

República I y la crítica al *elenchos* socrático

Republic I and Criticism of the Socratic Elenchus

José Edgar GONZÁLEZ VARELA
Universidad Nacional Autónoma de México
joedgova@googlemail.com

RESUMEN: El libro I de la *República* de Platón difiere notablemente en estilo y estrategia filosófica de los libros siguientes. En este artículo explico la razón de esta diferencia. Defiendo una versión novedosa de una tesis ya familiar: que el rol principal de *República* I es criticar a Sócrates. La novedad consiste en dos aspectos: (a) Enfatizo que la crítica está dirigida exclusivamente al método filosófico socrático (el *elenchos*) y no a alguna doctrina específica socrática, y (b) sostengo que *República* I muestra que el *elenchos* puede fallar por dos razones principales muy distintas: por falla del arma refutatoria preferida del *elenchos* (la analogía de la *techne*, Clitofonte) y por falla de una condición de posibilidad del diálogo (acuerdo básico sobre los valores y las virtudes, Trasímaco).

ABSTRACT: Book I of Plato's *Republic* differs notably in style and philosophical strategy from books II-X. In this paper I explain why there is such a difference. I defend a novel version of a well-known thesis: that the main role of *Republic* I is to criticize Socrates. My interpretation is novel in two respects: (a) I emphasize that the critique is directed exclusively to Socrates' philosophical method (the *elenchus*) and not to some specific Socratic doctrine, and (b) I claim that *Republic* I shows that the *elenchus* may fail in two different ways: by failure of the *elenchus*' preferred dialectical weapon (the *techne* analogy, Cleitophon) and by failure of one of the conditions of possibility of the dialogue (basic agreement about values and virtues, Thrasymachus).

PALABRAS CLAVE: justicia, método, Platón, refutación, Sócrates.

KEY WORDS: justice, method, Plato, refutation, Socrates.

RECIBIDO: 30 de marzo de 2012 • ACEPTADO: 9 de septiembre de 2012.

Introducción

El libro I de la *República* difiere claramente del resto de la obra en muchos aspectos. Despliega un rico escenario dramático en el cual Sócrates se entrelaza en conversación con otros personajes acerca de una virtud moral, la justicia, de una manera que recuerda las conversaciones de los llamados “diálogos socráticos” (v. gr., *Eutifrón*, *Ión*, *Cármides*, etc.). En éstos, Sócrates cuestiona las opiniones demasiado complacientes de diferentes interlocutores acerca de alguna virtud moral, mientras que él mis-

mo rechaza, aparentemente, cualquier pretensión de conocimiento. Por el contrario, el resto de la *República* es casi un monólogo (con breves intervenciones de otros personajes), en donde Sócrates emprende la tarea de desarrollar y exponer una posición sustantiva propia acerca de la justicia, la *polis* y el alma, entre muchos otros temas. Además, *República II* comienza planteando una crítica directa a *República I*. Glaucón y Adimanto declaran que no han sido convencidos por los argumentos de Sócrates en contra de la posición de Trasímaco sobre la justicia y retan a Sócrates a responder a una nueva formulación de esta posición. El resto de la *República* consiste en un intento por responder comprensivamente a este reto.

Estas diferencias estructurales y de contenido han causado perplejidad en muchos lectores de la *República*. Incluso hay algunos que han defendido la tesis de que *República I* fue redactado como un diálogo socrático independiente, incorporado posteriormente a la *República* como prólogo.¹ Sin embargo, esta opinión ha sido seriamente cuestionada, en particular, por interpretaciones que han explicado cómo es que *República I* se conecta con el resto de la obra de manera tal que la hipótesis más plausible es que todos los libros forman parte de un proyecto literario y filosófico unitario.² Se han ofrecido, en general, dos tipos diferentes de interpretación sobre el rol de *República I* y sus diferencias con el resto de la obra. La primera consiste en argumentar que su función es bosquejar y anticipar las principales tesis platónicas sobre la justicia; servir, como dice Barney (2006), como una especie de *trailer* del resto de la obra.³ Algunos de estos autores, no todos, han ido un poco más lejos y han ex-

¹ Esta tesis tiene una larga historia. Recientemente ha sido defendida por Vlastos (1991), a la luz de resultados estilométricos y en virtud de consideraciones estructurales: “la hipótesis contraria pondría a Platón en la posición de comenzar el más grande y largo de sus diálogos componiendo un pastiche filosófico” (p. 250). Sin embargo, como ha notado Everson (1998, pp. 128-9), tal consideración estructural es inadecuada. Si Vlastos estuviera en lo correcto, exactamente la misma razón serviría para criticar estructuralmente la adición de *República I* como diálogo separado al resto de la obra: no por ello dejaría de ser un pastiche. Por ende, parece preferible optar por una interpretación unitaria de *República I-X*, pues la hipótesis de independencia no resuelve nada.

² Kahn (1993) ha argumentado, decisivamente, en contra de la hipótesis independentista y a favor de la unitaria. En particular, Kahn ha refutado el apoyo que los resultados estilométricos supuestamente dan a la primera.

³ Así, por ejemplo, Nettleship 1897, pp. 45-48; Taylor 1927, p. 264; White 1979, e Irwin 1995, p. 169.

plicado las razones más profundas de esta estrategia. Por ejemplo, Kahn (1993) ha defendido esta tesis como una instancia particular de una estrategia general de composición proleptica en la *República* y, en general, en los diálogos de Platón.⁴ Barney (2006) la ha defendido como parte de una estrategia epistémica platónica usual: *República* I nos presenta rasgos característicos, pero no esenciales, de la justicia que permitirán al lector el reconocimiento de sus rasgos esenciales cuando éstos sean presentados posteriormente.

El segundo tipo de interpretación es el que ha visto una especie de crítica a Sócrates en el contraste entre el carácter socrático de *República* I y el carácter más positivo de *República* II-X.⁵ También hay diferencias entre algunos de los autores que han defendido esta interpretación. Reeve (1988, p. xii), por ejemplo, ha argumentado que la crítica se dirige no sólo contra el método de argumentación socrática (el *elenchos*), sino también contra doctrinas centrales socráticas positivas. En cambio, Annas (1981) y Everson (1998), entre otros, si bien han sostenido que la crítica se dirige contra el método socrático, no han dejado claro si también hay o no alguna crítica implícita en contra de doctrinas socráticas positivas.

Es claro que los dos tipos de interpretación no son necesariamente excluyentes. *República* I bien podría hacer ambas cosas al mismo tiempo. En este trabajo defiendo principalmente una interpretación del segundo tipo, pero dejando claro que la interpretación del primer tipo, en sus rasgos generales, es probablemente también correcta. La interpretación que propongo tiene dos rasgos novedosos. En primer lugar, énfasis (contra Reeve 1988 y otros) que la crítica mostrada en *República* I está dirigida exclusivamente contra el método filosófico socrático (el *elenchos*) y no contra alguna doctrina socrática específica. En segundo lugar, mi explicación de la crítica platónica al *elenchos* se distingue en identificar más precisamente los elementos que la componen, pues en general se entiende o que la crítica platónica a Sócrates se desarrolla exclusivamente en su confrontación con el inmoralismo de Trasímaco (Annas 1981

⁴ Para Kahn, la noción de *prolepsis* sirve también para explicar el carácter “socrático” del diálogo. Los diálogos socráticos han sido compuestos prolepticamente, en ellos se plantean problemas y se apunta a soluciones que serán defendidas en los diálogos posteriores no socráticos. El carácter socrático de *República* I sirve para recordar estos diálogos con vistas a intentar resolver finalmente los problemas planteados en ellos.

⁵ Así, por ejemplo, Vlastos 1991, pp. 250-251; Reeve 1988, p. 5; Annas 1981, p. 57, y Everson 1998, p. 131.

y Vlastos 1983), o que la crítica se muestra en todas y cada una de las discusiones de Sócrates en *República I* (Reeve 1988).

En este trabajo nuestro, por el contrario, (a) que no hay una crítica contra el *elenchos* en la discusión de Sócrates con Céfalo y Polemarco. El fin de ésta es, en particular, ilustrar cómo es que el *elenchos* parece funcionar de manera aparentemente correcta mientras se enfrenta a un interlocutor dócil que no rechaza los supuestos básicos que le permiten al método entrar en acción. Tal ilustración cumple entonces no sólo el objetivo de mostrar cómo funciona el *elenchos*, sino también el de facilitar el contraste con los casos problemáticos introducidos posteriormente en donde sí se rechaza alguno de estos supuestos (pp. 42-52). Después nuestro (b) que la crítica platónica al *elenchos* consiste en señalar dos modos distintos en que el *elenchos* falla, a saber, cuando el interlocutor rechaza alguno de los dos supuestos básicos para el correcto funcionamiento del *elenchos*: (b1) la analogía de la *techne* y (b2) un acuerdo sobre la naturaleza positiva de las virtudes tradicionales. Más específicamente, expongo (b1) cómo es que el *elenchos* falla en el enfrentamiento de Sócrates con el convencionalismo de Clitofonte en virtud de que este último rechaza la analogía de la *techne*, la cual es una de las herramientas fundamentales de refutación del *elenchos* (pp. 52-57). Luego nuestro (b2) cómo es que el *elenchos* falla en el enfrentamiento con el inmoralismo de Trasímaco, en virtud de que éste rechaza el otro supuesto básico distinguido (aunque se acepta la analogía de la *techne*): un acuerdo sobre el carácter positivo de las virtudes tradicionales, en este caso, que la justicia es una virtud (pp. 57-70). De este modo, los dos supuestos básicos para el funcionamiento del *elenchos* identificados son independientes: basta con que se rechace uno, aunque se acepte el otro, para poner en serios aprietos al *elenchos*.⁶

El elenchos socrático y su aplicación a casos fáciles: Céfalo y Polemarco

En esta sección intento hacer dos cosas, principalmente: (i) Ofrecer una explicación inicial de la naturaleza y funcionamiento del método socráti-

⁶ Mi interpretación se distingue también de la de Everson (1998), quien, al atribuirle a Trasímaco una posición incoherente sobre la justicia, sostiene que el problema con el método socrático que *República I* señala mediante el encuentro con Trasímaco es que éste es presa del nivel intelectual del interlocutor en turno: de la confusión es muy difícil extraer verdad y claridad. Vlastos (1983) tiene también una opinión semejante.

co de refutación (el *elenchos*), en particular del rol que la analogía de la *techne* juega en éste, y (ii) mostrar que la discusión inicial de *República* 1 de Sócrates con Céfalo y Polemarco no tiene por objetivo criticar al método o a alguna doctrina socráticos. Esta discusión parece ser, al contrario, favorable para el *elenchos* socrático. Sostengo, entonces, que el objetivo de esta parte del diálogo es doble: ofrecer una crítica de la moral tradicional griega e ilustrar el funcionamiento correcto del *elenchos* cuando se aceptan, implícitamente, los supuesto básicos que permiten la aplicación exitosa de este método. El fin último de esta ilustración es proporcionar un contraste con los casos problemáticos que se habrán de estudiar en las secciones 3 y 4, el de Clitofonte y Trasímaco, quienes rechazan alguno de estos supuestos.

Preliminares: el método socrático

En los llamados diálogos “socráticos”, Sócrates se enfrasca en discusión con algún interlocutor sobre cómo se deben entender virtudes morales o estéticas, tales como la valentía, la piedad o la belleza. La pregunta central de Sócrates es de la forma “¿qué es *F*?”, donde *F* puede ser reemplazada por cualquiera de estas virtudes. En general, los interlocutores de Sócrates creen saber qué es *F*. Sin embargo, Sócrates termina mostrándoles que realmente no saben esto. Sócrates utiliza un método filosófico de carácter refutatorio, bautizado después como *elenchos* (“refutación”), para mostrar esto. El método consiste en la argumentación dialéctica o adversativa mediante preguntas y respuestas breves. Es decir, Sócrates pregunta qué es la valentía, por ejemplo. Su interlocutor ofrece una respuesta. Sócrates argumenta que esta respuesta es inadecuada porque parece tener algunas consecuencias inaceptables. El interlocutor intenta una nueva respuesta o a veces Sócrates mismo le sugiere a éste una. Sócrates de nuevo muestra que la respuesta es inaceptable. Y el proceso se repite hasta que finalmente el diálogo parece terminar en aporía: el interlocutor y Sócrates deben concluir que no saben qué es la virtud en discusión. Al aplicar este método, Sócrates parece tener sólo un interés negativo de refutar la opinión del adversario, y no un objetivo positivo de llegar a alguna verdad sobre el tema en turno que le interesa. Sin embargo, es interesante considerar aquí la interpretación de Vlastos (1983) del *elenchos*, quien le otorga un rol más importante que el de buscar sólo la refutación del interlocutor y explica otros rasgos

importantes de este método. Vlastos describe al *elenchos* de la siguiente manera:

El *elenchos* socrático es una búsqueda de la verdad moral por argumento adversativo en la cual una tesis es debatida sólo si es afirmada como la creencia propia del replicante, quien es considerado como refutado, si y sólo si, la negación de su tesis es deducida a partir de sus propias creencias. (p. 30)⁷

Hay tres elementos fundamentales en la interpretación de Vlastos del *elenchos*. (a) El *elenchos* funciona revelando una inconsistencia entre la tesis que el interlocutor defiende, *p*, y otro conjunto de premisas $\{q, r\}$, con respecto a las cuales Sócrates se encarga de conseguir el acuerdo del interlocutor. Es decir, el *elenchos* no muestra que de *p* sola se sigue una consecuencia contradictoria.⁸ (b) Uno de los dos objetivos fundamentales del *elenchos* es terapéutico: examinar las creencias morales y, en última instancia, la vida de los interlocutores. Para lograr este fin es entonces absolutamente necesario que el interlocutor diga lo que realmente cree. (c) Vlastos sostiene que el *elenchos* tiene, con frecuencia, otro objetivo que va más allá del meramente terapéutico: el objetivo filosófico de descubrir la verdad moral, es decir, de establecer que *p* es falsa.⁹ En función de estos dos objetivos, Vlastos distingue dos tipos de *elenchos*: el *elenchos* estándar y el *elenchos* indirecto. En este último, el objetivo terapéutico es, probablemente, el único objetivo, en virtud de que las premisas $\{q, r\}$, que Sócrates utiliza para establecer que éstas y *p* forman un conjunto inconsistente, no son premisas que Sócrates necesariamente piense que son verdaderas, sino sólo son sostenidas por el interlocutor. En cambio, en el *elenchos* estándar $\{q, r\}$ sí son tenidas por Sócrates como verdaderas y, por ello, sirven para alcanzar, además del objetivo terapéutico, el objetivo de mostrar la falsedad de *p*, por ser ésta inconsistente con ellas.

Aquí sigo sólo en parte la interpretación de Vlastos del *elenchos*, pero me aparto de él en los siguientes puntos. Este autor asume muy fácilmente que la distinción entre *elenchos* estándar e indirecto es clara.

⁷ Todas las traducciones del inglés en este artículo son mías.

⁸ Como sostenía Robinson (1951).

⁹ Contra Grote (1888) y Vlastos (1956), quienes sólo le atribuían un objetivo terapéutico al *elenchos*.

Sin embargo, esto no es así. Con frecuencia es difícil establecer cuáles de las premisas $\{q, r\}$ añadidas son sostenidas por Sócrates. Lo único seguro es que éstas parecen ser aceptables para el interlocutor de Sócrates, pero esto no necesariamente implica que lo sean para él. Así, aunque Sócrates mismo haya apelado a una premisa en particular, la actitud más cauta y neutral es la de no asumir inmediatamente que Sócrates cree que la premisa es verdadera, pues puede aducirla sólo porque sabe que el interlocutor la considera verdadera.

En segundo lugar, Vlastos piensa que hay un problema con el *elenchos* estándar que debe ser explicado, pues, estrictamente, éste sólo establece que $\{q, r\}$ y p forman un conjunto inconsistente de premisas, pero no estrictamente que p es falsa, pues la inconsistencia podría resolverse en principio rechazando q o r en vez de p . Vlastos, con el fin de explicar por qué Sócrates creía establecer la falsedad de p , le atribuye una posición bastante implausible: que Sócrates creía que cuando alguien cree una p moral que él considera falsa, siempre se podrá derivar *no p* a partir de cualquier conjunto de premisas creídas por el interlocutor, sin importar qué premisas auxiliares el interlocutor rechace. Esta posición es muy implausible en sí misma y no tiene respaldo en los diálogos.¹⁰ En efecto, el número de premisas a las que el interlocutor podría apelar es potencialmente infinito. Por ejemplo, podría apelar a premisas que no mencionen ninguno de los términos que aparecen en p , ni términos relacionados, ¿cómo podríamos entonces estar seguros de que *no p* puede ser, sin embargo, derivada de este conjunto de premisas? Parece que no hay ninguna razón para afirmar esto. Así pues, el problema que señala Vlastos no es fácilmente salvable. Lo más que probablemente puede establecer el *elenchos* es un resultado de inconsistencia entre la tesis discutida y otras premisas, pero no estrictamente demostrar la verdad de la negación de la tesis.

El éxito del método socrático, sea en su modalidad terapéutica o estándar, parece entonces depender enteramente de la plausibilidad de las premisas o supuestos auxiliares que permiten la refutación de la tesis discutida y de que éstas sean aceptadas por los interlocutores. En este trabajo vamos a ver que Platón señala dos casos en los que el *elenchos* falla precisamente porque el interlocutor rechaza alguno de estos su-

¹⁰ Kraut (1983) ofrece una crítica convincente de este elemento de la interpretación de Vlastos.

puestos o premisas básicos. A continuación veremos cómo es que Platón ilustra en *República* I el aparente funcionamiento correcto del *elenchos*, en contraste con lo que ocurrirá más adelante. Hacer esto es importante porque nos permitirá apreciar el rol que premisas o supuestos auxiliares juegan en la refutación. En particular, podremos entender el rol que juega la analogía de la *techne*, la cual es uno de los supuestos favoritos que Sócrates utiliza en el *elenchos* como arma refutatoria y uno de los supuestos cuyo rechazo, por parte de Clitofonte, muestra posteriormente las limitaciones del *elenchos*.

Céfalo y Polemarco (Pl. *R.* I, 327a-336b)

La *República* comienza con Sócrates siendo llevado a visitar la casa de Céfalo, viejo comerciante extranjero residente en el Pireo, puerto de Atenas. Céfalo y Sócrates inician una conversación en la que el primero le describe al segundo los beneficios que la riqueza que ha acumulado durante su vida le trae en la vejez, uno de éstos es el poder actuar justamente. A partir de las palabras de Céfalo, Sócrates extrae una concepción de la justicia implícita en éstas: la justicia es decir la verdad y devolver lo que se ha recibido (331c). Sócrates pone rápidamente en cuestión esta concepción presentando como contraejemplos algunas circunstancias en las que este tipo de acciones resultan ser injustas. Por ejemplo, el devolver un arma a un amigo después de que éste se ha vuelto loco no es justo. Polemarco, hijo de Céfalo, interviene en la discusión para defender a su padre apelando a la autoridad de Simónides, quien dijo que “es justo devolver a cada uno lo que se le debe” (331e).¹¹ Sócrates observa que sin duda Simónides no quiso expresar con esto la concepción ya refutada. Polemarco está de acuerdo y se propone entonces ofrecer una versión más aceptable de la idea de Simónides, la cual consiste, según él, en la tesis de que “la justicia es beneficiar a los amigos y dañar a los enemigos” (334b).

Sócrates aplica su método de refutación contra Polemarco apelando desde el principio a una de sus armas refutatorias favoritas: la analogía de la *techne*, la analogía entre *techne* (arte o, en general, conocimiento-*episteme*) y *arete* (excelencia o virtud). Según esta analogía, la

¹¹ Todas las traducciones del griego en este artículo son mías. El texto griego de la *República* que he utilizado es el fijado por Burnet (1954).

excelencia es una *techne* o es muy similar a una *techne*. En los diálogos socráticos, una *techne* es un cuerpo de conocimiento que puede ser enseñado y aprendido, y que posee un campo de aplicación o estudio preciso. Entonces, si alguien acepta la analogía, debe aceptar que todas las características que una actividad humana debe cumplir para ser una *techne* las tiene que cumplir también aquello que merezca ser considerado una excelencia o virtud. En consecuencia, según la analogía, la excelencia humana debe ajustarse a una concepción bastante intelectualizada: la excelencia o virtud resultaría ser un tipo de conocimiento bien delimitado. Sócrates con frecuencia utiliza esta analogía en los diálogos socráticos para hacer funcionar al *elenchos* de la siguiente manera: la tesis que defiende el interlocutor sobre alguna virtud es mostrada como inconsistente con la premisa o supuesto de que tal virtud es una *techne*.

Sócrates usa esta analogía en *República* I precisamente de esta manera. Advierte primero que toda *techne*, como, por ejemplo, la medicina y la cocina, debe tener un campo específico de acción, es decir, versar o aplicarse sobre algo en particular. Posteriormente, introduce el supuesto de que la justicia es una *techne*, lo cual Polemarco no cuestiona, sino que acepta implícitamente, y con base en éste pregunta cuál es entonces el campo de acción de la justicia: “así, a quiénes da y qué da la *techne* que se llamaría justicia” (332d). Polemarco es incapaz de mostrar cómo la justicia satisface este requerimiento necesario para ser una *techne*. En primer lugar, sugiere que la justicia sería aplicable en la guerra, pero Sócrates apunta que ése es más bien el campo de acción de la estrategia militar. Polemarco considera entonces la alternativa de que su campo de aplicación sea la paz. Sin embargo, de entre las actividades que se desarrollan en tiempo de paz, sólo es capaz de sugerir la actividad de guardar el dinero como el dominio propio de la justicia. Sócrates responde que si la justicia sólo sirve cuando el dinero no se usa, pero no cuando se usa, entonces no es muy útil. De manera más importante, señala que si la justicia sirve para guardar el dinero, como una *techne* para lograr un cierto resultado, entonces sirve también para alcanzar el resultado opuesto (por ejemplo, la medicina es capaz tanto de producir salud como de producir enfermedad); así el hombre justo será el más apto para guardar el dinero, pero también el más apto para robarlo.

Polemarco rechaza estas consecuencias y reconoce que ya no sabe ni lo que dice. Sin embargo, reafirma que aún cree que la justicia es beneficiar a los amigos y dañar a los enemigos, aunque el *elenchos* haya

puesto en cuestión esta idea. Sócrates intenta refutar esta tesis de una manera distinta. Primero hace que Polemarco afine más su explicación mostrándole que, dado que nos equivocamos en nuestros juicios sobre otras personas, a veces tomaremos a personas malvadas como amigas y a personas buenas como enemigas. De manera que, de acuerdo con la concepción de la justicia defendida por Polemarco, a veces será justo dañar a los buenos y beneficiar a los malos. Polemarco entonces acepta una modificación de su tesis: lo justo es dañar a los enemigos que son malos y beneficiar a los amigos que son buenos. Frente a esta tesis, Sócrates despliega un argumento que emplea la analogía de la *techne* pero va un poco más allá, pues apela a ciertos principios más generales que podríamos denominar *principio del daño* y *principio de sinonimia*. El principio del daño es un principio que sostiene que el daño causado a un objeto disminuye o menoscaba la excelencia propia de la clase de cosas a la que pertenece ese objeto. Por ejemplo, si dañamos un caballo, éste será peor en cuanto a la excelencia propia de los caballos. Si dañamos una mesa, ésta será peor en cuanto a la excelencia propia de las mesas, etc. El principio de sinonimia sostiene que la función propia de todo poder o capacidad, incluida una *techne*, es producir efectos que sean iguales en naturaleza que el poder. Por ejemplo, la función propia de un poder que es bello es producir cosas bellas. La función propia de un poder sabio es producir cosas sabias, etc. El argumento aplica estos principios así:

- (1) Cuando se daña a cosas de una clase *F*, éstas se vuelven peores en cuanto a la excelencia (*arete*) propia de las cosas que son *F*. (Principio del daño)
- (2) La excelencia propia de los hombres es la justicia. (Supuesto)
- (3) Quien daña a un hombre lo hace más injusto. (De 1 y 2)
- (4) La función propia de una *techne* o poder de naturaleza *G* es producir efectos de naturaleza *G*. (Principio de sinonimia)
- (5) No es propio de la justicia hacer a alguien más injusto. (De 4)
- (6) No es propio del hombre justo dañar a nadie. (De 3 y 5)

Las opiniones sobre la fuerza de los argumentos de Sócrates contra Polemarco varían considerablemente en la literatura especializada. Nettleship (1897, pp. 18-21), Annas (1981, p. 34) e Irwin (1995, p. 172), aunque muestran ciertos reparos frente a ellos, piensan que tienen bastante fuerza, en particular, en revelar las limitaciones y algunas serias inadecuaciones de la concepción griega tradicional de la justicia ejempli-

ficada por Polemarco. De hecho, estos autores piensan que el principal propósito de esta parte del diálogo es formular esta crítica, además, por supuesto, de presentar algunos avances de ideas centrales de libros posteriores. Reeve (1988), por el contrario, critica severamente estos argumentos y sostiene que están primariamente diseñados para exponer las fallas del *elenchos* socrático y de algunas doctrinas socráticas positivas, como la analogía de la *techne*. Él sostiene que esta analogía es puesta en cuestión, y que: “Platón indica esto al hacer que uno de los argumentos de Sócrates (333e1-334b6) nos señale su más grave falla. Un arte es una capacidad para opuestos. Permite a su poseedor hacer tanto cosas buenas como malas [...] una virtud, por otro lado, puede resultar sólo en cosas buenas” (p. 8).

No me parece que los argumentos de Sócrates contra Polemarco sean débiles. El primero parece justo: si Polemarco acepta que la justicia es una *techne*, parece razonable requerirle que especifique cuál es su objeto particular de aplicación. El segundo argumento es quizá más controvertido, pues utiliza dos principios que no están enteramente fuera de sospecha, el principio de daño y el principio de sinonimia. El principio de daño es tal vez el más sospechoso. Se podría objetar a éste sosteniendo que representa de modo equivocado la clase de daño que Polemarco probablemente tenía en mente al decir que lo justo es, en parte, dañar a los enemigos malos. Pues Polemarco tal vez pensaba en algún tipo de daño físico, económico o social, más que en un daño moral. Parece, en efecto, bastante intuitivo pensar que una persona puede ser dañada (física, económica o socialmente) sin volverse más injusta como resultado de ello. No obstante, parece correcto decir, al menos, que si bien los principios usados no están enteramente fuera de duda, ponen en serios aprietos la tesis de Polemarco de que es parte de la actividad esencial de un hombre justo dañar a otros hombres. Asimismo, parece claro que el *elenchos* es exitoso al menos con respecto a su objetivo terapéutico, pues Polemarco reconoce que ha sido refutado. Frente a la conclusión del argumento anterior, Polemarco dice: “me parece enteramente que dices verdad, Sócrates” (335e). Así pues, filosóficamente, los argumentos no son indefendibles para cuestionar la moral tradicional griega de la justicia en boca de Polemarco y terapéuticamente tienen bastante éxito.

Estas razones parecen apoyar la interpretación de Annas, Nettlehip e Irwin contra la posición de Reeve (1988), pero hay una razón más importante para cuestionar a este último. Como he mencionado, Reeve

sostiene que, en la discusión con Polemarco, hay una crítica a Sócrates y al *elenchos* en dos sentidos: (i) el *elenchos* es cuestionado en virtud de usar principios dudosos como la analogía de la *techne* y (ii) esta crítica en sí misma implica una crítica no sólo al método socrático sino también a una doctrina socrática, pues, según Reeve, Sócrates pensaba que la analogía es verdadera (1988, pp. 4-5). Éste no es el único autor que le atribuye a Sócrates la analogía de la *techne*. Otros autores, como Nettleship (1897, pp. 22-3) e Irwin (1995, p. 180), piensan que la analogía de la *techne* es un principio socrático central. Irwin (1995) incluso le atribuye a Sócrates, con base en ésta, una concepción “técnica”, intelectualista, de la virtud, la felicidad y el conocimiento moral. Sin embargo, no parece que haya razones suficientes para sostener que Sócrates aceptaba la analogía de la *techne* como verdadera. En realidad, la única evidencia que podríamos tener para pensar que es así, es el uso que Sócrates hace de la analogía en el *elenchos*. Como hemos visto, el *elenchos* es un método para refutar la tesis del adversario mostrándola como incompatible con ciertos supuestos o premisas que Sócrates mismo introduce, y que el interlocutor acepta, como la analogía de la *techne*. Según Vlastos, el *elenchos* podría tener dos formas distintas, una estándar y una indirecta. En la estándar, Sócrates intenta mostrar que la tesis moral del interlocutor es falsa. Mientras que en la indirecta sólo intenta refutar al adversario. Es evidente, entonces, que sólo si el *elenchos* que utiliza la analogía de la *techne* es un caso de *elenchos* estándar, puede asumirse que Sócrates requiere aceptar dicha analogía. Sin embargo, ¿qué criterios válidos podrían utilizarse para sostener que estamos frente a un caso de *elenchos* estándar en vez de uno indirecto? Parece que no los hay, sino que con frecuencia nos basamos en opiniones preconcebidas sobre qué tipo de tesis podría Sócrates realmente aceptar, para terminar atribuyéndosela. Pero, entonces, el uso de la analogía de la *techne* en el *elenchos* no necesariamente indica que Sócrates sostenía esta tesis. Al contrario, la posición más segura y razonable es suponer que este uso es enteramente refutatorio o dialéctico, dentro de un *elenchos* indirecto.

Roochnik (1986) ha argumentado, de hecho, a favor del uso enteramente dialéctico de la analogía de la *techne*. Hay dos puntos importantes en su argumentación. Primero, es preciso notar que prácticamente todos los interlocutores de Sócrates a los que éste les sugiere la analogía la aceptan inmediatamente (salvo Clitofonte, a quien Roochnik no considera). Esto no parece gratuito, sino que probablemente in-

dica que era un supuesto implícito en la moral tradicional griega, más que una tesis filosófica propia socrática. En segundo lugar, si se aprecia mejor el uso de la analogía en los diálogos, se verá que la aceptación de la analogía por parte de los interlocutores causa problemas a la tesis moral que ellos sostienen precisamente porque parece implausible concebir a la virtud o excelencia como una *techne*. Así como en el pasaje con Polemarco que le preocupa a Reeve, el sostener que la justicia es una *techne* lleva al absurdo de que la justicia es una capacidad para opuestos, como toda *techne* lo es. Roochnik ha detectado muchos otros pasajes en los diálogos socráticos anteriores en donde parece ocurrir lo mismo.¹² En ellos en verdad parece haber un problema con la analogía de la *techne*, con el modelo de conocimiento moral que ésta proporciona, pero el problema parece ser no de Sócrates, sino de sus interlocutores: son ellos los que sostienen la analogía y es esto lo que causa problemas en la defensa de su tesis, y permite así la refutación. Estas dos razones aducidas por Roochnik parecen reforzar entonces la idea de que la analogía de la *techne* no es una doctrina socrática, sino sólo un arma refutatoria del *elenchos*. Por ello, una crítica a la analogía de la *techne* no constituye una crítica a una doctrina socrática. Ni tampoco una crítica al método, necesariamente. Sócrates está en todo su derecho de refutar las opiniones morales de sus interlocutores con base en la aceptación generalizada de la analogía. El problema, como veremos más adelante, es que el método socrático se ve en aprietos con interlocutores que rechazan la analogía.

Por estas razones, considero que la discusión con Polemarco y Céfalo no tiene por objetivo plantear alguna crítica a Sócrates, como sostiene Reeve. El objetivo de ésta es más bien doble. Por un lado, se presenta una crítica a la concepción tradicional griega de la justicia, para la cual la justicia es algo totalmente extrínseco, consistiendo sólo en la realización de una serie de acciones, sin importar realmente los motivos (así Annas 1981). A esta concepción extrínseca Platón opondrá una concepción interna de la justicia en *República IV*. Por otro lado, los pasajes estudiados ilustran el espectro de acción donde el *elenchos* parece funcionar bien: aquel en el cual los interlocutores aceptan armas dialécticas básicas, como la analogía de la *techne*, y supuestos básicos de posibilidad del

¹² Cf. Pl. *Chrm.* 165c-176d, *Euthd.* 291b-293a, *Euthphr.* 13a-14b, *Grg.* 447-461, *Ion* 531b-533d, *La.* 192d-193d y 195a-195c.

diálogo socrático, sobre el valor positivo de las virtudes tradicionales, como la asunción de que la justicia es una virtud. Esta discusión presenta así un contraste adecuado con las discusiones siguientes, en donde el *elenchos* se ve en problemas. En la siguiente sección (pp. 52-57) veremos el primer elemento de la crítica platónica al *elenchos* socrático en *República I*: el caso de la discusión inicial con Trasímaco y, en particular, con Clitofonte, donde el rechazo de la analogía de la *techne* por parte de este último priva al *elenchos* de su arma refutatoria básica. Después, veremos el segundo elemento de la crítica platónica (pp. 57-70): el *elenchos* es inoperante contra adversarios como Trasímaco, que rechazan supuestos básicos sobre el valor de las virtudes tradicionales, en este caso, que la justicia es una virtud.

Convencionalismo: Trasímaco I y Clitofonte (Pl. R. 336b-341c)

En la sección anterior se han visto las situaciones en las que el *elenchos* parece funcionar. En esta, se verá la primera de las situaciones en las que *República I* sugiere que el *elenchos* se vuelve inoperante: cuando se rechaza la analogía de la *techne*, como hace Clitofonte. Para mostrar esta primera crítica al *elenchos* es necesario, no obstante, plantear el contexto completo de la discusión, brevísima, pero muy importante, de Sócrates con Clitofonte. El contexto de esta breve discusión es la discusión inicial que Sócrates entabla con Trasímaco,¹³ la cual, por supuesto, es muy importante tener presente también para poder entender mejor su discusión posterior, la cual estudiaremos en las páginas 57-70, y en donde se plantea la segunda crítica al *elenchos*.

Justo al acabar el argumento final de Sócrates contra la posición de Polemarco, Trasímaco ingresa estruendosamente a la discusión criticando desde el inicio la costumbre dialógica de Sócrates de investigar un tema haciendo preguntas a otros sin proponer él una respuesta propia, declarando que él no aceptará ese comportamiento e instando a Sócrates a responder positivamente (336b-d). Por supuesto Trasímaco no espera que Sócrates responda, sino que está ansioso por exponer él su posición sobre la justicia.

¹³ Trasímaco de Calcedonia fue un importante sofista de la generación posterior a la de los grandes sofistas Gorgias y Protágoras. Se sabe poco de él. Véase White (1995) para una interpretación del pensamiento y vida de Trasímaco bastante diferente de la que a primera vista parece inferirse de *República I*.

La posición de Trasímaco sobre la justicia en *República* I dista mucho de ser clara, pues ofrece dos caracterizaciones que resultan aparentemente inconsistentes: (I) que la justicia es lo que conviene al más fuerte (al gobernante) (338c) y (II) que la justicia es un bien para alguien distinto de quien actúa justamente (343c). Es obvio que a primera vista podría haber una inconsistencia entre (I) y (II) en el caso del gobernante, pues, cuando éste establece una ley en su beneficio, sería justo tanto para sus súbditos como para él obedecer esta ley, de acuerdo con (I), pero, de acuerdo con (II), parece que para el gobernante obedecer esta ley no sería un ejemplo de justicia, pues hacerlo no resulta en un bien para alguien distinto, sino para él mismo. Se han ofrecido varias interpretaciones sobre la posición de Trasímaco, en particular sobre si éste tiene o no una posición coherente sobre la justicia, las cuales discutiré en breve.

Trasímaco introduce su primera caracterización de la siguiente manera: “lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte” (338c). Sócrates inicialmente manifiesta no entender la tesis de Trasímaco y le pide que se explique mejor, en particular que explique qué quiere decir con “el más fuerte”, pues seguramente no se refiere a que lo justo es lo que le conviene al más fuerte físicamente, pues lo justo resultaría ser comer carne de buey, ya que esto es lo que le conviene a un fuerte pancratista. Con el fin de explicar un poco más su críptica caracterización, Trasímaco observa (a) que en toda *polis* hay un gobierno establecido, en algunas es la tiranía, en otras la democracia, en otras la aristocracia, etc.; (b) que en toda polis este elemento, los gobernantes, son los más fuertes; (c) que éstos hacen leyes en su propio beneficio: la democracia hace leyes democráticas, la tiranía hace leyes tiránicas y la aristocracia leyes aristocráticas; (d) que ellos declaran que estas leyes son lo que es justo para sus súbditos, (e) y que, así, la justicia es lo mismo en todos lados, lo que conviene al gobernante o más fuerte (338d-339a). Sócrates menciona que está de acuerdo en que la justicia es algo que conviene, pero que tiene que examinar si es lo que le conviene al más fuerte (339b).

A partir de esta caracterización de la justicia, podría pensarse que la posición de Trasímaco es una forma de convencionalismo y realismo político: lo justo no es nada más allá de las reglas convencionales que establecen los gobernantes que ostentan el poder, independientemente del contenido de estas reglas. Sin embargo, Sócrates formula un argumento que parece tener como objetivo aclarar un poco más la posición de Trasímaco, al derivar fácilmente una inconsistencia de ésta, a partir de la

sencilla idea de que las leyes de hecho establecidas por los gobernantes no necesariamente tienen que terminar beneficiándolos.

- (7) Es justo obedecer cualesquiera leyes que los gobernantes establecen. (Supuesto)
- (8) Los gobernantes no son infalibles, a veces hacen leyes que, en efecto, son en su beneficio, y otras veces, por error, que no lo son. (Supuesto)
- (9) Es justo hacer a veces lo que es en beneficio de los gobernantes o de los más fuertes, pero, también, es justo a veces hacer lo que no es en su beneficio. (De 7 y 8)

Sócrates ha llevado la caracterización de Trasímaco a una inconsistencia, y éste parece confundido (Sócrates, de hecho, tuvo que explicarle dos veces la inconsistencia). Pero antes de que Trasímaco pueda responder, Clitofonte realiza su breve y única, pero muy importante, intervención en el diálogo, en defensa de Trasímaco.¹⁴ Según Clitofonte, la posición de Trasímaco no ha sido refutada, porque lo que realmente quería decir éste con “el beneficio del más fuerte” es “lo que el más fuerte creyera que es en su beneficio” (340b), independientemente de que lo sea o no en realidad. Evidentemente, la sugerencia de Clitofonte salvaría a Trasímaco de la refutación, la cual se basaba en la idea de que los gobernantes a veces ordenan hacer lo que no es realmente en su beneficio.

Polemarco se queja de que eso no es lo que dijo Trasímaco, pero Sócrates le da la oportunidad de aclarar si acepta la sugerencia de Clitofonte. Sin embargo, Trasímaco rechaza la sugerencia y opta por una forma distinta de evitar la inconsistencia: rechazar la premisa (8) de falibilidad. Según Trasímaco, cuando concedió antes que un gobernante comete errores, lo dijo de acuerdo con una manera laxa y ordinaria de hablar, pero que si hablamos con precisión, ningún gobernante en tanto gobernante comete errores, pues ningún artesano (*demiourgos*) en tanto artesano comete errores: “ninguno de los artesanos se equivoca. En efecto, el que se equivoca se equivoca cuando le falla el conocimiento, en relación con lo cual no es artesano” (340e).

Este movimiento de Trasímaco ha parecido extraño a muchos lectores contemporáneos que piensan que Trasímaco ha cometido un error al

¹⁴ Clitofonte es un personaje bastante oscuro, lo poco que se sabe de él es a través de *República* I y del breve diálogo que lleva su nombre.

abandonar la solución que le ofrecía Clitofonte¹⁵ en beneficio de una hipótesis que algunos¹⁶ han calificado de oscura e implausible. Sin embargo, lo primero que hay que notar es que la hipótesis de infalibilidad que Trasímaco abraza parece tener dos componentes. Por principio, es en realidad una apelación a la analogía de la *techne*: Trasímaco propone, implícitamente, que el gobernar (y la excelencia asociada a esta actividad) es una *techne* y aplica entonces una supuesta verdad acerca de todas las *technai* a ésta. En segundo lugar, utiliza un principio muy socrático o platónico implícito en la analogía: que el conocimiento es en sí mismo infalible, es decir, que cualquier error que un poseedor de una *techne* o conocimiento cometa no fluye de la *techne* sino de otra fuente. Además, la idea de un gobernante perfecto que posee al máximo nivel la *techne* de gobernar es introducida por la respuesta de Trasímaco, y evidentemente recibirá su máximo (y muy distinto) desarrollo en la idea del rey filósofo de *República* VII.¹⁷ Así pues, la respuesta de Trasímaco no es tan extraña en sí misma y, de hecho, parece servir para introducir una idea central de la *República*: la del gobernante perfecto; lo que sorprende es que él la adopte en lugar de la sugerencia de Clitofonte.

Se han propuesto varias interpretaciones del rechazo de Trasímaco a la sugerencia de Clitofonte a favor de una premisa que involucra la analogía de la *techne* y una tesis socrático-platónica. Algunos han propuesto que es simplemente parte de la caracterización del personaje como un pensador confuso que sin embargo afecta poseer ciencia (Nettleship 1887 p. 27). Otros, la mayoría quizá, han creído que la intervención de Clitofonte sirve para hacer que Trasímaco revele su verdadera posición sobre la justicia, la cual de entrada ha formulado confusamente, pues se distancia así explícitamente de un convencionalismo, mostrándose como una forma de inmoralismo (Kerferd 1947; Annas 1981; Barney 2006; Nicholson 1974). En esta línea de interpretación, no hay contradicción entre (I), que la justicia es lo que conviene al más fuerte (al gobernante), y (II), que la justicia es un bien para otro. (II) es la verdadera caracterización general de la justicia propuesta por Trasímaco, mientras que (I) sólo es el caso específico que le importa más: la justicia vista desde

¹⁵ Por ejemplo, Grote 1888, p. 9; Cross y Woosley 1964, p. 46, y Maguire 1971, p. 145.

¹⁶ Annas 1981, pp. 42-3.

¹⁷ Así lo han notado Kahn 1993, p. 138; White 1979, p. 67, y Barney 2006, p. 48.

el punto de vista de los súbditos (no del gobernante). Finalmente, Reeve (1988) sostiene que el rechazo de la solución de Clitofonte a favor de un principio socrático (la analogía de la *techne*) tiene por objetivo criticar el principio, pues Trasímaco lo utiliza de manera completamente inversa a Sócrates.¹⁸

La interpretación de Reeve es cuestionable también en este punto porque, como ya he explicado antes, asume que la analogía de la *techne* es un principio filosófico de Sócrates y no, como parece más plausible, sólo un recurso dialéctico de refutación. Si esto es correcto, entonces el uso invertido de la analogía de la *techne* por parte de Trasímaco no puede ser visto como una crítica a Sócrates.

Así, parece plausible la interpretación de Kerferd y de los autores que lo siguen: Trasímaco se muestra primero como convencionalista, pero después, al apelar a la analogía de la *techne*, revela su verdadera posición: immoralismo. Pero la pregunta importante es: ¿por qué cree Platón necesario indicar esta oscilación de Trasímaco entre dos posiciones distintas sobre la justicia? Me parece que la mejor explicación de esto es que Platón quería mostrar o ilustrar dos posiciones sobre la justicia que consideraba peligrosas, para (a) su propia posición sobre la justicia y, especialmente, (b) para el *elenchos* socrático (y de esta forma señalar las limitaciones de este método). *República* I mostraría así la inadecuación del *elenchos* para responder a estas posiciones y la necesidad de una respuesta diferente como la que acomete *República* II-X. En lo que resta de esta sección voy a explicar de qué modo el convencionalismo, posición defendida por Clitofonte, ilustra la primera objeción al *elenchos* socrático. En la siguiente sección (pp. 57-70), explicaré la manera en que el immoralismo defendido por Trasímaco ilustra la segunda objeción al *elenchos*.

El peligro que presenta el convencionalismo de Clitofonte para el *elenchos* socrático consiste en que éste conlleva un rechazo rotundo de la analogía de la *techne*, el resorte predilecto del *elenchos*. En efecto, al ligar la justicia con la creencia falible y no con el conocimiento, Clitofonte rechaza que el gobernar y la justicia (o la injusticia) sean una

¹⁸ “Al hacer que Trasímaco rechace la solución fácil de Clitofonte a favor de un principio socrático crucial, Platón lo está presentando como una figura socrática pero invertida [...] Sócrates piensa que la justicia es una virtud [...] Trasímaco alcanza su conclusión socrática invertida al seguir fielmente un principio genuinamente socrático. Y esto revela una debilidad en el principio” (Reeve 1988, p. 13).

techne. Según Clitofonte, las leyes instituidas por cualquier gobernante serán justas, sin importar el contenido de éstas y sin importar si benefician al gobernante o no. ¿Qué es lo que las hace justas? Simplemente el hecho de ser establecidas por un gobernante *de facto*, independientemente de su capacidad cognitiva. Como he mencionado, muchos autores se han percatado de que esta posición sería difícil de atacar por medio del *elenchos*, pero no se ha identificado adecuadamente la razón: el rechazo de la analogía de la *techne*. Como vimos en la sección anterior, es a través de la aceptación de la analogía de la *techne* por parte de sus interlocutores que Sócrates realiza la mayoría de sus refutaciones: la posición de estos interlocutores sobre alguna noción moral resulta incompatible con la analogía de la *techne* que ellos aceptan gustosamente. Es claro entonces que, al rechazar esta analogía, sería difícil encontrar una inconsistencia en un decidido defensor del convencionalismo que esté dispuesto a aceptar que la extensión del concepto de justicia, qué actos son justos, no está fija, sino que cambia de acuerdo a lo que a cualquier gobernante, inepto o sagaz, le parezca ser en su beneficio y de acuerdo al tipo de gobernante(s) (tiránico, democrático, etc.).

Así, ésta es la primera objeción al *elenchos* socrático sugerida por *República I*: el *elenchos* se ve en serios problemas frente a adversarios que rechazan el arma refutatoria principal de este método, la analogía de la *techne*. De este modo, para responder al convencionalismo político de Clitofonte, el método de Sócrates no será de gran ayuda. Platón necesita de una nueva estrategia, la cual aplicará a partir de *República II*. En la siguiente sección veremos la segunda objeción al *elenchos*.

Inmoralismo: Trasímaco 2 (Pl. R. 341c-354c)

En la sección anterior se ha visto en qué consiste la primera objeción al *elenchos* socrático de *República I*. Ahora, se verá la segunda objeción que consiste en mostrar que el *elenchos* es inoperante frente a posiciones como el inmoralismo que Trasímaco ha revelado que sostiene. El inmoralismo de Trasímaco causa problemas al *elenchos* en virtud de oponer una concepción distinta de la *techne* y de la excelencia, a saber, una inversión de valores con respecto a los valores asumidos por Sócrates. Primeramente voy a ofrecer un panorama general del modo en que el inmoralismo defendido por Trasímaco ilustra la segunda objeción al *elenchos*. Después voy a proceder a justificar este panorama, anali-

zando los argumentos específicos que Sócrates dirige contra Trasímaco, y en los que se muestra la inoperancia del *elenchos* frente al inmoralismo.

El inmoralismo de Trasímaco

La posición inmoralista que Trasímaco termina defendiendo es muy distinta al convencionalismo que sus palabras iniciales sugerían y que Clitofonte defiende explícitamente. Como se ha visto en la sección anterior, según Trasímaco, no cualquier gobernante *de facto* es un gobernante en el sentido estricto de la palabra, sino sólo aquel que posee la *techné* de gobernar y, efectivamente, establece leyes en su propio beneficio. Con esto, como ha sido notado repetidamente, Trasímaco deja el terreno de la *Realpolitik*, neutra en cuanto a valores, a favor de una suerte de idealismo.¹⁹ Al hacer esto, como afirma Blackburn (2007), Trasímaco une fuerzas con Sócrates en contra de Clitofonte, sólo que para efectuar una inversión de valor. La posición inmoralista de Trasímaco es que la justicia es un bien para otro, mientras que la injusticia es un bien para uno mismo (cf. 343c). Si uno, por ejemplo, es justo y paga los impuestos que le corresponden, estará haciendo algo que beneficia a los gobernantes, pero no a uno mismo. La justicia es, así, para Trasímaco, una suerte de mecanismo de explotación en beneficio de los más fuertes. En cambio, quien es inteligente es injusto y actúa en beneficio propio intentando, por ejemplo, pagar menos impuestos de lo que debe. Esta posición es sin duda más interesante para Platón que el convencionalismo de Clitofonte, pues de la primera es posible extraer un reto mayor para su posición sobre la justicia: una dimensión normativa opuesta. Si la injusticia es un bien para uno mismo, eso quiere decir que uno debería, si actúa racionalmente, preferir ser injusto que justo. Es decir, que la vida mejor para una persona, la que la lleva a florecer y a ser feliz, es la vida del hombre injusto: aquella en la que se intenta y se consigue tener más (*pleon echein*), de los bienes que a Trasímaco le parecen deseables, dinero, poder, propiedades, etc. Y, como Sócrates mismo menciona, la investigación sobre la justicia en *República I* es sobre cómo debe uno vivir su vida. Es, por estas razones, que el inmoralismo, y no

¹⁹ Así, por ejemplo, Adam, Cambridge 1902, vol. 1, p. 33; Shorey 1933, pp. 211-212, y Barney 2006, p. 46.

el convencionalismo, es la posición discutida más ampliamente en *República I*, y a la cual, reformulada y reforzada por Glaucón y Adimanto, *República II-X* intentará principalmente responder.

Podría parecer, a primera vista, que, al rechazar la sugerencia de Clitofonte y abrazar él mismo la analogía de la *techne*, Trasímaco ha optado por una posición propicia para ser refutada por el *elenchos*, pues esta analogía es el arma favorita del *elenchos*. Sin embargo, es importante ver que esto no es así. La aceptación de la analogía de la *techne* es sólo una condición necesaria para el correcto funcionamiento del *elenchos*, pero no una condición suficiente. El inmoralismo de Trasímaco muestra otra condición necesaria para el funcionamiento del *elenchos*, la cual es rechazada por éste, y de esta manera se muestra la segunda limitación del *elenchos* en *República I*. Si bien el inmoralismo de Trasímaco acepta la analogía de la *techne* y, a diferencia de muchas otras posiciones defendidas en los diálogos socráticos, esta analogía le es esencial y no puede ser abandonada,²⁰ esta aceptación sólo le da al *elenchos* una apariencia *prima facie* de éxito. En realidad, al invertir Trasímaco los valores de la justicia y la injusticia, éste sostiene una posición que rechaza otro supuesto básico para el funcionamiento del *elenchos*: un acuerdo sobre el valor positivo de los valores tradicionales. Es importante advertir que tal inversión de valores conlleva también una inversión del concepto de *techne*. Ambos, Sócrates y Trasímaco, creen que el gobernar es una *techne*, pero tienen concepciones distintas e irreconciliables de qué es ser una *techne*, las cuales dan como resultado que la injusticia sea una *techne* para Trasímaco y la justicia lo sea para Sócrates. Como veremos en seguida, es precisamente esta contraposición entre dos concepciones incompatibles de *techne* y de la excelencia lo que hace que los argumentos de Sócrates contra el inmoralismo de Trasímaco tengan poco impacto y fracasen en convencer tanto a este último, como a Glaucón y Adimanto. A continuación revisaré cada uno de los argumentos en que el *elenchos* se enfrenta, infructuosamente, al inmoralismo de Trasímaco, para que pueda apreciarse mejor la segunda crítica que se dirige al *elenchos* en *República I*.

²⁰ Así argumenta Nicholson 1974, p. 225.

El argumento a partir de la naturaleza de la *techné* (341c-342e)

Este argumento refutatorio de Sócrates se desarrolla a través de una aplicación directa de la analogía de la *techné*. Sócrates proporciona diversos ejemplos de *technai* que no buscan un beneficio para sí mismas o para sus practicantes (los “más fuertes”), sino para aquellas cosas a las que se aplican (los más débiles): medicina, equitación, *techné* del piloto, etc. A partir de aquí, Sócrates efectúa una inducción y concluye que toda *techné* tiene esta naturaleza, y, por ende, el gobernar basado en la injusticia, en la búsqueda de lo que le conviene al gobernante, no puede ser una *techné*. El argumento es el siguiente:

- (10) Toda *techné* está orientada a cubrir una deficiencia. (Supuesto)
- (11) Toda *techné* busca el beneficio de cosas deficientes. (Supuesto)
- (12) Ninguna *techné* tiene una deficiencia, sino que la deficiencia radica en aquello a lo que se aplica. (Supuesto)
- (13) Ninguna *techné* está orientada a buscar el beneficio de sí misma, sino de las cosas deficientes a las que se aplica. (De 10-12)
- (14) Las *technai* gobiernan, son más fuertes que las cosas de las que son *technai*.
- (15) Ninguna *techné* busca el beneficio del más fuerte (ella misma o los practicantes de ésta), sino del más débil (las cosas a las que se aplican, sus súbditos). (De 13-14)

Aquí termina el argumento y Sócrates observa que “era claro para todos que su explicación de la justicia se había transformado en lo opuesto” (343a). Es decir, que la justicia no es el beneficio del más fuerte, sino del más débil.

El argumento de Sócrates es, a primera vista, plausible. Al menos, en los casos de *techné* que discute, la medicina o la equitación, parecería ser verdad que en ninguno de ellos el practicante de la *techné*, en sentido estricto, busca su propio beneficio. El fin al que se orienta el médico, en tanto médico, es el de beneficiar al paciente, y no a sí mismo. Como Barney (2006) señala, la concepción implícita de la *techné* que Sócrates defiende en este argumento es que las *technai* son autónomas, su fin es intrínseco y no es establecido por factores externos como la ganancia obtenida al practicarlas. Sin embargo, como muchos han ya apuntado antes, la debilidad del argumento de Sócrates radica en que, si bien hay muchos ejemplos de *technai* que se ajustan a esta concepción autónoma

de la *techne*, hay muchos otros que parecen ajustarse a una concepción heterónoma, en la que el beneficio recae no sobre el objeto de la *techne*, sino sobre el practicante (o incluso a veces sobre alguien más). Algunos ejemplos podrían ser la *techne* de torturar o la del banquero.²¹

De hecho, Trasímaco mismo responde a Sócrates con una estrategia semejante, afirmando la heteronomía de la *techne* con base en el ejemplo de la *techne* del pastoreo. En una larga intervención (343b-344c), Trasímaco defiende esta estrategia y expone de manera más clara la posición inmoralista que ahora defiende. Según Trasímaco, Sócrates es tan ingenuo como un niño que necesita nodriza, pues lo que ha dicho sobre las *technai* en general no se aplica en absoluto a la *techne* del pastoreo, ni, por ende, a la *techne* de gobernar, a la que él asimila con la del pastoreo: “crees que los pastores y los boyeros consideran el bien de las ovejas o el de las vacas y las engordan y cuidan mirando a alguna otra cosa que al bien de sus amos y al de ellos” (343b). Trasímaco parece tener razón, pues la *techne* del pastoreo no parece ajustarse a la descripción socrática de la naturaleza de las *technai*, sino a la idea de Trasímaco de que hay *technai*, como el gobernar, que son en beneficio del que la practica y no del que la recibe. Como dice Barney (2006), el pastoreo no es, como lo sería en la descripción de Sócrates, una especie de cuidado de animales como en un zoológico o en una granja de preservación de especies: las ovejas son cuidadas para ser explotadas de la mejor manera posible. Así pues, la respuesta de Trasímaco al argumento de Sócrates parece válida. Si bien hay *technai* que se ajustan a la concepción autónoma de Sócrates, hay algunas que se ajustan a la descripción heterónoma de Trasímaco. Hay, pues, un enfrentamiento entre dos conceptos de *techne* incompatibles y resulta difícil ver cómo se resolvería el conflicto.²² Sócrates simplemente responde diciéndole a Trasímaco que él ya había acordado cómo funciona, por ejemplo, la verdadera *techne* de la medicina y que lo mismo se aplica a la *techne* del pastoreo en virtud de que ninguna de éstas tiene alguna deficiencia (345c). Pero esto es inútil si Trasímaco tiene una concepción distinta de la *techne*. Así, el *elenchos* socrático es incapaz de refutar el inmoralismo de Trasímaco mediante tal argumento en virtud de que éste adopta una concepción de la *techne* distinta a la socrática.

²¹ Véase, por ejemplo, Cross y Woosley 1964, p. 50, y Henderson 1970, pp. 226-7.

²² Esta tesis es defendida por Nicholson 1974, p. 231.

El argumento de la *techne* del mercenario (o de ganar un salario)
(345e-347d)

Sócrates intenta argumentar ahora que cualquier beneficio que recibe el practicante de una *techne* no lo recibe del ejercicio de esta misma, sino de la práctica de otra *techne*, la del mercenario o de ganar un salario. Por ello, es que se les paga a los gobernantes un salario, porque el gobernar no produce un beneficio para ellos. El argumento es como sigue:

- (16) Las *technai* se diferencian unas de otras porque cada una tiene una función o poder distinto. (Supuesto)
- (17) En virtud de este poder cada una produce un beneficio distinto. (Supuesto)
- (18) Si los practicantes de las *technai* tienen un beneficio en común, éste no puede provenir del ejercicio de cada una de éstas en particular. (De 16-17)
- (19) Los practicantes de las *technai* reciben en común el beneficio de un salario. (Supuesto)
- (20) Los practicantes de las *technai* reciben el beneficio de un salario en virtud del ejercicio de una *techne* especial que practican en común, la del mercenario, y que tiene el poder distintivo de hacer ganar un salario. (De 18 y 19)

Así, este argumento utiliza de nuevo la analogía de la *techne*. Intenta establecer, por otro medio, que las *technai* no proporcionan un beneficio para el que las practica, el más fuerte o que gobierna, sino para el gobernado u objeto de aplicación. De aquí Sócrates concluye que tampoco en el caso de la *techne* de gobernar, el gobernante obtiene algún beneficio para sí por el ejercicio de esta *techne*, sino por el ejercicio de la *techne* del mercenario, y que es por eso que nadie gobierna si no se le paga un salario, en el entendido de que no hay otro beneficio disponible.

Trasímaco no parece demasiado impresionado por el argumento, aunque ciertamente no ha sido capaz de objetar alguno de los pasos del mismo. Sin embargo, es indudable que éste es el argumento más débil de Sócrates. Principalmente porque en él parece aceptarse un ejemplo de una *techne* cuyo ejercicio beneficia al que la practica y no a aquello de lo que es *techne*, la *techne* del mercenario, lo cual iría en contra del argumento de la sección anterior (pp. 60-61) y de lo que este mismo argumento pretende establecer. En efecto, según el argumento, los prac-

ticantes de cualquier *techne* practican también la *techne* del mercenario, y esto en su propio beneficio. Así, el problema no es sólo, como sostiene Barney (2006), que parece implausible pensar que la *techne* del mercenario beneficia a su objeto, los salarios, sino que el argumento de esta sección, de hecho, requiere que beneficie a su practicante, pues sólo de esta manera se explica de dónde viene, supuestamente, el beneficio común que ellos reciben. Pero si esto es así, entonces el argumento no hace nada para poner en peligro la posición de Trasímaco, sino al contrario, parece ayudarla al identificar una *techne* de una naturaleza tal como Trasímaco piensa que tiene la *techne* del pastoreo o la de gobernar. De cualquier modo, Sócrates no insiste demasiado en este argumento y pasa a ensayar otro.

El argumento a partir de la *pleonexia* (349b-350c)

Sócrates intenta formular otro argumento en contra de Trasímaco, pero en el curso de hacerlo, éste revela un poco más su posición inmoralista. Sócrates le pregunta a Trasímaco si admite que la justicia y la injusticia se distinguen porque la primera es excelencia y la segunda “maldad”. Trasímaco acepta que hace tal distinción pero de manera inversa a Sócrates, puesto que la segunda es más provechosa que la primera. Trasímaco sostiene que la justicia no es exactamente maldad sino “buena disposición” (*eueitheia*), mientras que la injusticia es “buen juicio” (*euboulia*) (348d). Así, Trasímaco no dice explícitamente que la justicia sea maldad y la injusticia excelencia, pero lo segundo, al menos, está implícito en su discusión, pues acuerda llamar a los injustos “prudentes y buenos” (al menos a los que son capaces de ser injustos completamente, esto es sin control).²³ En particular, la inversión de valores se muestra en la respuesta de Sócrates a las aclaraciones de Trasímaco:

SÓCRATES: Pero esto me asombró, que coloques a la injusticia en la clase de la excelencia y la sabiduría, y a la justicia en la contraria. TRASÍMACO: Pero ciertamente así las coloco. SÓCRATES: Esto ahora es más sólido, amigo, y ya no es fácil que alguien conteste. En efecto, si hubieras postulado que la injusticia es provechosa, pero hubieras acordado como algunos otros que

²³ Contra Chappell (1993), quien argumenta que Trasímaco no sostiene que la injusticia sea una excelencia.

es maldad o vergonzosa, estaríamos en disposición de responder hablando según los modos acostumbrados.²⁴

Así como los argumentos anteriores han hecho explícito uno de los dos problemas centrales que la posición inmoralista plantea al *elenchos* socrático (la distinta concepción de la *techne*), este preámbulo al tercer argumento hace explícito el otro. Sócrates se muestra perplejo ante la inversión de valor que con respecto a la justicia Trasímaco realiza y no sabe muy bien cómo responder. Como él sostiene, no puede “responder hablando según los modos acostumbrados”. Es decir, su método acostumbrado de discusión es de difícil aplicación, pues siempre apela a los modos usuales de hablar: que la justicia es una excelencia, que la valentía es una excelencia, etcétera. Sin embargo, ya sin demasiada confianza, Sócrates presentará un argumento más, basado en la idea de *pleonexia* (el deseo de poseer más, bienes, dinero, etc.). Sócrates intenta mostrar que la tesis de Trasímaco de que el injusto es sabio y bueno, y que, por tanto, la injusticia es una excelencia, queda refutada por el comportamiento *pleonético* desmedido del injusto, que es muy distinto del comportamiento *pleonético* medido del poseedor de una *techne*.

- (21) El justo no quiere tener más (*pleon echein*) que su semejante, el justo y la acción justa, sólo más que su opuesto, el injusto y la acción injusta. (Supuesto)
- (22) El injusto quiere tener más que su opuesto, el justo y la acción justa, y que su semejante, el injusto y la acción injusta. (Supuesto)
- (23) El injusto es inteligente (*phronimos*) y bueno, el justo lo contrario. (Para *reductio*)
- (24) El injusto se parece al inteligente y bueno, mientras que el justo no se parece a éstos. (De 23)
- (25) Cada uno es como aquel al que se parece. (Supuesto)
- (26) Con respecto a cualquier *techne*, el conocedor (*epistemon*) de la *techne* sólo quiere tener más que su opuesto, el ignorante, pero no más que su semejante, otro conocedor, mientras que el ignorante de la *techne* quiere tener más que su semejante y que su opuesto. (Supuesto)
- (27) El conocedor de una *techne* es sabio y el sabio es bueno; el ignorante de una *techne* lo contrario. (Supuesto)

²⁴ 348e. En este punto, la posición de Trasímaco es más radical que la de Calicles en el *Gorgias*, quien aún se aferra a ciertos valores tradicionales.

- (28) El injusto se parece al ignorante y malo, y el justo al sabio y bueno.
(De 21-22 y 26-27)
- (29) El injusto es ignorante y malo, y el justo sabio y bueno. (De 25 y 28)

Este argumento de Sócrates es de los que ha enfrentado mayor crítica. Sin embargo, es preciso reconocer que Trasímaco no ha sabido cómo responder a él, pues, aunque a regañadientes, ha concedido todos los pasos del argumento (de hecho, se ha sonrojado, aunque no porque piense que ha sido refutado, como veremos después, sino probablemente porque no ha sabido defender su posición). Sin embargo, esto no es de extrañarse, pues Platón lo ha representado como un pensador confuso. Como corolario del argumento, Sócrates extrae todavía una conclusión más, la cual él probablemente piensa que está implícita en su argumento, pues este corolario forma parte más bien de la narración que Sócrates hace de la conversación y no realmente de la conversación que tiene con Trasímaco:

- (30) "... convenimos que la justicia es excelencia y sabiduría y la injusticia maldad e ignorancia".²⁵

El argumento de Sócrates tiene varios problemas. En primer lugar, el uso mismo de la idea de *pleonexia* es sospechoso. Evidentemente, por simple competitividad, el conocedor de una *techne* puede querer tener más o aventajar tanto al ignorante como a otro conocedor; de la misma manera que el ignorante (que puede suponerse, sin embargo, intenta practicar la *techne*) quiere aventajar tanto al conocedor como a otro ignorante. No obstante, de acuerdo con Barney (2006), quizás el argumento puede hacerse más plausible si se advierte que la noción de *pleonexia* en cuestión no es simplemente la de aventajar a alguien que hace lo mismo, sino la de maximizar la posesión de bienes de modo tal que mientras más tiene uno menos tienen otros (como en los casos que le interesan a Trasímaco: dinero, poder, etc.). Así, aunque un conocedor quiera competir con otro conocedor, no por ello quiere tener más en el sentido de hacer que otros conocedores dejen de practicar una *techne*. La sugerencia de Barney quizá hace un poco más plausible el argumento. Sin embargo, no se entiende en qué sentido el conocedor podría querer

²⁵ 350d.

tener más que el ignorante: es decir, ¿quiere acaso que ignorantes de una *techne* nunca lleguen a conocerla o simplemente que no la practiquen si no saben? Y tampoco parece plausible, desde el lado del ignorante, que éste desee tener más en el sentido de que él practique la *techne* mientras otros ignorantes y conocedores dejen de hacerlo. La única razón podría ser por competitividad, y ésta, como vimos, se aplicaría a ambos, al conocedor y al ignorante.

En segundo lugar, la premisa (25), crucial para el argumento, parece ser falaz. De la suposición de que x e y se parecen en algún aspecto no se sigue que x sea lo que y es. Por ejemplo, de que una nube se parezca a un elefante no se sigue que sea un elefante. Sin embargo, (25) es esencial en el argumento para derivar la conclusión de que el justo es sabio y bueno de la premisa de que se parece al sabio y al bueno. Trasímaco parece haberse confundido al aceptar (25), pues lo que él acepta inicialmente como obvia es la premisa inversa de que cada cual se parece a aquello que es, que rige la inferencia de (23) a (24) (349d). Como bien lo ha expresado Shorey (1933, p. 213): “Trasímaco es engatusado a partir de la proposición auto-evidente de que un hombre es semejante a aquello que es hacia la admisión imprudente de que es aquello a lo que es semejante”. Especialmente criticable, además, parece ser el tránsito al corolario (30). La falla de la premisa (25) cuestiona seriamente este tránsito, pero, además, el problema con éste es que (30) no se sigue estrictamente de las premisas anteriores. Incluso si aceptamos que la sabiduría y la bondad son excelencias, del argumento se sigue sólo que el hombre justo posee estas excelencias, pero no se sigue que la justicia sea una excelencia, pues, en general, alguien con una disposición anímica F puede tener excelencias G y H sin que F sea necesariamente también una excelencia. La falla del tránsito a (30) será significativa, pues el último argumento de *República I* se basa en (30).

Los restantes argumentos: cooperación y función (351b-354a)

Sócrates formula todavía dos argumentos más en contra de la posición de Trasímaco. Sin embargo, en sentido estricto, los argumentos no pueden ya tener éxito, pues carecen de una de las condiciones esenciales del *elenchos*: que el interlocutor diga lo que piensa. En efecto, después de concluido el argumento anterior basado en la *pleonexia*, Sócrates intenta

comenzar el siguiente argumento, pero Trasímaco deja en claro que ya se ha cansado del *elenchos*, que no está convencido por los anteriores argumentos (y por ello no ha sido refutado), y que responderá a las preguntas de Sócrates sólo para complacerlo:

Recuerdo, pero no me satisfacen tampoco las cosas que dices ahora y podría decir bastante acerca de ellas. Seguramente si hablara, bien sé que dirías que hablo como demagogo. Así que o me dejas hablar cuanto quiera, o si quieres preguntar, pregunta. Pero yo, como a las viejas que narran mitos, te responderé “bien”, y asentiré o disientiré con la cabeza.²⁶

Probablemente la actitud de Trasímaco es resultado, en parte, de la frustración que siente por no haber podido responder a Sócrates, pero sea como sea puede decirse que Trasímaco se ha retirado ya de la conversación. Si sólo responde para complacer a Sócrates, ya no dice lo que piensa, y cualquier refutación que se haga de su posición carecerá de valor.²⁷ Sin embargo, es útil discutir, aunque sea brevemente, los dos últimos argumentos, al menos para ver que no son más sólidos que los ya examinados.

El argumento de la cooperación

Sócrates intenta refutar ahora la tesis de Trasímaco de que la injusticia es más fuerte y poderosa que la justicia. El argumento es el siguiente:

- (31) Cualquier grupo (Estado, banda, etc.) que se propone realizar una acción en cooperación, justa o injusta, fracasará si comete injusticias entre sí. (Supuesto)
- (32) La injusticia produce entre los hombres discordias, odios y disputas, la justicia concordia y amistad. (Supuesto)
- (33) El *ergon* de la injusticia es crear odio en donde se encuentre. (Supuesto)
- (34) La injusticia en el alma produce también discordia e incapacidad de acción, mientras que la justicia hace lo opuesto. (Supuesto)
- (35) La justicia es más fuerte y poderosa que la injusticia, pues promueve la capacidad de acción en conjunto. (De 31-34)

²⁶ 350d-e.

²⁷ Contra O'Neill (1988), quien sostiene que Trasímaco, no obstante sus palabras explícitas, participa en la conversación y es efectivamente convencido por Sócrates.

El argumento tiene dos problemas, bien notados por Barney (2006). En primer lugar, aun si se concede que la justicia se requiere para unificar la acción concertada de varios elementos dentro de un grupo o sistema y promover así la acción exitosa del mismo, el argumento hace una presuposición crucial no argumentada, al aplicar esta idea al caso del alma. El argumento presupone la tesis de que el alma es un sistema complejo compuesto por partes distintas, que no recibe apoyo en *República I*, pero es objeto de discusión y defensa en *República IV*. A estas alturas resulta prematuro el uso de esta idea, y sin duda está introducida con el fin de apuntar (prolépticamente diría Kahn) a dicha etapa posterior de la conversación. En segundo lugar, hay problemas con el argumento incluso si se concede el supuesto de la partición del alma. Como el caso de la justicia en grupo ha revelado, el hecho de que en una colectividad haya justicia entre sus partes no garantizaría que el todo fuera justo. En el caso de una banda de ladrones, dice Sócrates, la capacidad de la acción injusta más efectiva será maximizada por la existencia de justicia entre sus miembros. Si esto es así, entonces la existencia de justicia entre las partes del alma de una persona no garantiza que la persona sea justa.

El argumento de la función

Sócrates se acerca así al último argumento de *República I*. Como el mismo Trasímaco lo expresa, en este argumento, como en el anterior, él ha cesado de participar realmente como interlocutor adecuado para el *elenchos*, pues sostiene que al responder “lo hago para complacerte” (351c). El argumento tiene como fin refutar la tesis de que el hombre injusto vive mejor que el justo y que, por ende, la injusticia es más provechosa que la justicia. El argumento es el siguiente:

- (36) La función de x (animales, órganos, artefactos) es lo que sólo x hace o lo que x hace mejor que cualquier otra cosa. (Supuesto)
- (37) Hay una excelencia para cada cosa que tiene asignada una función. (Supuesto)
- (38) La excelencia de x es lo que permite a x desempeñar su función y la privación de esta excelencia se lo impide. (Supuesto)
- (39) El alma posee funciones propias (gobernar, deliberar, etc.). (Supuesto)
- (40) El vivir es una función del alma. (Supuesto)

- (41) El alma tiene por ende una excelencia. (De 37, 39)
- (42) La excelencia del alma es la justicia y su maldad la injusticia. (Supuesto)
- (43) El alma justa vivirá bien y el alma justa mal. (De 38, 40 y 42)
- (44) Quien vive bien es feliz y quien vive mal infeliz. (Supuesto)
- (45) El justo es feliz y el injusto infeliz. (De 43 y 44)
- (46) No es provechoso ser infeliz sino ser feliz. (Supuesto)
- (47) La justicia es más provechosa que la injusticia. (De 45 y 46)

El argumento es muy ambicioso, como el mismo Sócrates reconoce (354a-b), pues intenta responder de un golpe a una de las cuestiones centrales de la *República*, a saber, si acaso es más provechoso ser justo que injusto. El argumento tiene varios puntos discutibles. Para empezar, no se ha dado suficiente apoyo para afirmar la tesis de que toda cosa tiene una función. Además, hay un tránsito muy rápido para identificar, sin mayor argumento, a una persona con su alma. Sin embargo, el problema principal del argumento es que la premisa (42) depende del corolario (31) del argumento de la *pleonexia*, una conclusión que, como vimos, dista mucho de estar sólidamente establecida. Si no se puede suponer entonces que la inversión de valor de la justicia que Trasímaco efectúa es falsa, como sostiene (31), el argumento es incapaz de mostrar nada. Asimismo, incluso si se concediera (31), la identificación en (42) de la justicia como la excelencia única del alma estaría injustificada, pues (31) no reclama unicidad.

La conversación de *República I* concluye con Sócrates mismo sosteniendo que sus resultados son inseguros, pues, según sostiene, se ha enfrascado intentando mostrar que la justicia es más provechosa que la injusticia sin antes haber averiguado qué es la justicia. Pero lo más importante es que, aunque Sócrates ha silenciado a Trasímaco, no lo ha convencido. Su método de discusión ha resultado poco efectivo para refutarlo. Pero, como se revela en *República II*, tampoco ha convencido a Glaucón y Adimanto, a pesar de que ellos quieren creer las tesis que Sócrates pretendía haber establecido. Y esto no es ninguna sorpresa. Muchos de los lectores de *República I* se han mostrado insatisfechos ante los argumentos de Sócrates, que, como hemos visto, distan mucho, en efecto, de ser fuertes. Esto obviamente tiene que ser deliberado, pero no porque Platón haya hecho a propósito débiles los argumentos de Sócrates, pudiendo haberlos hecho más fuertes, sino porque, simplemente, el método socrático de argumento adversativo no es adecuado para

responder al inmoralismo de Trasímaco. Esta crítica, y la suscitada por la intervención de Clitofonte, son, como se ha visto, las dos principales limitaciones que *República I* muestra del *elenchos*. Platón indica especialmente mediante esta crítica que el reto que Trasímaco plantea necesita una respuesta diferente. Un nuevo Sócrates con un método diferente proporcionará su propia teoría de la justicia, la *polis* y el alma, con el fin de ofrecer una mejor respuesta. El argumento adversativo de preguntas y respuestas cortas ya no se empleará. En su lugar quedará, paradójicamente, la *makrología*, la forma de argumentación por discurso largo que a Trasímaco se le impidió usar en *República I*²⁸ y que Platón usará ampliamente, aunque con fines y características muy distintos.

Conclusiones

De este modo, mostré cómo es que *República I* presenta una crítica al método socrático del *elenchos*. Primero hice ver que *República I* se inicia con una discusión entre Sócrates y Polemarco con una ilustración de cómo funciona el *elenchos* y cómo éste parece exitoso cuando se enfrenta ante adversarios que no rechazan ninguno de los supuestos básicos que le permiten al *elenchos* realizar sus refutaciones. El objetivo de esta ilustración que he defendido es proporcionar un contraste con las partes posteriores de *República I*, en donde se cuestiona que el *elenchos* se vuelve inoperante precisamente cuando se rechaza alguno de estos supuestos. Posteriormente se vió la primera objeción que *República I* le dirige al *elenchos*: que éste falla cuando se rechaza el arma refutatoria preferida del *elenchos*, la analogía de la *techne*. El convencionalismo de Clitofonte rechaza esta analogía y, por ende, parece inmune ante el *elenchos*. Finalmente, pudo observarse la segunda objeción al *elenchos*: que éste falla cuando se rechaza otro supuesto básico de este método, el cual versa sobre el valor positivo que tienen las virtudes tradicionales. El inmoralismo de Trasímaco realiza una inversión de valores y del concepto de *techne* tal que Sócrates se ve en serios aprietos ante alguien que está en desacuerdo en cuestiones tan básicas como que la justicia es una virtud. Mediante esta crítica, Platón parece señalar en la *República* que el *elenchos* ya no es el método adecuado para responder los problemas filosóficos que le interesan; en particular, no es

²⁸ Este punto es notado por Nicholson 1974, p. 230.

efectivo para enfrentar los retos que plantean pensadores tan radicales como Clitofonte y Trasímaco.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

- PLATO, *Complete Works*. Edited, with Introduction and Notes, by John M. Cooper, John M. Cooper, Associate Editor D. S. Hutchinson, Indianapolis, Hackett, 1997.
- , *The Republic*. With an English translation by Paul Shorey, Cambridge, Massachusetts / London, Harvard University Press / Heinemann, 1930 (Loeb Classical Library).
- , *The Republic of Plato. I-II*. Edition with critical notes, commentary and appendices by J. Adam, Cambridge, Cambridge University Press, 1902.
- PLATÓN, *Diálogos, IV: La República*. Traducción de C. Eggers Lan, Gredos, Madrid, 1992.
- PLATONIS *Opera*. Vol. IV. Recogovit brevique adnotatione critica instruxit I. Burnet. Oxford, Oxford Classical Texts, 1954.

Estudios (citados)

- ANNAS, J., *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Clarendon, 1981.
- BARNEY, R., "Plato's Refutation of Thrasymachus", en G. Santas (ed.), *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, Oxford, Blackwell, 2006.
- BLACKBURN, S., *Plato's Republic: A Biography*, Nueva York, Atlantic Monthly Press, 2007.
- CHAPPELL, T. D. J., "The Virtues of Thrasymachus", *Phronesis*, 38, 1993, pp. 1-17.
- CROSS, R. G., y A. D. WOZLEY, *Plato's Republic: a Philosophical Commentary*, Londres, MacMillan, 1964.
- EVERSON, S., "The Incoherence of Thrasymachus", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 16, 1998, pp. 99-131.
- GROTE, G., *Plato, and the Other Companions of Sokrates*, Londres, J. Murray Publication, 1888.
- HENDERSON, T. Y., "In Defense of Thrasymachus", *American Philosophical Quarterly*, 7, 1970, pp. 218-228.
- IRWIN, T., *Plato's Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- KAHN, C., "Proleptic Composition in the *Republic*, or Why Book 1 Was Never a Separate Dialogue", *The Classical Quarterly*, 43, 1993, pp. 131-142.
- KERFERD, G. B., "The Doctrine of Thrasymachus in Plato's *Republic*", *Durham University Journal*, 40, 1947, pp. 19-27.
- KRAUT, R., "Comments on Gregory Vlastos, 'The Socratic *Elenchus*'", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1, 1983, pp. 59-70.

- MAGUIRE, J. P., "Thrasymachus ... or Plato?", *Phronesis*, 16, 1971, pp. 142-163.
- NETTLESHIP, R. L., *Lectures on the Republic of Plato*, Londres, Macmillan, 1897.
- NICHOLSON, P. P., "Unravelling Thrasymachus' Argument in the *Republic*", *Phronesis*, 19, 1974, pp. 210-232.
- O'NEILL, B., "The Struggle for the Soul of Thrasymachus", *Ancient Philosophy*, 8, 1988, pp. 167-185.
- REEVE, C. D. C., *Philosopher-Kings*, Princeton, Princeton University Press, 1988.
- ROBINSON, R., *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford, Clarendon Press, 1951.
- ROOCHNIK, D. L., "Socrates' Use of the *Techne*-Analogy", *The Journal of the History of Philosophy*, 24, 1986, pp. 295-310.
- SHOREY, P., *What Plato Said*, Chicago, University of Chicago Press, 1933.
- TAYLOR, A. E., *Plato, the Man and his Work*, Londres, Methuen, 1927.
- VLASTOS, G., "Introduction", en *Plato's Protagoras*, Indianápolis, Bobbs-Merrill, 1956.
- , "The Socratic Elenchus", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1, 1983, pp. 27-58.
- , *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, New York, Cornell University Press, 1991.
- WHITE, N., *A Companion to Plato's Republic*, Indianápolis, Hackett, 1978.
- WHITE, S. A., "Thrasymachus the Diplomat", *Classical Philology*, 90, 1995, pp. 307-327.