerse y sus guardias están organizados en jefes y subordinados, también hay que hacerlo en tiempo de paz, pues lo que la mayoría de los hombres llaman paz, lo es sólo de nombre, pero en realidad hay siempre por naturaleza una guerra no declarada de todas las ciudades contra todas» (traducción de Francisco Lisi de *Las Leyes*, 625e-626a). Clinias deduce la inevitabilidad natural de la guerra, por un lado, de la necesidad de comer en común en tiempos de campaña y, por otro, de la práctica cretense de comer en común en cualquier tiempo. La conclusión no es que el comer en común en tiempos de paz facilite la convivencia durante la campaña militar, o que las relaciones de complicidad originadas a raíz de las *syssitai* incrementen la amistad entre los ciudadanos, sino que la paz no existe. La guerra es una condición natural que obliga a cada hombre a estar continuamente en guardia (941c4). De manera que la mayoría de los hombres deberían encontrarse en un estado de guerra permanente contra toda ciudad (incluida contra uno mismo), si las ciudades fuesen capaces de plasmar, a través de una forma positiva dada, la génesis natural de la política, como lo ha hecho Creta con sus leyes, a las que se opone la ilusión de la multitud.

10. Además de la ausencia de una estructura político-militar, la cacería es una de las actividades fundamentales omitidas en el tejido social de la ciudad natural. En Grecia, la caza es, ante todo, una actividad social que se diferencia en función de las etapas de la vida. Según Vidal-Naquet (1968, p. 947-964), los grie-

que permitan igualar la ciudad al ansia expansiva y a los festines a los que está acosumbrado 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, etcétera (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, etcétera (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 les proporcione el máximo de riqueza (373d9-10). 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, maximizar la riqueza 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 la satisfacción de su ansia de riqueza (373e9-374a1). Los guardianes de la ciudad surgen en este contexto.

gos distinguían y oponían caza efébrica y caza hoplítica, caza artera y caza heroica. Al final de *Las Leyes* (822d-824a), Platón contrapone, de hecho, una caza adulta, con utilización del venablo (caza considerada diurna, a veces colectiva y compatible con la moral hoplítica), a una caza de hombre muy joven que emplea esencialmente redes (caza considerada nocturna, solitaria y propia del que sólo emplea trampas). Del mismo modo, una costumbre de Macedonia de la que habla Hegesandro quería que nadie pudiera participar plenamente en los banquetes comunes sin haber cazado antes un jabalí sin redes. Este tipo de referencias no es aislado y muestra en qué medida la caza estaba perfectamente integrada en los festines a los que Glaucón estaría habituado. Pero la caza no es sólo esto; también en un gran número de textos trágicos, filosóficos o mitográficos, es una de las expresiones decisivas del paso de la naturaleza a la cultura, lo que explica probablemente por qué es un tipo de actividad perfectamente coincidente con la guerra. Bastará tan sólo con un ejemplo: en el mito platónico atribuido a Protágoras, cuando el sofista describe el mundo prepolítico, se dice: «Los hombres vivían al principio dispersos, porque no había ciudades. Asimismo eran destruidos por las bestias, en todas partes y siempre más fuertes que ellos, y su industria era sólo una ayuda suficiente para alimentarlos, pero deficiente en la lucha contra los animales salvajes. Porque no poseían todavía el oficio de la política, del cual la guerra es una parte» (322b1-5). Como muestra el mito, la caza es el primer grado de ruptura con el mundo salvaje (y, de hecho, un rasgo característico de los «héroes culturales» de las leyendas griegas es que son cazadores y destructores de animales feroces); pero la caza también es la parte salvaje del hombre, como la guerra de la política. Sobre este tema, véase Cole (1967, p. 34-36, 83-84, 92-93 y 123-126).

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 productores).¹¹

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:

TABLA 2
La ciudad enferma de Glaucón

<i>Situación contractual</i>	<i>Condiciones</i>
Satisfacción de los deseos no limitada naturalmente, sino legalmente (<i>diakolýo</i> : 374b6)	<ol style="list-style-type: none"> 1) Los hombres desempeñan cualquier oficio que satisfaga la potencia expansiva de su deseo y de guerra (372b2-4). 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).

11. La construcción de la ciudad justa es el recorrido de la complejidad progresiva de la *pleonexía*. El dinero se cruza en el camino de esta progresión como la primera preformación de la *pleonexía*, si bien es la figura en que la *pleonexía* se halla mayormente simplificada. Platón pone de manifiesto este carácter primerizo de la *pleonexía* en la extrañeza de Glaucón respecto de la necesidad de un ejército en la ciudad enferma: «Así pues, querido Glaucón, hay que engrandecer la ciudad, y no con algo pequeño, sino con un ejército completo, que pueda defender con las armas toda la riqueza y las gentes de las que hablábamos anteriormente, luchando firmemente contra los invasores. ¿Por qué? —preguntó Glaucón— ¿No se bastarán ellos mismos?» (373e9-374a3). La respuesta de Glaucón es interesante porque es Glaucón quien, a fin de cuentas, se rebela contra la ciudad sana, y el que parece autoabastecerse con la sola presencia de su *dýnamis* guerrera y destructiva. La guerra es el resultado de la *pleonexía* hipertrofiada de Glaucón, la causa fundamental de toda enfermedad política, según recoge Sócrates en la discusión sobre la degradación de los regímenes políticos del Libro VIII. 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 *pleonexía* de un modo dialéctico. Podría afirmarse entonces que la reflexión platónica sobre la *pleonexía* de Glaucón está determinada por esta conexión en cada estadio de su desarrollo. Es más, probablemente sea ésta la idea motriz del diálogo: la *pleonexía* se orienta dialógicamente para conducirla a su fin; y ese fin es la transparencia de la *pleonexía* consigo misma, su transformación reflexiva después de desplegar sus múltiples figuras coimplicadas.

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 cerdos.¹² El hombre indócil es, por supuesto, Glaucón, el hombre que es incapaz de distinguir entre el deseo de comer carne y su deseo de virtud.¹³ 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 *logos* 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 *pleonética* de la vida política. El problema en sí mismo de la filosofía política en Platón es, por tanto, la orientación dialógica de la *pleonexía*, incluida la de los Glaucones de turno. 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 decir-

12. 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 fin de la humanidad no es simplemente la «felicidad» sino, en todo caso, la «dignidad de ser feliz»; y semejante dignidad exige el máximo desarrollo de las capacidades racionales y no su anonadamiento en una felicidad como la de las ovejas. 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, añora una confusa originariedad natural «pura»: la admiración por los recién descubiertos habitantes de Haití o por los Robinsones constituye un buen ejemplo.

13. Strauss (2000, p. 134).

se, todos los Glaucones aceptan tácitamente que la ciudad fundamentada en el lujo está aquí para quedarse—,¹⁴ la 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 el exceso ideal por medio del cual la ciudad sana siempre se autosupera convirtiéndose en la ciudad enferma. Lo que tiene que hacer el *logos* 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 ili-

14. 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 *diálogo* que permita reconstruir políticamente las condiciones posibles para la justicia. Rousseau cree que esa disensión puede paliarse mediante la implantación de la única soberanía indivisible que es la voluntad general, la cual, desde su poder, distribuirá equitativamente las fortunas. Hegel, por el contrario, pretende liberarse de este punto de vista privilegiador de la esfera política sobre la económica y, en consecuencia, abandonar su visión juvenil crítica respecto al paso de la ciudad antigua democrática o republicana al imperio del hombre privado (*La diferencia entre la religión positiva cristiana y la religión llena de fantasía de los griegos*, Ripalda, p. 148 y s.). La tesis hegeliana fundamental es que la disensión entre el individuo y la comunidad tiene su raíz en la economía. Una vez lo económico se ha hecho preponderante y dependiente a la constitución del sujeto libre, aparece la guerra propiamente dicha; la que prepara y predispone al que se sabe sujeto, es decir, al que se sabe cosa en tanto satisface la demanda de otro (del mercado), al reino de la utilidad. En oposición completa a la teoría iusnaturalista (individuos autónomos en estado de naturaleza), la sociedad moderna no es una creación política, sino una forma históricamente específica de interdependencia económica. Es precisamente ahí donde se pone al descubierto la herida trágica que Marx conceptualizará, descubriendo la estructura de dominación que se produce en el capitalismo. Para Hegel, es el sistema (despolitizado) de la economía el que produce la forma social, y en la modernidad esa forma es la división del trabajo. (Véanse, particularmente, las teorías sociales de Herbert Spencer y Emile Durkheim, y la discusión que hace de ellas Habermas en *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*; traducción castellana: *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, 1990.) La reflexión que entonces se produce, por parte de Marx, en torno al poder de la riqueza, y que culmina con *Das Kapital*, no hace más que reformular la dialéctica hegeliana de la conciencia pura y de la conciencia real (una versión moderna de la dualidad entre la ciudad ideal y la ciudad real platónica), pero enfatiza especialmente el extrañamiento y la enajenación de esa conciencia real en los dos poderes que parecen configurar la ciudad real, el poder del estado y el poder de la riqueza. En el siglo xx, Adorno hará lo mismo que Marx: hará crítica, pero no de la economía política, sino de la industria cultural, o de aquello que es el motor del círculo de manipulación y necesidad que refuerza la cultura como mercancía total. Además del poder del estado y del poder de la riqueza, en los cuales se determina y define la ciudad en su dimensión real, habrá de atenderse también a ese poder del deseo en que se descubre 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 escenarios que conforman históricamente la determinación de la *pleonexía* subyacente a todo espacio político (desde el reconocimiento platónico de esta pulsión a la imbricación freudiana del deseo concebido en su radicalidad sexual, 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).

mitada 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 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 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 servir al lector para evitar caer en la tentación exclusivista de ambos polos.

BIBLIOGRAFÍA

- ANNAS, Julia (1981). *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press.
 BENARDETE, Seth (2000). *Plato's Laws*. Chicago: Chicago University Press.
 COLE, Thomas (1967). *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*. Chapel Hill: American Philological Association.
 CLAY, Duskin (1988). «Reading *The Republic*». En: GRISWOLD Charles L. [ed.]. *Platonic Writings, Platonic Readings*, Nueva York; Londres: Routledge, p. 19-34.

- CROMBIE, Ian M. (1963). *An examination of Plato's Doctrines*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
 — (1979). *Análisis de las doctrinas de Platón*. Madrid: Alianza.
- GAISER, Honrad (1991). *La metafisica della Storia in Platone: con un saggio sulla teoria dei principi e una raccolta in edizione bilingue dei testi sulla storia*. Milán: Vita e Pensiero.
- GUTHRIE, William Keith Chambers (1962-1978). *A History of Greek Philosophy*. Vol. 4. Cambridge: Cambridge University Press.
 — (1984-1993). *Historia de la filosofía griega*. Madrid: Gredos.
- LURI, Gregorio (1995). *El Trasímaco: la economía significativa del Libro I de La República*. Tesis doctoral. Universitat de Barcelona. Departament de Filosofia Teorètica i Pràctica.
- PAGE, Carl (1991). «The Truth about Lies in Plato's Republic». *Ancient Philosophy*, núm. 11, p. 1-33.
- REEVE, C. D. C. (1988). *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic*. Princeton: Princeton University Press.
- ROOCHNICK, David (2003). *Beautiful City: The Dialectical Character of Plato's Republic*. Ithaca: Cornell University Press.
- STRAUSS, Leo (1964). *The City and the Man*. Virginia: University Press of Virginia.
 — (2000). *La ciutat i l'home*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.
- VIDAL-NAQUET, Pierre (1968). *Le Chasseur noir*. París: Maspero. [Trad. cast.: *El cazador negro*. Barcelona: Península, 1983]
- ZIZEK, Slavoj (1989). *The Sublime Object of the Ideology*. Londres: Verso.
 — (1992). *El sublime objeto de la ideología*. Madrid: Siglo XXI.