

Sócrates y Trasímaco: amigos en el Hades

Nemrod Carrasco¹

Resumen: En el centro de *La república*, Sócrates expresa su disgusto de que Glaucón trate de enemistarlo con Trasímaco cuando existe entre ambos una relación de amistad (498c9-d4). Más allá de la ironía socrática, lo cierto es que la amistad de sus *lógoi* está basada en un doble acuerdo: 1) La justicia exige el conocimiento de lo útil o bueno (339d5-9); 2) El gobernante inteligente no está dispuesto a beneficiar a la ciudad si no se beneficia de algún modo a sí mismo (347d6-8). El propósito de la comunicación es aclarar el sentido de esta doble homología en la que intersectan y divergen las posiciones de Trasímaco y de Sócrates.

Palabras clave: justicia, fuerza, *pleonexia*, *tékhnē politiké*, gobernante, filósofo-rey

Abstract: In the *Republic's* center, Socrates shows his displeasure when Glauco try to turn him against Thrasymachus because, as Socrates says, there's a real friendship between them (498c9-d4). Beyond the socratic irony, the truth is that the friendship between their *logoi* is based upon a double agreement: 1) Justice requires the knowledge of the useful and the good (339d5-9); 2) The intelligent ruler is not willing to benefit the city if he doesn't benefit himself (347d6-8). In this paper, it is cleared the meaning of this double agreement where Socrates and Thrasymachus are crossed and separated according their different views.

Key words: justice, force, *pleonexia*, *tekhnē politikē*, ruler, philosopher-king

INTRODUCCIÓN

«Diremos que estás de acuerdo con Trasímaco en el hecho de que la justicia es un bien ajeno, que conviene al más fuerte...» (*Rep.* 367c1-3). Esto es todo lo que Adimanto le dice precisa y explícitamente a Sócrates sobre la postura de Trasímaco en *La república*. «Diremos que estás de acuerdo con Trasímaco...»: lejos de corroborar el distanciamiento entre Trasímaco y Sócrates, Adimanto amenaza con hacer homólogas dos posturas que parecen contrapuestas. En el momento de finalizar su conversación en el libro I, Sócrates ha sido incapaz de ofrecer una respuesta que ensalce la justicia por sí misma, y, como Adimanto parece expresar claramente, es posible que su postura no resulte completamente extraña a la de Trasímaco. Aunque Adimanto se haya podido equivocar al resumir la posición de Trasímaco, lo cierto es que el más fuerte de la conversación no ha sido Trasímaco, sino Sócrates. Glaucón señala incluso que Trasímaco ha quedado encantado como una serpiente (358b1-4)². El uso de esta analogía es ilustrativo porque indica que Sócrates ha cimentado el triunfo sobre su contrincante en el terreno de la retórica. Y ante el intento por

¹ Seminario de Filosofía Política. Universitat de Barcelona.

² El verbo empleado por Glaucón (358b3: *keleo*) se puede traducir también como “amansar”. Recordemos que Trasímaco entra en escena como una fiera (337a8-b5).

parte de Glaucón de subrayar la contraposición entre Sócrates y Trasímaco, Sócrates no dudará en hacerle la siguiente confesión: «No intentes enemistarme con Trasímaco, de quien hace poco me he hecho amigo sin que, por lo demás, hayamos sido nunca enemigos. Y no escatimes esfuerzos hasta que convenzamos tanto a este como a los demás o al menos les seamos útiles en algo para el caso de que, nuevamente, nacidos a otra vida, se encuentren allí en conversaciones como esta» (498c9-d4).

Trasímaco es emplazado al Hades para celebrar una próxima conversación con Sócrates sobre el tema de la justicia. Hay quien podría pensar que esta invitación por parte de Sócrates es meramente irónica. Sin embargo, ¿hasta qué punto revela la incapacidad del propio Sócrates de hacer valer su razonamiento sobre Trasímaco?³ Enfrentado a Trasímaco, la estrategia argumentativa desplegada por Sócrates se ha dirigido preferentemente a silenciar sus tesis. Como apunta Adimanto, el razonamiento socrático se ha mostrado claramente superior respecto a Trasímaco y, pese a ello, parece desistir de esta misma superioridad a la hora de convencer a Trasímaco de cuál puede ser la contribución significativa de la justicia. A partir de esta consideración, una lectura correcta de la compleja relación entre Sócrates y Trasímaco nos impone, como requerimiento interpretativo, dos presupuestos: el de no subestimar la posición de Trasímaco⁴, por más que haya sido derrotada dialécticamente por Sócrates y, la segunda, la de no sobrevalorar la posición de Sócrates⁵, por más que reconozca irónicamente su sola capacidad de convencer a Trasímaco en el Hades. De ahí que en esta comunicación me proponga dos cosas: 1) Examinar en qué consiste propiamente la posición de Trasímaco sobre la justicia y su posible homología con Sócrates; 2) Analizar qué pueda haber de verdad en el lazo amistoso contraído entre Sócrates y Trasímaco en el más allá.

LA UTILIDAD DEL MÁS FUERTE: DEL PODER DEL GOBERNANTE AL POLÍTICO DEMIURGO

«Todo gobierno –asegura Trasímaco– establece siempre las leyes que son de su propio interés, la democracia, leyes democráticas; la tiranía, leyes tiránicas; e igualmente los otros regímenes. Una vez hechas las leyes, proclaman que es justo para los gobernados lo que se corresponde con su propia utilidad, y, si alguien las transgrede, lo castigan como violador de la ley y de la justicia. Esto es, mi excelente amigo, lo que yo entiendo que es la justicia en todas las ciudades: es la utilidad del

³ Esta perspectiva es precisamente la que ignora el interesante artículo de C. Zuckert, Why Socrates and Thrasymachus become friends, *Philosophy and Rhetoric*, vol. 43, num. 2, 2010, pp. 163-185. Zuckert detecta con precisión los puntos sobre los que se apoya la homología entre Sócrates y Trasímaco, pero no cree –o, al menos, se niega a reconocer– que Sócrates pueda extraer algún tipo de lección de su conversación con Trasímaco.

⁴ Véase S. Rosen, *Plato's Republic*, Yale University Press, 2005, p. 38. Rosen cuestiona el valor de una posible amistad entre Sócrates y Trasímaco ante el dominio aplastante del razonamiento socrático. Entre los autores que critican la debilidad de su postura final “idealista”, véase: T.A. Sinclair, *A history of Greek Political Thought*, London, 1951, p. 175; R.C. Cross y A.D. Woodley, *Plato's Republic. A philosophical commentary*, London, 1964, p. 46; A. Bloom *The Republic of Plato*, New York, 1968, p. 329; W.K.C. Guthrie, *A history of Greek philosophy*, vol. III, Cambridge, 1969, p. 95-6; Maguire, “Thrasymachus... or Plato”, *Phronesis*, 16, 1971, p. 145.

⁵ Sobre la insuficiencia de la refutación y la vergonzosa derrota de Sócrates como defensor de la justicia al final del libro I, véase L. Strauss, *La ciudad i l'home*, Barcelonesa d'Edicions, 2000, p. 110-128; G. Luri, *La economía significativa del libro I de La república de Platón*, Tesis doctoral inédita, Universidad de Barcelona, Febrero de 1995.

poder establecido. Y este, como sea, tiene la fuerza; de manera que para quien razone correctamente mostrará que lo justo es lo que conviene al más fuerte» (338e1-339a3). Las leyes que determinan lo que es justo dependen, según Trasímaco, del interés del más fuerte. Es decir: las leyes, y por tanto lo que es legal, dependen del poder político de la ciudad para la que son dadas⁶. ¿Podría pensar Trasímaco que las reglas dictadas por un gobernante, es decir, no por los ciudadanos, no pueden ser leyes? ¿Es del todo indiferente desde el punto de vista de la justicia el que lo prescrito por las leyes sea razonable o no razonable, bueno o malo? Por último, ¿es del todo irrelevante para la determinación de la justicia el que las leyes promulgadas por el legislador (la multitud, el tirano) se impongan por la fuerza a los otros miembros de la ciudad o que éstos consientan voluntariamente en esas leyes?

Las cuestiones de este tipo no pueden ser planteadas por Trasímaco por la sencilla razón de que la justicia es equiparada con el interés del gobernante en tanto que detentor de la fuerza. Las dudas de Sócrates sobre esta identificación sin matices entre la justicia y la utilidad del más fuerte quedan sugeridas por estos dos hechos: primero, que la justicia, en tanto legitima el ejercicio del poder por parte del gobernante, ha de llevar implícita la sumisión de los gobernados (339b7-9); segundo, en caso de admitir que el gobernante sólo puede dictar leyes que le convengan, debe disponer de una *tékhnē* por la que reconozca infaliblemente lo que es útil (340d1-341a4). De este modo, Trasímaco se ve llevado a sugerir otra definición, una definición más adecuada, de la justicia. Según ésta, el poder del gobernante ya no puede estar basado en la mera proclamación de su fuerza, sino en una *tékhnē politiké* que, a la vez que lo legitime como poderoso, le obligue a saber infaliblemente cómo ha de ser gobernado el súbdito (341a1-4). Ser justo, dicho con otras palabras, significa simplemente ser sabio. Si el gobernante es sabio, la obediencia del súbdito debe ser justa y consiste en hacer lo que es útil al más fuerte.

Según Trasímaco, el gobierno absoluto de un poder que sepa cómo gobernar debe ser realmente superior al gobierno de las leyes en la medida en que el gobernante infalible dispone de una *tékhnē* que reconoce lo útil, mientras que las leyes no siempre actúan con arreglo a lo que es útil y la justicia legal carece de semejante *tékhnē* política. Mientras el buen gobernante es necesariamente infalible, las leyes no son necesariamente infalibles. Dejando a un lado las leyes que son realmente malas y perjudiciales, hasta las leyes buenas adolecen del hecho de carecer de esta *politiké tékhnē*. Por tanto, el poder del gobernante infalible es superior al gobierno de las leyes, o más justo. El modo como Trasímaco entiende el problema de la justicia, su comprensión de la visión del más fuerte a partir del poder emanado del dominio de una *tékhnē*, le pone en condiciones y hasta le obliga a conceder que el gobernante debe estar a la altura del saber político más exigente. Que los beneficios de este saber se efectúen con vistas al gobernante y no al gobernado es una simple consecuencia de la decisión de Trasímaco de presentar la doctrina de la justicia como el interés del más fuerte: «Ignoras que la justicia es un bien ajeno, puesto que es lo

⁶ Esto no significa que Trasímaco adopte una postura meramente convencionalista. Sobre la instrumentalización de la ley por parte del más poderoso, véase C.F. Hourani "Thrasymachus' Definition of Justice in Plato's Republic", *Phronesis* 7, 110-120; G. Grote, *A History of Greece*, London, Murray, 1868; L. Strauss (2000, 115-116).

conveniente al más fuerte y gobierna, y perjuicio para el que obedece y es servidor. La injusticia es lo contrario, ella gobierna a los que son inocentes y bondadosos. Los hombres trabajan en interés del más fuerte y así consiguen que aquel sea feliz, pero de ningún modo que lo sean ellos» (343c2-5).

Según Trasímaco, si nos fijamos en el caso del tirano, veremos que es ensalzado por sus conciudadanos por realizar unos actos que, si fueran practicados por otros, serían fuertemente criticados (344a2-c8). En el *Gorgias*, Polo sostiene una postura semejante al afirmar que Arquelaos, el rey de Macedonia, era feliz, a pesar de haber llegado al trono después de cometer varios asesinatos (472d1-4). La sugerencia de Polo es que la tiranía es el poder de actuar injustamente con impunidad, y, dado que cree que es preferible cometer la injusticia a padecerla, sólo el tirano puede garantizar el poder de ser abiertamente injusto⁷. Mientras Polo absolutiza la bondad de la injusticia sin calcular las ventajas de la no-tiranía, el gobernante descrito por Trasímaco sabe cómo gobernar, posee la clase de conocimiento más útil y, en la medida en que es infalible, atiende preferentemente a su propio bien. Así como el médico sólo procura el bien de sus pacientes en la medida en que revierte en el suyo propio, la atención que el gobernante prodiga a la ciudad sólo tiene sentido como un beneficio personal. Lo mismo que hacen los médicos, lo hace cualquier gobernante en el ejercicio exclusivo de su *tékhnē politiké*, sin que pueda introducirse en la valoración de su oficio cualquier consideración que no sea la búsqueda de su propio bien (343b1-c1)⁸.

Trasímaco cree que la injusticia del gobernante no es criticada, no debido a servicio alguno que preste a la ciudad, sino simplemente porque sabe reunir el suficiente poder para practicar impunemente la injusticia. El gobernante no tiene por qué ser un benefactor para ser admirado como hombre justo. Dicho con más precisión: la función específica del gobernante no es ser benéfico, ya que es lo suficientemente inteligente y bueno para que la ciudad le aplique las virtudes que se atribuyen a la justicia, de modo que la admiración que se gana es esencialmente un tributo a su poder, no una recompensa por sus servicios⁹. Esto es lo que Trasímaco indica sutilmente al presentar al gobernante como interesado principalmente en la utilidad de la justicia: el gobernante no tiene por qué ser un amante de la ciudad para alcanzar su propio bien. Ahora bien, si Trasímaco tuviera razón podríamos ver como todos los ciudadanos están deseosos de ser gobernantes pero, bien al contrario, nadie asume esta tarea por gusto, sino que reclama a cambio de su dedicación algún tipo de retribución que lo compense de su esfuerzo por procurar la

⁷ Ahora bien, tal como muestra el ejemplo de Arquelaos, el tema principal de la conversación no parece ser el gobierno mismo del tirano como el camino a la tiranía. De ahí que el tirano descrito por Polo rompa perfectamente su alianza con la retórica, ya que la inmunidad de este último depende de la improbidad de su injusticia.

⁸ En este punto coinciden plenamente las posiciones de Trasímaco y Calicles. El que manda le corresponde repartir porque es *phrónimos* y es con arreglo a esta sabiduría que debe tomar su propia parte en el arkhé político (*Gor.* 507e6-508a8).

⁹ El gobernante injusto no precisa ocultar el uso irracional del poder bajo el encantamiento de la retórica. En realidad, le basta con que el ciudadano obedezca la fuerza que hay que detrás de la ley. Para Trasímaco, el único modo de que la ley garantice la obediencia de la ciudad es que la fuerza prevalezca sobre la persuasión. O lo que es lo mismo: al gobernado se le fuerza a obedecer la ley no por su propio beneficio sino por el beneficio del gobernante. Cualquiera que se hallara en la posición del gobernante haría lo mismo de no ser castigado. En realidad, el gobernante es la fantasía secreta que sostiene el discurso de la ciudad.

utilidad de los gobernados (346e6-347a6). La principal objeción ofrecida por Sócrates se basa en el argumento de que el interés del gobernante en obtener exclusivamente un salario o satisfacer su vanidad, si se toma literalmente, parece caracterizarle, no como un gobernante perfecto, sino precisamente como todo lo contrario. El gobernante más perfecto debería limitarse a proporcionar el beneficio que se derive naturalmente del ejercicio de su *tékhnē*, sin necesidad de empeñarse en hacer dinero. Y lo que es verdad del gobernante perfecto, según Sócrates, aún lo debería ser más del médico o de cualquiera que ejercite estrictamente una *tékhnē* (342a1-e11; 346a6-e1).

El intercambio dialéctico entre Sócrates y Trasímaco sin duda sirve para atraer nuestra atención a la conexión, particularmente estrecha, entre utilidad y justicia. Cuán relevante es esa conexión se muestra en el acuerdo que Sócrates y Trasímaco están dispuestos a admitir: que la justicia está directamente entroncada con el conocimiento de lo que es útil y bueno. Pero una confrontación de este acuerdo con lo que presupone la hipotética presencia de una *tékhnē politiké* perfecta conduce aparentemente a una conclusión opuesta a la sostenida por Trasímaco, a saber: que si hubiera una ciudad gobernada por una *tékhnē politiké*, la utilidad que se derivara de ella no debería beneficiar única y exclusivamente al gobernante, sino que debería hacer extensivo su beneficio a la ciudad (346e1-5). Aunque Sócrates admite con Trasímaco que el hombre inteligente y bueno prefiere recibir este beneficio que verse obligado a los demás, ha de suponerse que por justicia entiende algo completamente distinto, la justicia que se manifiesta no en obtener ventajas personales, sino en librarse de ese grandísimo mal que es ser gobernado por el perfecto injusto (347c5-d8). Esto es, sólo si contáramos con un gobernante poseedor de una *tékhnē* perfecta, es decir, con un gobernante “*phronimon*” y “*agathón*”, podría ver con claridad que no querría superar sino al hombre injusto¹⁰.

La tesis de que la vida del justo es preferible a la vida del injusto es defendida entonces por Sócrates, que tiene un fuerte motivo para contrarrestar la tesis de Trasímaco según la cual la injusticia del gobernante perfecto se refiere exclusivamente al provecho que saca de la ciudad y guarda silencio sobre los beneficios que han de ser prestados a los gobernados o los deberes para con la ciudad. Cuando incita a Trasímaco a pensar en la *tékhnē politiké* y en el bien de no ser gobernado injustamente, subraya la presencia de una ventaja que no se halla en la vida del hombre injusto. Pero con este argumento no hace más que adoptar el principio de Trasímaco: nadie está dispuesto a actuar justamente si no obtiene con ello algún tipo de provecho (347d6-8). En la medida en que el hombre inteligente y bueno no busca más que su propio bien, preferirse a uno mismo frente a la ciudad equivale a reconocer con Trasímaco que la justicia no es útil en sí misma. Como señala Strauss: «La única diferencia entre Trasímaco y Sócrates es ésta: según Trasímaco, la justicia es un mal no necesario, mientras que, para Sócrates, es un mal necesario»¹¹.

¹⁰ Como ha señalado oportunamente Luri (1995, 342), la reivindicación de un gobierno regido una *tékhnē politiké* perfecta se plantea en términos siempre hipotéticos. No se trata de contraponer la concepción socrática del gobernante con la imagen moderna del político de Trasímaco, sino de plantear que, de haber algo así como una *tékhnē* que tuviera que ver con el bien común, no tendría sentido que sólo pudiera beneficiarse una parte de la ciudad.

¹¹ Strauss (2000, 120).

EL GOBERNANTE INJUSTO VERSUS EL FILÓSOFO-REY:
EL PROBLEMA DE LA PLEONEXÍA

Este acuerdo espantoso, claramente presentado por Adimanto, no queda de ningún modo compensado por el intercambio final entre Sócrates y Trasímaco. Al contrario, lo que Sócrates objeta a Trasímaco confirma este acuerdo y sólo aparentemente lo contradice. El argumento de Sócrates no es nada nuevo y se limita a plantear si «una ciudad, un ejército, un grupo de rufianes o de cualquier banda de malhechores podría alcanzar algún éxito en sus fechorías si entre sí no respetasen las reglas de la justicia». Aunque consideremos una ciudad perfectamente injusta, si esta pretende dominar a otra, «¿podrá prescindir completamente de la justicia si quiere prolongar su dominio?» (351c7-10) Lo mismo de la ciudad se puede decir de una banda de ladrones: ¿cuánto durará unida esa banda si los miembros no perciben sus relaciones internas ningún elemento de justicia? Trasímaco, asintiendo pasivamente, acaba reconociendo que de ninguna manera podría una ciudad completamente desprovista de justicia alcanzar sus propios fines.

Sócrates refuta a Trasímaco, aunque comparte tácitamente la posición según la cual el bien del individuo y el bien común son incompatibles. A partir de una premisa semejante, Hobbes llega a la idéntica conclusión, porque niega que ningún bien de los que podría disfrutar el individuo puede ser tan grande como los males que lo podrían amenazar si no hubiera bien común. Trasímaco, oponiéndose a Sócrates, identifica la vida justa con la del gobernante perfectamente injusto, que explota impunemente a la ciudad sólo para su propio provecho. La refutación de este discurso injusto, que Hobbes fundamenta en la igualdad natural¹², se fundamenta en la ciudad ideal en el estricto cumplimiento de aquello para lo que cada uno está mejor dotado (370c7-371a5; 374b6-c2), el único principio que parece optimizar el propio bien del individuo al mismo tiempo que maximiza su utilidad para la ciudad. Hobbes, pese a todo, jamás dice que una sociedad justa sea necesariamente una sociedad buena. En cuanto a la posición que la ciudad ideal opone a la ciudad injusta, es inevitable pensar en la figura del filósofo-rey –la confluencia entre el poder y la filosofía como única posibilidad de garantizar el tránsito de la ciudad justa a la ciudad buena y, en consecuencia, de conducir el alma de los individuos a su felicidad.

Si tomamos esta posición en su estricta literalidad, podríamos pensar que *La república* de Platón representa el triunfo incontestable de Sócrates sobre Trasímaco –hasta el punto de que en su empeño por crear la ciudad buena es preciso recurrir al rey-filósofo—. Sin embargo, no ocurre nada de esto en el diálogo. Aunque Sócrates se desmarca claramente de las tesis de Trasímaco, entre ambos tiene lugar una doble homología que determina el nudo dialéctico de *La república*: 1) no hay justicia que no esté ligada al conocimiento de lo útil o bueno (339d5-9); 2) el gobernante inteligente no se complace en actuar de manera justa si no le reporta algún bien (347d6-8). Tanto es así que es preciso reevaluar el sentido de ambas posiciones a la luz de este doble acuerdo. Lo primero que hay que decir es que, a

¹² Leviatan cap. XV.

pesar de la aparente debilidad de Trasímaco, *La república* es la constatación de que el *lógos* de Trasímaco es perfectamente renovable (lo movilizarán de nuevo Adimanto y, en mayor medida, Glaucón, el motor del diálogo). Dicho con más precisión, aunque el discurso de Trasímaco es perfectamente refutado por Sócrates, esto no significa que su posición resulte efectivamente superada. Al contrario, la opinión de Trasímaco es indistinguible de la opinión común ateniense que obliga a la filosofía a participar en una discusión donde todo lo que la ciudad asocia a la *pleonexía* impide considerar la justicia como un bien en sí¹³.

El gobernante injusto de Trasímaco no vive al margen de la ciudad ni tampoco es inmune al deseo más común y más poderoso del apego principal que se expresa en ella, el deseo de tener más de lo que uno ya tiene y, en particular, de tener más de lo que otros tienen. Es su identificación con la *pleonexía* –el hecho de no poder evitar estar absolutamente apegado al propio deseo de la ciudad– lo que indica claramente que la más noble y magnífica contienda entre seres humanos, y por tanto la correspondiente victoria, está reservada a los gobernantes: la victoria en esa contienda consiste obviamente en hacerse con la posesión más noble y dichosa accesible a los seres humanos. Al identificar explícitamente «hacerse con el poder» con «la posesión más noble y dichosa», Trasímaco corrobora la tesis de la ciudad según la cual la justicia es la utilidad del más fuerte y se ve obligado a admitir que la felicidad no es posible fuera del poder o aparte de él. La propia posesión de la *tékhne politiké* parece sugerirlo. Los pastores y médicos que hacen bien su oficio se ocupan de sus propios asuntos, anteponen su propio provecho al de la ciudad, pero no tienen la misma probabilidad de ser felices que el gobernante (344b5-c8). Y lo que vale para los gobernados vale igualmente para los gobernantes: los que vienen a exhibir ante la ciudad la sabiduría que poseen, que participan de una *tékhne politiké* que no parece estar al alcance de la mano de cualquier particular y que son recompensados por la obediencia ciega de las leyes que promulgan.

Siendo precisamente el poder el criterio exclusivo de justicia de Trasímaco, o por lo menos aquello a lo que se ha de subordinar toda justicia, debería poderse ver en el contraste que ofrece el intento socrático de poner la justicia por encima del poder el rasgo de la negación de la fuerza como criterio definitorio de lo justo, y del reconocimiento de la heteronomía entre fuerza y filosofía, ya que afirmar una justicia ajena e independiente de la facticidad del poder equivale a negarle al gobernante de Trasímaco autoridad alguna en torno a la cuestión de la justicia, así como declarar incompetente toda forma de sabiduría política que, correlativamente, se cimienta en la búsqueda del beneficio individual por encima del bien de la ciudad. El problema no es que Sócrates se reproche, una vez finalizada la conversación con Trasímaco, su propia incapacidad para atraer esta noción de justicia a la luz del *lógos* (354b1-c3)¹⁴. Lo realmente decisivo es que la reanudación del *lógos* de Trasímaco por Glaucón le obligará a seguir el rastro de la justicia en su utilidad. Recuperará para ello no pocos elementos derivados de su doble acuerdo discursivo con Trasí-

¹³ *Pléon éxchein* significa tener más, de modo que la *pleonexía* se puede entender como un deseo permanente de expansión, un estado constante de insatisfacción que empuja al deseo a traspasar lo inmediatamente dado.

¹⁴ Conviene añadir que el propio Sócrates decide aplazar cualquier discusión sobre la justicia y la utilidad del más fuerte, como si presintiera que no puede haber diálogo posible con Trasímaco (347d9-e2).

maco, en particular, la figura de un demiurgo poseedor de una *tékhnē politiké* perfecta (el filósofo-rey) y la presencia de la fuerza como mecanismo posibilitador de la justicia (la preponderancia necesaria de la ley en detrimento de la educación).

Hemos visto que Trasímaco cae en la trampa de asignar a la *tékhnē politiké* una precisión que sólo puede pertenecer por definición a aquellas *tékhnai* que por naturaleza son teóricas o que reciben este tratamiento por su propia índole¹⁵. Pero la posibilidad hipotética de una *tékhnē politiké* infalible no es negada por Sócrates, sino que incluso es reivindicada en la construcción de la ciudad ideal de Glaucón: el hombre más sabio debe descender a la caverna si quiere ser rey y ejercitar su sabiduría cuando gobierne entre las sombras de los artefactos¹⁶. Que el conocimiento filosófico deba conducir no al mundo eidético sino a la iluminación de la caverna, no a la contemplación de la justicia sino a su plasmación política, es una consecuencia que surge de la idealización de la *tékhnē* del filósofo-rey, pero sobre todo y fundamentalmente de la necesidad de contrarrestar al gobernante injusto de Trasímaco como un mal menor¹⁷. El programa educativo de la ciudad ideal no necesita emplear la fuerza para convencer a la ciudad de la idoneidad de que los filósofos ocupen el poder. Pero cuando se intente evaluar si ésta resistirá los embates de la realidad, se acabará reconociendo la inevitable debilidad de los mejor educados frente a la *pleonexía*, esa pulsión inherente a toda forma de deseo de la que no estarán libres ni los propios demiurgos conductores del Estado, pues aunque sean sabios y detenten de manera exclusiva el ejercicio de la *tékhnē politiké*, no lograrán controlarla si no es a través de la fuerza (recuérdese la prohibición de tocar oro o la imposición de la comunidad de hombres y mujeres como medidas inhibitorias fundamentales de la ciudad ideal). El fracaso de Trasímaco por delimitar el alcance de la *tékhnē politiké*, así como la profunda incompatibilidad entre el bien individual y el bien político intuitivamente presente en el problema de la *pleonexía*, encontrarán así su propio recorrido dialéctico en los libros II al IV de *La república*.

Para Trasímaco, el poder es el criterio fáctico por excelencia, el que consagra la fuerza como rasgo necesario de la esencia misma de la justicia, aunque esté confundido entre su admiración por el poder, por un lado, y su convicción de que el gobernante conoce lo que le hace realmente feliz, por otro lado. Cuando Sócrates se resiste a subordinar la justicia al poder entiende que cualquier criterio relativo a su definición y a las ventajas que se derivan de escoger una vida justa en detrimento de la vida injusta ha de ser guiado por consideraciones relativas al bien, pero

¹⁵ Véase S. Benardete, *Socrates's Second Sailing: On Plato's Republic*, University of Chicago Press, 1989, p. 29.

¹⁶ Una y otra vez se afirma en el diálogo que el filósofo realizará esta tarea a disgusto, por mera necesidad. Como ya se ha indicado, la única razón por la que el sabio debe abandonar su vida contemplativa y dedicarse a la vida política es evitar ser gobernado por otros que sean peores que él. Esto explica la mayor confianza que tiene Sócrates en quien llega al gobierno por necesidad que en quien lo hace por interés: «Pero lo cierto es que la ciudad en la que menos anhelan gobernar quienes han de hacerlo es forzosamente el mejor y el más anhelado de disensiones, y lo contrario cabe decir del que tenga los gobernantes contrarios a esto» (520d1-4).

¹⁷ El filósofo-rey comparte con Trasímaco la ambición del gobernante, si bien con la sola diferencia de que ya no dirige la *pleonexía* hacia sí mismo, buscando honores y riquezas, sino a la ciudad que, en tanto obra suya, es la plasmación de su orden cognoscitivo ideal. La ciudad se convierte en el *érgon* específico de su conocimiento. Pero ello no es necesariamente un argumento a favor de la bondad incondicional de la justicia ni tiene por qué movilizar el alma de la ciudad hacia el bien.

esto no significa que en la ciudad ideal podamos hallar una *tékne politiké* por la que el justo sea realmente feliz. Que el encuentro entre Sócrates y Trasímaco se produzca en el Hades es una consecuencia fácil de deducir si se tiene en cuenta la definición de amistad propuesta en el *Lisis* (216c1-217a2). Sócrates y Trasímaco pueden llegar a ser amigos porque, faltándoles el bien, no cesarán de buscarlo¹⁸. El Hades, lejos de simbolizar la invisibilidad postmortem del alma filosófica (*Fedón* 80d6, 81c11), representa aquí la negación del bien en la vida humana, la manera en que la tragedia hace visible su propia demarcación de la ciudad, que siempre es el reino sombrío del no-ser. Sócrates y Trasímaco afirman ese bien al reconocer la divisoria entre el apego *pleonéctico* del hombre y su obligación a vivir como animal político, divisoria que la tragedia se encarga de dejar en suspenso. La posición antitrágica de ambos es lo único que los mantiene unidos en el mismo *lógos*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Benardete, S. (1989). *Socrates's Second Sailing: On Plato's Republic*. University of Chicago Press.
- Bloom, A. (1968). *The Republic of Plato*. New York: Basic Books.
- Cross, R. C. y Woosley, A. D. (1964). *Plato's Republic. A philosophical commentary*. London: Macmillan.
- Grote, G. (1868). *A History of Greece*. London: Murray.
- Guthrie, W. K. C. (1969). *A history of Greek philosophy*. vol. III, Cambridge.
- Hourani, G.F. (1962). Thrasymachus' Definition of Justice in Plato's Republic. *Phronesis*, 7, 110-120.
- Luri, G. (1995). *La economía significativa del libro I de La república de Platón*. Tesis doctoral inédita. Universidad de Barcelona. Febrero de 1995.
- Maguire, J. P. (1971). Thrasymachus... or Plato. *Phronesis*, 16, 142-163.
- Rosen, S. (2005). *Plato's Republic*. Yale University Press.
- Sinclair, T. A. (1951). *A history of Greek Political Thought*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Strauss, L. (2000). *La ciutat i l'home*. Barcelonesa d'Edicions, 83-187.
- Zuckert, C. (2010). Why Socrates and Thrasymachus become friends. *Philosophy and Rhetoric*, 43, 2, 163-185.

¹⁸ Véase Zuckert (2010, 182).