

El lugar de la ciudad sana en la defensa de Sócrates de la justicia: *República I-II*

LUIS ALONSO GERENA CARRILLO
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
Cuernavaca, México

DOI: 10.36446/rlf2024428

I 195

Resumen: En este trabajo se sostiene que el comentario despectivo de Glaucón de que en la ciudad sana vivirían mejor los cerdos se tiene que entender con base en la clasificación de bienes que hace al inicio de su intervención, señalando de este modo que en la ciudad sana no hay bienes que sean agradables por ellos mismos, lo cual significa que no hay actividades que permitan un elogio de la justicia por sí misma (cf. 358d), en el que se distinga lo que parece justo de lo que es realmente justo (cf. 367c). Por esto Sócrates abandona la ciudad sana y lleva a cabo su defensa de la justicia en la ciudad enferma.

Palabras clave: ciudad sana, justicia, injusticia, ciudad enferma, pleonexía.

The Role of the Healthy City in Socrates' Defense of Justice: The Republic I-II

Abstract: In this work, it is argued that Glaucon's disparaging comment that pigs would live better in the healthy city must be understood based on the classification of goods he makes at the beginning of his speech, thus indicating that in the healthy city there are no goods that are pleasant in themselves, which means that there are no activities that allow for praise of justice for its own sake (cf. 358d), in which what appears just is distinguished from what is truly just (cf. 367c). For this reason, Socrates abandons the healthy city and carries out his defense of justice in the sick city.

Key-words: healthy city, justice, injustice, diseased city, pleonexy.

1. Introducción

196 | **E**n este trabajo se aborda el problema que, para los estudiosos de la *República*, representa la introducción de la ciudad sana en la defensa que hace Sócrates de la justicia. El problema consiste en explicar el estatus que tiene esta ciudad, pues luego de hacer una descripción pormenorizada de la misma y de calificarla como sana y verdadera, Sócrates, atendiendo a un comentario de Glaucón, simplemente la abandona y desarrolla su defensa con base en la ciudad denominada inflamada y enferma.

Se han abierto básicamente dos líneas de interpretación para explicar esta manera de proceder de Sócrates. En la primera, que en palabras de Crombie (1962: 101-102) entiende en general a la ciudad sana como un falso comienzo, se propone, siguiendo la que se podría considerar su más prominente interpretación (Barney 2002), que con esta ciudad se estaría ejemplificando lo que no debe ser una ciudad, pues comparada con la ciudad perfecta, la ciudad sana tiene todo para colapsar. Esto explicaría por qué Sócrates la abandona y lleva a cabo la discusión de la justicia en la ciudad inflamada.

La segunda línea interpretativa entiende a la ciudad sana como una réplica de Sócrates a la propuesta de Trasímaco y Glaucón, quienes sostienen que, naturalmente cada uno busca satisfacer al máximo sus deseos, por lo cual en este estado de naturaleza lo que impera es la *pleonexía*, la cual se regularía mediante la justicia. La ciudad sana mostraría que, a diferencia de lo que piensan Trasímaco y Glaucón, el origen de la ciudad no supone la regulación de un estado de *pleonexía*, sino, por el contrario, suplir las necesidades de cada uno a partir de lo que se denomina el principio de especialización (Deveraux 1979).

Sin embargo, el problema de esta segunda línea de interpretación es que a partir de ella no queda claro del todo por qué Sócrates abandona la ciudad sana¹. Intentaré subsanar este punto argumentando que el comentario despectivo de Glaucón, según el cual en la ciudad sana vivirían mejor los cerdos —y por el que Sócrates traslada la discusión de la justicia a la ciudad afiebrada—, lo hace en referencia a la clasificación de bienes que traza al inicio de su exposición, señalando de esta manera que en la ciudad sana no hay bienes que agraden por ellos mismos, lo cual indica que no hay actividades que posibiliten una defensa de la justicia que cumpla con los requisitos exigidos por él y su hermano Adimanto; es decir, mostrar que ella es un bien que se desea por sí mismo y sus consecuencias. En la ciudad afiebrada, en cambio, como lo señala igualmente Glaucón, es posible encontrar este tipo de actividades porque en ella hay placeres que se disfrutan por ellos mismos, como, por ejemplo, un delicioso postre (cf. 372d8-e1).

En este trabajo comenzaré deteniéndome en la ciudad sana, luego haré una exposición y discusión de las principales interpretaciones con las cuales se intenta explicar el paso a la ciudad enferma, y finalmente me detendré a explicar, considerando la noción de placer que podemos encontrar en la ciudad sana, por qué Sócrates la abandona atendiendo simplemente al comentario de Glaucón.

2. La erección de la ciudad sana

El libro II de la *República*² comienza con los reparos que tiene Glaucón a la discusión que mantuvieron Trasímaco y Sócrates en el libro I: Glaucón piensa que Sócrates ha hecho una defensa poco convincente de la justicia (cf. 357a4-b4) y que Trasímaco, encantado por Sócrates como si este fuera una serpiente, se ha retirado demasiado pronto de la discusión (cf. 358b1-3), por lo cual él tampoco ha sido un defensor apropiado de su causa, que no es otra sino demostrar que la injusticia es una excelencia (*areté*)³. De ac-

¹ La respuesta más interesante proviene de McKeen (2004), quien sostiene que la ciudad sana tiene la unidad que le permite mantenerse en el tiempo, pero se trata de una unidad contingente por depender de elementos externos, sugiriendo que esta es la razón por la cual se la abandona. Pese a esto, la autora no se detiene a explicar explícitamente este punto y sobre todo por qué se la abandona aceptando el reclamo de Glaucón.

² Para el texto original de la *República* uso la edición de Slings (2003).

³ Cf. 348e1-4 y Weiss (2007: 100, n.7). Para otras diferencias entre el tratamiento que hace Trasímaco y el que hace Glaucón de la justicia, cf. McCoy (2005: 277) y Strauss (2006: 128).

uerdo con esto, Glaucón replanteará la propuesta de Trasímaco intentando una defensa más rigurosa y convincente de la injusticia, pero no porque crea que es mejor que la justicia (cf. 368a5-7), sino para lanzar un desafío y fijar las pautas que tiene que seguir quien esté dispuesto a mostrar que la justicia hace feliz a quien es justo y actúa justamente (cf. 358c6-d4, 367b3-6). Sócrates, quien es llamado a enfrentar este desafío, considera que, dada la dificultad del problema, lo más pertinente es abordarlo desde otra perspectiva: básicamente, antes de determinar qué es la justicia en cada uno, piensa que facilitará las cosas intentar ver qué es la justicia en la ciudad, lo cual implica un cambio en la pregunta que inicialmente formuló Glaucón (cf. 358c1-2).

Para Sócrates, la dificultad de determinar qué es la justicia en cada uno resulta similar a tener que leer desde lejos letras pequeñas sin poseer una vista aguda. Por esta razón, nos dice, sería un regalo del cielo si fuera posible reconocer lo escrito en letras más grandes para luego observar si se dice lo mismo en letras pequeñas. Así, observar la justicia en la ciudad es la manera más fácil para abordar la pregunta, pues en la ciudad, por ser más grande, hay más justicia y es más fácil de observar con más cuidado, lo que permitirá determinar enseguida si es la misma para cada uno (cf. 368d1-369a3)⁴. En línea con esto, Sócrates sugiere algo similar a lo que propone Glaucón, quien en su momento nos pide que figuremos, en una especie de experimento mental (*têi dianóiai*), una situación en la cual se puede actuar al margen de la ley, e introduce el mito del Anillo de Giges. Este mito le permite aislar a Giges de sus condiciones normales para poder determinar cuáles son los motivos reales que lo conducen a actuar (Shields 2006: 73-74). Sócrates habla de contemplar en el discurso (*theasáimetha lógoi*) cómo surge una ciudad (cf. 369a6), lo cual al parecer le permite responder la pregunta sin considerar los aspectos históricos o mítico-religiosos que habrían llevado a la fundación de la ciudad (Nettleship 1922: 69). De acuerdo con esto, él encuentra el origen de la ciudad en las necesidades humanas (cf. 369c9-10).

Precisamente, para Sócrates la ciudad se genera en el momento en que cada uno ya no puede ser autosuficiente y necesita muchas cosas, las cuales no puede producir por sí mismo (cf. 369b7-9).

—

⁴ Desde la crítica de Williams (2012: 141-153), ha habido una discusión importante sobre esta analogía entre ciudad y alma. Ferrari hace un examen crítico de la postura de Williams y de Lear, mostrando que la analogía no se puede entender en términos explicativos o causales, ya sea ontológica o psicológicamente. Ferrari más bien entiende la analogía como una metáfora, que permitiría ilustrar las similitudes que se presentan entre el alma y la ciudad, pero sin suponer de ningún modo que una puede explicar a la otra. La lectura que hace Ferrari de la *República* se basa en esta comprensión de la analogía. Cf. Ferrari (2005, caps. 2 y 3).

Si bien es posible conjeturar, siguiendo esta tesis de Sócrates, que hay un momento anterior en el cual cada uno se autoabastece, sería una existencia bastante precaria en la cual la satisfacción de las necesidades no requeriría de un esfuerzo que supusiera algún tipo de técnica. Justo como lo hace ver Sócrates, las necesidades se multiplican para cada individuo al punto de que no puede suplirlas él solo cuando no le satisface simplemente guarecerse de la intemperie sino construir una casa, no solo cubrirse el cuerpo sino vestirse, no solo calmar el hambre y la sed sino alimentarse (Greco 2009: 60-61). Por ende, lo más conveniente es que uno se asocie con otro, y otro con otro de tal modo que entre todos vayan supliendo las necesidades que se presentan, lo cual conduce a la conformación de una comunidad en la que los integrantes conviven, asociados y ayudándose mutuamente. Según Sócrates, a esta comunidad (*synoikía*) se le da el nombre de ciudad (cf. 369c3-4).

Empero, como lo enfatiza Sócrates, la constitución de esta ciudad se hará estableciendo cuáles son estas necesidades y cómo ellas se integran para constituir la. Por necesidades se entienden solo aquellas cuya provisión tiene como propósito vivir (cf. 369d2): la alimentación, la habitación y el vestido. En consecuencia, inicialmente esta ciudad estaría integrada por cuatro o cinco artesanos: un labrador, un constructor, un tejedor, un zapatero, etc. Si se toma en cuenta que ninguno de ellos es autosuficiente, es imprescindible que cada uno dedique el tiempo suficiente para producir lo que es propio de su actividad de tal manera que pueda proveer lo que necesitan los demás. Por ejemplo, el labrador tendrá que dedicar la mayor parte de su tiempo a producir alimentos para proveer a todos los demás (cf. 369e3-6). En este sentido, Sócrates muestra que la interacción, asociación, convivencia e intercambio solo es posible a partir de actividades especializadas, que siguen lo que se ha denominado el principio de especialización⁵, el cual supone que cada uno se dedicará a aquella actividad para la cual está mejor capacitado por naturaleza. Además, lo que se produce es mejor si cada uno se dedica a esta única actividad para la cual está más capacitado y lo hace en el tiempo oportuno para realizarla, y no como el resultado de una actividad incidental.

I 199

⁵ Así lo llama Adam en comentario *ad loc* (Adam 2009: 95). En la constitución de la ciudad justa se seguirá manejando este principio, cf. 374b-c, 395b-c, 421b-c, 432d, 433a, 434c. Schofield propone una formulación del mismo, pero además muestra cómo sigue funcionando más adelante en el diálogo, especialmente en la formulación de la justicia en el libro IV. Cf. Schofield (2005: 210 y ss.). Sin embargo, Reeve nos advierte de las posibles diferencias que hay en la aplicación de este principio en la ciudad sana y su aplicación a las partes del alma con el propósito de definir la justicia en cada uno. Cf. Reeve (2006: 174-175).

A partir de esto, entonces, las cosas se producirán más y mejor y más fácilmente, si cada uno lleva a cabo una única [actividad] en el tiempo oportuno y de acuerdo con su aptitud natural, liberado de tener que hacer otras [actividades] (370c4-6)⁶.

No obstante, Sócrates considera que la ciudad solo se completará si se despliegan todas las necesidades que se derivan de las necesidades primarias, lo cual implica que estará integrada por un número mucho mayor de personas. Siguiendo el principio de especialización, del que se deriva una división del trabajo⁷, es imprescindible que haya técnicos que proporcionen las herramientas y la materia prima que requieren quienes proveen las necesidades primarias, pues ellos no disponen del tiempo y habilidad para hacerlo (cf. 370c8-d3). Asimismo, en esta comunidad son indispensables los que se dedican a la cría de animales, a la siembra, la construcción, la lana y las pieles (cf. 370d9-e3). Igualmente, tiene que haber comerciantes que exporten productos de la ciudad y que importen los que la ciudad no produce pero que necesita (cf. 371a10-11), así como personas que tengan conocimiento del comercio marítimo (cf. 371b1-3). El compartir e intercambiar lo que producen los artesanos se hará a través de la compra y venta en el mercado, utilizando la moneda y generando así un comercio interno que será posible gracias a que hay hombres que por su debilidad y por no saber una técnica, están dispuestos a pasar su vida sentados en el mercado comprando y vendiendo (cf. 371d4-7). Restan quienes, por tener solo fuerza física, venden su fuerza de trabajo y son meros asalariados (cf. 371d9-e4).

Sócrates concluye que la ciudad tiene el tamaño suficiente para considerarla terminada (cf. 371e8-9). De acuerdo con esto, se trata de una ciudad en donde cada uno de los que la habitan lleva a cabo una actividad que le permite a él mismo y a los demás proveerse de lo que necesitan, por lo cual se trata de una ciudad en la cual quedan solventadas todas las necesidades. Sin embargo, a pesar de esto, Sócrates abandona esta ciudad, que él denomina sana y verdadera (cf. 372e2-372e8), y lo hace además considerando solamente un comentario desdeñoso de Glaucón, según el cual en esta ciudad vivirían mejor los cerdos (cf. 372d5-e1). Partiendo de este comentario, Sócrates procede a hacer el examen de la justicia en la ciudad que él considera enferma e inflamada.

⁶ Si no está indicado de otra manera, las traducciones de los textos son propias.

⁷ Para una distinción entre este principio y el principio de especialización propuesto por Adam Smith, cf. Greco (2009: 61-62) y Santas (2001: 82-83).

3. Las explicaciones del colapso de la ciudad sana

Este paso en el diálogo ha desconcertado a los estudiosos, pues no queda claro por qué se expone una ciudad que se llama sana y verdadera, para luego simplemente pasar de largo de ella. Julia Annas, en un tono quizá un poco crudo, sostiene que la única función de esta ciudad en el diálogo es permitir, de una manera plausible, la introducción del principio de especialización (Annas 1981: 78-79). Annas llega a esta conclusión discutiendo una interpretación que vería en la ciudad sana la ciudad perfecta⁸, y con ello el compromiso con una época de oro. Para ella, sin embargo, los ciudadanos de esta primera ciudad de la *República* no son de ningún modo ideales: no solo porque se asocian por intereses egoístas, sino porque la ciudad sana no sería completamente distinta de la ciudad que se construirá en los siguientes libros (Annas 1981: 77-78). Rachel Barney, profundizando en esta línea de interpretación, intenta concluir que la ciudad sana en ningún sentido es la base sobre la que se construirá la ciudad perfecta, pero por razones que van un poco más allá de las de Annas: su conclusión es que Platón abandona esta ciudad, no porque sea una mala copia de la ciudad perfecta, sino porque, justamente comparada con esta, no se puede considerar una ciudad en sentido estricto (Barney 2002: 221). Barney parte del supuesto de que la noción de necesidad de acuerdo con la cual se estructura la ciudad sana corresponde con lo que más adelante en el diálogo se denominarán deseos necesarios de la parte apetitiva del alma (Barney 2002: 218). Esto significa para la autora que con la ciudad sana se estaría proponiendo una organización en la cual solo rigiera la parte apetitiva, sin las otras partes que serán distinguidas y discutidas a lo largo de los libros IV-IX. De acuerdo con la autora, si consideramos lo que se sostiene acerca de la parte apetitiva en los siguientes libros, particularmente en el IX, podemos ver por qué la ciudad sana es imposible: la parte apetitiva no tiene en ella misma ningún principio que impida que los placeres necesarios degeneren en innecesarios, por lo cual la ciudad sana, regida por esta parte, en su misma constitución tiene todo para colapsar (Barney 2002: 219-220). En este aspecto, la ciudad sana no se corresponde con la naturaleza humana, pues, por un lado, como se ha indicado, la parte apetitiva requiere un principio que la regule, pero, por otro, no podría ser completamente justa debido a que en ella no encontrarían lugar caracteres distintos a los que están regidos por la parte apetitiva. Para la autora, esto explica el disgusto de Glaucón, cuyo carácter, en el cual

I 201

⁸ Se puede encontrar un ejemplo de esta lectura en Jaeger (2010: 618).

prevalece el *thymós* que encauza a la parte apetitiva, no tendría lugar en la ciudad sana (Barney 2002: 220)⁹.

La interpretación de Barney, como hemos visto, se basa principalmente en la comparación entre la ciudad sana y la ciudad perfecta. Esta estrategia, que quizá podría ayudar a esclarecer pasajes difíciles, no debe dejar de lado el hecho de que estamos ante un diálogo, en el cual lo prioritario es lo que los interlocutores van aceptando paso a paso la discusión, permitiendo el avance en un problema o tema determinado¹⁰. Si atendemos a esto, y nos detenemos en el pasaje que constituye el tránsito de la ciudad sana a la ciudad enferma (cf. 371e8-372e8), no encontraremos en el diálogo ningún sustento para sostener que Sócrates abandona la ciudad sana por ser completamente inestable. Ciertamente, Sócrates en principio encuentra plausible (cf. 372a3) la sugerencia de Adimanto de que la justicia en la ciudad sana podría encontrarse en alguna utilidad o ventaja (*khreía tini*) que los habitantes de esta ciudad tendrían respecto de unos con otros (cf. 372a1-2). De acuerdo con esto, Sócrates afirma que esta respuesta tiene que ser examinada (*skeptéon*, 372a3-4), pero que antes hay que ver cómo viven los habitantes de la ciudad sana (cf. 372a4-5). Si asumimos que estamos ante un diálogo, podemos suponer que, de no haber sido interrumpidos por Glaucón, se habría llevado a cabo la reflexión sobre la justicia en la ciudad sana¹¹. Veamos el pasaje detenidamente:

202 |

En todo caso, primero observemos de qué modo vivirán los que así se han dispuesto. ¿[Vivirán] produciendo otra cosa que grano, vino, vestido y

—

⁹ Considero que esta propuesta se encuentra originalmente en Reeve, pero a diferencia de Barney, para Reeve la primera ciudad es absorbida en la segunda, en la cual se muestra que los productores pueden lograr la felicidad. Pero igualmente la segunda es absorbida en la tercera, que es la realización completa de las otras dos ciudades (Reeve 2006: 177-178, 186 y 190-191).

¹⁰ Cf. Robinson (1953: 78-79), quien nos recuerda estos elementos básicos que conforman el diálogo.

¹¹ Esta es la lectura que hace Ferrari del pasaje, para quien la intervención de Glaucón permite el paso de la ciudad sana (en la cual la justicia como cooperación plantea una simple semejanza entre alma y ciudad), a la ciudad enferma, en donde la discusión de la justicia hará posible una correspondencia entre alma y ciudad, entendiendo esta correspondencia como una proporción (Ferrari 2005: 39-40). En este sentido, se ha propuesto que en la ciudad sana, en donde las relaciones están mediadas por la necesidad, se podrían introducir valoraciones de correcto e incorrecto, aunque se carezca de una estructura de poder que las establezca: para suplir las necesidades se tiene que asumir un acuerdo mínimo que se sigue de la interdependencia de unos con otros, y por el cual se puede hablar de agentes dispuestos o no a cumplirlo, de lo cual se derivan actos moralmente correctos o incorrectos (Cross & Wooley 1964: 86 y 90 y Allen 1987: 61).

calzado? Y, construidas sus casas, ¿durante el verano trabajarán desnudos y descalzos, pero en el invierno, vestidos y calzados suficientemente? Se alimentarán preparando harinas de los granos de cebada y de trigo, unas las cocerán y las otras las amasarán, sirviendo tortas genuinas (*gemmaías*) sobre algún junco o sobre hojas limpias (*kathará*), recostados en camas de paja tapizadas con hojas de nueza y mirto. Se tratarán espléndidamente ellos y sus hijos, bebiendo vino, coronados y cantando himnos a los dioses, compartiendo placenteramente unos con otros (*hedéos sýnontes*), no procreando hijos por encima de sus recursos, para evitar la pobreza o la guerra (372a4-c2).

Si nos detenemos en este pasaje, no podemos suponer que los calificativos de sana y verdadera se usan retóricamente, tal como parecen asumirlo las interpretaciones para las cuales el colapso de esta ciudad es lo único que justifica su existencia en el diálogo. Los adjetivos *gemmaíos* y *katharós*, por ejemplo, nos remiten a algo original, verdadero, libre de polución (McKeen 2004: 72). Sócrates señala que los habitantes de esta ciudad conviven placenteramente, pero además, limitan el número de hijos para prevenir la escasez de recursos que podría conducirlos a entrar en conflicto con otras ciudades¹². Como lo señala Sócrates, habría entonces en la ciudad sana un modo de mantener la autarquía, que requiere un cálculo sobre las necesidades, sin la mediación de la parte racional o irascible. Pero, justamente, como lo intenta mostrar Barney, parece que no podemos sostener esto si atendemos a lo que se dice más adelante, en donde se argumenta a favor de la tesis de que solo si gobierna la razón se puede hablar de un alma sana, y, en este sentido, es dueño de sí mismo únicamente quien posee un alma en donde gobierna la parte superior sobre la inferior (cf. 431a3-b2). Asimismo, durante el sueño, mientras la razón descansa, pueden irrumpir en el alma los deseos innecesarios ilegales (cf. 571c3-d5). Siguiendo estos textos, parecería que una ciudad como la ciudad sana, sin la guía de la razón, colapsaría irremediablemente.

I 203

Sin embargo, habría que comenzar señalando que estos textos son parte de la argumentación que desarrolla Sócrates para la purificación de la ciudad inflamada (cf. 399e4-5), con la cual se introducen varios elementos que no encontramos en la ciudad sana, entre ellos, el gobierno y el alma. El alma se presenta en el momento en que se quiere comprender la naturaleza de los guardianes, y sobre ella se concluye que además de tener fuerza y agilidad física, tiene que ser fogosa y filosófica (cf. 376c4-6). Estas dos car-

¹² Esto significa que los habitantes de la ciudad sana pueden moderar el placer sexual que es para Platón el mayor y más intenso de los placeres (cf. 403a4-5).

acterísticas permitirán, posteriormente, distinguir entre los guardianes y los auxiliares (cf. 414b1-5), quienes, junto con los artesanos, conformarán las tres clases de la ciudad perfecta. Sin embargo, el elemento más importante es el del gobierno (*epistátes*), que se plantea como necesario para preservar la ciudad que se ha logrado configurar preliminarmente como resultado de la educación dada a los guardianes a través de la música y la gimnasia (cf. 412a9-b2 y 412b9-c1)¹³.

El gobierno resulta central para comprender la discusión que sigue, pero especialmente cómo aborda Sócrates el exceso en la parte apetitiva del alma y por qué dicho exceso no se puede presentar en la ciudad sana.

Básicamente, al término de la descripción de la educación de los guardianes, Sócrates sostiene que la ciudad que ha resultado es moderada (*sóphrona*) y dueña de sí misma (*kreítto*), porque en ella gobierna (*árchein*) la parte mejor sobre la peor, entendiendo por la mejor la de los guardianes, quienes gracias a la educación tienen pocos y moderados deseos (la parte peor es aquella en donde se presentan una multiplicidad de deseos, placeres y sufrimientos, cf. 431a3-d5). De esta manera, Sócrates intenta mostrar que la injusticia –y en este sentido, el exceso–, se presenta en el momento en que la parte peor, especialmente la clase de los artesanos, asume el gobierno (cf. 434a9-c5). Lo anterior explica en los libros VIII y IX la decadencia de la ciudad aristocrática y con ello el origen de los gobiernos injustos, hasta llegar a la tiranía, en donde rige la completa injusticia. Si asumimos esta lógica que se sigue de la noción de gobierno, lo que conduce a la decadencia de la ciudad no es solo el exceso de la parte apetitiva, sino más bien que esta, por la debilidad de las otras partes, logre el gobierno sobre ellas, asumiendo una función que no le corresponde (cf. 442a4-b3).

El exceso en la ciudad supone para Sócrates un conflicto de deseos, el cual no encontramos en la ciudad sana¹⁴. De acuerdo con esto, la salud del cuerpo depende de la salud del alma, pues únicamente el alma tiene una comprensión de conjunto derivada de lo que es mejor para la vida humana. Así, la enfermedad consiste principalmente en la ignorancia del alma respecto de los fines que realmente hay que perseguir, dejándose llevar por los aparentes (Lidz 1995: 533-534; Holmes 2010: 352-353, 355 y 357). Si mi lectura ha sido correcta, esta noción de salud se aplica principalmente a la ciudad inflamada, cuya purificación requiere justamente una educación del alma de los guardianes. En la ciudad sana se estaría ejemplificando una noción de salud que no requiere esta purificación, ya que en ella no hay exceso, debido a que

¹³ Para otras diferencias entre la ciudad sana y *kallípolis*, cf. McKeen (2004: 73).

¹⁴ Cf. Reeve (2006: 164-169).

cada uno suple sus necesidades básicas, y en este sentido no hay diferencias de clase. Asimismo, de ningún modo se puede sostener que la parte apetitiva carezca de todo cálculo que le impida un grado de moderación, pues si ella hace lo que le corresponde (cf. 442b1), no cae en el exceso. Precisamente, para Sócrates, el gobierno sobre la parte apetitiva no es un gobierno autoritario de la parte racional y la irascible, sino que tiene que haber una persuasión, que es la que hace posible que la parte apetitiva acepte la autoridad de las otras partes (Kahn 1987: 99)¹⁵. Esta es para Sócrates la virtud de la moderación, que encontramos en la ciudad y en cada uno (cf. 442c9-d2).

No obstante, estas aseveraciones parecen dudosas si consideramos el inicio del libro IX (571a-572b), en donde Sócrates habla sobre los deseos innecesarios de la parte apetitiva –aquellos que son ilegales–, los cuales se encontrarían en todos nosotros y dispuestos a tomar el control de nuestra alma. La generalidad con la que se caracteriza a estos deseos innecesarios (cf. 572b2-6) apuntalaría la tesis de que la moderación que encontramos en la parte apetitiva sería muy débil ante ellos si no hay un control de la razón, por lo cual la moderación de la ciudad sana –que depende de la alimentación y del trabajo que suple las necesidades de unos y otros– sería una frontera poco segura para estos deseos que en cualquier momento irrumpirían de manera irremediable (Barney 2002: 219-220)¹⁶. Pero me parece que esta lectura se puede matizar, si de nuevo leemos los pasajes en el marco de la discusión que se está desarrollando. Sobre todo, se podrá ver que las conclusiones que se establecen aquí difícilmente se pueden aplicar a la ciudad sana.

I 205

Sócrates introduce los deseos innecesarios ilegales para explicar el origen del tirano, quien se caracteriza por haber sido tomado por estos deseos (cf. 573a4-b4). Sin embargo, en esta explicación de ningún modo se supone que los deseos innecesarios asalten al joven como un movimiento espontáneo de la parte apetitiva. Más bien, como en la explicación del origen de los otros caracteres injustos (el timócrata, el oligarca y el demócrata), intervienen factores externos que crean un conflicto que prepara el tránsito¹⁷.

¹⁵ Además, como lo asegura McKeen, los límites externos a los deseos apetitivos resultarían inoperantes “a menos que los agentes a los cuales van dirigidos internalicen y por su puesto se ajusten ellos mismos a aquellos límites”. Cf. McKeen (2004: 80-81).

¹⁶ Barney, al parecer, desarrolla una línea de interpretación que encontramos en Reeve para explicar la incontinencia, que supone un carácter ilimitado del deseo apetitivo que lo lleva a excederse si no tiene el control de la razón (Reeve 2006: 134 y 178). Para una crítica de esta posición cf. McKeen (2004: 78), Holmes (2010: 351) e Irwin (2000: 365, 409 y ss.).

¹⁷ Esto se puede apreciar, por ejemplo, en la descripción del origen del demócrata, quien tiene que resolver el conflicto entre los deseos necesarios (que expresan la influencia de su padre y familiares) y los innecesarios (a los cuales lo instan los zánganos con aguijón). El joven se

De acuerdo con esto, en la descripción de este proceso que comienza con la decadencia de la ciudad y el individuo aristocrático, un elemento imprescindible es el gobierno: la decadencia se va dando, en el caso de la ciudad, con el paso de un gobierno a otro cada vez más injusto (cf. 545c8-d3, 550e4-8, 557a2-5 y 565c9-d2), y en el caso del individuo, con el paso de un carácter injusto a otro más injusto debido al debilitamiento de la razón, la cual, siempre más ignorante, al buscar solucionar el conflicto que se le presenta, le va cediendo progresivamente el gobierno a la parte apetitiva (cf. 550a5-b7, 553b7-d7, 559d5-e2). De este modo, en el cambio de un carácter a otro, la razón está presente en todo el proceso, no solo como la que proporciona los medios para que la parte dominante logre sus objetivos (cf. 553d1-7), sino también porque posibilita el tránsito de un carácter a otro, pues ella es la que puede evaluar los fines de las distintas partes y tomar una decisión. La decadencia se presenta porque la razón no tiene el conocimiento que se requiere para elegir los deseos y fines adecuados, y, por ello, en cada elección se va subordinando cada vez más a la parte apetitiva (Irwin 2000: 470-471)¹⁸.

Si esto es así, y si en la ciudad sana no encontramos este elemento racional, no es claro cómo entonces se podría dar el tránsito hacia los deseos innecesarios. De hecho, si nos atenemos al texto, encontramos que, al igual que como lo hizo para la construcción de la ciudad sana, Sócrates introduce la ciudad inflamada ateniéndose a las nuevas necesidades que habría en ella: en esta ciudad no basta con tener casa, alimentación y vestido, sino que además se requieren pintura, bordado, oro, marfil, etc. (cf. 373a4-7). Asimismo, se tendrá que ampliar la ciudad, pues habrá, por ejemplo, necesidad de imitadores y cazadores, así como peluqueros y modistas que no se precisaban en la ciudad sana (cf. 373b1-c1). En ningún momento Sócrates entiende estas necesidades como el producto de la decadencia de la ciudad sana, sino que se limita a implementar las actividades, objetos y necesidades que corresponden con el tipo de placer sugerido por Glaucón¹⁹.

206 |

convierte en demócrata dando satisfacción indistintamente a los deseos innecesarios como a los necesarios (cf. 559e9-560a2 y 560d9-561a4).

¹⁸ La injusticia, que, como se aprecia en estos pasajes, consiste en una sedición de las distintas partes del alma, especialmente la racional que cede el gobierno en lugar de gobernar (cf. 444b1-444b8), no es el resultado de la incontinencia o de la carencia de objetivos racionales (cf. Irwin 2000: 468), como parecen suponerlo quienes asumen que los deseos de la parte apetitiva, sin la vigilancia de la razón, irrumpirán en el alma. Para un estudio que, aunque no se ocupa directamente de estos pasajes, puede ayudar a esclarecer el intelectualismo que está presente en ellos, cf. Bieda (2012).

¹⁹ Justamente, en cada paso, Sócrates espera la aprobación de Glaucón (cf. 373c7-374a2).

Si lo que he dicho hasta ahora es correcto, resulta poco plausible sostener que la ciudad sana se abandona por no contar con los elementos que evitarían su colapso. Un colapso que resulta igualmente cuestionable si, como lo he indicado, en la descripción que hace Sócrates de cómo surge esta ciudad, se preocupa por mostrar que tiene el tamaño suficiente, tanto en territorio como en número de habitantes, para suplir todas las necesidades básicas²⁰: cuenta con artesanos, comercio interno y externo, y moneda para el intercambio de bienes. Pero lo más importante es que la dinámica que integra a los habitantes de la ciudad es el principio de especialización, según el cual cada ciudadano interactúa con los otros cumpliendo una función que hace posible la producción de los mejores bienes, en mayor cantidad y en el tiempo oportuno para suplir sus propias necesidades. De esta manera, aun cuando a los habitantes de la ciudad solo los motiva el interés propio, están completamente integrados por el principio de especialización, lo cual le da una unidad a la ciudad que le permite mantenerse en el tiempo (cf. McKeen 2004: 84-86). De hecho, en términos de la *República*, la unidad de la ciudad sana es comparable con la unidad de la *Kallípolis* (McKeen 2004: 88 y ss.), pues no hay en ella escisiones internas como las que se presentan en las ciudades injustas descritas en los libros VIII y IX: cada uno de los habitantes cumple una función en la ciudad, a diferencia de la timocracia, la oligarquía y la democracia en donde no solo hay habitantes que cumplen varias funciones –rompiendo así con el principio de especialización–, sino que además algunos de ellos no cumplen ninguna, como ocurre con los llamados zánganos (McKeen 2004: 88). Pero, a diferencia de la *Kallípolis* –cuya unidad es interna en el sentido de que cada una de las partes que la integran cumple su función contemplando el bien de las otras partes, lo cual asegura la *eudaimonía* del conjunto de la ciudad–, en la ciudad sana la unidad se presenta gracias a una dinámica en la cual cada uno hace lo que le corresponde para suplir sus propias necesidades; es decir, por un interés que si bien es racional por no propender al simple interés inmediato, es de todos modos egoísta. De esta manera, la unidad de la ciudad (así como la justicia y felicidad que pudieran darse en ella) resulta contingente en el sentido de que sus habitantes no la valoran por sí misma, sino según el interés de cada uno. Esto, sin duda, podría explicar su decadencia, pues la unidad puede romperse en el momento en que el interés egoísta no coincida con el interés del conjunto (McKeen 2004: 90); pero no puede ser esta la razón por la cual se la abandona, ya que, como lo muestra el libro VIII, todas las ciudades decaen, incluso la aristocrática.

I 207

²⁰ Más adelante reafirma Sócrates que el tamaño de la ciudad es central para su unidad (cf. 423b10-11).

4. El placer en la ciudad sana

Si siguiendo esta lectura, la ciudad sana no sería un simple intento fallido, sino más bien una réplica a la explicación que dio Glaucón de la justicia, lo cual –como intentaré mostrar en este apartado– nos permitirá entender su papel en el diálogo. Precisamente, si bien la ciudad sana se contrapone a un acercamiento como el de Glaucón, sigue a este en el sentido de que su unidad está dada a partir de relaciones contractuales, por lo cual depende de elementos externos. En línea con esto, sostendré que el papel de la ciudad sana sería mostrar las limitaciones de un acercamiento como este para el tratamiento de la justicia en la ciudad, pero no en el sentido de que no se pueda configurar en ella una noción de justicia, sino más bien porque no cumpliría con los términos establecidos por Glaucón y Adimanto para su defensa. Esta sería la razón por la cual se abandona la ciudad sana y explica, sobre todo, por qué se la abandona debido al tipo de placer que se obtiene de ella.

Si comparamos a la ciudad sana con la explicación que da Glaucón de la justicia, encontramos que pone en entredicho su tesis básica según la cual hay un momento original del ser humano en el que no hay ley ni gobierno, sino solo el deseo de apoderarse de los bienes de los otros: la *pleonexía*. Esta, según Glaucón, explicaría el origen de la justicia, pues los débiles, por su incapacidad de cometer injusticias y por el miedo de sufrirlas, establecen un pacto por el cual todos son iguales ante la ley (cf. 358e4–359a7 y 359c3–6). En la ciudad sana, en cambio, si bien es la primera comunidad organizada, no es posible hablar de una naturaleza en el sentido en que la entiende Glaucón: no es una naturaleza libre de sofisticación, sino que se requieren las técnicas para suplir las necesidades de sus integrantes²¹, lo cual conduce igualmente a una comunidad autorregulada que, aunque no tiene ley ni gobierno, no cae en el exceso. De acuerdo con lo anterior, la ciudad sana constituye una alternativa a la concepción de Glaucón de la naturaleza humana como *pleonexía*: en una comunidad de individuos, libres de la ley y la justicia, lo más natural sería organizarse cooperando entre sí para su beneficio (Deveraux 1979: 36 y 38–39). En este sentido, como hemos visto, Sócrates no intenta dar una explicación histórica de cómo surge una ciudad, sino más bien responder a la pregunta de qué es lo que básicamente requiere una comunidad para constituirse como tal. Se trata de suplir sus necesidades primarias, lo cual resulta

²¹ Cf. Campese y Canino (1998: 289), quienes contrastan la propuesta de Platón con la que propuso Demócrito, que supone un estado anterior al técnico.

más básico que el miedo a sufrir daño, pues este solo se presenta si hay bienes que puedan ser arrebatados (Cross & Woosley 1964: 81-82).

Sin embargo, como hemos visto, es claro que esta ciudad no cumple con las expectativas de Glaucón, quien considera que sería una ciudad apropiada más bien para los cerdos. Se trata de un calificativo muy despectivo, que alude directamente a las celebraciones y especialmente a los alimentos que consumen los habitantes de esta ciudad una vez que han cumplido con sus labores. Para Glaucón en estas celebraciones no se ha dispuesto ningún tipo de alimento (*ópson*)²² que haga las comidas de los banquetes más placenteras (cf. 372c3-4), aunque Sócrates le responde que tendrán sal, aceitunas, queso, raíces y hortalizas, así como postres de higos, garbanzos y habas, describiendo también la forma sencilla en que celebran (cf. 372c5-d1). Glaucón, no obstante, no puede ocultar su descontento: afirma que esta ciudad de Sócrates sería en realidad apropiada para los cerdos, pues quien no quiere sufrir fatigas (*talaipóreisthai*) descansa en camas y dispone la comida en mesas, con condimentos y postres (cf. 372d5-e1). No se trata de un señalamiento cualquiera, pues Sócrates reacciona al mismo admitiendo que el tratamiento de la justicia tiene que hacerse en la ciudad afiebrada, en la cual encontramos los placeres que exige Glaucón.

La conexión entre placer y justicia se hace al inicio del libro II, en donde Glaucón, con el fin de contrastar la opinión que tiene Sócrates sobre la justicia contra la que tiene la mayoría, clasifica los bienes en tres tipos:

I 209

—Dime, pues: ¿te parece que algo como esto es un bien, lo que deseamos poseer no aspirando a sus resultados, sino que nos agrada por sí mismo, como por ejemplo el regocijarse (*khaírein*) y cuantos placeres son inocentes (*hai hédonai hósai ablabeís*), a causa de los cuales nada resulta en un tiempo posterior, sino solo el disfrutar cuando se poseen? —Me parece —dije— que hay un [bien] de este tipo. —Pero ¿qué hay acerca de lo que anhelamos por sí mismo y por sus resultados, como el comprender, el ver y el estar sano? De algún modo los bienes de este tipo nos agradan por ambas cosas. — Sí. —¿Ves una tercera clase de bien —dijo— en la cual están el ejercitarse, recibir cuidados médicos cuando se está enfermo, el arte de la medicina y otra arte lucrativa? Pues decimos que estas cosas comportan un gran esfuerzo (*epípona*) pero que

²² Según el *LSJ*, *ópson* puede referir a un tipo de comida preparada, o a una salsa o condimento (en Atenas, a un tipo de pescado muy fino). Creo que en este caso Glaucón se refiere a algún tipo de condimento, salsa o alimento especialmente sabroso. Cf. Barney (2002: 213 n. 6). En este sentido, habría una polisemia en la palabra, significando un alimento en general, pero también un tipo de comida animal. Cf. Campese y Loderana, (1998: 311).

nos son útiles (*opheleín*), y que no las deseamos tener por sí mismas, sino por los salarios y otros beneficios que se producen a partir de ellas (357b4-d2)²³.

Siguiendo esta clasificación, Sócrates considera que la justicia es un bien del segundo tipo, que nos agrada por ella misma y por lo que resulta de ella, mientras que Glaucón cree que para la mayoría la justicia es un bien del tercer tipo: no agrada por ella misma, sino por lo que se genera de ella, y agrega que es algo que se debe evitar por ser difícil (*khalepón*), cf. 358a1-6.

En general, esta clasificación de Glaucón propone una relación entre placer y bien que parece una adaptación revisada de lo que encontramos en diálogos como el *Protágoras*²⁴, en donde se asume que el carácter de bueno o malo de un placer depende básicamente de lo que se podrían considerar las consecuencias del mismo: un placer es malo cuando nos priva de mayores placeres o conlleva más dolor que placer, y del mismo modo un dolor es bueno cuando nos libera de mayores dolores o cuando nos provee más placer que dolor (cf. 354c5-d7). Glaucón asume que en el primer grupo de bienes hay placeres que no se valoran por sus consecuencias sino por el disfrute que proporcionan en el momento en que se disfrutan. Con ello toma también una postura distinta a la del *Gorgias*, en donde se sostiene que un placer es bueno (o un dolor), solo si tiene como fin el bien, esto es, si se busca el mejoramiento del alma o del cuerpo (cf. 499e7-500a3 y 500d6-10). De acuerdo con esto, habría dos tipos de prácticas (cf. 500a7-b3)²⁵, que constituyen dos formas de vida respecto de cómo se debe vivir: unas que persiguen solo el placer del cuerpo o del alma, sin atender a las causas y a la naturaleza del placer, como por ejemplo la culinaria, la ejecución de la flauta y la tragedia (cf. 501e1-3 y 502b1-c1), la cual, sin la medida, el ritmo y la melodía resulta en una retórica de la adulación como la que practica Calicles (cf. 502c5-d3); y otras que tienen como fin el bien, atendiendo a las causas y seleccionando entre placeres y dolores, como lo hace la medicina al buscar el mejoramiento del cuerpo (cf. 500c2-8 y 500e3-5001a3), o una retórica como la que practica Sócrates (cf. 521d6-e1), que busca el mejoramiento del

210 |

²³ Para una lectura pormenorizada de este pasaje, con una discusión de interpretaciones muy relevantes, cf. Heinaman (2002). Su contribución principal se encuentra en mostrar que en este pasaje se pueden distinguir entre consecuencia y consecuencia causal, siendo esta última relevante para determinar a un bien en sí mismo.

²⁴ Para la revisión de este diálogo y el *Gorgias*, uso la edición de Burnet (1980).

²⁵ En este momento del argumento, Sócrates está suponiendo que no cualquiera puede evaluar los placeres y los dolores, sino que se requiere un *tekhnikós*. Para un acercamiento que señala las diferencias y las similitudes con respecto a este punto entre el *Gorgias*, el *Protágoras* y la *República*, cf. Dodds (2002: 316).

alma, por lo cual no solo dice lo que es agradable al público que escucha, sino también lo que resulta desagradable (503a5-9). Sin embargo, Sócrates, al hablar de estas prácticas que tienen como fin el bien y que en este sentido admiten el placer y el dolor, parece asumir que bienes como la salud²⁶ y la virtud serían bienes de la misma clase, debido a que las prácticas que permiten su consecución implican esfuerzo y en algunos casos dolor, cuando se requiere un castigo (cf. 525b1-c1) o una intervención quirúrgica²⁷. Glaucón, en cambio, ubica prácticas como la medicina o el esfuerzo físico en el tercer tipo de bienes²⁸, los cuales son tales solo por sus consecuencias porque por ellos mismos implican esfuerzo y trabajo, lo cual indica que son dolorosos²⁹; y pretende que Sócrates muestre que la justicia es un bien del segundo tipo. De esta manera, Sócrates tiene que mostrar que la justicia es un bien no solo por sus consecuencias, sino porque, como los bienes del primer tipo, es también algo que nos agrada por sí mismo³⁰.

Como se ha indicado, esta clasificación la introduce Glaucón como una pauta para la defensa de la justicia, mostrando con ello y con la reconstrucción que hace de la propuesta de Trasímaco que él tiene un dominio del tema que se está discutiendo. Por esta razón, el comentario despectivo que hace de la ciudad sana no debería verse solo como una manifestación

²⁶ Adimanto toma como ejemplo de un bien en sí mismo la salud (cf. 367c-d), sin embargo, más adelante esta parece entenderse como un estado intermedio que no comporta ni placer ni dolor (cf. 583c-584a).

²⁷ Al hablar de dos vidas, una que busca el placer y la otra el bien, considerando que esta última no puede ceder al placer (cf. 523d), Sócrates en el *Gorgias* parece tomar una postura semejante a la que encontramos en Jenofonte, *Recuerdos* II, 1 (21-34), en donde se recoge un texto de Pródico, en el cual se habla de Hércules, quien en un momento de su vida tuvo que decidir si seguir una vida de vicio (una vida de placer) o una vida de virtud (cf. Jenofonte 1993). Aunque de manera crítica (cf. Biesecker 1991: 162-163), Pródico desarrolla la visión que tiene la tradición de la relación entre virtud y placer, una visión que justamente está siendo puesta en duda por Adimanto (cf. 363e-364a), debido a que no habla del poder de la justicia en sí misma (cf. 366d-367a), y por ello no se distingue lo que parece justo de lo que es realmente justo (cf. 369b-c). Esto lo sugiere el mismo Sócrates, quien cree que los justos y los injustos solo se reconocen después de la muerte, cuando están desnudos ante los dioses (cf. 523c-e).

²⁸ Sócrates en el *Gorgias* asume una posición distinta con respecto a estas dos prácticas (cf. 517e2-518a7).

²⁹ Heinaman los caracteriza como males intrínsecos, en contraposición a los bienes intrínsecos de la primera y segunda sección. Serían males intrínsecos no solo por ser dolorosos, implicar esfuerzo y ser molestos, sino porque no son elegibles por ellos mismos y se evitan si es posible. Cf. Heinaman (2002: 312-313).

³⁰ Cf. Hayland (1988-1989: 253).

de su carácter o de su condición de clase³¹, sino que podría estar señalando algo más³², como lo muestra la reacción de Sócrates. En realidad, Glaucón no está solo denostando la dieta de los habitantes de la ciudad sana, sino señalando de manera más general que en ella faltan determinados tipos de placer, a partir de lo cual la encuentra más apropiada para los cerdos, pues incluso en las celebraciones y en el descanso no evitan el esfuerzo, y por eso no sirven la comida en mesas y no usan camas para dormir. Esta animalidad que para Glaucón comporta la ciudad sana, podría significar que en ella no hay otras actividades distintas a las de producir bienes para vivir: cada uno de los habitantes de la ciudad sana tiene que dedicar un tiempo oportuno a una única actividad para producir un bien que otros necesiten, lo cual le permitirá satisfacer sus propias necesidades. Esta es la dinámica que se impone en la ciudad sana, que se puede caracterizar como meramente económica y en la que no hay espacio para otras actividades. En este sentido, con su comentario, Glaucón estaría señalando que no es posible en esta ciudad disfrutar de placeres que, según su propia clasificación, pertenecerían al primer grupo de bienes: aquellos que disfrutamos por sí mismos y de los cuales no se sigue nada más que su disfrute. En contraposición, en la ciudad afebrada hay actividades que hacen posible este disfrute, como lo indica la existencia de cocineros, cazadores, peluqueros, etc. En la ciudad sana, las únicas actividades distintas a la actividad productiva son las que tienen que ver con el descanso después de la faena, en donde, como lo señala Sócrates, se busca principalmente compartir con los otros de una manera sencilla³³. Por tanto, el comentario despectivo de Glaucón estaría señalando que en la ciudad sana no sería posible hacer un elogio de la justicia en los términos que él y su hermano consideran adecuados, pues en ella no encontramos actividades que, como el comprender, por ejemplo, sean considerados bienes por ellos mismos. De hecho, las distintas actividades que se desarrollan en la ciudad sana, por ser meramente productivas y estar dirigidas únicamente a satisfacer las necesidades de cada uno, implican esfuerzo y trabajo, por lo cual serían clasificadas en el tercer grupo de bienes, pues no las llevaríamos a cabo si pudiéramos obtener de otra manera lo que ellas proporcionan. Estas serían las razones por las cuales Sócrates no tiene reparos en dejar esta ciudad y

³¹ Cf. Campese y Loderana (1998: 311).

³² Hay referencias en el *Laques* a la creencia popular que asocia al cerdo con una forma de ignorancia, y Platón usa esta imagen del cerdo en tal sentido en otros diálogos. Cf. Campese y Loredana (1998: 314-315).

³³ Sócrates califica como placentera (*hedéos*) únicamente a la convivencia de unos con otros (cf. 372b7). No hay ninguna otra mención del placer en estos pasajes.

más bien realizar la discusión de la justicia en la ciudad afebrada. Precisamente, si nos acercamos de manera breve a la estrategia que sigue Sócrates para responder a los requerimientos de los dos hermanos, él encuentra estos bienes purificando a la ciudad afebrada³⁴: propone lo que básicamente es un programa de educación de los guardianes mediante la música y la gimnasia, con el cual busca configurar especialmente en el alma de los guardianes, pero también en sus cuerpos, las distintas virtudes que permitan constituir una ciudad justa.

5. Conclusiones

A lo largo de la intervención de Sócrates en la *República*, se puede apreciar que él tiene en cuenta las exigencias que Glaucón y su hermano Adimanto le han hecho para que logre una exitosa defensa de la justicia³⁵; pero, como he intentado mostrar, estas exigencias son cruciales para entender por qué Sócrates abandona la ciudad sana atendiendo al comentario de Glaucón, pues, al denostar este el tipo de placer que es posible en la ciudad sana, está señalando que partiendo de dicha ciudad no se puede hacer una defensa de la justicia que cumpla con las exigencias que él y su hermano han establecido. Precisamente, siguiendo la clasificación de bienes que Glaucón introduce, las actividades y los bienes que se producen en la ciudad sana se tendrían que clasificar como bienes del tercer tipo. De acuerdo con esto, si mi interpretación es correcta, Glaucón está igualmente asumiendo una posición crítica con respecto a una tradición para la cual la virtud, la excelencia solo se logra con trabajo y esfuerzo, como se constata en la intervención de su hermano Adimanto, quien sostiene que en privado y por los poetas se afirma que la justicia y la sobriedad son nobles pero difíciles y penosas, mientras que la injusticia y la intemperancia son placenteras y fáciles de adquirir (cf. 364a1-4).

La ciudad sana, entonces, no se puede entender simplemente como un falso comienzo, pues, además, su existencia impide que para explicar la

I 213

³⁴ Como sostiene Bloom, esta corrupción es “la condición del crecimiento de seres humanos más perfectos” (Bloom 1968: 346).

³⁵ Para una exposición interesante de cómo Sócrates en su defensa acata los requerimientos de los dos hermanos, Cf. Moors (1981: 8 y ss). Resultan especialmente significativos los libros VIII y IX en donde Sócrates responde al requerimiento de Glaucón de contraponer al hombre más justo con el más injusto y mostrar que el más justo es el más feliz, mientras que el más injusto es el más infeliz.

codicia (y, por ende, la injusticia), se recorra el mismo camino que recorrieron los dos hermanos, siguiendo el trazo marcado por Trasímaco: suponer que hay un momento anterior a toda ley y convención, en el cual lo que encontramos es la codicia como una tendencia natural en los individuos, quienes posteriormente se ven en la necesidad de regularla mediante leyes y convenciones, a fin de satisfacer sus necesidades. Por el contrario, la estrategia de Sócrates de apelar a la ciudad sana nos permite suponer que en el origen las distintas necesidades de los individuos no conducen a una pelea por los recursos, sino más bien a que cada uno de los integrantes de la ciudad coopere con su actividad para poder suplir sus necesidades y las de los demás. De esta manera, como lo muestra Sócrates, la existencia de la codicia supone un proceso complejo que se inicia, tal como se establece en el libro VIII, con la decadencia de la ciudad aristocrática, y culmina con la tiranía y el tirano, en donde se presenta la completa injusticia.

214 |

Aunque la ciudad sana desplaza la concepción de naturaleza al margen de la ciudad que proponen Trasímaco y Glaucón, con el principio de especialización se introduce una noción de naturaleza que se podría decir es propio de la constitución de la ciudad, y que Sócrates desarrollará, con modificaciones importantes³⁶, para su defensa de la justicia. El principio de especialización, entendido básicamente como el supuesto de que los individuos en la ciudad deben llevar a cabo una única actividad para la cual están más capacitados por naturaleza, lo utiliza Sócrates para identificar a cada una de las tres clases que conforman la ciudad (cf. 374a-e)³⁷, y asume que únicamente si cada clase lleva a cabo la actividad que le es propia según su naturaleza, se podrá lograr la unidad en el estado y la ciudad en su conjunto será feliz (cf. 420a-421b y 423c-d). Así, gracias a que cada clase tiene una actividad que le es propia, Sócrates puede mostrar que hay una virtud que le es igualmente propia a cada clase, a partir de lo cual puede establecer la naturaleza de la justicia (cf. 427e, 428c-429a, 429c-d, 431d-e y 432e-433a).

—

³⁶ Cf. n. 11.

³⁷ Para Sócrates los guardianes deben tener una naturaleza que les permita desarrollar su actividad mejor que cualquier otro (cf. 374e y ss.). Más adelante, Sócrates dividirá la clase de los guardianes en la clase de los gobernantes y la clase de los auxiliares, que tienen funciones distintas (cf. 412c y 414b). Para una explicación muy completa de esta distinción, que muestra además que los gobernantes en esta etapa no serán los reyes filósofos, cf. Reeve, (2006: 178-186).

BIBLIOGRAFÍA

- Adam, J.** (2009) (ed.), *The Republic of Plato*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press).
- Allen, G. E. R.** (1987), The Speech of Glaucon on Contract and the Common Good, en S. Panagiotou (1987) (ed.), *Justice, Law and Method in Plato and Aristotle* (Edmonton: Academic Printing and Publishing, 51-62).
- Annas, J.** (1981), *An Introduction to Plato's Republic* (Oxford: Clarendon Press).
- Barney, R.** (2002), Platonism, Moral Nostalgia, and the 'City of Pigs'. *Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy*, 17(1): 207-236. DOI: 10.1163/22134417-90000032
- Bieda, E.** (2012), "¿Es Leoncio un incontinente? Ira y apetito en la República de Platón", *Dianoia*, 57(69): 127-150. DOI: 10.21898/dia.v57i69.139
- Biesecker, S.** (1991), "Rhetorical discourse and the Constitution of the Subject: Prodicus' *The Choice of Heracles*", *Argumentation*, 5: 159-169. DOI: 10.1007/BF00054003
- Bloom, A.** (1968), "Interpretative Essay", en Plato (1968), *Republic: Translated with notes and interpretative essay by Allan Bloom* (Nueva York, Basic Books, 305-436).
- Burnet, I.** (1980), *Platonis Opera: Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit Ioannes Burnet* (Vol. III, Tetralogias V-VII). (Oxford: University Press).
- Campese, S. y Canino, L. L.** (1998) "La genesi della polis", en Platone (1998), *La Repubblica: Traduzione e commento, a cura di Mario Vegetti*, II (Nápoles: Bibliopolis, 285-332).
- Campese, S. y Loderana, C. L.** (1998) "La città dei maiali", en Platone (1998), *La Repubblica: Traduzione e commento, a cura di Mario Vegetti*, II (Nápoles: Bibliopolis, 307).
- Crombie, I. M.** (1962), *Análisis de las doctrinas de Platón: 1. El hombre y la sociedad* (Madrid: Alianza Editorial).
- Cross, R. C. y Woosley, A. D.** (1964). *Plato's Republic: a Philosophical Commentary* (Londres: Macmillan).
- Deveraux, D.** (1979), Socrates' First City in the Republic, *Apeiron*, 13(1): 36-46.
- Dodds, E. R.** (2002), *Plato. Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary* (Oxford: Clarendon Press).
- Ferrari, G. R. F.** (2005), *City and Soul in Plato's Republic* (Chicago y Londres: University of Chicago Press).
- Greco, A.** (2009). On the Economy of Specialization and Division of Labour in Plato's Republic, *Polis*, 26(1): 52-72.
- Hayland, D. A.** (1988-1989), "Republic, Book II, and the Origins of Political Philosophy", *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 16(2): 263-284.
- Heinaman, R.** (2002), Plato's Division of Goods in the Republic, *Phronesis*, 47(4): 309-335.
- Holmes, B.** (2010), "Body, Soul, and Medical Analogy in Plato", en K. Bassi, K. y J. Euben (2010) (eds.), *When Worlds Elide: Classics, Politics, Culture* (Lahnam: Lexington Books, 345-386).

- Irwin, T. H.** (2000), *La Ética de Platón* (México: Universidad Nacional Autónoma de México).
- Jaeger, W.** (2010), *Paideia: los ideales de la cultura griega*. (México: Fondo de Cultura Económica).
- Jenofonte** (1993). *Recuerdos de Sócrates / Banquete / Apología*, introd., versión y notas de J. D. García Bacca, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana / Obras de Jenofonte (México: Universidad Nacional Autónoma de México).
- Kahn, C. H.** (1987), Plato's Theory of Desire, *The Review of Metaphysics*, 41(1): 77-103.
- Liddell, H. G., Scott, R., Jones, H. S.** (LSJ), *A Greek-English Lexicon* (9ª ed. revisada; 1ª ed. 1843). (Oxford: Clarendon Press).
- Lidz, J. W.** (1995), "Medicine as metaphor in Plato", *The Journal of Medicine and Philosophy*, 20: 527-541.
- McCoy, M. B.** (2005), Sophistry and Philosophy in Plato's Republic, *Polis*, 22(2): 265-286.
- McKeen, C.** (2004), "Swillsburg City Limits (The 'City of Pigs': Republic 370C-372D)", *Polis*, 21(1-2): 70-92.
- Moors, K. F.** (1981), *Glaucon and Adeimantus on Justice: the Structure of an Argument in Book 2 of Plato's Republic* (Washington, DC: University Press of America).
- Nettleship, R. L.** (1922), *Lectures on the Republic of Plato* (Londres: Macmillan).
- Platón** (2000), *La República*, introducción, versión y notas de Antonio Gómez Robledo (México: Universidad Nacional Autónoma de México).
- Platón** (2000), *Diálogos*, IV (Madrid: Gredos).
- Reeve, C. D. C.** (2006), *Philosopher-Kings: the argument of Plato's Republic* (Indianapolis: Hackett Publishing Company).
- Robinson, R.** (1953), *Plato's Earlier Dialectic* (Oxford: Clarendon Press).
- Santas, G.** (2001), *Goodness and Justice: Plato, Aristotle, and the Moderns* (Malden: Wiley-Blackwell).
- Schofield, M.** (2005), "Approaching the Republic", en C. Rowe y M. Schofield (2005) (eds.), *The Cambridge History of Greek and Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 190-232).
- Shields, C.** (2006), "Plato's Challenge: 'The Case against Justice in Republic II'", en G. Santas (2006) (ed.), *The Blackwell Guide to Plato's Republic* (Oxford: Wiley-Blackwell, 63-83).
- Slings, S. R.** (2003), *Platonis Respublica* (Oxford: Oxford University Press).
- Strauss, L.** (2006). *La ciudad y el hombre* (Buenos Aires: Katz Editores).
- Weiss, R.** (2007), "Wise Guys and Smart Alecks in Republic I and 2", en G. R. F. Ferrari (2007) (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic* (Cambridge y New York: Cambridge University Press, 90-115).
- Williams, B.** (2012), *El sentido del pasado: ensayos de historia de la filosofía* (México: Fondo de Cultura Económica).

Recibido: 05-12-2023; aceptado: 11-07-2024