

Francisco Bravo

## ¿QUIEN ES Y QUE ENSEÑA EL "TRASIMACO" DE LA REPUBLICA?

Antes de desarrollar su teoría de la justicia, Platón analiza, en el primer libro de la *República*, las convicciones de la moral tradicional, representada por Céfalo (327a-331a) y Polemarco (331a-336a), así como las nuevas tendencias, antitradicionalistas, personificadas por Trasímaco (336b-354c) y apoyadas, en vista del debate, por Glaucón (357a-362b) y Adimanto (362b-366a). El pasaje más discutido de este primer libro es, sin duda, el que contiene las opiniones de Trasímaco. Volvió a ser objeto de discusión, en nuestro siglo, gracias a un artículo de G.B.

KERFERD<sup>1</sup>, publicado en 1947. Quince años más tarde, un intercambio de críticas entre G.B. HOURANI<sup>2</sup> y el mismo KERFERD<sup>3</sup> contribuyó a ahondar en su problemática. Desde entonces, el ritmo del debate tendió a acelerarse, con la intervención de exégetas como R.C. CROSS y A. WOOLEY<sup>4</sup>, W.K.C. GUTHRIE<sup>5</sup> y J.P. MAGUIRE<sup>6</sup>. En las

---

1.- G.B. Kerferd, *The doctrine of Trasimachus in Plato's Republic*, *Durham University Journal* 9 (1947) 19-27 (Abrev.: KERFERD I)

2.- G.F. Hourani, *Trasimachus Definition of Justice in Plato's Republic*, *Phronesis* (1962) 110-120.

3.- G.B. Kerferd, *Trasimachus and the Justice: a Replay*, *Phronesis* (1964) 12-16. Abrev.: KERFERD II.

4.- R.C. Cross & A.D. Wooley, *Plato's Republic*, London Macmillan, 1966.

5.- W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, C.U.P., III, 91-97.

6.- J.P. Maguire, *¿Trasimachus or Plato?*, *Phronesis* XVI (1971) 142-163.

páginas que siguen reconstruiré en cierto modo, ese debate, incorporándole otras contribuciones como la de M. SALOMON<sup>7</sup>, y sugeriré, al mismo tiempo, una reinterpretación de *República I*, 336b-354c, apoyándome en las discusiones en cuestión y en una relectura de los textos. Lo haré mediante tres cuestiones: 1) ¿Quién es "Trasímaco"? 2) ¿Cuál es la índole de su discurso?. 3) ¿Qué enseña en relación con la justicia?. La segunda, de carácter histórico, y la tercera, filosófica, son en realidad, inseparables. Las trataré, pues, en una sola sección, separándolas de la primera, predominantemente histórica.

### 1. ¿Quién es "Trasímaco"?

Aunque predominantemente histórica, la cuestión de la identidad de "Trasímaco" no carece de alcances filosóficos, pues de la respuesta a ella depende, al menos en parte, el sentido de la doctrina que Platón pone en sus labios y el método para descubrirlo. Si, como creen G.B. KERFERD<sup>8</sup> y W.K.C. GUTHRIE<sup>9</sup>, "Trasímaco" no es otro que Trasímaco de Calcedonia, entonces, para entender al primero no se puede prescindir de los fragmentos que los doxógrafos atribuyen a este sofista; en particular, de los fragmentos B1 y B8 de DIELS-KRANZ. Pero si el personaje de *República I* es una "simple manipulación de Platón", como sostienen E.L. HARRISON<sup>10</sup> y J.P. MAGUIRE<sup>11</sup>, entonces, antes de emprender el análisis del pasaje que nos ocupa hay

---

<sup>7</sup>.- M. Salomon, *Der Begriff des Naturrechts bei den Sophisten*, *Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte*, 32. Bd., Rom.Abt., 1911.

<sup>8</sup>.- Kerferd I

<sup>9</sup>.- Guthrie, o.c., 91 ss.

<sup>10</sup>.- E.L. Harrison, *Plato's Manipulation of Trasimachus*, *Phoenix*, 21 (1967) 27-39.

<sup>11</sup>.- O.c., 142 ss.

que averiguar en qué consiste la "manipulación", y qué persigue Platón al ejercerla.

A decir verdad, la verificación de cualquiera de estas hipótesis no puede darse independientemente del análisis de los textos, y esto significa que hay una interacción dialéctica entre el trabajo del historiador y el del filósofo. Incluso se corre el riesgo del círculo vicioso, pues la lectura de "Trasímaco" depende de la de Trasímaco, y viceversa, y la única manera de conjurar este peligro es tomar conciencia de él. Puesta esta condición, sostendré, como hipótesis inicial, que el personaje de la *República* no es una manipulación, sino una construcción de su autor. Pero, tratándose de Platón, 'construcción' no es sinónimo de 'invención' ni, en sentido estricto, de 'síntesis histórica', pues no es él un historiador de la filosofía en el sentido post-hegeliano del término. En su construcción hay, a la vez, atención a los hechos, interpretación de los mismos y transposición dramática de ellos, según los requerimientos de la composición literaria y de la transmisión doctrinal. Los hechos que Platón interpreta y traspone en *República* 336b-354c son, según parece: (1) El realismo político practicado en Atenas a finales del siglo V; (2) La personalidad del Sofista de Calcedonia, aludido en *República* 328b6.

### 1.1. "Trasímaco" y el realismo político de Atenas

El realismo político en voga a fines del siglo V se refleja con singular viveza en la obra de Tucídides, aunque también hay indicios de él en los fragmentos filosóficos de Calicles, Critias, Licofrón, Alcidas de Elea y Trasímaco de Calcedonia<sup>12</sup>. La escala tradicional de valores se había derrumbado de tal modo, que el lenguaje axiológico había perdido sus antiguas connotaciones y adquirido otras, completamente opuestas: "la audacia insensata -escribe Tucídides (3,82)- pasó como valentía y devoción al partido; la expectativa prudente, como poltronería disimulada bajo apariencias honorables; la moderación, como máscara de la cobardía".

---

<sup>12</sup>.- Cf. M. Untersteiner, *I Sofisti*, Milano, L. Nigri Ed., 1967, vol. II, pp. 189-232.

Sobre todo en materia de justicia reinaba, por entonces, el realismo más descarnado<sup>13</sup>. Una muestra de ello es, entre otras, la discusión entre los enviados de Atenas y los representantes de Melos, una pequeña isla que los atenienses querían federar por la fuerza<sup>14</sup>. Advierten los primeros que, para sanjar el conflicto, no esgrimirán argumentos morales, pues saben, al igual que sus interlocutores, que "en el mundo de los hombres, los argumentos de derecho sólo tienen peso en la medida en que los adversarios que se enfrentan disponen de medios de coacción equivalentes, y que, de no ser así, los más fuertes sacan de su poder el mejor partido posible, mientras que los débiles no tienen más que inclinarse" (Tucid., 5, 89). Reemplazarán, pues, la justicia (to *dikaion*) por el interés (to *xymphéron*), y hablarán sólo en nombre del segundo. Pronto se ve, sin embargo, que no se trata del *mutuo* interés (cf. 5, 98), sino del interés del *más fuerte*, es decir, el de los atenienses. Y cuando los enviados de Melos se atreven a esperar que los dioses, amantes de lo justo, protegerán su debilidad, los portavoces del imperialismo ateniense replican con crudo realismo: "Nuestra creencia en los dioses y cierto conocimiento de los hombres nos muestran que universalmente, por necesidad natural (*hypò physeôs anagkaías*), quien es superior es quien manda (...) No somos nosotros quienes han hecho esta ley, simplemente la usamos, y dejaremos que exista para siempre. Vosotros haríais lo mismo en nuestro lugar (...). Tampoco os ayudarán los espartanos, pues ellos, más que ninguno, equiparan lo placentero con lo bueno y el interés con la justicia (*tà mèn hedéa kalà nomízontai, tà dè xymphéron díkaíoa*)" (5, 105).

No se trata, pues, de una concepción peculiar al imperialismo ateniense, como cree F.M. CORNFORD<sup>15</sup>, sino de una doctrina compartida por su adversario político. "Se ha establecido desde todos los

---

<sup>13</sup>.- W.K.C. Guthrie, 1969: 84-88. Cf. Platón, *Gorgias*, 472c ss, 483d ss.

<sup>14</sup>.- Tucid., 5, 85-111.

<sup>15</sup>.- F.M. Cornford, *The Republic of Plato*, Oxford, O.U.P., 1977, pp. XIII-XIV.

tiempos -aseguran los representantes de Atenas- que el débil debe sujetarse al fuerte. Vosotros, espartanos, mientras estáis calculando vuestros *intereses*, utilizais el argumento de la *justicia*, que nunca ha disuadido a nadie de perseguir el engrandecimiento, al tener la oportunidad de hacerlo gracias a una fuerza superior<sup>16</sup>. Este punto de vista es generalmente compartido por los líderes políticos de la época: por Hermócrates de Sicilia (Tucid., 4, 60, 1), por Pericles (Tucid., 2, 63, 2), por Cleón<sup>17</sup>. Durante la Guerra del Peloponeso, la justicia termina identificándose con el interés del más fuerte, no sólo en la mente y la acción de los dirigentes, sino también, inevitablemente, en la actitud de los ciudadanos. A esta identificación denomino, con GUTHRIE<sup>18</sup> y UNTERSTEINER<sup>19</sup>, realismo político. Y sostengo, además que éste es uno de los ingredientes de la reconstrucción que Platón llama "Trasímaco".

## 1.2. "Trasímaco" y el Sofista de Calcedonia.

El otro ingrediente parece ser Trasímaco de Calcedonia. De él dice Suidas<sup>20</sup> que "fue discípulo del filósofo Platón y del orador Isócrates". Pero el dato relativo a Platón es inaceptable, pues el filósofo ateniense nació entre los años 428/427 a.C., y Trasímaco, como escribe M. UNTERSTEINER<sup>21</sup>, "debe de haber ejercido su arte en Atenas antes del 427: de otro modo, no se explicaría cómo pudiese, en 427, en los *Convidados* de Aristófanes, ser hecho objeto de crítica, lo cual supone notoriedad". No pudo, pues ser discípulo de Platón, que, en 427, era casi

---

16.- Tucid., I, 76 2.

17.- Tucid., 3, 39, 3,5; 3,40, 2; 3,44, 4; 3, 45.

18.- O.c., pp. 84 ss.

19.- O.c., pp. 189 ss.

20.- Suid. DK A1.

21.- O.c., I, p. 161, n. 17.

un recién nacido. Entre los escritos que se le atribuyen está *Sobre la Constitución*, obra en la que protesta por las disputas de los partidos políticos en el transcurso de la guerra, y *Por los lariseos*, donde defiende contra Arquelao de Macedonia las aspiraciones de Lárisa a la libertad<sup>22</sup>.

En los escasos fragmentos que de él nos quedan no hay nada que denuncie al impetuoso "Trasímaco" de la *República*. Sin embargo, el fragmento B8 podría sugerir la posibilidad de una mutación por él sufrida: o bien de una *evolución* del realismo del "Trasímaco" platónico (representativo de una primera fase del Sofista de Macedonia) a una visión más idealista, como cree E. WOLF<sup>23</sup>, o bien de una *decepción* del Trasímaco amante de la justicia ante el espectáculo de sus tergiversación o de su total abandono. Se queja, efectivamente, en este fragmento, de que "los dioses no echen ni una mirada sobre los asuntos humanos, pues si lo hicieren, no se desinteresarían de aquello que es el bien más importante entre los bienes propios del hombre, a saber, la justicia. Vemos en efecto -continúa- que los hombres no la ponen en práctica". No podemos menos de pensar en el cuadro descrito por Tucídides. Frente a este drama de transmutación de los valores y de identificación de lo justo con el interés del más fuerte, el fragmento B8 es -como escribe A. LEVI<sup>24</sup>- "un grito de angustiado pesimismo, no de quien niega la justicia, sino de quien reconoce que "el supremo valor humano, la justicia", no se realiza en la vida, y que el que se esfuerza por conformarse con ella es víctima de la injusticia".

Este "grito de pesimismo" es perfectamente acorde con la "mirada cargada de nostálgica afección" con que el autor de *Sobre la Constitución*

---

<sup>22</sup>.- A Lesky, *Historia de la Literatura Griega*, Madrid, Gredos, p. 386. Para la vida y la obra de Trasímaco de Calcedonia, cf. M. Untersteiner, O.c., II, 175-176; para su pensamiento ético-político, *Ibid.*, pp. 195-199.

<sup>23</sup>.- *Griechisches Rechtsdenken*, Frankfurt, 1952, I, p. 106

<sup>24</sup>.- A. Levi, *Un retore semi-sofista: Trasimaco de Calcedone*, Lodi, 1940, p.40. Cf. M. Untersteiner, O.c., II, p. 196.

evoca el pasado, y con su "temerosa mirada" sobre el futuro<sup>25</sup>. Pero al comparar la época en que el Estado "se beneficiaba de una administración correcta" con la actual, en que "aquéllos que nos gobiernan (...) son responsables de nuestras mayores desdichas", el Sofista de Calcedonia no se entrega a la resignación: "Habría que ser más que insensible y más que indiferente -protesta- para continuar sacrificándose a las voluntades de aquéllos que nos inducen a error y aceptar endosar las responsabilidades de la artificiosa perversidad de los otros" (DK B1). En el mismo tono se expresa en su discurso *En favor de los Laríseos*: "¿serviremos nosotros, griegos, al bárbaro Arquelao?"<sup>26</sup>. El tirano macedonio Arquelao era, en esos días, el símbolo de la injusticia triunfante, como lo recuerda Polos, en el *Gorgias* (470d-417d) de Platón. La solución que Trasímaco propone para superar la situación representada por Arquelao es "el retorno a la constitución de los antepasados (*patrios politeia*)" (DK B1), que ha revelado su bondad, y por tanto su naturaleza divina, en el curso de los siglos. De los *nomoi* inspirados por el capricho utilitario, hay que volver, pues, -o progresar- hacia un *nomos* que sea, en el fondo, un trasunto de la *physis*.

### 1.3. El "Trasímaco" de la República

¿Qué relación hay entre el Trasímaco de la historia, que parece haber trocado su pesimismo ante el realismo político de su época en un optimismo naturalista, y el "Trasímaco" platónico, y entre éste y el realismo en cuestión?. Algunos creen que lo poco que sabemos del primero "no justifica la imagen de un Trasímaco que, por colérica desilusión, se hubiese pasado al radicalismo que defiende en la *República*"<sup>27</sup>. No habría, pues, ninguna conexión entre el Sofista de Calcedonia y el personaje platónico, quien sería un invento de Platón, o una "manipulación" suya, como sostienen E.L. HARRISON y J.P.

---

25.- Cf. DK B1.

26.- Frg. DK B2.

27.- A Lesky, O.C., p. 386; cf. E. Wolf, O.C., I, 106.

MAGUIRE. Pero otros intérpretes, como G.B. KERFERD y G.F. HOURANI, intentan eliminar toda ruptura entre los dos: no sólo "Trasímaco" es Trasímaco, sino que las doctrinas de éste siguen siendo las de aquél. Un tercer grupo habla, de una manera más general, de conciliabilidad entre ambos personajes<sup>28</sup>.

Un examen cuidadoso de los textos parece reforzar esta última postura. Pero la "conciliabilidad" que sostiene no consiste, a mi modo de ver, en la posibilidad de mostrar que las doctrinas del platónico son las mismas que las del calcedonio, sino en la de hacer ver que son las mismas doctrinas, ajenas al uno y al otro, las que se reflejan en el "radicalismo" del primero y en la "colérica desilusión" del segundo. Tales doctrinas, más ejercidas que teóricamente formuladas, no son otras que las del realismo político, descrito en 1.1. Al referirse a ellas, ninguno de los dos personajes expone una teoría que le pertenezca, sino que describe una situación en que aquéllas predominan. Las aseveraciones del platónico, especialmente las que enuncian la justicia como el interés del más fuerte, no son postulados sino descripciones: no formulan *ideales* o consignas, sino que declaran *hechos*: hechos que están siendo producidos por líderes del momento, como Pericles y Cleón<sup>29</sup>. Es otra cuestión la de saber si el personaje platónico se mantiene al nivel de una sociología puramente descriptiva, como opina Max SALOMON<sup>30</sup>, o si, como sugiere GUTHRIE<sup>31</sup> y otros intérpretes, se eleva, a partir de *República* 344a, a la esfera de la ética. De ella me ocuparé más adelante. Lo importante, por ahora, es que Trasímaco no expone una doctrina que le pertenece, sino que constata e interpreta un conjunto de hechos, básicamente políticos, de su época. "No propone una norma a

---

<sup>28</sup>.- M. Salomon, O.c., pp. 129-167; A. Levi, O.c.; M Untersteiner, O.c., II, p. 219, n.37.

<sup>29</sup>.- Cf. W.K.C. Guthrie, O.c., p. 93.

<sup>30</sup>.- M. Salomón, O.c., p. 143

<sup>31</sup>.- O.c., p. 95



seguir -escribe Mario UNTERSTEINER<sup>32</sup> -sino que se limita a sugerir una explicación conceptual". "Habla -según Max SALOMON<sup>33</sup>- de aquello que (a su parecer) es, no de lo que debería ser"<sup>34</sup>.

Los fundamentos de esta interpretación son los siguientes: (1) El contexto histórico, descrito en 1.1., en el que lo justo se identifica efectivamente con el interés del más fuerte; (2) El "pesimismo desilusionado" de Trasímaco, descrito en 1.2.; (3) Un texto de *República I*. En 349a, cuando Sócrates supone que "Trasímaco" está exponiendo el fondo de su pensamiento (*tà dokoûnta perí tês alêtheías légein*), éste le replica: ¿"Qué te importa que sea o no el fondo de mi pensamiento (*eíte moi dokei eíte mē*)?. Limitate a refutarme". Este breve interludio no es, para Platón, un simple recurso literario: lo que intenta, más allá de la vivacidad de la exposición, es dar a entender que "Trasímaco", al desvalorizar la justicia, no está expresando su convicción íntima, sino limitándose a constatar, con el mayor dramatismo, una desvalorización que tiene lugar ante sus ojos<sup>35</sup>. Es esta constatación la que ha hecho del Sofista de Calcedonia el "angustiado" pesimista que A. LEVI ve en él, y del protagonista de *República I* el "moralista desilusionado" que en él descubre W.K.C. GUTHRIE. Basta con leer el discurso de este último para percibir, como dicen GUTHRIE<sup>36</sup> y UNTERSTEINER<sup>37</sup>, con cuánta amargura se expresa. Su lenguaje, lo mismo que el del autor del

---

32.- O.c., II, p. 197

33.- O.c., p. 95

34.- Un punto de vista análogo defienden G. Grote, *A History of Greece*, London, I, 350-351; T.A. Sinclair, *A History of Greek Political Thought*, London, 1951, p. 75; I. Lana, *Protagora*, Torino, 1950, p. 50.

35.- Cf. M. Salomon, O.c., p. 142 ss; M. Unterstelner, O.c., II, 197

36.- O.c., p. 95

37.- O.c., II, 197

fragmento DK B8, es, como observa LEVI<sup>38</sup>, el de los hombres "que más han amado y venerado la justicia".

Está, pues, claro el acierto de Platón al adoptar, como expositor del realismo político de la época, a un personaje que lleva el mismo nombre que el Sofista de Calcedonia. Los dos se refieren al mismo hecho fundamental: la equiparación consciente y explícita, por los políticos, de la justicia con el interés de quienes se turnan en el poder. Y los dos reaccionan ante él de la misma manera: con una profunda decepción, que fácilmente adquiere los perfiles de lo que W.K.C. GUTHRIE<sup>39</sup> y K. POPPER<sup>40</sup> consideran como un nihilismo ético. Si, pues, el "Trasímaco" de la *República* es un personaje histórico, lo es de una manera muy peculiar: no en cuanto que recoge e interpreta la *doctrina* del Sofista de Calcedonia, sino en la medida en que retrata su *reacción anímica* y la vehemencia con que la expresa, y esto, no tanto para subrayarla en calidad de hecho histórico, como para reconstruir filosóficamente la práctica política que la origina. De este modo, lo histórico de "Trasímaco" no es tal o cual sistema doctrinal de Trasímaco, sino, por una parte, su reacción ante el realismo político, y, por otra, este mismo realismo político. Es éste, en particular, el que Platón intenta "sistematizar", como lo ha hecho previamente en relación con otras opiniones sobre la justicia: las de la gente honesta común y corriente, representadas por Céfalo (*Rep.* I, 328b-331b), y las de los poetas, representadas por Polemarco (331c-336a). "Trasímaco" habla en nombre de los políticos y, además, de los sofistas que los defienden

---

<sup>38</sup>.- O.C., p. 12

<sup>39</sup>.- O.C., p. 96

<sup>40</sup>.- *The Open Society and its enemies*, London, 1966, I, 116

-Protágoras entre ellos<sup>41</sup>- o de los "semisofistas"<sup>42</sup> como Trasímaco que los condenan. Al sistematizar sus puntos de vista, Platón, anticipando un método que será familiar a Aristóteles, coloca dialécticamente ante su espíritu las tesis a partir de las cuales ha de elaborar su propia síntesis ético-política, superando, a la vez, las indicadas y la antítesis defendida por Sócrates: la proposición según la cual "ningún arte y ningún gobierno procura lo más ventajoso a sí mismo (*tò autê ophélimon*), sino (...) lo que es más ventajoso al gobernado (*to tô archoménô*), pues no tienen en mientes sino el bien de éste, que es el más débil"<sup>43</sup>.

## 2. ¿Qué enseña "Trasímaco"?

He concluído que la doctrina de "Trasímaco" no es de Trasímaco, sino una reconstrucción platónica del realismo político, dominante a finales del siglo V. ¿Cuál es el contenido de esta reconstrucción? La respuesta a esta cuestión exige que determinemos previamente la naturaleza lógica del discurso en que ella se da, especialmente de la proposición según la cual la justicia no es otra cosa que el interés del más fuerte (338c1). ¿Es éste una *definición* (de 'justicia' o de la justicia)? ¿O constituye un simple *comentario incidental* acerca de lo justo? ¿O hay que verlo como una *negación* de la justicia y, por tanto, como una profesión de nihilismo ético? Estas y otras alternativas han sugerido los intérpretes<sup>44</sup>, y ellas marcarán algunos de los hitos de mi análisis.

---

<sup>41</sup>.- Se puede decir que la tesis de la justicia como "el interés del más fuerte" es una versión política del "homo mensura" de Protágoras.

<sup>42</sup>.- Como tal considera A. Levi (O.c.) a Trasímaco de Calcedonia.

<sup>43</sup>.- *Rep.* I, 346e 4-7.

<sup>44</sup>.- Cf. Cross-Woozley, O.c., p. 29; J.P. Maguire, O.c., p. 142.

## 2.1. ¿"Trasímaco", un nihilista ético?

En la medida en que "Trasímaco" representa una doctrina, escribe W.K.C. GUTHRIE<sup>45</sup>, ésta debe identificarse con la que KERFERD llama "nihilismo ético". Este es atribuido por K. POPPER<sup>46</sup>, no sólo a "Trasímaco", sino también al Calicles de Platón. Pero otros exégetas como GROTE<sup>47</sup>, H.W.B. JOSEPH<sup>48</sup>, A.E. TAYLOR<sup>49</sup> y J.P. MAGUIRE<sup>50</sup>, llevan el radicalismo del primero más lejos que el del segundo. Mientras que Calicles, en el *Gorgias* (428c-486d), pregona el derecho del más fuerte como una "ley de la naturaleza" que el poderoso no sólo acoge, sino que debe acoger, "Trasímaco" no reconoce la existencia de ningún derecho natural. Lo mismo que Hobbes, él cree que cada quien actúa sólo en vista de su propio interés privado: si dicta leyes, lo hace pensando en el beneficio que éstas le aportan; si las obedece, diciéndose que vale más someterse a ellas que ser castigado por su violación. Pero a diferencia de Hobbes, observa TAYLOR, "Trasímaco" no siente la necesidad de justificar el absolutismo del soberano apelando al "contrato social": al no tener 'justo' ningún significado, no tiene por qué demostrar que el soberano tiene derecho a la obediencia, sino que le basta con señalar que *manda y puede mandar porque es soberano*.

Esto significa que para "Trasímaco" la justicia no existe y que, es

---

45.- O.c., p. 96

46.- O.c., I, 116

47.- O.c., VII, p. 72

48.- *Essays in Ancient and Modern Philosophy*, Oxford, 1935, p. 17

49.- *Plato, the Man and his Work*, London, Methuen & Co., 1977, p. 268

50.- "Plato's Theory of Natural Law", *Yale Class. Studies*, 1947, 151-178

consecuencia, cualquier creencia en ella no pasa de ser una ilusión. Una ilusión de la que adolecen Sócrates y sus seguidores, y de la que él quiere liberarse. Pero CROSS-WOOZLEY<sup>51</sup> creen necesario distinguir una posición extrema y otra moderada. Según la primera, siempre que alguien cree que una acción es *justa* y que *debe* realizarla, se equivoca, pues no hay nada que corresponda a la justicia y, por lo tanto, nada que deba hacerse. Para la segunda, ocurre a veces que se considere como justo y debido lo que en realidad no lo es. Y esto implica por lo menos la posibilidad de que se acierte al pensar de esta manera. Es esta posibilidad la que es negada por la posición extrema, atribuida a "Trasímaco" por la interpretación nihilista: "Trasímaco" sostendría que, al pensar que algo es justo y debido, no se tiene ninguna posibilidad de acertar, pues lo justo y lo debido no pasan de ser meras palabras. ¿Pero es verdad que "Trasímaco" defiende esta posición extrema?

M. SALOMON ha objetado, en contra de ello, que en 339c y 341a se introduce un lenguaje normativo: "Trasímaco" sostiene, en efecto, que lo decretado por el gobernante no sólo es justo, sino *poiêtéon archoménois*, algo que los gobernados deben hacer; en otras palabras, que el súbdito tiene el *deber* de obedecer. Pero esta objeción de SALOMON, que tiende a alejar a "Trasímaco" de la posición nihilista, apenas si tiene valor entre los griegos de la época, pues carecían éstos de los recursos lingüísticos que hoy nos permiten distinguir la descripción y la prescripción, y no podían menos que confundirlas<sup>52</sup>. Por otro lado, la coacción implicada por el adjetivo verbal *poiêtéon* no era de índole exclusivamente moral o jurídica, sino que también podía ser externamente ejercida por agentes físicos o sociales, o desarrollada por el mismo agente para el logro de un objetivo no-moral cualquiera (como el de subirse a un árbol, por ejemplo), o, como dice Aristóteles<sup>53</sup>, por una "necesidad hipotética". Más peso tiene la objeción de CROSS-

---

51.- O.c., p. 33

52.- Cf. W.K.C. Guthrie, O.c., p. 96, n. 1

53.- Phys. II, 5 y 6

WOZZLEY<sup>54</sup> en contra de la interpretación nihilista: si "Trasímaco" negara toda justicia, ningún enunciado de la forma 'x es justo' sería pronunciable para él. Pero abundan en sus labios enunciados de esta índole. Dice, por ejemplo, que es justo servir al más fuerte y obedecer a la ley. Ello sería un contrasentido si la interpretación nihilista fuera la exégesis correcta.

Adviértase, sin embargo, que el nihilismo ético, aunque se diera en el discurso de "Trasímaco", no necesariamente implica un nihilismo político. Se puede negar que exista la justicia en el plano moral, es decir, como disposición interior del agente en relación con lo moralmente bueno, y sostener, sin embargo, la existencia de la justicia en el dominio político, es decir, como disposición exterior del ciudadano ante las normas del Estado. Esta distinción es particularmente válida en la época que nos ocupa, pues uno de los aspectos de la transmutación de los valores en la Atenas del siglo V era, precisamente, la escisión entre la ética y la política. Parece que CROSS y WOZZLEY olvidan este hecho, y por ello se apresuran a eximir a "Trasímaco" del nihilismo ético: creen que éste haría impensable en sus labios proposiciones de la forma 'x es justo'. Estamos tratando de mostrar que no necesariamente. Aunque "Trasímaco" (es decir, los líderes políticos de la época) descarte la justicia moral, no descarta ni pretende descartar la justicia política. Por el contrario, parece que, para él, no existe sino este tipo de justicia. De ser así, lo que Platón pondría en su haber sería una teoría política de la justicia. Una teoría política a la que opondrá, en *República* II-IV, otra teoría igualmente política, pero ya no escindida de su teoría ética, sino derivada de ella, como en la más fiel tradición de la *polis*, y como la desarrollará a cabalidad su discípulo, tanto en la *Ética a Nicómaco* como en la *Política*. Por tal razón, en vez de atribuir a "Trasímaco" un "nihilismo ético" -plano en el que él no se coloca ni quiere colocarse- hay que atribuirle un "realismo político", como venimos sugiriendo desde nuestra sección 1.1.. Lo que ahora debemos preguntar a este personaje típicamente platónico es lo siguiente: ¿qué es la justicia, desde el punto de vista político?.

---

<sup>54</sup>.- Cf. O.c., pp. 36 y 38

## 2.2. ¿Da "Trasímaco" una definición nominal de `justicia'?

Aunque algunos intérpretes admiten que "Trasímaco" desarrolla una teoría política de la justicia, niegan que en esta teoría haya una definición del objeto en cuestión. A este respecto, CROSS-WOOZLEY<sup>55</sup> observan acertadamente que el término griego `apókrisis', utilizado por "Trasímaco" en 337d1 para anunciar su concepción de la justicia, sólo tiene el sentido general de `respuesta'. Es obvio que una respuesta puede ser una definición, pero no necesariamente. No tienen, pues, razón F.M. CORNFORD<sup>56</sup> y H.D.P. LEE<sup>57</sup> de traducir `apókrisis' por `definición'. Pero es el caso que la mayoría de los intérpretes coinciden en que, desde el punto de vista lógico, la respuesta del personaje platónico se da en forma de una definición. Queda por saber, sin embargo, qué tipo de definición. ¿Trátase de una definición meramente nominal (o verbal)? ¿O es una definición real?

CORNFORD traduce como si sólo se tratara de una definición del primer tipo<sup>58</sup>. Más aún, da a entender que esta definición nominal se da en términos *naturalistas*, equiparando las expresiones `justicia' e `interés' del más fuerte. Pero dejemos, de momento, la hipótesis del "naturalismo" y atendamos únicamente a la del "verbalismo". Contra este "error" de su compatriota, CROSS-WOOZLEY<sup>59</sup> sostienen que no dice "Trasímaco" lo que `justicia' *significa*, sino lo que la justicia (es decir, la entidad designada por este nombre) *es*. No es éste el parecer de F.

---

55.- O.c., p. 25

56.- O.c., p. 16

57.- H.D.P. Lee, *The Republic, a new translation*, Harmondsworth, Penguin Classics, 1955, p. 64

58.- Véase, en particular, sus traducciones de 338c, 343c y 344c, in *The Republic of Plato*, Oxford University Press, 1941, p. 18 ss.

59.- O.c., p. 26

HOURANI<sup>60</sup>: según él, tanto en Platón como en otros filósofos, la definición sólo determina el significado (*meaning*) de los términos, y para ello, sólo atiende a "los usos del lenguaje". No hay duda de que, desde J.S. MILL<sup>61</sup>, ésta ha sido la concepción dominante de la definición. Pero G.B. KERFERD<sup>62</sup> cree poder insistir, por contraste, en que cuando Platón plantea cuestiones de la forma "¿qué es x?", no averigua el significado o el uso lingüístico de un término, sino la naturaleza de una cosa. Lo que busca son "los enunciados sintéticos que transmiten información factual", y una respuesta que no la contuviera estaría lejos de satisfacerle.

Contra esta convicción de KERFERD, compartida por R. ROBINSON<sup>63</sup>, he intentado mostrar, en otro lugar<sup>64</sup>, que en los diálogos platónicos no hay sólo definiciones reales (si bien son éstas las que tienen allí la primacía<sup>65</sup>), sino también definiciones nominales. Por lo tanto, que la definición de justicia dada por "Trasímaco" no sea una definición nominal sino real, no se debe, como suponen KERFERD y CROSS-WOZZLEY, a que en Platón no hay definiciones de este tipo<sup>66</sup>, sino al modo como la establece: a partir de los hechos y en relación a ellos. No me refiero, claro está, a hechos puramente lingüísticos, como lo hace

---

60.- O.c., pp. 112, 118

61.- *A System of Logic*, I, viii, nº 1, 2; cf. R. Robinson, *Definition*, Oxford, At the Clarendon Press, 1972, pp. 2, 5, 9.

62.- Kerferd II, p. 13

63.- *Definition*, pp. 7 y 49

64.- F. Bravo, *Teoría platónica de la Definición*, Caracas, U.C.V., 1985, nº 3.2.1.

65.- *Ibid.*, nº 3.2.2.

66.- También hay que recordar que la definición en cuestión no pertenece a Platón, sino a "Trasímaco", vinculado con el sofista de Calcedonia, y que los sofistas se han mostrado reacios a aceptar la concepción platónica de la definición. Cf. mi TPD, nº 1.1.2.



G.F. HOURANI<sup>67</sup>, sino a eventos políticos y psicológicos, que referiré más adelante.

### 2.3. Una definición real de justicia

Desde el punto de vista formal y doctrinal, el problema de fondo, en la investigación que nos ocupa, es el que se refiere al enunciado que ha de considerarse como la definición "trasimaquiiana" de la justicia. La principal dificultad para identificarlo proviene del hecho de que "Trasímaco" no hace *una*, sino *tres* aseveraciones sobre la justicia. Las denominaremos aseveraciones (1), (2) y (3).

(1) *Tò díkaion ouk állo ti ê tò tou kreíttonos xymphéron* (338c1): la justicia no es otra cosa que el interés del más fuerte. Y esto se explica por cuanto el "más fuerte" (*kreíttôn*) no es otro que el gobierno constituido (cf. 338d-e), y porque "todo gobierno (sea cual fuere su forma particular) establece las leyes en su propio interés (*títhetai de tous nómous hê archê pros to autô xymphéron*) (338e1-2). En conexión con ello:

(2) *Où kai peíthesthai méntoi tois árchousin díkaion phês einai*; (339b9-10): no dices que la obediencia a los gobernantes es justa?. O dicho en forma proposicional: la justicia es la obediencia a la ley.

(3) *Tò díkaion allótrion agathon to ónti, tou kreítttonos te kai archontos xymphéron* (343c3-4): la justicia es, en realidad, el bien del otro, a saber, el interés del más fuerte y de quien manda. En resumen: la justicia es el bien del otro.

¿Cuál de estas tres aseveraciones ha de considerarse como la definición "trasimaquiiana" de la justicia?. Se podría eludir la dificultad, alegando que las tres aseveran lo mismo y que, en consecuencia, cualquiera de ellas puede ser la fórmula definicional que estamos buscando. Pero Sócrates da a entender (en 339b-e) que (1) y (2) no pueden ser ambas verdaderas, puesto que sus predicados coliden en ciertas circunstancias: puede ocurrir, en efecto, que la obediencia de los gobernados a las leyes de los gobernantes no sea en interés de estos

---

67.- O.c., p. 112

últimos, pues éstos pueden equivocarse en cuanto a las que van en su propio interés. Por lo tanto, comenta HOURANI<sup>68</sup>, la única manera de absolver a "Trasímaco" de la incoherencia es mostrar que uno de los dos primeros enunciados no constituye la definición que se busca. Más aún, varios exégetas como J.P. MAGUIRE<sup>69</sup> sostienen que ni (1) ni (2) es compatible con (3). ¿Cuál de los tres constituye, pues, la definición que buscamos?

1) La respuesta más obvia parece ser que tal es (1), según el cual: la justicia = df el interés del más fuerte. En efecto, incluso cuando "Trasímaco" explica que el más fuerte (*kreittôn*) no es otro que el gobierno constituido, todavía sigue sosteniendo que la justicia es el interés de ese gobierno (339a1), y declara, además, que el predicado de esta nueva proposición es el mismo que el de la inicial (339a4). Sócrates entiende, por su parte, que su interlocutor está identificando `dikaion' y `symphéron'. Luego obtendrá de él la aclaración de que no se trata de un interés meramente aparente, sino real (341a-b). Así, todo parece indicar que la definición "trasimaquiiana" de la justicia viene dada en el enunciado (1). Tal es también el parecer de F.M. CORNFORD, aunque él cree, como hemos visto, que se trata de una definición nominal, es decir, que "Trasímaco" no define lo justo, sino `justo'. Contra esta exégesis del comentarista inglés, CROSS-WOOZLEY<sup>70</sup> objetan acertadamente que si el personaje platónico definiera el término `justicia' y lo definiera como sinónimo de la expresión `el interés del más fuerte', no podría sostener que "es justo servir al más fuerte", pues, si lo hiciere, incurriría en el enunciado tautológico según el cual "es justo ser justo" o "el interés del más fuerte es el interés del más fuerte". Pero el hecho es que dice, no una sino varias veces, que es justo servir al más

---

68.- O.C., p. 110

69.- O.C., p.p. 147-148

70.- O.C., p. 31

fuerte<sup>71</sup>; y lo que entonces quiere afirmar es que, quien promueve el interés del más fuerte es, *además*, justo.

Así, pues, (1) no es una definición nominal de 'justicia', sino, como sostienen CROSS-WOOZLEY, una definición *real*, o, como ellos prefieren expresarse, un "análisis esencial" del concepto que designa. En efecto, (1) equivale a la siguiente proposición: "una acción es justa si, y sólo si promueve el interés del más fuerte"<sup>72</sup>. ¿Se aplica esta definición a la acción del más fuerte?. ¿Es para él justo promover su propio interés?. Si no lo es, la justicia obligaría únicamente al débil, al sometido. En cuanto al fuerte, se limitaría a hacer lo que hace, manteniéndose al margen de toda evaluación en esta materia. Pero lo cierto es que "Trasímaco" considera al gobernante unas veces justo y otras injusto<sup>73</sup>. Hay que pensar, pues, que es justo que el más fuerte promueva su propio interés. Y no habría en ello ninguna dificultad, pues, al ser el más fuerte, la justicia seguiría siendo, también en su caso, "el interés del más fuerte". La verdadera dificultad contra el carácter definicional de este enunciado se da en 343c, cuando "Trasímaco" precisa que la justicia es "el interés del otro (*allótrion agathón*), a saber, del más fuerte y de quien manda (*kreíttonos te kaí árchontos*)". No parece, pues, poder predicarse acerca de las acciones que persiguen el propio interés, incluso si éste es el del más fuerte. Según esta nueva fórmula, una acción es justa si, y sólo si persigue el interés del otro.

Un modo de absolver a "Trasímaco" de la incoherencia sería sostener que (1) no es una fórmula definicional y asignarle otro *status* lógico. Por ejemplo, el de un mero "comentario incidental". Un comentario cínico y pesimista que se limitaría a declarar un hecho acerca de la justicia, a saber, que ésta suele identificarse con el interés del más fuerte. Un comentario semejante, según algunos exégetas, al de Marx

---

71.- Véase, en particular, 338c, 339a, 339d, 431a

72.- O.c., p. 38

73.- Cf., por ej., 343e.

a propósito de la religión, al decir que ésta es "el opio del pueblo": el autor de *El Capital* no pretende definir la religión, sino señalar uno de los efectos que produce<sup>74</sup>. De ser un simple comentario incidental, (1): A) No sería incoherente con otros enunciados acerca de la justicia, en particular, con el que asevera que es justo que el más fuerte promueva su propio interés. B) Sería coherente: a) Con el contraste que "Trasímaco" establece, en 344c, entre la justicia y la injusticia, describiendo la primera como una promoción del interés del más fuerte y la segunda como una promoción del propio interés<sup>75</sup>: tampoco la fórmula relativa a la injusticia sería una fórmula definicional, sino un comentario de lo que ordinariamente ocurre en la esfera política. b) Con su defensa de la injusticia en detrimento de la justicia: "la injusticia perfecta siempre es más atractiva que la justicia, pues mientras ésta se manifiesta como una "generosa simplicidad" (*gennaíān euêtheian*), aquélla tiene aires de "discernimiento" (*euboulía*)"<sup>76</sup>. En ninguno de estos casos dice el personaje platónico lo que la justicia es por esencia, sino lo que ella suele ser en el medio político de la época. Tampoco la defensa de la injusticia sería una defensa propiamente dicha, sino una descripción de la fisonomía que adoptan los injustos. ¿Cuál es, pues, la definición real de la justicia, según "Trasímaco"?

(2) G.B. KERFERD asigna esta función al enunciado (3), según el cual la justicia es "el bien del otro" (*allótrion agathón*) (343c3-4). Lo hace en su artículo de 1947, y vuelve a hacerlo en 1964, respondiendo a la crítica de G.F. HOURANI. Una condición para que se entienda su postura es, según KERFERD, que se atribuya a "Trasímaco" "una doctrina unitaria". Recurre, pues, al criterio de la coherencia. Una proposición dada constituirá la definición "trasimaquiāna" de la justicia si, y sólo si es coherente con lo que el personaje en cuestión dice sobre la justicia antes y después de aquella. HOURANI, por su parte, no es

---

<sup>74</sup>.- Cf. Cross-Woozley, O.c., pp. 36-37

<sup>75</sup>.- "Τό μὲν τοῦ κρείττονος xymphéron τὸ δίκαιον tygchánei ón, τὸ ádikon heautó lysisiteloún te kaí xymphéron" (344c7-9).

<sup>76</sup>.- Rep. I, 348d

ajeno al criterio de la coherencia, aunque no lo invoca como aspecto fundamental. También él cree, en efecto, que la doctrina de "Trasímaco" es coherente en todas sus partes<sup>77</sup>. Sólo disiente de KERFERD en cuanto al criterio de la coherencia, en los textos que estamos analizando: no es éste el enunciado (3), como pretende su oponente, sino el enunciado (2): la justicia es la obediencia a la ley. Luego vuelven a coincidir estos dos intérpretes cuando sostienen ambos que (3) es una mera ampliación de (1). Esta ampliación se da, según KERFERD, con el fin de aplicar (1) tanto a los súbditos como a los gobernates.

J.P. MAGUIRE, por su parte, combate principalmente esta "ampliación": no sólo (3) no es una ampliación de (1), sino que es incompatible con él. Así se desprendería, sobre todo, de la recapitulación de la postura de "Trasímaco" hecha por Adimanto, en *República* II, 367c: aquél ha dicho que la justicia es la ventaja del más fuerte, entendiendo por 'más fuerte' al gobierno constituido. Ello implica que la injusticia es, por el contrario, desventaja del más fuerte y ventaja del más débil. Pero Adimanto aclara que él acepta, con "Trasímaco", que la justicia es *el bien del otro*, a saber, la ventaja del más fuerte, mientras que la injusticia es *ventaja de sí mismo*, aunque desventaja del más débil. MAGUIRE<sup>78</sup> cree que, entre 338c ss y 367c, no sólo 'más fuerte' y 'más débil', sino también 'justicia' e 'injusticia' y 'ventaja' y 'desventaja' han cambiado radicalmente de sentido. 'Más fuerte' ya no es exclusivamente el gobernante, sino *cualquiera* de las partes que, en una transacción cualquiera, pública o privada, se lleve la mejor parte. En cuanto a 'justicia', ha dejado de designar la obediencia a la ley para referirse, sea a la conformidad con las reglas de conducta generalmente admitidas, sea a la aceptación del principio de la equidad (*isótes*), sea a las dos. En fin, 'ventaja' ya no denota la auto-preservación que persigue todo gobierno constituido, sino únicamente el éxito de cualquier tipo de empresa.

---

77.- O.c., p. 110

78.- O.c., pp. 148-149

Esta crítica de MAGUIRE contra KERFERD adolece de ciertas incoherencias en relación consigo misma, con el texto platónico y con la interpretación defendida por el mismo MAGUIRE. (I) En relación consigo misma, pues al comparar los sentidos de 'justicia' en 338c y 367c, adopta como primer término de comparación, no (1), e.d., la justicia como interés del más fuerte, cuya incompatibilidad con (3) quiere denunciar, sino (2), la justicia como obediencia a la ley. (II) En relación con el texto, pues pasa por alto el complemento de 'allótrion agathón' (bien del otro), a saber, 'la utilidad del más fuerte y del gobernante' (343c). Leído en su totalidad, (3) no pasa de ser una reformulación de (1), pues "el otro" de (3) no es más que "el más fuerte" de (1), identificado desde el comienzo con el gobierno constituido. En otras palabras, 'más fuerte', 'gobierno constituido' y 'otro' son sinónimos. (III) La crítica de MAGUIRE también es inconsistente con su propia interpretación. En *República* 336b-354c él distingue, en efecto, un plano puramente *político*, que iría hasta 343c, y otro, *moral*, a partir de este lugar. En el primero, las leyes establecidas no tendrían nada que ver con las acciones morales, sino únicamente con las estructuras políticas, especialmente con las que garantizan la estabilidad del régimen establecido. Habría, pues, una estrecha relación entre este pasaje de la *República* y la *Constitución de Atenas* del Pseudo-Jenofonte<sup>79</sup>, y entre él y los análisis de las constituciones que hace Platón en los libros VIII y IX de la *República* y Aristóteles en el *Político* (IV, 4-10). También nosotros hemos probado que no pueden considerarse como proposiciones morales las que contienen el adjetivo verbal *poietéon* (en 339c10-, 340b7-8 y 341a2), ni la expresión *dikaoin poiéi* (de 339d1-2, 8-9, e1-2, 4-6, 304a6). MAGUIRE tiene, pues, razón de sostener, contra KERFERD, que las del primer grupo no significan *what ought to be done* (lo que se debe hacer, en calidad de deber moral), sino *what must be done* (lo que se tiene que hacer, en el sentido de una obligación jurídica) por parte de los gobernados<sup>80</sup>. En la primera parte del pasaje que nos ocupa,

---

<sup>79</sup>.- Cf. *Constitución de Atenas*, 14, 16, 110-112, cit. por Maguire, o.c., p. 146.

<sup>80</sup>.- O.c., p. 147

"Trasímaco" no habla de *reglas morales*, sino de *arreglos políticos*. ¿Se refiere a las primeras en la segunda parte?. Así lo cree MAGUIRE. Según él, en 343c-344c, donde se enuncia la justicia como "el bien del otro", se da una transición del plano político al plano moral: aquí, y aún más claramente en 347e-354c, opina, los interlocutores "abandonan la esfera política en nombre de la moral, e identifican la justicia, ya no con una relación entre el individuo y la ley, sino con una cualidad que regula la relación entre individuos"<sup>81</sup>. Pero no creo que MAGUIRE justifique suficientemente esta transición. Y aunque ésta se dé, no lo haría en virtud de la fórmula "*allótrion agathon*", que él considera como el *definiens* de *dikaion*, sino por la actitud de Sócrates (es decir, de Platón), que se esfuerza constantemente por situar la problemática de la justicia, no sólo en la esfera política, sino también en la moral, de la que nunca ha debido separarse aquélla y con la que se la debe vincular nuevamente, como condición de superación del realismo político. Esta es, por otra parte, la tarea que se ha impuesto el autor de la *República*, primero en el libro IV (427d-444a), y luego en los libros V-VII. En cuanto a "Trasímaco", la fórmula "interés del más fuerte" (1), y la expresión "bien del otro" (3), son para él equivalentes: en ambas se habla de la justicia únicamente en el plano político y sólo como una obligación del débil. El "más fuerte", e.d., el gobernante, está como dice B. CROCE (*Ética y Política*, Buenos Aires, 1952, p. 213) refiriéndose a Maquiavelo, "más allá, o mejor, más acá del bien y del mal moral".

(3) De lo dicho se concluye que el *definiens* de *dikaiosynê* no es el enunciado (1) ("el interés del más fuerte"), ni el enunciado (3) ("el bien del otro"). También C.F. HOURANI niega que '*allótrion agathón*' constituya la definición de lo justo. Según él, esta definición viene dada por el enunciado (2): la justicia es la obediencia a la ley. Es una interpretación legalista y convencionalista, en la que él se declara continuador de GROTE, H. GOMPERZ, LINDSAY, BOSANQUET, WINSPEAR y otros. Omite el nombre de M. SALOMON, quien, sin embargo, ha suministrado mucho antes que él el esquema fundamental

---

<sup>81</sup>.- O.c., p. 151.

de su argumentación<sup>82</sup>. Las tesis coincidentes de SALOMON y HOURANI son las siguientes: (a) Para "Trasímaco", la justicia no es otra cosa que la obediencia a la ley. (b) Su enunciado (1), según el cual la justicia es el interés del más fuerte, no es una definición, sino una generalización. Una generalización que se apoya en la definición convencionalista (enunciado (2) y en ciertos hechos políticos y psicológicos.

Lo peculiar de esta interpretación se revela en las razones que aduce para rechazar el enunciado (1) como *definiens* de la justicia. Son las siguientes:

(A) El modo como "Trasímaco" obtiene (1) en 338d-339a. Lo obtiene, piensa, como conclusión de un razonamiento que consta de tres premisas empíricas:

(a) Quien domina en cada Estado es el gobierno (*tó archon*) constituido.

(b) Todo gobierno constituido dicta las leyes que le son ventajosas.

(c) Al hacerlo, pone de manifiesto que lo que se dé en su ventaja será justo para sus súbditos.

Conclusión: En todo estado, la justicia es siempre lo mismo, a saber lo ventajoso para el gobierno constituido, es decir, *to tou kreíttonos xymphéron*, el interés del más fuerte. HOURANI observa que, en los diálogos platónicos, la definición se construye de otro modo. 1. Originariamente, se la presenta como una hipótesis, dando ejemplos tomados del lenguaje corriente. 2. Luego se la demuestra, con ayuda de nuevos ejemplos tomados del mismo lenguaje. El hecho de que "Trasímaco" haya precedido de otro modo par la obtención del enunciado (1) y de que lo haya obtenido como conclusión de premisas puramente empíricas pone en claro que no intenta formular una definición, sino construir una proposición *sintética*<sup>83</sup>.

(B) El carácter sintético del enunciado (1). Que (1) no sea una definición

---

<sup>82</sup>.- Cf. M. Salomón, O.c., p. 142.

<sup>83</sup>.- Cf. también N.R. Murray, *The interpretation of Plato's Republic*, Oxford, 1951, p. 1.



no se debe tan sólo al hecho de que se dé como conclusión de premisas puramente empíricas, sino también a su carácter de proposición sintética<sup>84</sup>. Este carácter es particularmente manifiesto en 343ss, donde, dando por sentado que se sabe lo que significan 'justicia' e 'injusticia', Trasímaco muestra, con ejemplos tomados de los negocios y de la vida política, que un hombre justo siempre está en peor situación que el injusto. De allí concluye, en 344c7-8, que, "*hóper ex archês élegon, tó mèn toû kreíttonos xymphéron tôn díkaion ón*: como lo decía desde el comienzo, la justicia es el interés del más fuerte". HOURANI no duda sobre el carácter sintético de esta conclusión: "Trasímaco" no la disfraza ya como un *horismós*, ni es consciente de ningún tránsito de una definición a una proposición sintética. Si, pues, ahora es sintética, también lo fue en 343d. (C) Su relación lógica con otras proposiciones sintéticas. Desde 347e, el principal tema de discusión de la *República* es si la vida del injusto es más provechosa (*lysitelésteron*) que la del justo, o a la inversa<sup>85</sup>. Salta a la vista que es una cuestión lógicamente inseparable del debate anterior. Por otra parte, está fuera de duda su carácter sintético, pues la respuesta que se le dé depende de hecho; extralingüísticos de varias clases (metafísicos, psicológicos, políticos). Ello sería imposible, según HOURANI<sup>86</sup>, después de definir la justicia como el interés del más fuerte. Es, pues, necesario que los enunciados (1) y (3) no hayan sido dados como una definición, sino como una descripción de ciertos hechos.

Las tres razones aducidas por HOURANI podrían reducirse a la siguiente: 'la justicia es el interés del más fuerte' no es una definición, pues se trata de una proposición *sintética* fundada en premisas de carácter *empírico*. Sostiene, pues, este intérprete, al igual que F.M. CORNFORD, que una definición propiamente dicha sólo se ocupa del significado de las palabras y sólo atiende, en consecuencia, a los usos del

---

<sup>84</sup>.- Cf. C.F. Hourani, O.c., p. 117.

<sup>85</sup>.- Cf. Rep. 347e, 354b-c, 367b,e, 588b, 613e.

<sup>86</sup>.- O.c., p. 118.

lenguaje. Pero ya dijimos que, si bien esta concepción de la definición ha llegado a predominar a partir de J.S. MILL, sería, como observa KERFERD<sup>87</sup>, no sólo erróneo, sino peligrosamente erróneo aplicarla a los diálogos platónicos. KERFERD<sup>88</sup> insiste, por el contrario, en que cuando Platón plantea cuestiones de la forma '¿qué es x?', no busca el significado de las palabras, sino la naturaleza de una cosa. No obstante esta exageración del exégeta inglés, influido, sin duda, por R. ROBINSON, hay que conceder que la de HOURANI es aún menos aceptable. Dar la razón que da para negar que 'la justicia es el interés del más fuerte' es una definición es interpretar un texto antiguo valiéndose de un instrumento completamente extraño a su autor. No puedo, pues, menos de suscribir la crítica de KERFERD, aunque sin hacerme solidario con su exageración: "los enunciados sintéticos que transmiten información factual son exactamente lo que Platón busca, y cualquier respuesta que no contuviera tal información no le satisfaría"<sup>89</sup>. Concede que 'el interés del más fuerte' no es el *definiens* de 'justicia' ni de la justicia, pero niego que ello se deba a su carácter sintético: la no-sintecidad no es un criterio válido de definición correcta. Más aún, he sostenido en otro lugar<sup>90</sup> que la definición platónica puede considerarse como un juicio sintético *a priori*: "sintético, porque el concepto de P de ninguna manera está en el de S (...); *a priori*, en cuanto que P no es ni puede ser descubierto por experiencia, pues, como dice Kant refiriéndose al juicio 'todo lo que acontece tiene una causa', en él el predicado es añadido al sujeto 'no sólo con mayor generalidad que la que puede suministrar cualquier experiencia, sino también con un carácter de necesidad'". Así pues, si 'la justicia es el interés del más fuerte' no es una definición, en el contexto de *República*

---

87.- Kerferd II, p. 12.

88.- Ibid., p. 13.

89.- Ibid.

90.- Cf. F. Bravo, TPD, p. 30

336b-354c, ello se debe, primero, como apunta KERFERD<sup>91</sup>, a que "no cubre todos los casos de buscar el interés del otro", es decir, no conviene *omni definito*, y segundo, a que no cumple con el criterio de la coherencia, es decir, no conviene *solí definito*.

Lo extraño de la postura de HOURANI es que, después de haber rechazado el carácter definicional de (1) por ser una proposición sintética, cree que la definición "trasimaquiiana" de la justicia es el enunciado (2), que es igualmente sintético. El carácter sintético de 'la justicia es la obediencia a la ley' se desprende del mismo razonamiento en que HOURANI<sup>92</sup> lo incluye. Tal razonamiento, que coincide en lo fundamental con el reconstruido por M. SALOMON,<sup>93</sup> es el siguiente:

(i) En todo Estado, los más fuertes son los gobernantes (hecho político).

(ii) Los gobernantes siempre hacen las leyes en su propio interés (hecho psicológico).

(iii) La justicia consiste en obedecer a las leyes (definición de justicia).

Conclusión: Luego, la justicia es el interés del más fuerte.

Es evidente que aquí, y aún más en el razonamiento que HOURANI atribuye a "Trasímaco"<sup>94</sup>, (iii) se vincula lógicamente con (i) y con (ii). Añádase, a ello, en apoyo de (iii), que, según *República* 338e-3-5, los gobernantes, al establecer las leyes, "*apéphesan touto díkaion tois archoménois einai*": proclamaron justo para los gobernados lo que es de su propio interés. Es decir que la premisa (iii), correspondiente al enunciado (2) en torno a la justicia, se presenta como la declaración de un *hecho político*: el hecho de que los gobernantes suelen exigir a sus súbditos que consideren las leyes como fuente de justicia. KERFERD<sup>95</sup> reconoce que se podría objetar que, en tal caso, el enunciado 'la justicia

---

<sup>91</sup>.- Kerferd II, p. 13.

<sup>92</sup>.- O.c., p. 112.

<sup>93</sup>.- O.c., p. 142.

<sup>94</sup>.- Cf. *supra*, p. 22-23

<sup>95</sup>.- Kerferd II, p. 13

es la obediencia a la ley' es una definición *estipulativa* y que, como tal, no es una proposición sintética, sino la definición de un término expresada bajo esta forma: sea 'justicia' = df 'la obediencia a la ley' (como cuando decimos 'sea ABC el nombre de un triángulo'). Pero este exégeta se tranquiliza, replicando que no hay ninguna seguridad acerca de ello<sup>96</sup>.

La impresión que se tiene es que también KERFERD tiende a insistir más de la cuenta en el carácter sintético del enunciado (2). Insistiré, por mi parte, en que la sinteticidad no se opone a la índole definicional de una proposición, ni es la no-sinteticidad un argumento en su favor. Dejando, pues, de lado, estos criterios, recurriré al de la coherencia. ¿Resiste el enunciado (2) la aplicación de este criterio?. Parece que sí, pues, por una parte, se aplica *omni definito*, y, por otra, da razón de los enunciados (1) y (3), desempeñándose, en consecuencia, como el "axioma" del sistema de "Trasímaco".

(A) Lo primero que quisiera mostrar, en contra de KERFERD<sup>97</sup>, es que, según "Trasímaco" 'obediencia a la ley' se aplica a toda acción justa, es decir, *omni definito*. A ello parece oponerse la objeción de Sócrates al enunciado (1) (339b-e). "Trasímaco" ha dicho que "la obediencia a los gobernantes también forma parte de la justicia" (339b10). Pero, replica Sócrates, los gobernantes pueden equivocarse y dictar leyes que le sean desventajosas; y si los súbditos deben obedecer incluso a estas leyes, por cuanto, *ex hypothesi*, "en esto consiste la justicia" (339c9-10), a saber, en obedecer a la ley, entonces "justo es hacer no sólo lo útil al más fuerte, sino también lo contrario (*tounantíon*), lo no-útil (*tó me xymphéron*)" (339d1-2). De esta objeción parece desprenderse que los enunciados (1) y (2) son incompatibles entre sí y que hay que elegir sólo uno de ellos: si la justicia es la obediencia a la ley (2), entonces no siempre es el interés del más fuerte (1); y si es el interés del más fuerte (1), entonces no siempre es la obediencia a la ley (2)...¿Es, empero, real

---

<sup>96</sup>.- Ibid., p. 14

<sup>97</sup>.- Kerferd II, pp. 20-21.

este dilema?. Creo, por el contrario, *pace* KERFERD, que se trata de un dilema puramente aparente. Para demostrarlo, empezaré suponiendo que es real y que se puede elegir sólo una de los dos alternativas. La elección de (1) obligaría, después de la objeción de Sócrates en 339b-e, a hacer una restricción, sea en relación con `xymphéron' (interés, ventaja, utilidad), sea en relación con *kreíttōn* (más fuerte). La primera equivaldría a precisar que *sólo ciertos intereses* del más fuerte pueden calificarse de justos. Y ésta es, a todas luces, la sugerencia de Clitofón: al sostener que la justicia es el interés del más fuerte, "Trasímaco" no ha querido referirse a *todo* interés, sino únicamente al que el más fuerte considera como tal (*ho hēgoito ho kreíttōn hautōi xymphéron*: 340b7). Pero "Trasímaco" rechaza abiertamente esta restricción sugerida por Clitofón, y prefiere restringir el término *kreíttōn*: no quiere él llamar `más fuerte' a quien quiera, y menos aún a quien se equivoca, en el momento en que se equivoca (340c). No se podría decir, en efecto, que se equivoca *el médico en tanto médico*: en el dominio de la medicina, si X se equivoca *no es* médico, y si *es* médico no se equivoca. Dígase lo mismo en cuanto a las otras técnicas. Tratándose de la política, "el jefe de Estado *qua* jefe de Estado no se equivoca, sino que erige en ley lo que hay de mejor para él" 340e-341a).

Si, tras estas consideraciones, ahondamos en el razonamiento de "Trasímaco", veremos que, hablando con propiedad, no hay en él una *restricción*, sino una *redefinición* de `kreíttōn'. Si hubiera una restricción, entonces haría una distinción entre "más fuertes" (o gobernantes) legítimos e ilegítimos y declararía que sólo el interés de los primeros merece el predicado `justo'. Pero hemos visto que, según este personaje platónico, los gobernantes ilegítimos, aquéllos que se equivocan en cuanto a sus intereses, no son gobernantes. El gobernante en sentido estricto, único que se equipara al "más fuerte", no es sólo un gobernante *constituido*, sino, además, *infallible*. Ahora bien, al redefinir `kreíttōn', no puede no redefinir, *eo ipso*, `nomos', la ley: ésta es tal si, y sólo si es infalible, es decir, si, y sólo si va indefectiblemente unida al interés del más fuerte. No puede ocurrir, en efecto, que un gobernante infalible establezca leyes torcidas. La gran objeción de KERFERD contra el carácter definicional del enunciado (2) es que ciertas leyes no van en interés del más fuerte. Si no lo hacen, entonces no son leyes propiamente dichas. Podemos, pues, reformular el enunciado en

cuestión, diciendo que la justicia es la obediencia a la ley, sea la que fuere: si es ley, será en beneficio del gobierno constituido, es decir, del más fuerte. Este es, sin duda, el resultado más importante, en relación con el carácter definicional de (2). Un resultado secundario, aunque no carente de interés, desde el punto de vista lógico, es la disolución del dilema antes formulado: los enunciados (1) ("la justicia es el interés del más fuerte") y (2) ("la justicia es la obediencia a la ley") son perfectamente coherentes entre sí, pues, por una parte, el más fuerte no es otro que el gobierno constituido, que es también un gobierno infalible, y, por otra, toda ley en tanto ley va en interés del más fuerte.

Así, los resultados del rechazo de la sugerencia de Clitofón, por un lado, y de la redefinición de *`kreittôn'*, por el otro, son opuestos a los que ha señalado KERFERD<sup>98</sup> y ha aceptado HOURANI<sup>99</sup>: no una restricción en cuanto a la ley, de modo que la justicia sea la obediencia tan sólo a *ciertas* leyes, sino una redefinición de este concepto. Una ley es tal si, y sólo si promueve el interés del más fuerte. Y redefinida de este modo, el *definiens* 'obediencia a la ley' conviene *omni definito*. A este respecto, es necesario tomar en serio la declaración por demás explícita de "Trasímaco", en 341b8: "*ton tô akribestátô, éphê, lógôi árchonta ónta*: hablo del gobernante [y por tanto, de la ley] en el sentido más estricto".

El siguiente razonamiento de G.B. KERFERD<sup>100</sup> parece mostrar, sin embargo, que 'la obediencia a la ley' no conviene *omni definito*: "Si la justicia no tiene existencia fuera de la justicia legal, entonces quien hace las leyes no puede ser ni justo ni injusto, y está por encima de la ley o al margen de ella. Como es evidente que no es esta la doctrina de "Trasímaco", bien podemos suponer que no adoptó la concepción legalista". Según este razonamiento, (2) no se aplicaría al gobernante,

---

<sup>98</sup>.- Kerferd II, p. 14.

<sup>99</sup>.- O.c., p. 115.

<sup>100</sup>.- Kerferd I, p. 27

que es quien establece las leyes, y, en tal caso, o bien no podría ser éste ni justo ni injusto (a), o bien su justicia consistiría en otra cosa que la obediencia a la ley (b). Si, como parece indicarlo el contexto, no aceptó "Trasímaco" la alternativa (a), no le quedaría otra que (b), es decir, que la justicia del gobernante no consiste en la obediencia a la ley, con lo cual, el enunciado (2) no se aplicaría *omni defínito*. Creo, sin embargo, que no se da ninguna de las dos alternativas. La alternativa (a), según la cual el gobernante no podría ser ni justo ni injusto, es una conclusión gratuita de KERFERD, pues nada impide al legislador someterse a su propia ley, sobre todo si ésta tiene que ver con la preservación del gobierno constituido. ¿Es siquiera pensable que el gobernante *qua talis* viole una ley suya que está a la base de la seguridad del Estado?. En la perspectiva de "Trasímaco", toda ley se encamina a la realización del orden establecido y éste coincide con la seguridad del gobernante. Por estas mismas razones, también la alternativa (b) carece de fundamento: una vez que (a) es inconsistente, por no seguirse de la premisa según la cual la justicia es la obediencia a la ley, ya no se puede sospechar que la justicia del gobernante consiste en otra cosa que en tal obediencia, ni pretender que (2) no se aplica *omni defínito*. Para el gobernante, lo mismo que para sus súbditos, la justicia es siempre lo mismo, a saber, la obediencia a la ley.

(B) El enunciado (2) es el axioma del sistema. Todavía se podría objetar que, una vez redefinido '*kreítton*' (el más fuerte), también (1) se aplica *omni defínito*, y que, por consiguiente, también puede considerarse como la definición de la justicia. Si el más fuerte es, *strictro sensu*, el gobierno constituido e infalible y sólo él, entonces nunca se equivocará en cuanto a lo que es más ventajoso, y la justicia será en todos los casos, el interés del más fuerte. ¿Pero da esta proposición cuenta de las proposiciones (2) y (3)?. ¿Es ella el "axioma" del sistema de "Trasímaco". Tal es, en efecto, la segunda exigencia del criterio de la coherencia. Ahora bien, es fácil ver que (1) no puede dar cuenta de (2). Del enunciado según el cual la justicia es el interés del más fuerte no se sigue, *por implicación*, que ella sea también, *eo ipso*, la obediencia a la ley. Para entenderlo, es necesario determinar el nexo lógico entre la

justicia y el gobernante<sup>101</sup>. No es éste la fuerza como tal, pues la fuerza también puede ser ejercida por agentes extraños e incluso contrarios al gobierno constituido; ni, en particular, la fuerza física, pues "Trasímaco" rechaza la representada por Pulidamas<sup>102</sup>. En el contexto que nos ocupa, el único nexo entre la justicia y el gobernante es la ley. En otras palabras, si la justicia política se vincula con el gobernante, ello se debe: (a) a que éste es, en cada Estado, el más fuerte desde el punto de vista político; (b) a que, como tal, es él quien establece las leyes; (c) a que la obediencia a las leyes y ella solamente es justa, en el dominio político. Por todas estas razones, el enunciado (2), a diferencia del (1), no sólo se aplica *omni definito*, sino que es, además, el "axioma" del sistema de "Trasímaco". De él (y de otras premisas auxiliares, de carácter político y psicológico) se deducen, en efecto, no sólo el enunciado (1), sino también el (3). Lo primero se muestra por el siguiente silogismo hipotético: si la justicia es la obediencia a la ley y si toda ley se da en interés del más fuerte, entonces la justicia es el interés del más fuerte. En cuanto a lo segundo, basta recordar que la expresión 'la justicia es el bien del otro' es equivalente a 'la justicia es el interés del más fuerte' y, como escribe HOURANI<sup>103</sup>, "*an expansion of the original doctrine*", es decir, de este enunciado (1). Si, pues, (2) implica (1), como se ha demostrado, también implica (3), que no difiere de (1).

La coherencia de (2) con (1) y (3) se refuerza si recordamos ciertos hechos que se dan en el contexto. En 339b-e, Sócrates da a entender que considera (2) como la definición trasimaquiiana de la justicia, al decir, entre otras cosas, que "es justo que los súbditos hagan lo que prescriben los gobernantes"<sup>104</sup>. En 359a, Glaucón retoma la doctrina de

---

101.- Cf. G.F. Hourani, O.c., pp. 112-113.

102.- *Rep.* I, 338 c-d.

103.- O.c., p. 117

104.- *Rep.* 339d8. Cf. 339e4-5. Otros pasajes donde se concibe la justicia como obediencia a la ley son 339c4-5, c10-11, d8-9, e4-5, 340a7, b2-3, 338e1-2. Léase en particular 341a1-2 y 359a2-5.



"Trasímaco" y sostiene que la justicia surgió cuando los hombres vieron que, en su condición natural de individuos separados, eran incapaces para alcanzar el mayor de los bienes (cometer impunemente la injusticia) y evitar el mayor de los males (sufrirla, sin posibilidad de contraréplica): fue entonces, en efecto, cuando juzgaron que era útil "ponerse mutuamente de acuerdo" (*xynthésthai allélois*) para no cometer injusticia ni sufrirla. Y de allí tomó su origen el establecimiento de las leyes y convenciones (*nómous títhesthai kaí synthekas*), llamándose lo impuesto por la ley (*tò hypò tou̅ nóμου epítagma*) legalidad y justicia (*nómimon kaí díkaion*). He aquí, pues, no sólo el origen (*génesis*), sino también la esencia (*ousía*) de la justicia, según Glaucón, intérprete y defensor de "Trasímaco": lo impuesto por la ley, es decir, en sentido dinámico, la obediencia a sus prescripciones. Téngase también en cuenta que la definición de la justicia como la obediencia a la ley se repite en *Leyes IV*, 714c-d, que es, como apunta HOURANI<sup>105</sup>, un texto paralelo al de *República I*, 336b-354c: también en este lugar, después de sostener que la justicia "es lo que beneficia al más fuerte" (*tó tou̅ kreíttonos symphéron*: 714c7), el protagonista explica que, en un Estado, las leyes siempre son establecidas por el más poderoso, y que éste las dicta para "asegurar la permanencia de su propia autoridad". Es la razón por la cual a todo transgresor de la ley lo castiga como culpable de injusticia. Ello implica que, para él, la justicia no es otra cosa que la obediencia a la ley.

Se podría, pues, decir que la doctrina de "Trasímaco" es un sistema sin fisuras. Por definir la justicia como obediencia a la ley, puede afirmar también, dada su concepción de la ley, que la justicia es: (a) el interés del más fuerte, (b) el bien del otro. La refutación de su doctrina puede hacerse atacando cualquiera de sus tres proposiciones fundamentales, pues hay entre ellas una relación de implicación en sentido estricto. Sócrates la combate refutando la primera<sup>106</sup> y, por cierto, retomando la definición de *kreítton*: no es verdad que el más fuerte, es decir, el

---

<sup>105</sup>. - O. c., p. 113.

<sup>106</sup>. - Cf. *Rep. I*, 341d ss.

gobierno constituido e infalible, busque su propio interés...Claro que, al dirigir el ataque de este lado, abandona el terreno elegido por "Trasímaco", que es un terreno meramente político, y entra en el dominio ético, único que da sentido a la esfera política, único, por lo mismo, en el que se puede llevar a cabo una reflexión adecuada sobre la naturaleza de la justicia<sup>107</sup>. Se opone, pues, a la escisión entre la ética y la política en que ha venido a dar el realismo político de la época, retratado por el "Trasímaco" de la *República* y acaso también por el Sofista de Calcedonia. De hecho, la búsqueda de la naturaleza de la justicia se hará, en *República* II-IV, leyendo sucesivamente y por referencia del uno al otro, dos libros igualmente existentes: el de los grandes caracteres del Estado y el de los caracteres más pequeños del Alma<sup>108</sup>.

---

<sup>107</sup>.- Cf. *Rep.* IV, 434d-e.

<sup>108</sup>.- Cf. *Rep.* II, 368d-369a.