

## El immoralismo de Trasímaco y la *pleonexía*

Javier Echeñique<sup>1</sup>

Recibido: 26/07/2021 // Aceptado: 18/01/2022

**Resumen.** Este artículo ofrece una interpretación del famoso Inmoralismo de Trasímaco, es decir, de sus juicios respecto al valor superior de la injusticia en comparación con la justicia, emitidos en el libro I de la *República* de Platón (*Resp.* 336b-354c). Se defiende primero la tesis de que tanto el argumento en apoyo de estos juicios immoralistas como su recurso implícito al concepto de *πλεονεξία* (aventajamiento personal) no pueden ser interpretados de modo descriptivo. En segundo lugar, se defiende la tesis de que un subconjunto de estos juicios evaluativos está fundado en una concepción peculiar de la racionalidad práctica basada en el concepto de *πλεονεξία*. Finalmente, se contrasta dicha concepción ‘pleonéxica’ de la racionalidad práctica con aquella defendida por Platón en la *República*.

**Palabras clave:** Trasímaco; Platón; immoralismo; razón práctica; injusticia.

### [en] Thrasymachus’ immoralism and *pleonexia*

**Abstract.** This article offers an interpretation of Thrasymachus’ Immoralism, that is to say, of the set of judgements concerning the superior value of injustice in comparison with justice, issued by him in book I of Plato’s *Republic* (*Resp.* 336b-354c). It is argued that both the argument in support of these judgements and its implicit resource to the concept of *πλεονεξία* (personal advantage) cannot be interpreted descriptively, if they are to serve to justify the immoralists judgements. It is also argued that a particularly important subgroup of such judgements is supported by a peculiar conception of practical reason based on the concept of *πλεονεξία*. Finally, the comparison is made between this ‘pleonexic’ conception of practical rationality and the one that Plato advocates in the *Republic*.

**Keywords:** Thrasymachus; immoralism; practical reason; injustice.

**Sumario:** 1. Introducción. 2. El immoralismo básico. 3. Beneficio, inteligencia, y *πλεονεξία*. 4. El immoralismo y el proyecto de la República. 5. Apéndice. 6. Bibliografía citada.

**Cómo citar:** Echeñique, J. (2022) El immoralismo de Trasímaco y la *pleonexia*. *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39 (2), 305-315.

### 1. Introducción

El tema central de la *República* es la justicia (ἡ δικαιοσύνη). El propósito inicial de este diálogo es proveer una definición de la justicia (ὁρος δικαιοσύνης)<sup>2</sup>, y la discusión previa a la intervención de Trasímaco, en el libro I, ha estado orientada precisamente a encontrar dicha definición. Cuando el lector arriba al libro II de la *República*, sin embargo, no puede evitar notar que la cuestión acerca de la característica que define a la justicia ha sido ya reemplazada por otra, a saber, por la cuestión acerca su *valor*.

El mismo libro II sugiere que la transición de la cuestión sobre la definición de la justicia a la cuestión sobre su valor ha tenido lugar durante la discusión previa con Trasímaco, en el libro I (en *Resp.* 336b-354c). Glaucón

señala aquí, en el libro II, que en dicho discurso Trasímaco ha *alabado* a la injusticia y *censurado* a la justicia (358a7-8), lo cual puede constatarse en las secciones finales de dicho discurso, en las cuales el lector se encuentra reiteradamente con los siguientes juicios evaluativos, atribuibles a Trasímaco, acerca de la justicia y la injusticia:

- (1) “la injusticia es algo más fuerte, más libre y más poderoso que la justicia cuando ocurre en grado suficiente.” (*Resp.* 344c)
- (2) La injusticia perfecta, cuando es perfecta, es más beneficiosa que la justicia.” (*Resp.* 348b, cf. 348c, 354b)
- (3) “La vida del injusto es superior a la del justo.” (*Resp.* 347e)

<sup>1</sup> Universidad Adolfo Ibáñez, Departamento de Filosofía; [javier.echenique.s@uai.cl](mailto:javier.echenique.s@uai.cl); ORCID: 0000-0002-6589-0089; <https://artesliberales.uai.cl/profesor/javier-echenique/>

<sup>2</sup> *Resp.* 331d2

- (4) La justicia es una “noble ingenuidad [γενναίαν εὐήθειαν]” y la injusticia (cuando es perfecta) un “buen juicio [εὐβουλίαν].” (*Resp.* 348c-d)
- (5) Los injustos perfectos son “inteligentes [φρόνιμοι]” y “excelentes [ἀγαθοί].” (*Resp.* 348d)
- (6) La injusticia (cuando es perfecta) es una “parte de la excelencia y de la sabiduría”, y la justicia lo opuesto, una parte de la deficiencia y de la ignorancia. (*Rsep.* 348e)

La importancia de estos juicios inmorales (como les llamaré en lo que sigue) no puede ser subestimada, pues Platón los considera pertinentes a la pregunta de cómo es mejor vivir la vida humana (*cfr.* *Resp.* 344e-345b), y a ellos se debe la enorme relevancia que Platón le atribuye al immoralismo de Trasímaco en la *República*<sup>3</sup>. No obstante el interés socrático que suscita la pregunta inicial por la definición de la justicia, en el libro I, estos juicios inmorales no responden a un interés socrático por las definiciones; responden más bien al interés polémico por *evaluar* la justicia y la injusticia de modo inverso al que Platón busca establecer, suscitando así la cuestión del valor de la justicia y la injusticia, cuestión a tal punto protagónica que incluso hasta el libro VIII Platón sigue intentado responder al immoralismo del rétor de Calcedonia (*cfr.* *Resp.* 545a-b).

Enfatizar desde el comienzo que los juicios inmorales son juicios genuinamente evaluativos, juicios que ponen en cuestión el valor de la justicia y de la injusticia – y no juicios descriptivos, que describen la naturaleza humana, por ejemplo – es fundamental, pues si dichos juicios han de encontrar un fundamento en el argumento de Trasímaco, dicho argumento no puede apelar *meramente* a la naturaleza humana, ni a observaciones generales, de carácter descriptivo, sobre el comportamiento humano. Sin embargo, tal como veremos, el argumento principal de Trasímaco, según el cual el individuo injusto *sale ganando* en sus relaciones con el justo – aprovechándose de él y eventualmente dañándolo – ha sido predominantemente interpretado de modo ‘descriptivo’, al igual que la noción implícita de *πλεονεξία*, de ‘aventajamiento personal’ natural al ser humano, a la

que dicho argumento apela. El propósito *general* de este artículo es revertir esta tendencia interpretativa según la cual, en palabras de Solana Dueso, “el análisis de Trasímaco adopta un punto de vista fundamentalmente descriptivo”<sup>4</sup>, mostrando a su vez el modo en que el Argumento del Aprovechado, correctamente interpretado, de la mano de una noción *normativa* de *πλεονεξία*, le permite efectivamente a Trasímaco justificar los juicios inmorales de nuestra lista.

La cuestión sobre el valor de la justicia y la injusticia suscitada por el immoralismo de Trasímaco, sin embargo, no es unívoca. El propósito *específico* de este artículo es mostrar que, si bien los juicios inmorales ponen en entredicho los *beneficios* de la justicia para la vida humana, realzando más bien los beneficios comparativos de cierta clase de injusticia, también ponen en entredicho la *racionalidad* de la justicia, realzando en cambio la de cierta clase de injusticia. Es menester mantener ambas dimensiones evaluativas separadas, por al menos dos razones. En primer lugar, porque la posición de fondo expresada por los juicios inmorales, según intentaré mostrar en la sección 3, es una posición acerca de la racionalidad práctica, basada en un concepto *normativo* – y no descriptivo – de *πλεονεξία*; vale decir, dicha posición recurre a la tendencia natural al ‘aventajamiento personal’ para definir una noción peculiar de bien o beneficio, y una noción de racionalidad o inteligencia práctica. En este respecto, la naturaleza misma de la posición de fondo expresada por los juicios inmorales tampoco ha sido adecuadamente apreciada por los estudiosos, según veremos. En segundo lugar, la distinción entre ambas dimensiones evaluativas es importante, porque así entendida la posición de fondo de Trasímaco, su relevancia para el proyecto de la *República* adquiere un nuevo cariz: ahora Platón debe defender, no solamente el beneficio superior que brinda a la vida humana cierta clase de justicia por sobre la injusticia, sino también su racionalidad en el contexto mismo de las relaciones de dominio del cual Trasímaco deriva su posición. En la última sección se desarrollará este tercer punto interpretativo, que también me parece ha sido desatendido por los intérpretes del diálogo.

## 2. El immoralismo básico

Cabe destacar desde el comienzo un aspecto central de los juicios inmorales que integran nuestra lista: estos son de carácter abiertamente *comparativo*. Tal como Sócrates señala en el libro I, tales juicios responden a la cuestión, “de qué índole resulta ser la justicia en la relación a la injusticia [ὅποιόν τι τυγχάνει ὄν δικαιοσύνη πρὸς ἀδικίαν].” (*Resp.* 351a1-2). Partiré asumiendo también que estos juicios inmorales son genuinamente *evaluativos*, en el sentido acotado por Glaucón, según el cual con ellos Trasímaco estaría genuinamente alabando a la injusticia y censurando a la justicia: de aquí precisamente su immoralismo.

<sup>3</sup> La porción más prominente del debate académico ha estado motivada, sin embargo, por el propósito de determinar si Trasímaco sostiene una posición coherente, o más bien confusa e inconsistente, no tanto respecto de los juicios inmorales que conforman nuestra lista, sino más bien respecto de aquellas afirmaciones que él hace, en el curso de la discusión, acerca de la *naturaleza* de la justicia y la injusticia: ¿Intenta Trasímaco *definir* la justicia y la injusticia? Y si es así, ¿qué tipo de definiciones ofrece? ¿Son consistentes sus definiciones? Etc. Una muestra representativa de este tipo de estudios es: Hourani, G., “Thrasymachus’ Definition of Justice in Plato’s Republic.” *Phronesis*, 7 (1962), pp. 110-120; Guthrie, W. K., *The Sophists*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971, pp. 91-97; Maguire, J. P., “Thrasymachus—Or Plato?” *Phronesis*, 16 (1971), pp. 142-63; Annas, J., *An Introduction to Plato’s Republic*. Oxford: Clarendon Press (1981), pp. 35-55; Reeve, C. D. C., “Socrates meets Thrasymachus.” *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 67/3 (1985), pp. 246-265; Everson, S., “The incoherence of Thrasymachus.” *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 16 (1989), pp. 99-131; Chappell, T., “Thrasymachus and Definition.” *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 18 (2000), pp. 101-107; Santas, G., *Understanding Plato’s Republic*. Malden: Blackwell, 2010, pp. 15-33; Wedgwood, R., “The Coherence of Thrasymachus.” *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 53 (2017), pp. 33-63.

<sup>4</sup> Solana Dueso, J., “Trasímaco: el conflicto entre las normas y los hechos.” *Convivium*, 11 (1998), p. 8.

No hay duda de que Trasímaco pretende derivar, al menos en parte, estos juicios inmoralistas de lo que aquí llamaré su *inmoralismo básico*, el cual involucra precisamente una especie de comparación entre la justicia y la injusticia. La posición básica de Trasímaco es exhaustivamente recapitulada por Adamanto en el libro II de la *República*:

la justicia es un bien ajeno, ventajoso para el más dominante; la injusticia, en cambio, es ventajosa y beneficiosa para él mismo [vgr. el dominante], aunque desventajosa para el inferior. (*Resp.* 351a1-2)

Trasímaco agrega también otra afirmación suplementaria, para completar la asimetría axiológica entre justicia e injusticia: La justicia es “un daño propio para el que obedece y se somete.” (*Resp.* 343c4-5).

Puede apreciarse inmediatamente que la tesis del inmoralismo básico está expresada en términos de lo que podríamos llamar *relaciones de dominio* o de poder entre dos clases relativas (no ‘absolutas’) de individuos, a saber, la clase de individuos ‘más dominantes’ y la de los ‘inferiores’. Es importante recalcar este punto, debido a que no siempre ha sido apreciado con claridad, e implica que debemos evitar dos extremos interpretativos: tanto el que extiende la aplicación del inmoralismo básico a *toda clase* de justicia y de injusticia, más allá de los límites de una relación de dominio, así como el extremo más común que restringe dicho inmoralismo a un tipo *particular* de relación de dominio, a saber, a la relación política entre gobernante y gobernado. Ambos extremos desatienden el hecho de que el inmoralismo básico está circunscrito simplemente a relaciones de dominio – y no toda relación de dominio es una relación entre gobernante y gobernado (véase el Apéndice).

Lo que sostiene el inmoralismo básico, entonces, es que:

- (1) La justicia es un bien ajeno *a quien la practica*; el cual *en el contexto de una relación de dominio* es el inferior o dominado, quien al obrar justamente *en dicho contexto* beneficia al más dominante – y eventualmente se daña a sí mismo.
- (2) La injusticia es un bien propio *de quien la practica*; el cual *en el contexto de una relación de dominio* es el dominante, quien al obrar injustamente *en dicho contexto* se beneficia a sí mismo – dañando eventualmente al dominado.

El principal argumento ofrecido por Trasímaco para establecer su inmoralismo básico es el que aquí llamaré el Argumento del Aprovechado (en *Resp.* 343d2-344a2), el cual es precisamente introducido mediante una formulación del inmoralismo básico, sugiriendo así que dicho argumento provee las consideraciones esenciales para suscribir a él:

la justicia y lo justo es en realidad un bien ajeno [ἀλλότριον ἀγαθὸν τῷ ὄντι], y un beneficio para el dominante y gobernante, pero un daño propio [οἰκεία βλάβη] del que obedece y se somete, mientras que la injusticia es lo opuesto, y gobierna a los que son en verdad bonachones

y justos [ἄρχει τῶν ὡς ἀληθῶς εὐθικῶν τε καὶ δικαίων], y los gobernados producen el beneficio de aquél que es más dominante, y al someterse a él le hacen feliz, mas de ningún modo a sí mismos. (*Resp.* 343c3-d1)

Partamos haciendo notar que Trasímaco se refiere a la parte dominada o inferior como aquella conformada por quienes son “en verdad bonachones y justos”, y a la parte dominante como fundamentalmente “injusta”. ¿Qué quiere decir Trasímaco con estos epítetos? El pasaje advierte una dicotomía fundamental entre dos tipos de comportamiento: por un lado, el comportamiento que promueve el interés de otros, y por otro, aquél que promueve el interés propio del agente. Trasímaco llamará *justo* al primero, e *injusto* al segundo. Tal como han notado algunos estudiosos<sup>5</sup>, esta advertencia inicial no hace más que apelar a las asociaciones convencionales evocadas por los conceptos de justicia e injusticia, y por ende no cabe esperar de ella más que el recurso a un lugar común admitido por los dialogantes, tal como lo confirmará Aristóteles, al decir que la justicia es “entre las virtudes, la única que parece consistir en el bien ajeno [ἀλλότριον ἀγαθὸν δοκεῖ εἶναι], porque se refiere a los otros; hace en efecto, lo que conviene a otro, sea gobernante o compañeros.” (*EN* 1130a2).

La mera constatación de estas dos actitudes humanas contrapuestas no es entonces parte de lo que el argumento pretende *mostrar*<sup>6</sup>. El punto del argumento que ahora veremos es, más bien, que el comportamiento justo, delimitado convencionalmente como aquél que beneficia a otros distintos del agente, *en el contexto de una relación de dominio*, (i) promueve *solamente* el interés de la parte dominante, y lo hace (ii) *en detrimento* de la parte dominada que obra justamente<sup>7</sup>. En el contexto de una relación igualitaria o cooperativa, por el contrario, donde la contraparte también obra justamente, el agente no sólo no sale perjudicado, sino que es el depositario del beneficio justamente esperado: en tal caso, el comportamiento justo, al ser recíproco, implica beneficios recíprocos. Sin embargo, en el contexto de una relación de dominio esto no puede ser así. La cuestión es en qué sentido esto ‘no puede ser así’, si en un sentido fáctico (vgr. *de hecho* no es nunca así) o en un sentido más bien conceptual o analítico, como intentaré argumentar.

Cito entonces el Argumento del Aprovechado, de modo íntegro:

(*Continuación*) Y es menester examinar lo siguiente, inocentísimo Sócrates: cómo el hombre justo en

<sup>5</sup> Cfr. Sparshott, F. E., “Socrates and Thrasymachus.” *Monist*, 50 (1966), pp. 421-459; Everson, S., “The incoherence of Thrasymachus”, *op. cit.*, pp. 116-118.

<sup>6</sup> Como ya lo hace notar G. B. Kerferd: “what he [Thrasymachus] is doing is to restate the traditional views of justice and injustice in a rather clever way to suit his own argument” (“The doctrine of Thrasymachus in Plato’s *Republic*.” En C. J. Classen (ed.), *Sophistik*. Garmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976, pp. 558-9).

<sup>7</sup> Esto concuerda con la opinión de G. B. Kerferd según la cual frase ‘el bien del otro’ es, entre los otros candidatos, la que más credenciales tiene para contar como una definición de justicia a la Trasímaco. El bien del otro sería la noción más general de justicia, la cual, en un contexto de relación de dominio, pasaría a corresponder al bien del más dominante (*op. cit.*)

todas partes obtiene menos [ἔλαττον ἔχει] que el injusto. Primero, en sus transacciones mutuas, donde sea que este se asocie con aquél, en la disolución de la asociación en ninguna parte encontraría uno que el justo obtiene más [πλέον ἔχοντα] que el injusto en lugar de menos. Luego, en sus relaciones con la ciudad, cuando se cobran ciertos impuestos, el justo contribuye más a partir de igual cantidad de bienes [ἀπὸ τῶν ἴσων πλέον εισφέρει], mientras que el otro menos; y cuando se trata de recibir <la distribución>, el primero no obtiene nada, mientras que el segundo obtiene grandes ganancias. En efecto, también cuando cada cual detenta algún cargo de gobierno, le corresponde al justo, incluso si no hay ninguna otra pérdida <para él>, tener sus asuntos privados en condición sumamente miserable por negligencia, y en nada beneficiarse de lo que pertenece a la gente por ser él justo, y además de esto ser odiado tanto por sus familiares como por sus conocidos cuando no está dispuesto a hacerles servicio alguno que se aparte de lo justo. Al injusto, por otra parte, le corresponde todo lo opuesto a estas cosas. En efecto, me refiero al que justo ahora mencionaba, al que es capaz de sacar ventaja a lo grande [τὸν μεγάλα δυνάμενον πλεονεκτεῖν]. A *este* hombre entonces contempla, si realmente quieres juzgar cuánto más beneficia a un individuo ser injusto que ser justo. (Resp. 343d2-344a2)

El argumento pretende mostrar que, si en un contexto caracterizado por individuos que respetan las normas de justicia, se introduce a un injusto (quien por definición busca solo maximizar su propio beneficio), *inevitablemente* se observará que el justo “obtiene menos”, queda en desventaja comparativa ante el injusto, como resultado de su injusticia, quien, por su parte, “obtiene más”. En efecto, los ejemplos ofrecidos se concentran en bienes limitados accesibles a ambas partes, permitiéndole a Trasímaco sostener que la injusticia del injusto opera en detrimento del justo: hay un *aprovechamiento*, incluso una *explotación* de parte del injusto. Esto ocurre directamente en el caso de contratos de negocios entre el injusto y el justo. Si bien debiesen distribuirse las ganancias netas de acuerdo con los términos del contrato, el injusto acabará con más de lo que le corresponde. Cabe notar que los otros dos ejemplos no ilustran el inevitable aprovechamiento directo que hace el injusto del justo, sino más bien un aprovechamiento *indirecto*, que no obstante sirve igualmente para ilustrar el punto de Trasímaco. En el caso del pago de impuestos al estado y su redistribución, el injusto se aprovecha del sistema impositivo, si se quiere, pues pagará menos contribuciones de las que le corresponde, obteniendo los mismos beneficios que el ciudadano justo. En caso de ocupar ambos cargos públicos, dice el rétor, podemos suponer que también aquí el injusto se aprovecha indirectamente del justo, aprovechándose de la confianza que gracias al imperio de la justicia el resto deposita en los cargos de gobierno, malversando los fondos públicos, por ejemplo, y concediendo licitaciones a familiares y conocidos.

El aprovechamiento del injusto no es, por lo tanto, necesariamente directo. El énfasis está puesto en el acto injusto que ocurre en un clima de confianza mutua ge-

nerada por el comportamiento justo y cooperativo que cabe esperar confiablemente del resto, clima del cual el injusto se aprovecha – aprovechándose, al menos indirectamente, de las personas justas que contribuyen a crear dicho clima. En dicho clima, el comportamiento justo es *realmente* (τῷ ὄντι) un bien ajeno a quien lo practica, y un daño (directo o indirecto) para el mismo individuo, una vez que el injusto ha sido introducido.

Ahora bien, tal como han observado algunos estudiosos, el Argumento del Aprovechado parece exhibir los rasgos de una generalización empírica, una generalización a partir de hechos observables: “*en todas partes* el hombre justo obtiene menos que el injusto” (Resp. 343d3-4), dice Trasímaco; “*en ninguna parte encontraría uno* que el justo obtiene más que el injusto en lugar de menos” (Resp. 343d6-8), continúa diciendo. La apariencia de generalización empírica que exhiben estas afirmaciones ha dado lugar a una interpretación ‘sociológica’ del immoralismo básico de Trasímaco, según la cual este busca meramente describir, a modo de una generalización empírica, la práctica social llamada δικαιοσύνη, tal y como lo haría un sociólogo o un cientista político. Un número significativo de intérpretes han seguido esta línea interpretativa<sup>8</sup>. Examinar las creencias de esta interpretación ‘sociológica’ es crucial para nuestros propósitos, debido a que ella presenta una dificultad lógica. En efecto, parece imposible derivar los juicios immoralistas, de índole evaluativa, de una posición básica de índole meramente *descriptiva* y fundada en una mera generalización empírica.

La interpretación sociológica, sin embargo, es manifiestamente incorrecta, debido a la presencia de sanciones institucionales y sociales ordinariamente asociadas al comportamiento injusto. En situaciones como las descritas por Trasímaco, donde el individuo injusto se aprovecha de la justicia u honestidad imperante, y del clima resultante de confianza mutua, la injusticia es sancionada institucional y socialmente (con penas de cárcel, con aislamiento, con desconfianza y pérdida de reputación, etc.). Debido a la existencia de tales sanciones, sencillamente no es verdad que el injusto *en general* se lleve la mejor parte de su aprovechamiento, pues el beneficio inmediato que obtiene de él tenderá a ser contrarrestado por el grave daño que le inflige el castigo social e institucional. Trasímaco es plenamente consciente de este problema, y en consecuencia no puede sino distanciarse de la interpretación sociológica.

Precisamente porque el calcedonio es plenamente consciente del problema de las sanciones, su estrategia consiste más bien en restringir las situaciones *relevantes*

<sup>8</sup> Ver especialmente Santas, G., *Undertanding Plato's Republic*, op. cit., pp. 15-31, para una defensa detallada de lo que él llama “la asunción positivista” de Trasímaco. Otros también han interpretado así a Trasímaco, al menos de modo parcial: Hourani, G., “Thrasymachus’ Definition of Justice in Plato’s Republic”, op. cit.; Adkins, A. W. H., *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece: From Homer to the End of the Fifth Century*, New York: Norton & Company, 1972; Solana Dueso, J., “Trasímaco: el conflicto entre las normas y los hechos”, op. cit.; Barney, R., “Socrates’ Refutation of Thrasymachus.” En G. Santas (ed.), *The Blackwell’s Guide to Plato’s Republic*. Malden: Blackwell, 2006, pp. 44-62; Anderson, M., “Thrasymachus’ Sophistic Account of Justice.” *Ancient Philosophy*, 36 (2016), pp. 151-172.

de aprovechamiento a lo que podríamos denominar una *idealización del hombre injusto*, del hombre que posee “la injusticia más perfecta [τὴν τελεωτάτην ἀδικίαν]” (Resp. 344a4). La injusticia perfecta, la que es *realmente* beneficiosa para quien la comete en el contexto de una relación de dominio, y la misma que mencionan los juicios inmorales de nuestra lista, es aquella que (i) escapa al castigo institucional o social porque no es detectada, o que (ii) es cometida por quien posee un poder político de tal magnitud que le sitúa por encima de todo castigo. Quienquiera que cumpla con alguna de estas dos condiciones de impunidad, o con ambas (como el Tirano ideal), es, en rigor, ‘el más dominante’ o superior. El débil o inferior, por otra parte, queda ahora definido como quien no puede cumplir con ninguna de estas condiciones de impunidad.

¿Qué tipo de afirmaciones son entonces las contenidas en las tesis del inmoralismo básico: ‘La justicia es un bien ajeno a quien la practica’ y ‘La injusticia es un bien propio de quien la practica’? No pueden ser generalizaciones empíricas a partir de la observación del comportamiento humano, pues de otro modo serían falsas. Son más bien, según quisiera sugerir aquí, afirmaciones analíticas que aspiran a ser verdaderas en virtud del mero significado de los conceptos que emplean<sup>9</sup>. Trasímaco asume que, *por definición*, el comportamiento que promueve el interés ajeno ha de ser considerado como *justo*, y aquél que promueve el interés propio del agente como *injusto*. Esta asunción contribuye ciertamente a la verdad conceptual de las afirmaciones mentadas, pero no determina aún dicha verdad, a menos que admitamos también que la justicia (así entendida) es *realmente, exclusivamente, un bien ajeno* a quienes la practican tan pronto estas personas entran en transacciones con un injusto perfecto, tal como argumenta Trasímaco. Éste último individuo, por su parte, al cumplir, *por definición*, con las condiciones de impunidad indicadas, es el único depositario del beneficio esperado por la contraparte justa, además de dañar a esta última.

El argumento que da sustento a las afirmaciones del inmoralismo básico es, pues, un argumento de índole conceptual, basado en la definición de los términos contenidos en dichas afirmaciones. Pero entonces, cabe preguntarse: ¿Cuál es la noción de *bien* o de *beneficio* contenida en las afirmaciones del inmoralismo básico, y cuál la noción de *daño*? Es evidente que el inmoralismo básico de Trasímaco apela, implícitamente, al infame concepto de *πλεονεξία*, de aventajamiento personal. Al maximizar su propio provecho, el injusto perfecto está meramente dando curso a una propensión natural al ser humano en la medida en que su poder se lo permite – su *injusticia* y el daño que le provoca a otros es meramente un resultado colateral de esto. En lo que sigue,

sin embargo, argumentaré que el recurso implícito a la *πλεονεξία* no está confinado a la mera constatación de dicha propensión natural al aventajamiento personal. Trasímaco basa su concepto de bien o beneficio – así como el concepto de daño – en la *πλεονεξία*, y en ella basa también una peculiar concepción de la racionalidad o inteligencia práctica. Esto nos permitirá derivar los juicios inmorales de nuestra lista, y comprender la posición de fondo expresada por ellos.

### 3. Beneficio, inteligencia, y *πλεονεξία*

La figura del injusto perfecto pretende ser, no tanto una figura empíricamente observable, sino más bien una suerte de *idealización* de algo así como una tendencia o propensión natural al ser humano. El teórico que, como Trasímaco, parte de la base de que dicha tendencia existe a la base del comportamiento humano, puede en consecuencia postular *condiciones ideales* bajo las cuales ella podría desplegarse de modo óptimo, pleno.

La evidencia textual muestra que, para Trasímaco, esta tendencia o disposición conductual corresponde a la *πλεονεξία*<sup>10</sup>, un término notablemente difícil de traducir. Puede traducirse en el sentido competitivo, moralmente neutro de ‘aventajamiento’ o ‘ambición personal’. El término refiere a un deseo o propensión a, literalmente, *adquirir más* (*πλεονεκτεῖν*). No es evidente a primera vista cuál es el segundo término de la comparación del adjetivo comparativo *πλέον*, pero la evidencia textual muestra que ha de ser: <adquirir más> *que los demás*<sup>11</sup>. En este sentido primario, la *πλεονεξία* es más que un deseo sustantivamente individualista o un interés propio. Es además un deseo competitivo, pues impulsa al sujeto, no solamente a maximizar su beneficio individual, sino a hacerlo *por sobre* el de los demás: es “l’instinto primario della sopraffazione”, como lo traduce Mario Vegetti<sup>12</sup>. No es de extrañar, por ende, que el término sea a menudo entendido por los estudiosos en el sentido cargado moralmente de ‘aprovechamiento’, o ‘codicia’. Así entendido, el segundo término comparativo de *πλέον* es: <adquirir más> *de lo que le pertenece a uno por derecho propio*. En este sentido moralizado, la *πλεονεξία* se refiere a una propensión injusta o excesiva a obtener más beneficios de los que le pertenecen a uno por derecho, *a expensas* de otros y desatendiendo a sabiendas las normas sociales de cooperación que regulan las relaciones humanas<sup>13</sup>.

No es difícil demostrar que, para Trasímaco, la propensión al aventajamiento personal (como le llamaré de aquí en adelante) es atribuible a *todos* los seres humanos, y no sólo al injusto. Es una tendencia constitutiva de la naturaleza humana. Esto se torna evidente en un pasaje crucial de la discusión, donde Trasímaco contras-

<sup>9</sup> Esto no significa, sin embargo, que el inmoralismo básico de Trasímaco sea un *mero intento de definición* (ya sea analítica, o real), como han sostenido algunos (cfr. Kerferd, G. B., “The doctrine of Thrasymachus in Plato’s Republic”, *op. cit.*; Reeve, C. D. C., “Socrates meets Thrasymachus”, *op. cit.*, y “Glaucon’s Challenge and Thrasymacheanism” *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 34 (2009), pp. 63-103. Según mi interpretación, dicho inmoralismo es más bien un intento por fundamentar los juicios evaluativos presentados en la lista.

<sup>10</sup> Cfr. Resp. 343e1-344a1; 349b2-d1.

<sup>11</sup> Cfr. Gorg. 483c4-7; Resp. 349b2-d1

<sup>12</sup> Vegetti, M., *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*. Roma: Editori Laterza, 2007, p. 29.

<sup>13</sup> Véase también, en este respecto, Arruza, C., *A Wolf in the City: Tyranny and the Tyrant in Plato’s Republic*. New York: Oxford University Press, 2018, pp. 143-151.

ta la figura del tirano con quien comete injusticias parciales: mientras este último es castigado y reprochado, el tirano perfecto, “capaz de *πλεονεκτεῖν* a lo grande” (*Resp.* 344a1) y con total impunidad, “recibe el nombre de ‘feliz’ y ‘bienaventurado’, no solamente por parte de los ciudadanos sino también por todos los demás que se enteraron de que él hubo obrado injustamente con injusticia perfecta” (*Resp.* 344b8-c2). Los elogios con que se enaltece al tirano perfecto provienen de *todos* quienes conocen las condiciones perfectas de su ‘injusticia’, de su capacidad para *πλεονεκτεῖν* de modo irrestricto. Este elogio provendrá por lo tanto también del individuo justo. Trasímaco sugiere que este último, por su parte, se ha visto forzado en cierta medida a preferir el comportamiento cooperativo y honesto que lo define, y en última instancia a adoptar una disposición de tal índole – a ser “honesto y de buen corazón [*ἄστειος καὶ εὐήθης*]” (*Resp.* 349b2) – debido a su incapacidad para evitar padecer el daño provocado por el comportamiento rapaz de quien tiene más poder o habilidad para dar rienda suelta a su propensión al aventajamiento. De aquí que quienes han debido volverse justos meramente reprochen la injusticia por temor a padecerla, no pudiendo evitarla: “no es por temer realizar obras injustas”, dirá Trasímaco, “sino más bien por temer padecerlas que reprochan a la injusticia quienes la reprochan.” (*Resp.* 344c2-4).

La *πλεονεξία* es entonces una tendencia natural a todo ser humano; es solo que los dominados y débiles no pueden darle rienda suelta, de manera que solo les queda conformarse con convertirse en ‘realmente’ justos – y esperar que el resto también lo sea. Cuando se tiene la capacidad de realizarla de modo *pleno*, dicha propensión natural a aventajar a otros en beneficios materiales y externos, aunque inicialmente neutra moralmente, se transforma inevitablemente en comportamiento *injusto*, explotador, al entrar en contacto con individuos incapaces de darle rienda suelta, con las consecuencias que hemos hecho notar. Estos últimos individuos, por su parte, deben resignarse a desarrollar una disposición justa y reprochar la ‘injusticia’ a la cual no pueden razonablemente optar. Esto parece bastar para justificar el primer juicio inmoralista de nuestra lista inicial: (1) “la injusticia es algo más fuerte, más libre y más poderoso que la justicia cuando ocurre en grado suficiente” (*Resp.* 344c). En contextos de relaciones de dominio, el injusto perfecto tiene más poder que el justo para satisfacer su propensión pleonéxica, en tanto que puede dar rienda suelta a dicha propensión con total impunidad, sin verse limitado por las trabas impuestas por las normas de justicia, obrando así de modo “más libre”.

La idea de que el concepto de *πλεονεξία* refiere a una tendencia natural a todo ser humano al aventajamiento personal<sup>14</sup>, si bien da pie para sostener, como han hecho algunos, que hay en dicho concepto una cierta antropología implícita<sup>15</sup> – que va naturalmen-

te de la mano con la interpretación ‘sociológica’ del Argumento del Aprovechado – es a todas luces insuficiente para justificar los valores de beneficio y daño invocados por el inmoralismo básico, así como la naturaleza evaluativa de los juicios inmoralistas. Para estos efectos, es menester recurrir a una noción *normativa* de *πλεονεξία*, una noción que sea empleada para definir la noción de *bien* o *beneficio* ahora relevante. Sugiero que esto ocurre en el libro II de la *República*, cuando Glaucón (quien se ha propuesto desarrollar el argumento de Trasímaco) nos propone un escenario hipotético en que tanto el justo como el injusto gozan de poder para hacer lo que les plazca:

Pillaríamos entonces al justo en el acto, dirigiéndose al mismo punto que el injusto debido a su ambición de aventajamiento personal [*διὰ τὴν πλεονεξίαν*], <punto> que toda naturaleza naturalmente persigue como un bien. (*Resp.* 359c3-5)

La afirmación de que *toda naturaleza persigue naturalmente* (vgr. *espontáneamente*) el *aventajamiento personal como un bien* pareciera, superficialmente, una mera extensión de la noción antropológica de *πλεονεξία*, pero es más que esto. El punto de Glaucón, claramente, es que si queremos aprender cuál es bien intrínseco para el ser humano, debemos fijarnos en el modo en que este se comporta de modo puramente ‘natural’, una vez que ha sido liberado de la necesidad, producto de su debilidad, de conformarse a las normas de justicia. Según esta idea, el bien *es* el aventajamiento personal, pues es aquello a lo que el ser humano naturalmente, espontáneamente, tiende. De aquí que Trasímaco, armado con esta noción de bien, pueda con toda legitimidad sostener otro de los juicios inmoralistas de nuestra lista, sobre la base de su inmoralismo básico: (2) “La injusticia perfecta, cuando es perfecta, es más beneficiosa que la justicia” (*Resp.* 348b) – siempre y cuando se sobreentienda: “...en el contexto de una relación de dominio”; y sostener además, aunque con un poco de exageración, que (3) “La vida del injusto es superior a la del justo” (347e) – en la medida en que ambos forman parte de una relación de dominio.

El resto de los juicios inmoralistas propuestos por Trasímaco, empero, consiste en un peculiar subconjunto, representado por (4), (5), y (6) en nuestra lista inicial. La comparación ahora relevante entre la justicia y la injusticia ya no es planteada en términos del mayor o menor beneficio obtenido, entendiendo el beneficio como la satisfacción de la propensión al aventajamiento personal mediante la obtención de bienes externos, junto con las capacidades para satisfacerla en diversos grados. La justicia es ahora descrita como una “noble ingenuidad [*γενναίαν εὐήθειαν*]”, por contraste con la injusticia (perfecta), descrita como un “buen juicio [*εὐβουλίαν*]” y como una “parte de la excelencia y de la sabiduría”, y por contraste con los injustos perfectos, descritos como como “inteligentes [*φρόνιμοί*]”.

Estos juicios contienen la conclusión que Trasímaco está principalmente interesado en establecer, y Platón en refutar, según la interpretación que me interesa aquí defender. El lenguaje empleado en este

<sup>14</sup> Cfr. *Leg.* 876d.

<sup>15</sup> Algra, K. A., “Observations on Plato’s Thrasymachus: The case for pleonexia.” En K. A. Algra et al. (eds.), *Polyhistor: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy*. Leiden: Brill, 1996, pp. 41-60; Solana Dueso, J., “Trasímaco: el conflicto entre las normas y los hechos.”, *op. cit.*, p. 7.

subconjunto de juicios apela abiertamente a cualidades intelectuales como el buen juicio (εὐβουλία), la inteligencia (φρόνησις), la sabiduría (σοφία) – en contraste con la ignorancia, ingenuidad y estulticia asociadas a las disposiciones justas. Voy a denominar tentativamente a este subconjunto de juicios, *juicios inmoralistas prudenciales*, pues me parece que alaban a la injusticia perfecta y critican a la justicia, desde el punto de vista prudencial, desde el punto de vista del ejercicio de la racionalidad práctica, dada cierta concepción *instrumental* de racionalidad práctica que debemos esclarecer.

Quisiera sugerir que el mensaje que buscan transmitir estos juicios inmoralistas prudenciales puede condensarse así. El inmoralismo básico pareciera poner en tela de juicio la *racionalidad* del comportamiento justo, pues si es verdad que toda acción justa, al darse en el contexto de una relación de dominio, es tal que *solamente* otra persona es beneficiada, y eventualmente el agente mismo *dañado*, entonces pareciera seguirse, supuesta una cierta concepción de la racionalidad práctica, que todas las acciones justas, en dicho contexto al menos, son irracionales, son estúpidas.

Parece razonable suponer que la concepción de racionalidad práctica aquí invocada apela también a la *πλεονεξία*, y es la que se hace manifiesta en el argumento del anillo de Giges, también en el libro II:

Allí donde cada uno se cree capaz de cometer injusticias, las comete. En efecto, todo hombre piensa que la injusticia le brinda muchas más ventajas individuales que la justicia, y está en lo cierto, si habla de acuerdo con esta teoría. Y si alguien, dotado de tal poder [ἐξουσία], no quisiese nunca cometer injusticias ni echar mano a los bienes ajenos, sería considerado por los que lo vieran como el hombre más desdichado y el más tonto [ἀνοητότατος], aunque lo elogiaron en público, engañándose así mutuamente por temor a padecer injusticia. (*Resp.* 360c7-d7)

Aquí encontramos, no sólo la noción normativa de *πλεονεξία* empleada para definir el concepto de bien o beneficio, sino también la idea de que la persona con suficiente poder o impunidad para cometer injusticia (*vgr.* para desplegar su *πλεονεξία* en contextos de relaciones de dominio), pero que decidiera no cometerla, sería considerada *la más tonta, la más irracional*. La concepción de racionalidad práctica aquí en juego podría quizás capturarse así: *Lo racional para un ser humano es desplegar el máximo nivel de comportamiento pleonéxico que su poder (su capacidad de impunidad) le permita*. Esto es lo que hace, por supuesto, el injusto perfecto en condiciones ideales presentes en una relación de dominio, tal como intenta establecer el argumento de Trasímaco. El individuo *justo*, por otro lado, aparece inevitablemente como alguien irracional o tonto en una relación de dominio, pues si bien él ha decidido desarrollar una disposición justa, honesta, y cooperativa, como resultado de este mismo principio (pues su inferioridad le impide sacar provecho neto de la injusticia), lo único que ha conseguido con su justicia es beneficiar a otro y, eventualmente, dañarse a sí mismo.

Evidentemente, alguien podría objetar que para quienes *no tienen* las capacidades requeridas por la impunidad que define a la injusticia perfecta, es decir, la destreza para pasar desapercibido o el poder político para alcanzar la impunidad, pareciera *no ser irracional* conformarse con la justicia. Mi interpretación, sin embargo, supone lo contrario. La respuesta inmediata a esta objeción es que, efectivamente, no es irracional ni tonto para los inferiores optar por la justicia, pero el punto de Trasímaco es más bien que no lo es solamente bajo el supuesto de que todos los demás obrarán de igual modo, es decir, siempre y cuando el comportamiento justo del inferior se vea correspondido por un contexto de relaciones igualitarias y cooperativas en el cual dicho comportamiento le permita al inferior desplegar efectivamente su propensión al aventajamiento, ajustada a su limitada capacidad. Pero una vez que el injusto perfecto es introducido, este contexto cooperativo ya no puede darse por sentado.

Quizás la preocupación de fondo es que, aun tomando en cuenta que la racionalidad de la justicia del inferior está sujeta a esta importante condición de reciprocidad, parece incorrecto llamar ‘irracional’ o ‘tonta’ a la conducta justa meramente porque resulte, de hecho, no estar sujeta a ella. Parece incorrecto sostener que el inferior que, por ejemplo, cumple sus promesas en un contexto donde es razonable asumir que el resto también lo hará, y que se ha visto obligado a optar por cumplirlas debido a su inferioridad, es ‘irracional’ (o ‘tonto’ o ‘inocente’, etc.) solamente porque su asunción es falsa y porque objetivamente acaba perdiendo (*cf.* ἔλαττον ἔχει, 342d3) al entablar una transacción con un injusto perfecto, no pudiendo quizás hacer nada para evitar salir perdiendo.

La respuesta más convincente a esta dificultad, me parece, consiste en notar que lo irracional para Trasímaco no pareciera ser la acción justa tomada individualmente en una relación de dominio, sino más bien la *disposición justa*. *Ser justo* pareciera ser el problema central, ser “honesto y de buen corazón [ἀστεῖος καὶ εὐήθης]” (*Resp.* 349b2). A menos que el individuo pueda garantizar que su *carácter justo* será adecuadamente correspondido por el resto de los individuos con quienes tendrá que tratar, o al menos por la mayoría de ellos, dicho carácter no le permitirá a dicho individuo desplegar su *πλεονεξία* hasta el máximo de sus ya limitadas capacidades, abandonándolo eventualmente a la explotación por parte del individuo superior. Puesto que, casi por definición, no existe tal garantía para los individuos inferiores, Trasímaco podría sostener que no es una estrategia inteligente *volverse una persona justa*, por muy débil que uno sea. Lo racional e inteligente para tal clase de individuo pareciera ser, por contraste, obrar justa o injustamente según la ocasión lo amerite<sup>16</sup>. Según esta respuesta, el rétor no estaría comprometido a la posición extrema según la cual el individuo inferior que cumple sus promesas en un contexto donde es perfectamente *razonable asumir* que el resto también lo hará, pero donde *de hecho* está siendo explotado por alguien superior, es

<sup>16</sup> Según sugiere Chappell, T., “The Virtues of Thrasymachus.” *Phronesis*, 58/1 (1993), pp. 1-17.

alguien irracional o tonto, habida cuenta incluso de su incapacidad para evitar ser explotado. Lo irracional es más bien haberse *vuelto* una persona justa en primer lugar, pues esto es lo que le impide al individuo inferior reaccionar adecuadamente ante la explotación, y reaccionar adecuadamente ante eventuales situaciones de dominio.

Puesto que no todo comportamiento justo se da en el contexto de relaciones de dominio, la tesis del calcedonio implica, por cierto, que cuando *no* se da en dicho contexto, es perfectamente razonable para los inferiores comportarse así – cuidándose por supuesto de no *volverse* justos. Por otro lado, la injusticia perfecta que alaba el rétor sí es plenamente dependiente de dicho contexto. Nada de lo que dice Trasímaco permite suponer que la vida del injusto, por muy perfectas que sean las condiciones para el despliegue de su propensión al aventajamiento personal, será superior a la del justo fuera del clima de justicia y honestidad del cual es plenamente parasitario.

Lo que justifica pues los juicios inmorales prudentes, es la idea de que, en el contexto de una relación de dominio, la parte dominante obra *racionalmente, inteligentemente*, al elegir el comportamiento injusto bajo condiciones ideales, pues de este modo estaría alcanzando el grado máximo de aventajamiento personal que su poder le permite. En dicho contexto, sin embargo, la contraparte dominada obra irracionalmente, tontamente, al elegir desarrollar una disposición justa que determinará su comportamiento en toda situación futura; pues, aunque su poder es comparativamente limitado, su ambición de aventajamiento personal se vería mejor servida si en lugar de desarrollar una disposición justa, se dejase más bien guiar por el oportunismo.

#### 4. El inmoralismo y el proyecto de *La República*

Tanto se ha escrito acerca de Trasímaco, que no es sorprendente encontrar intérpretes que hayan notado la conexión entre la *πλεονεξία* y su inmoralismo. Los escasos ejemplos de esto, sin embargo, no logran captar el carácter distintivo de los juicios inmorales prudentes, y por ende ignoran el tipo peculiar de principio pleonéxico (si se me permite el término) asumido por Trasímaco, tergiversando así el fondo de su posición. Por el lado de la deficiencia, por ejemplo, algunos han interpretado la noción de *πλεονεξία* meramente como una noción antropológica que refiere a la tendencia natural del ser humano al aventajamiento personal en desmedro de los intereses del resto, o una tendencia natural al egoísmo<sup>17</sup>. Esta noción va de la mano, por supuesto, con la tendencia predominante,

que aquí he intentado revertir, a considerar la posición del calcedonio como una posición primariamente ‘descriptiva’ del comportamiento humano. Pero también hay, por el lado del exceso, una interpretación excesivamente moralizante de la noción de *πλεονεξία*, como la de Maguire<sup>18</sup>, quien sostiene que la naturaleza ambiciosa y competitiva del ser humano es fuente de una “obligación moral” para todo el mundo, a saber, la de buscar el aventajamiento personal. También ha de rechazarse, me parece, la versión más restringida de esta interpretación moralizante, según la cual “lo justo” es que el individuo realmente superior domine al resto de los débiles al maximizar su propensión al aventajamiento personal<sup>19</sup>. A diferencia de Calicles (en el *Gorgias*), Trasímaco nunca invierte de tal modo la noción de justicia<sup>20</sup>.

Ninguna de estas interpretaciones logra capturar adecuadamente la peculiar conexión que establece Trasímaco entre la *racionalidad* – no la mera antropología, ni tampoco la moralidad – y el concepto de *πλεονεξία*. Ahora bien, dado que el argumento del calcedonio hace efectivamente esta conexión, vale la pena preguntarse: ¿qué tiene que decir la *República* en contra de esta versión fundamental del inmoralismo? Una de las críticas al inmoralismo es ampliamente conocida y discutida, y dice relación con el hecho de que “la *πλεονεξία* tiene por objeto el bien (τοῦ δ’ ἀγαθοῦ ἐστὶν ἡ πλεονεξία)” (*EN* 1129b9), como dirá luego Aristóteles. La *πλεονεξία* implica, de acuerdo al estagirita, una concepción del bien humano, pero no de cualquier bien, sino solo de aquél tipo de bien del que dependen la fortuna y adversidad humanas<sup>21</sup>, a saber, bienes externos como el dinero y recursos materiales, la estima social o el poder político, que Platón clasificará en *República* II como bienes completamente instrumentales que por sí mismos carecen de valor (*cfr. Resp.* 357b-358b). La crítica al inmoralismo más fácilmente detectable en la *República*, en efecto, es que implica una concepción errónea del bien humano.

Sin embargo, si la interpretación aquí ofrecida es correcta, Platón debe confrontar también la tesis de la *racionalidad* de la injusticia y la *irracionalidad* de la justicia en el contexto de relaciones de dominio, y por sobre todo debe confrontar la concepción subyacente de racionalidad práctica basada en la *πλεονεξία*. La posición de Trasímaco implica una concepción puramente instrumental de racionalidad, que le exige al individuo elegir los mejores medios para el fin de satisfacer su exigente propensión al aventajamiento, acaparando y disfrutando en cada ocasión de la mayor cantidad de beneficios externos que su superioridad (*vgr.* poder e inteligencia) le permita. Si el individuo resulta ser efectivamente superior, y tiene por ende la capacidad de acaparar beneficios y explotar con total impunidad a aquellos con quienes entre en transacciones, esta concepción le exige hacerlo con un esfuerzo proporcional a su nivel de superioridad

<sup>17</sup> De acuerdo a esta “antropología implícita”, según K. Algra, “people are naturally inclined not to respect other people and their possessions, to intrude into the areas of others and to set the rules for them, and to disregard any limits that might check such behaviour.” (“Observations on Plato’s Thrasymachus.”, *op. cit.*, p. 52). De acuerdo a Solana Dueso, Trasímaco supone con dicha noción una “teoría antropológica” de acuerdo a la cual “en los humanos se da una tendencia natural al egoísmo” (Solana Dueso, J., “Trasímaco: el conflicto entre las normas y los hechos.”, *op. cit.*, p. 7).

<sup>18</sup> Maguire, J. P., “Thrasymachus—Or Plato?”, *op. cit.*, p. 158.

<sup>19</sup> Fissell, B., “Thrasymachus and the Order of Pleonexia.” *Aporia*, 19/1 (2019), p. 42.

<sup>20</sup> Véase Echeñique, J., “La ética calicleana.” *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 36/1 (2019).

<sup>21</sup> *Cfr. Ibid.*, *EN* 1129b2-5.

e impunidad. Aquél que no puede acaparar recursos externos de modo impune, por el contrario, debe conformarse con respetar las normas sociales de justicia y cooperación social, pero solamente – si quiere ser racional – en la medida en que no pueda escapar exitosamente al castigo institucional o social, y solo si dicho castigo implica una desventaja tal que no puede ser compensada por las ventajas de obrar justamente. Cabe preguntarse, por ende, si acaso la *República* pretende o no probar la profunda *irracionalidad* de este razonamiento estratégico, y no meramente probar que dicho razonamiento presupone una concepción errónea del bien humano. Después de todo, cabe la posibilidad de que el individuo que persigue la estrategia del aventajamiento personal sea en efecto *malo*, pero excelsamente *racional*.

En efecto, esta segunda familia de críticas no es tan familiar, quizás debido a que implica admitir algo que para muchos es incómodo, a saber, el reconocimiento por parte de Platón de una *inteligencia práctica* tornada hacia el vicio. Tal reconocimiento, empero, está bien documentado:

¿O acaso no has notado en aquellos que llamamos ‘malvados’, pero que son inteligentes [σοφῶν], cuán astutamente mira su diminuta alma y cuán agudamente distingue aquellas cosas hacia las cuales dirige su atención, como si no tuviese una vista deficiente, sino que estuviese forzada a servir al vicio, de suerte que mientras más agudamente mira, tanto más lleva a cabo obras malas? (*Resp.* 519a1-6)<sup>22</sup>

Si se admite entonces la posibilidad de una inteligencia o racionalidad instrumental tornada hacia el vicio, se ha de admitir también la posibilidad de que Platón lleve a cabo una crítica a dicho tipo de racionalidad *en cuanto tal*. Esto ocurre, me parece a mí, en su exposición sobre el alma del individuo tiránico, principalmente en *República IX*, pero también en diversas partes del texto donde se describe al individuo cuya misión vital es satisfacer los apetitos innecesarios e ilícitos, apetitos que además de ser anárquicos y descontrolados, se propagan en creciente multiplicidad (cfr. *Resp.* 571b2-575a7). Al hacer esto, Platón sitúa la *πλεονεξία* en la parte apetitiva, intrínsecamente irracional, del alma humana. Según este diagnóstico, lo que ocurre con el alma del individuo tiránico es que su razón está puesta al servicio de su parte apetitiva (573d4-5), y si bien es él capaz, en un sentido puramente instrumental, de calcular adecuadamente los mejores medios para satisfacerla, hay algo *sustantivamente irracional* en tal subordinación. Esto por al menos dos razones.

La primera, y más obvia, es que dicha subordinación a la parte apetitiva involucra una corrupción de la función propia de la razón, que según Platón es de índole eminentemente *prescriptiva*. Por contraste con las otras dos partes del alma (la apetitiva y la irascible), la parte racional posee el conocimiento de lo que es provechoso para cada una de las otras partes y para el conjunto integral de dichas partes que conforma al alma huma-

na<sup>23</sup>. Es la parte racional la única que puede prescribir a cada parte individual su modo correcto de operar, cuáles de sus deseos satisfacer, hasta qué punto, etc., y todo esto con el fin último de preservar la función propia de cada una de dichas partes, formando así un todo animico cuyas partes funcionan en armonía. Cuando, por el contrario, la razón se subordina a la parte apetitiva, intrínsecamente irracional, entonces la razón abandona su función prescriptiva para la vida humana, trastornando radicalmente dicha vida<sup>24</sup>.

El punto que debe enfatizarse aquí no es tanto que la vida de quien tiene un alma tiránica “cosecha frutos” dañinos para sí mismo (ej. el tirano no hace lo que quiere, es esclavo de sus pasiones violentas, está lleno de remordimiento, está insatisfecho, lleno de temor, acaba pobre, sin amigos, etc.). No es fácil diferenciar esta crítica eudemonista, de la crítica de subordinación funcional, pues Platón enfatiza una y otra vez la primera. Pero es la segunda la más fundamental: es *porque* el alma del tirano es sustantivamente irracional, que su vida es infeliz y desdichada.

La segunda razón es quizás menos evidente. Incluso cuando la razón está subordinada a la parte apetitiva, cumpliendo un rol puramente instrumental y estratégico, como en el individuo tiránico, debido a la insaciabilidad y falta de límite inherentes a la parte apetitiva<sup>25</sup>, hay razones para pensar que la *mera* razón instrumental y estratégica se ve ya trastocada, al tornarse incapaz de formar planes coherentes, a largo plazo, con el objeto de satisfacer los deseos que la caracterizan. No es este el lugar para desarrollar en detalle estas razones; baste con señalar que ellas dicen relación directa con la carencia de límite inherente a los apetitos irracionales. La continuamente *creciente multiplicidad* de dichos deseos (“¿Y no brotan cada día y cada noche multitud de terribles deseos que exigen cantidades de cosas?” (*Resp.* 573d7-8)) y la *insaciabilidad*, (*ἀπληστία*, 562b6-c5) propia de cada uno de ellos que, al ser alimentado, no hace más que crecer y volverse cada vez más violento (cfr. 573e3-574a1), hacen que sea imposible para el alma así tiranizada formar planes de acción a largo plazo que los satisfagan a todos conjuntamente, y a cada uno de ellos de modo permanente.

Llevada a su extremo, esta crítica acaba por invertir radicalmente el retrato que hace Trasímaco del individuo perfectamente superior, como aquél que goza del envidiable poder para satisfacer a plenitud su propensión al aventajamiento personal, eligiendo con astucia los mecanismos a su disposición. Según esta inversión, no solo es dicho individuo incapaz de poner su racionalidad estratégica al servicio de su *πλεονεξία*, sino que además acaba por quedar desposeído de agencia voluntaria. Aquél uso impune del engaño y de la fuerza que para Trasímaco era expresión de su loable injusticia perfecta, acaba siendo un mero mecanismo forzoso, como aquél que compele al adicto que busca saciar su apremiante dependencia:

<sup>23</sup> Cfr. *Resp.* 442c4-7; 586d4-e2

<sup>24</sup> Cfr. *Resp.*, 442a4-b3; 577c-580a

<sup>25</sup> Cfr. *Resp.*, 442a6-7; 573d7-8; 586b2-4.

<sup>22</sup> La traducción es mía.

Y cuando los recursos le faltan, ¿no es forzoso que los deseos continuos y violentos que ha empollado dentro de sí griten, al ser urgido, como por agujones, por los deseos (...) y se enfurezca y examine quién tiene algo de lo que pueda despojarlo, sea mediante el engaño o mediante la fuerza? (*Resp.* 573e3-574a1)<sup>26</sup>.

## 5. Apéndice. El argumento político

Hace falta pronunciarse respecto al aspecto político de la posición de Trasímaco, sobre todo para eliminar una posible objeción a la interpretación aquí ofrecida. Cuando Trasímaco entra abruptamente en el diálogo, y de un modo provocador propone que “lo justo es lo que conviene al más dominante” (*Resp.* 338c1), en seguida explica que el referente de este último superlativo es la clase gobernante que detenta de facto el poder. Según el argumento resultante, que podríamos llamar el Argumento Político (véase *Resp.* 338d6-339c11), la clase gobernante de turno (ya sea de índole democrática, tiránica u otra) instituye normas sociales o leyes en vistas de su propio beneficio, asociando la transgresión de dichas normas a un sistema de sanciones, y determinando así *lo que es justo* hacer para los gobernados (los débiles o inferiores), a saber, acatar dichas normas.

De este argumento, Trasímaco pretende inferir que la justicia, entendida ahora legalistamente como obediencia a las leyes, es la ventaja del más dominante, es decir, *de la clase política que instituye dichas leyes*. Como resultado de este argumento inicial, la concepción de justicia propuesta por Trasímaco adquiere el tinte de un realismo crudo. Detrás de lo que la gente denomina ceremoniosamente ‘justicia’, respetando sus mandatos últimos y resaltando sus tremendos beneficios sociales, no hay nada más que el acatamiento a normas impuestas por el poder político dominante, normas que además varían de gobierno a gobierno, las cuales han sido impuestas por dicho poder a sus súbditos con el fin de sacar provecho de ellos.

Tanto el Argumento Político como los retoques posteriores que Trasímaco ha de hacerle para blindarlo de las objeciones socráticas han sido ampliamente discutidos, así como también lo han sido las diversas contradicciones que este argumento genera respecto al Argumento

del Aprovechado (por de pronto, las diferentes concepciones de justicia implicadas en ambos argumentos). Para nuestros propósitos, sin embargo, no es necesario entrar en esta discusión. Baste con destacar que el Argumento Político, si bien ha sido a menudo considerado como la pieza clave para interpretar a Trasímaco<sup>27</sup>, no sirve para justificar el inmoralismo básico, y por lo tanto no sirve tampoco para justificar los juicios inmoralistas derivados.

Según el Argumento Político, en la medida en que la obediencia a las normas positivas sea legalistamente considerada como *justa*, ciertamente es posible probar al menos la primera parte del inmoralismo básico: La justicia es un bien ajeno a quien la practica, a saber, el pueblo dominado, quien al obrar justamente beneficia al poder político dominante. Sin embargo, dicho argumento no contribuye a establecer la segunda parte del inmoralismo básico, según la cual *la injusticia*, al ser practicada por la parte dominante, la beneficia a sí misma, dañando eventualmente a la parte dominada. Para probar *esto*, Trasímaco debería haber dicho que las clases políticas gobernantes no solo violan sistemáticamente las normas sociales instituidas por ellas mismas – obrando así *injustamente*, en el sentido legalista definido –, sino además que de tal auto-excepción proviene su beneficio propio excedente. El Argumento Político, sin embargo, sostiene que el beneficio para la clase gobernante proviene, no de la *violación* de dichas normas por parte de la clase gobernante, sino del contenido mismo de dichas normas, diseñadas por dicha clase para beneficiar individualmente a sus miembros. Cabe notar que tampoco muestra el Argumento Político que la clase gobernada *se dañe* necesariamente a sí misma al obedecer tales normas sociales, como sostiene el inmoralismo básico.

La posición definitiva de Trasímaco, que aquí he tratado de esclarecer, ciertamente tiene un aspecto político, pero lejos de abarcar todo tipo de gobierno, está restringido en última instancia a la tiranía, como hemos visto. Es el tirano en particular quien goza de la impunidad requerida para alzarse como un individuo dominante. Esto genera, ciertamente, una cierta inconsistencia en la posición de Trasímaco, la cual comienza abarcando todos los tipos de gobierno, y acaba por aplicarse meramente a la tiranía. Sin embargo, es esta última aplicación la que ha de considerarse como definitiva, según he argumentado.

## 6. Bibliografía citada

- Adkins, A. W. H. *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece: From Homer to the End of the Fifth Century*. New York: Norton & Company, 1972
- Algra, K. A. “Observations on Plato’s Thrasymachus: The case for pleonexia.” En K. A. Algra et al. (eds.), *Polyhistor: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy*. Leiden: Brill, 1996, pp. 41-60
- Anderson, M. “Thrasymachus Sophistic Account of Justice.” *Ancient Philosophy*, 36, (2016), pp. 151-172.
- Annas, J. *An Introduction to Plato’s Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- Arruza, C. *A Wolf in the City: Tyranny and the Tyrant in Plato’s Republic*. New York: Oxford University Press, 2018
- Barney, R. “Socrates’ Refutation of Thrasymachus.” En G. Santas (ed.), *The Blackwell’s Guide to Plato’s Republic*. Malden: Blackwell, 2006, pp. 44-62.

<sup>26</sup> La traducción es de Eggers Lan.

<sup>27</sup> Cfr. White, N. A., *Companion to Plato’s Republic*. Indianapolis: Hackett, 1995, p. 66; Pappas, N., *Routledge Philosophy Guidebook to Plato and the Republic*. London: Routledge, 2003, pp. 28-9; Fissell, B., “Thrasymachus and the Order of Pleonexia”, *op. cit.*

- Chappell, T. "The Virtues of Thrasymachus." *Phronesis*, 58/1 (1993), pp. 1-17
- "Thrasymachus and Definition." *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 18 (2000), pp. 101-107.
- Echeñique, J. "La ética calicleana." *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 36/1 (2019), pp. 11-28.
- Everson, S. "The incoherence of Thrasymachus." *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 16 (1989), pp. 99-131.
- Fissell, B. "Thrasymachus and the Order of Pleonexia." *Aporia*, 19/1 (2019), pp. 35-43.
- Guthrie, W. K. *The Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- Hourani, G. "Thrasymachus' Definition of Justice in Plato's *Republic*." *Phronesis*, 7 (1962), pp. 110-120.
- Kerferd, G. B. "The doctrine of Thrasymachus in Plato's *Republic*." En C. J. Classen (ed.), *Sophistik*. Garmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976, pp. 545-563.
- Maguire, J. P. "Thrasymachus—Or Plato?" *Phronesis*, 16 (1971), pp. 142–63.
- Pappas, N. *Routledge Philosophy Guidebook to Plato and the Republic*. London: Routledge, 2003.
- Platón, *República*. Introducción y traducción de Conrado Eggers Lan. *Diálogos IV*. Madrid: Editorial Gredos, 1988.
- Reeve, C. D. C. "Socrates meets Thrasymachus." *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 67/3 (1985), pp. 246-265.
- "Glaucón's Challenge and Thrasymacheanism." *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 34 (2009), pp. 63-103.
- Santas, G. *Understanding Plato's Republic*. Melden: Blackwell, 2010.
- Solana Dueso, J. "Trasímaco: el conflicto entre las normas y los hechos." *Convivium*, 11 (1998), pp. 5-24.
- Sparshott, F. E. "Socrates and Thrasymachus." *Monist*, 50 (1966), pp. 421-459
- Vegetti, M. *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*. Roma: Editori Laterza, 2007
- Wedgwood, R. "The Coherence of Thrasymachus." *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 53 (2017), pp. 33-63.
- White, N. *A Companion to Plato's Republic*. Indianapolis: Hackett, 1995.