

# Platón y el concepto de justicia en el primer libro de la *República*

Jairo Iván Escobar Moncada

Una de las ideas legadas por la cultura griega a la cultura política universal es la de que el alma de la *pólis*, aquello que la mantiene unida y que posibilita la creación de algo que en el pleno sentido de la palabra pueda llamarse comunidad, son la ley y la justicia, *nómos* y *diké*. Dos fragmentos de Heráclito dan testimonio de ello; de que una *pólis* en la que la ley no es lo común a todos es una *pólis* desmembrada, desgarrada. El fragmento B44 dice que *“el pueblo debe combatir por la ley como por los muros de su ciudad”*, y el B114 dice que *“Es necesario que los que hablan con inteligencia confíen en lo común a todos, tal como una ciudad en su ley, y con mucha mayor confianza aún; en efecto, todas las leyes se nutren de una sola, la divina”*.<sup>1</sup>

No es mi intención comentar estos fragmentos, pues no es el tema de mi ensayo, pero baste decir que expresan una intelección nodal de la cultura griega, a saber, que la *pólis* sólo puede garantizar la subsistencia de sí misma y el buen vivir de sus ciudadanos si ella descansa sobre un bien común respetado por todos: la ley, el *nómos*. Únicamente en un Estado donde la ley es objeto de confianza de todos, porque todos la reconocen y acatan como el bien común máximo, que permite una

---

1 Para la traducción de ambos fragmentos me guío por la edición de Gredos, 1978, con algunas variaciones hechas por mí. De B114 dice W. Jaeger, que en él aparece por primera vez el concepto de ley en el pensamiento político filosófico. W. Jaeger (1952), p. 117.

solución imparcial a las discordias entre ellos, únicamente en una ciudad así, es digno vivir, puede cada ciudadano vivir dignamente y sintiendo que vale la pena pertenecer a dicha ciudad o Estado, y en caso de necesidad, defender los muros de su ciudad, porque lo que defiende son unas leyes que fomentan el bien común, el bienestar común: expresión de la ley divina, esto es, del *lógos* que gobierna y coordina la naturaleza de todas las cosas. Ir contra las leyes de la ciudad, como contra el *lógos* de la naturaleza (*phýsis*) significa ir en busca del desastre. El respeto por la ley común, y no la creencia de que cada uno es su propia ley, fortalece la ciudad y enaltece la vida de cada ciudadano por sentirse miembro de un Estado en el que la ley es el *lógos* que regula el comercio cotidiano en él. La complementariedad entre *nómos* y *lógos* es una idea central en Heráclito, como lo muestra la relación de los fragmentos ya citados con B1 y B2, en los que los conceptos de *xynòn* y *koinós*, lo “común” y lo “general”, sirven de vínculo.

Lo dicho, soy consciente de ello, a duras penas puede ser considerado como una interpretación de Heráclito, y sólo tiene como justificación que con ello pretendo mostrar que el pensamiento filosófico, cuando dirige la atención a la vida del hombre en la ciudad, es decir, a la vida que se crea por la relación de unos hombres con otros en un espacio históricamente determinado, no puede dejar de pensar la relación entre *nómos* y *lógos*, entre ley y razón. Decir esto es ciertamente una trivialidad, pero el olvido de tal vinculación por parte de los ciudadanos de una nación es justamente lo que lleva a tal nación al desastre y a que sus muros sean o puedan ser fácilmente derruibles. En esto Platón es heredero de Heráclito. Mi atención la dirijo, entonces, a la manera como Platón construye en el primer libro de la *República* la relación entre ley y razón, que es la que permite determinar si una ciudad es justa o no, pues una ley, en primer lugar, sólo puede ser aceptada como tal si pasa la prueba de la razón; y en segundo lugar, una ley sólo puede ser tal y ser creadora de justicia si es acatada por todos y cada uno actúa realmente orientado por ella, pues el problema de la justicia, como veremos, tiene que ver con la forma de vida que cada uno elija, y al hacerlo, indirectamente se está eligiendo, o mejor, determinando el modo de vida de los otros.

Este primer libro, como se sabe, fue escrito tempranamente y no pertenecía originariamente al libro que hoy conocemos, pero su contenido llevó al mismo Platón a considerarlo como la mejor introducción a la problemática de la *República*, en griego *politeía*; esto es, a la pregunta por la mejor forma en que debe estar constituida una ciudad para garantizar no sólo el bienestar de sus ciudadanos, sino también la perduración de la ciudad en su enfrentamiento con otras ciudades. Lo cosa pública, *res publica*, que le interesa pensar a la filosofía, es **¿qué concepción de justicia debe regir la ciudad?**

El diálogo en torno a la justicia se inicia, como todos los diálogos de Platón, motivado por un trivial acontecimiento cotidiano: Sócrates, acompañado de Glaucón, se tropieza con Polemarco y sus amigos, con ocasión de la fiesta en honor de la diosa tracia Bendis o Atenea, y es justamente la trivial conversación siguiente al encuentro la que, a mi parecer, hace una indicación del contenido del diálogo, a saber, la relación entre fuerza y razón. Sócrates y Glaucón quieren continuar su camino a casa, pero Polemarco, apelando a la mayor fuerza física de su grupo, quiere obligarlos a quedarse y unirse a ellos. Sócrates pregunta: “¿Y no hay otra salida, el que os convenzamos de que tenéis que dejarnos marchar?” A lo que Polemarco replica: “¿Y podríais convencernos si nosotros no queremos?” (327c). Esto, como lo muestra el contexto, está dicho mitad en serio, mitad en broma, pero es claro que el pasaje tiene como centro la oposición entre “imponerle algo a otro por la fuerza” y “convencer con razones”, y esta diferencia no es otra que la diferencia entre un régimen sustentado por la violencia, bien sea ejercida por un individuo o por un grupo sobre el resto de la sociedad, y otro cimentado sobre la razón y la persuasión. Y es claro que quien no quiere dejarse persuadir por razones no está demostrando con ello que los argumentos dados sean falsos, sino que su interés más íntimo, dominar a los otros, le impide ver la plausibilidad de los argumentos que se le dan, como le habrá de suceder a Trasímaco.

En la oposición mencionada no se trata de otra cosa que del núcleo esencial de la filosofía política: o la ciudad se rige por la ley o leyes impuestas por el más fuerte, o por las leyes que le parecen mejores, más razonables y justas a la mayoría de los ciudadanos, simplemente porque ellas preservan mejor la vida del ciudadano y de la ciudad de la cual es miembro.<sup>2</sup>

### I (328c - 331d)

Llegados a la casa paterna de Polemarco, Sócrates no pierde el tiempo e, impulsado por su espíritu demoníaco, le pregunta a su anfitrión Céfalo si considera que la vejez es un periodo desagradable o agradable de la vida. Éste responde que muchos de sus coetáneos se quejan de las dificultades y pérdidas que trae consigo la vejez, por ejemplo, los placeres del amor y la bebida, y se afligen como si hubieran perdido grandes bienes. Él, por el contrario, ve las ventajas, como por ejemplo el placer de las conversaciones espirituales, y añade que la vejez como tal no es un problema, sino el carácter de los hombres, pues para los cuerdos y bien humorados la vejez no es una pesadumbre, mientras que para los insensatos y mal humorados es motivo de pena

2 Sobre la insuficiencia de las leyes escritas, cf. *Político* 293a ss.

y abatimiento. Céfalos se distingue de sus compañeros de edad en que aquellos atribuyen sus penas a una causa física, el envejecimiento, mientras que él cree que es la actitud espiritual la que determina la felicidad o infelicidad en esa etapa de la vida.

Sócrates admira la respuesta, pero no parece satisfecho con ella, y pregunta si la riqueza de Céfalos no es a su vez una causa importante, y no sólo el carácter, para soportar la vejez, “pues dicen que para los ricos hay muchos consuelos” (329e). Céfalos no niega su importancia, pero dice que sin sensatez ni discreción no es posible utilizar correctamente tal riqueza. El insensato, aun siendo rico, sería desdichado. Para Céfalos, la única ventaja de la riqueza es que permite “no estar en deuda de sacrificios con ningún dios, ni de dinero con ningún hombre” (331b), y así, poder acercarse sin miedo al umbral de la muerte, porque se llega a él con la conciencia de no haber cometido ninguna injusticia, y tal conciencia produce “una grata y perpetua esperanza, bienhechora ‘nodriza de la vejez’, según frase de Píndaro” (331a). La justicia, para Céfalos, consiste en devolver lo que se ha recibido, y la riqueza es útil pues permite no deberle nada a nadie, sea a dioses o a hombres.

¿Qué ha pasado aquí? Ha habido un pequeño desplazamiento en la respuesta de Céfalos: el carácter solo no es motivo de agrado alguno en la vejez, sino que necesita del apoyo de algo material, la posesión de riquezas. No por ello la actitud anímica deja de ser importante, pero para vivir justamente se necesita de posesiones materiales. Importante es señalar aquí que la pregunta por la justicia es inseparable de la actitud asumida frente a los otros, sean hombres o dioses. La justicia implica en primer lugar una relación con otros, y en la satisfacción de esta relación se obtiene una paz interior. Este carácter relacional de la justicia es, como veremos, un momento esencial de su contenido. Sin embargo, la definición de Céfalos tiene dos deficiencias: la primera, es la exclusión de los desposeídos: un pobre no podría ser justo ni realizar actos justos, pues la justicia es una función de la propiedad; sólo quien tiene propiedades puede ser justo. La definición de Céfalos recibe indirectamente un vaho de ironía cuando se piensa que Sócrates, un poseído por el afán de justicia, no posee riquezas. La segunda deficiencia la saca a la luz Sócrates al preguntar si es justo devolverle las armas a un amigo que, estando cuerdo en el momento de prestarlas, pide su restitución estando loco. Esta pequeña pregunta saca a la luz las limitaciones de la definición de Céfalos o, al menos, muestra que éste no había meditado sobre las consecuencias de su definición. La justicia no puede limitarse a devolver lo que a uno le ha sido entregado, pues no puede ser llamada justa una acción por la que se le devuelve a alguien fuera de sí algo con lo cual podría hacerse daño a sí mismo o a otros. La definición de Céfalos garantiza exclusivamente su tranquilidad, y se despreocupa de las consecuencias dañinas que podría tener para otros el seguimiento estricto de tal regla. La justicia no puede restringirse al bienestar y tranquilidad interna de uno solo, sino que debe considerar el bienestar e integridad del otro.

Por otro lado, la definición de Céfalo es parcial, pues sólo es válida para los de su clase: la de los propietarios de riqueza. Los no poseedores son excluidos. El concepto de justicia proclamado por Céfalo es propio de una clase cuya imagen del mundo está determinada por la posesión de riquezas y por la holgura y tranquilidad interior que ellas permiten. Reciprocidad sólo es posible entre propietarios. Todo sería evitable: engaño, robo, sacar ventaja del otro, si se evita la pobreza, pues ella parece obligar a hacer justo todo aquello que impida afrontar la muerte sin temor, sin perturbaciones interiores por causa de actos indebidos. Una sociedad construida sobre los principios de Céfalo podría permitir una vida agradable; sólo que en una sociedad de este tipo, la única preocupación que cada ciudadano debería tener sería la de no pertenecer a la clase de los pobres. El mundo justo de Céfalo se reduce, pues, a la justicia mutua que los ricos se hacen entre sí.

Céfalo hubiera podido hacerle frente a la objeción de Sócrates, si su concepción de la justicia no estuviera orientada por el concepto de propiedad material, pues lo que debería haber sido devuelto no es el arma sino el beneficio recibido.<sup>3</sup> En otras palabras, la justicia no reside en los bienes cuantificables que se entregan recíprocamente unos a otros, sino primordialmente en el bienestar mutuo que se conceden unos a otros, independientemente de que se concedan o no riquezas. Lo que Platón quiere resaltar, es que la justicia no tiene que ver, primeramente, con una reciprocidad a nivel material, sino que ella estriba esencialmente en la calidad de vida que los miembros de una sociedad se otorgan recíprocamente.

Pero filosóficamente ¿qué ha pasado aquí? Una cosa nimia pero profundamente significativa. Sócrates no ha mostrado las deficiencias y limitaciones de la definición de Céfalo introduciendo medidas externas al tema en discusión, como han pretendido algunos intérpretes, sino mediante una prueba inmanente de lo dicho por el interlocutor. Sócrates pone a prueba lo que el otro dice, no recurriendo a un saber superior, sino que meramente se limita a probar las consecuencias deducibles de los presupuestos de los que parte el otro y, al producirse una inconsecuencia, se muestra que el otro no sabía lo que creía saber. Esto es un elemento esencial del no saber socrático y su potencial crítico. No es llana ignorancia, ni ocultamiento de un saber más alto, sino que Sócrates es, frente al otro, un no sabedor porque su investigación parte única y exclusivamente de lo que el otro cree saber, y se limita a someter rigurosamente a prueba lo que el otro dice, esto es, piensa y repiensa lo que el otro presupone impensadamente. Hay múltiples formas de saber: saber de opinión, saber de percepción,

---

3 Véase: Barbara Zehnpfennig (1997), p. 31, a quien sigo, con algunas variaciones, en la interpretación de este libro.

entre otros, pero *saber*, en sentido estricto, significa poder dar cuenta y razón de lo que se dice, sustentarlo y defenderlo frente al otro.

## II (331d - 336 a)

Polemarco, hijo de Céfalo, hereda la discusión, pues éste se ha ido a devolverle a los dioses lo recibido, a pesar de que ya es claro que la justicia no se confina “en decir la verdad ni en devolver lo que se ha recibido” (331d). Para Polemarco la justicia consiste, apoyándose en Simónides y creyendo mejorar a su padre, en devolver a cada uno lo debido (τὰ ὀφειλόμενα ἐκάστω ἀποδιδόναι, 331e). Pero Sócrates, como siempre, ignora (ἄγνοειν) lo que se da a entender con ello, pues una frase puede decir mucho, pero lo importante es saber qué se entiende con ella. Polemarco ya conoce la objeción: a alguien fuera de juicio no es conveniente devolverle lo recibido, si se trata de armas, por ejemplo; y por ello precisa: a los amigos hay que reintegrarles el bien recibido, a los enemigos lo que les es apropiado: el mal. En cuanto al contenido, la añadidura de Polemarco no dice nada nuevo, sino que simplemente saca a la luz lo que subyacía a la definición de su padre: que el amigo propietario es a quien debo dirigir mi reciprocidad. El enemigo no era mentado explícitamente por su padre, pero sí marginalmente en su definición: la gran mayoría de los desposeídos. Mientras el padre le hace sacrificios a los dioses, Polemarco sabe que la imagen paterna del mundo sólo es sostenible sobre el sacrificio de aquellos que no son amigos o que yo y mi grupo definimos como enemigos. Pero una sociedad levantada sobre el principio de oposición amigo-enemigo, revivida por Carl Schmitt en este siglo, tampoco resiste la prueba dialéctica filosófica de Sócrates.

En primer lugar, Sócrates muestra que la traducción que Polemarco hace de la frase de Simónides “*darle a cada uno lo debido*” en “*hacerle bien al amigo y mal al enemigo*”, no sólo es una traducción indebida, sino que no le hace honor al concepto de justicia. “Darle a cada uno lo debido” expresa la idea fundamental de la praxis técnica. El saber técnico busca darle a cada uno lo suyo, esto es, lo debido y apropiado (ὀφειλόμενον και προσήκον) a cada cosa de la que se ocupa: el médico al cuerpo del enfermo, el navegante busca evitar los riesgos del mar, etc. El médico no diferencia en su ámbito entre amigo y enemigo, sino que busca darle a cada uno el bien para el cual lo capacita su saber. “¿Y qué ha de dar, y a quiénes, el arte al que podemos llamar el arte de la justicia (τεχνή δικαιοσύνη)?”, pregunta Sócrates (332d). Polemarco no entiende el sentido de la pregunta, pues da como respuesta la anterior: otorgarle beneficios a los amigos y daños a los enemigos, pasando por alto que si el justo tiene un saber respecto de la justicia, su praxis debe orientarse por dicho saber. Ante esto, Sócrates reformula la pregunta así: ¿En cuál ámbito práctico (πρᾶξι) y para qué obra (ἔργον) está capacitado el justo para favorecer a los amigos y dañar

a los enemigos? (332e). Polemarco sólo puede mencionar dos esferas: la de la guerra y la de las asociaciones con otros en asuntos de dinero: por ejemplo, conservar el dinero del amigo y devolvérselo, o robar el del enemigo. Pero para el uso del dinero, por ejemplo, cuando haya que comprar o vender un caballo, el especialista en caballos es el idóneo para ello. En la paz, entonces, es inútil la justicia, y útil cuando el dinero no se utilice; la irónica conclusión de Sócrates dice: “Cosa, pues, de poco interés sería, amigo, la justicia si no tiene utilidad más que en relación con lo inútil” (333 e). La definición de Polemarco lleva a que la justicia no sea útil para ningún ámbito práctico ni sirva para producir obra alguna. Si esto es así, ¿no sería entonces mejor suprimir el concepto, erradicarlo de la comunidad política?

El segundo argumento contra la opinión de Polemarco lo fundamenta Sócrates en la capacidad que tiene el técnico o especialista en un arte para realizar con su saber tanto el bien como el mal. Un médico puede utilizar su conocimiento bien para curar o dañar a alguien; si se afirma que el justo tiene la destreza de guardar el dinero, entonces también tendría la de robarlo, para provecho de los amigos y daño de los enemigos. Pero esto es rechazado enfáticamente por Polemarco, y confiesa que ya no sabe lo que decía (334b). Sócrates, aquí, vale repetirlo, no ha puesto en boca de Polemarco otra cosa que aquello que es posible sacar de su definición, o mejor, de la incapacidad del interlocutor de mostrar en qué esferas prácticas y para qué obras es valiosa la justicia.

Pero quizás el error reside en que no se han precisado correctamente los términos *amigo* y *enemigo*. Para ello, Sócrates recurre a la clásica diferenciación filosófica entre apariencia y realidad ( $\delta\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu$  y  $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ , 334c); pero este tercer camino de investigación lleva a una conclusión que a Polemarco le parece inmoral, a saber, que es justo hacer mal a los que no han cometido injusticia (334d). De hecho, el que alguien me parezca bueno, no garantiza que en realidad lo sea, pues es humano equivocarse ( $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\epsilon\acute{\iota}\nu$ ) en las apreciaciones sobre algo o alguien, y bien podría suceder que se considere buenos a los enemigos y malos a los amigos y se actúe guiándose por tal apreciación.

¿Dónde está aquí el punto débil? Zehnpfennig lo expresa así: “Polemarco partió de que la pura división subjetiva del mundo entre amigo y enemigo garantizaría que él y los otros experimenten la justicia. Pero a su vez ha presupuesto que su definición de justicia ha captado algo universal, objetivo. Esta disputa entre una pretensión de objetividad y la utilización de medidas puramente subjetivas es desvelada por Sócrates. Sólo hay dos salidas del dilema. O se renuncia a la validez universal de la definición; entonces valdría únicamente para Polemarco, y este estaría proscrito en un mundo solipsista. O uno deja que las medidas subjetivas se vuelvan objetivas –que es el camino que elige Polemarco– y se insiste en que amigo es el que es

realmente bueno y justo.”<sup>4</sup> Pero aquí surge la misma dificultad que antes: se presupone en la definición justamente lo que hay que definir, a saber, qué es la justicia, y se pasa también por alto lo visto anteriormente, lo difícil que es decidir quién es verdadera y realmente amigo.

El cuarto argumento contra la tesis de Polemarco lo formula Sócrates examinando el concepto de daño (335b - 335e). Sócrates parte del presupuesto de que cada cosa y cada ser vivo tiene una virtud (*ἀρετή*) que le es propia, esto es, una cualidad que le permite funcionar, hacer su obra de la mejor manera posible. Aquello que desarrolla al máximo sus potencialidades alcanza su virtud, realiza bien aquello que puede realizar. Si se le daña su virtud ya no es idóneo o apto para lo cual podría ser idóneo o apto. Un caballo al que se le daña su virtud no podrá ya ser apto para realizar su función de caballo. Igualmente pasa con el hombre. Si su humanidad es dañada, pierde su virtud, y si la justicia es una virtud del hombre, al hacersele daño se le destruye su virtud, esto es, se le hace injusto. La justicia, correctamente aplicada, debería mejorar la virtud del hombre, pues ella no busca hacer peor al otro, así como el caballista no puede hacer caballos torpes para cabalgar con el arte de la equitación. Pero la conclusión paradójica a la que llega la definición de Polemarco es que la justicia realiza lo contrario de lo que debería realizar: hace más injusto a quien la padece. La conclusión correcta sería, en cambio, afirmar que no es “obra propia del justo el hacer daño ni a su amigo ni a otro alguno, sino de su contrario el injusto” (335d).

Polemarco, pues, ha fracasado en su intento de fundamentar la justicia sobre la división amigo-enemigo. Esta división, hipostasiada como quintaesencia de las relaciones humanas, sólo puede producir una sociedad desgarrada por los conflictos de intereses entre sus miembros. Pero esta división puede ser profundizada y, de hecho, ha encontrado sus ideólogos; el primero es Trasímaco, quien se encargará de sacar a la luz la esencia oculta de la división amigo-enemigo: el más fuerte es quien decide arbitrariamente quién es amigo y quién no.

### III (336b - 354c)

Trasímaco, quien durante el transcurso del diálogo se mordía impaciente la boca por hablar, no pudo contenerse ya y “contrayéndose lo mismo que una fiera, se lanzó sobre” los participantes como si fuera a hacerlos pedazos: lo dicho hasta ahora no ha sido más que charla inútil, débiles bobadas que no dan cuenta de la verdadera

---

4 *Ibid.*, p. 41.

realidad. Y de paso aprovecha para reprocharle a Sócrates lo cómodo que se lo toma en las discusiones, pues se limita a refutar y preguntar, persuadido de que esto es más fácil que dar respuestas positivas. Lo que Trasímaco olvida es que preguntar al modo de Sócrates, atento a los giros y matices mínimos de sus interlocutores sin perder el objeto de la discusión, es harto difícil y requiere una fuerte presencia de espíritu. La refutación del oponente, como se ha visto, no sucede por la introducción de medidas externas, sino por el develamiento de alguna contradicción entre los presupuestos del interlocutor y las consecuencias a veces absurdas, que de ellos se derivan.

Trasímaco, rebelándose contra las habladurías burguesas de sus antecesores, exige que se defina la justicia sin usar “melindrosidades” retóricas tales como “lo necesario, o lo provechoso, o lo útil, o lo ventajoso, o lo conveniente” (336d); mas cuando a él le toca definir, dice que “lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte (τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον)” (338c) y pide que se le elogie por tan acertada definición. Sócrates se contiene de darle a Trasímaco la alabanza solicitada, pues primero es necesario comprender lo dicho para juzgar si es digno de alabanza o no. ¿Quiere decir Trasímaco que lo que le conviene al más justo es conveniente para el más débil? Trasímaco aclara: “cada gobierno establece las leyes según su conveniencia: la democracia, leyes democráticas, la tiranía, tiránicas, y del mismo modo las demás. Al establecerlas, muestran los que mandan qué es justo para los gobernados, lo que a ellos conviene, y al que se sale de esto lo castigan como violador de las leyes y de la justicia” (338e).<sup>5</sup> No hay, pues, una justicia en sí, o el contenido de la justicia no es algo que se pueda determinar en una discusión racional o mediante argumentos racionales, sino que es lo que el poder de turno determina caprichosamente como lo justo. La posibilidad de un orden legal más allá del capricho del gobernante o de los gobernantes y al cual ellos también obedezcan es negado de plano. La voluntad del más fuerte, su voluntad de dominio, decide qué es lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, y todas las otras voluntades deben regirse por la suya, so pena de ser aniquiladas. Esta es la regla de la tiranía, que también puede estar vigente en estados no tiránicos, y ella sólo expresa el deseo extremo de autoconservación y de supervivencia de un individuo o de un grupo a costa de todos los otros. Si Céfalo y

---

5 Para Trasímaco, como bien anota Eckart Schütrumpf (1997), no se da una diferencia de rango entre las distintas constituciones políticas como la desarrolla Platón en los libros VIII-IX. La justicia en el régimen aristocrático no es distinta en nada de la justicia en los regímenes democráticos o tiránicos. La característica común a todos ellos es, según Trasímaco, que cada uno busca afirmar mediante su sistema legal, la conveniencia y el provecho de los que detentan el poder en cada caso, p. 43.

Polemarco aún concebían la posibilidad de tener amigos, el tirano, o cualquier tipo de constitución que se rija de acuerdo con el principio de Trasímaco, sólo tiene enemigos. Pero la tesis de Trasímaco no implica una ruptura con las de sus antecesores, como él cree, sino que prolonga internamente lo que Céfalo y Polemarco callaban cortés y burguésamente: de lo que se trata es de asegurar y aumentar las propias posesiones y ventajas.

El primer contraargumento de Sócrates es simple pero contundente. El más fuerte puede ordenar lo que quiera, pero ¿qué pasa si se equivoca y ordena lo que no le es conveniente? Se retoma un argumento ya utilizado contra Polemarco: una cosa es lo que me parece más conveniente y otra saber si en realidad es conveniente o, como se dijo antes, aquí surge la contradicción entre una pretensión de universalidad y el uso de criterios meramente subjetivos y, como se vio, los caprichos subjetivos no garantizan de manera alguna que lo ordenado sea objetivamente válido y garantice la realización de lo deseado y ordenado por el detentador del poder. En conclusión, el fuerte no es fuerte cuando yerra, y el mundo objetivo pone siempre límites a lo buscado o deseado subjetivamente.

Trasímaco, motivado por una discusión entre los asistentes, precisa su pensamiento: de ningún modo pretende designar como justicia lo que le pareciera ser conveniente al más fuerte, sino que el más fuerte, si de verdad es el más fuerte, no puede equivocarse.<sup>6</sup> El especialista yerra porque le falla su ciencia, pero “ningún especialista, ni gobernante, ni sabio yerra al tiempo que es tal, aunque se diga siempre que el médico o gobernante erró” (340c). En otras palabras, el más fuerte nunca puede equivocarse, su saber no vive bajo la ambigüedad entre ser y parecer, sino que su saber siempre acierta con lo que verdaderamente es. Y nunca puede equivocarse porque lo verdadero y legítimo es lo que él determina.

Pero, como ya se vio, el verdadero especialista, en el sentido estricto de la palabra, procura darle a las cosas o personas bajo su cargo, lo más conveniente para ellas: el verdadero médico busca el bienestar de sus pacientes y el verdadero marino busca llevar a salvo a sus pasajeros y a su carga. Quien verdaderamente ejerce una profesión, cuando la ejerce conscientemente, busca no su propio provecho, sino el de aquél o aquello de lo que se ocupa. El verdadero regente, si lo es, debe buscar el

---

6 Aquí cabe decir que Trasímaco no recurre en su fundamentación de su teoría del más fuerte a la naturaleza, “para fundamentar a partir de ello un derecho a partir de la naturaleza.” (*Ibid.*) Trasímaco, en otras palabras no es un vocero de teorías del derecho natural, meramente se limita a articular concepciones convencionales, desesperada e irreflexivamente convencionales, de lo que es la justicia.

bienestar de aquellos bajo su gobierno. Quien gobierna para su propio provecho no es, pues, un verdadero gobernante. Esto es difícil de digerir para el sofista Trasímaco, pero su refutación es sólo consecuencia de su premisa, por la cual le reconoce saber y conocimiento al que es verdaderamente fuerte, y es fuerte únicamente quien sabe lograr y preservar su propio provecho, aunque sea a costa de los otros y precisamente porque es a costa de los otros. El saber se reduce a saber de sobrevivencia, y éste es exactamente el punto donde Trasímaco, inconcientemente, reduce la constitución política, la forma legal de vida en la *pólis*, a la naturaleza. Platón sabe de esto, sabe que una *pólis* y sus ciudadanos están constantemente enfrentados a las exigencias que le impone la naturaleza y su necesidad, pero sabe también que ella no debe limitarse a obedecer los dictados de la ciega naturaleza, justamente porque una *pólis* constituida sobre los principios del más fuerte no le deja a sus ciudadanos lugar a algo más allá de la simple sobrevivencia. La *pólis*, para Trasímaco, se reduce al devorar o ser devorado, que es el principio de la naturaleza por excelencia. Para Platón en cambio se trata de otra cosa: la *pólis* debería constituirse de manera tal que dicho principio sea minimizado lo más que se pueda.<sup>7</sup>

Trasímaco busca evadir tal conclusión soltando un largo monólogo (343a - 344c), en el que les explica a sus oyentes que es ingenuo y propio de “mocosos inexpertos” pensar que un pastor, por ejemplo, cuida de sus ovejas sólo para provecho de ellas, y no para su conveniencia; así, el verdadero gobernante, cuando se preocupa por sus súbditos, lo hace solamente para explotarlos y someterlos mejor. Por otro lado, dice Trasímaco, el injusto es más feliz y vive mejor que el justo. En la vida ciudadana el justo paga más que el injusto, este busca apropiarse con múltiples artimañas y a escondidas los bienes y propiedades de los otros. La injusticia extrema hace más feliz al injusto y ella busca arrebatar todo “lo ajeno, sea sagrado o profano, privado o público, por derecho o por fuerza, no ya en pequeñas partes, sino en masa” (334b). Quien tal hace es llamado por la mayoría dichoso y feliz y todos anhelan secretamente ser como él, y los que censuran la injusticia no lo hacen “por miedo a cometerla sino a sufrirla” (334c). El fuerte ama la injusticia porque puede ejercerla, el débil la critica porque la sufre, pero su deseo íntimo, que oculta hipócritamente, es el de poder cometer injusticias como el más fuerte. Una mirada a la vida real muestra que Trasímaco tiene razón, los hechos le dan la razón. La idea de un verdadero regente o político es una habladería de débiles, de soñadores de utopías.

Trasímaco quiere irse, pues los duros hechos no requieren refutación, pero Sócrates le pide tener compasión con las mentes débiles, y tener la paciencia necesaria

---

7 Cf. Escobar (1995), p. 148 ss.

para permitirles apropiarse debidamente, si ello es así, tan importante conocimiento, pues lo que está en juego no es una nimiedad sino la definición de la forma como se ha de conducir la vida (*Βίου διαγωγή*, 344e), para poder vivirla más provechosa y felizmente.

Contra ideas tan arraigadas no sólo en Trasímaco, sino también en el pensamiento común, no basta con recurrir a ideales y oponerlos al sano sentido común. El camino de Sócrates es el de mostrar cómo ese sano sentido común, incluso el de Trasímaco que se cree más allá de él, trabaja con una doble moral. El pensamiento común en su negación del ideal presupone en su actuación cotidiana un ideal; en su negación de la virtud, una virtud. No otra cosa hace Trasímaco en su concepción de la justicia: la considera como un ideal, como una virtud, como una norma práctica. Cree además que es un pensamiento digno de celebración, y esto es justamente lo que Sócrates duda y quiere someter a prueba. Si de lo que se trata es de pensar lo que es la verdadera política y cómo es mejor vivir en una ciudad, si con justicia o no, para luego actuar de acuerdo con lo pensado, no se puede desconocer que toda praxis, sea la del médico o la del navegante, se orienta por una norma ideal de lo que debería ser su praxis, de lo contrario ni el médico, ni el navegante, ni menos aún, el político, podrían actuar plenamente, pues sin el conocimiento de tal norma del deber ser que implica ejercer una profesión, es imposible saber cuando la praxis se equivoca. Ciertamente, pocas veces se satisface adecuadamente tal norma, pero sin ella, la praxis sería ciega.

Pero todavía quedan dos inquietantes afirmaciones de Trasímaco por refutar: que la injusticia es más fuerte y hace más fuerte, y la otra, que la vida del injusto es más dichosa que la del justo. Contra la afirmación de que la injusticia es mejor porque hace más fuerte al individuo o ciudad que la elige como norma de vida, Sócrates utiliza un argumento contundente, a saber, que incluso una banda de ladrones para poder llevar a cabo sus fechorías con éxito necesita que rija un mínimo de justicia entre sus miembros, pues si la injusticia prevaleciera en sus relaciones, si cada uno buscara exclusivamente aventajar al otro, no podrían ejecutar empresas injustas en común, entre ellos se producirían odios y luchas de unos contra otros y, en últimas, no podría existir banda alguna. La justicia, por el contrario, generaría concordia y amistad (*ὁμόνοιαν καὶ φιλίαν*, 351d). Y lo que vale para una banda de ladrones vale para la relación entre dos personas, o para una ciudad, o incluso para el individuo. Cuando la injusticia se apodera de un grupo o ciudad, la hace impotente para obrar en concordia consigo misma, para realizar obras que produzcan bienestar a sus miembros y que hagan de la ciudad un lugar al cual sus miembros se sientan orgullosos de pertenecer. Incluso el tirano pierde: su actuación acaba destruyendo la ciudad que pretende dominar, acaba generando su ruina y la de la ciudad a la que busca imponer caprichosa e irracionalmente su ley.

Tampoco, por otro lado, la injusticia hace feliz a la ciudad o individuo que la elige como guía. Quien afirma esto toma los aspectos externos y visibles como lo decisivo. Un régimen injusto o un grupo que rige injustamente puede tener pequeños éxitos políticos, conservar el poder por un tiempo, pero justamente a costa de destruir la vida humana y los valores que la hacen posible. Legítimo es, para Sócrates, únicamente un régimen político que posibilita la concordia y la amistad entre sus ciudadanos y esto es posible porque cada uno sabe que de su obrar depende no sólo su bienestar y el del otro y que sólo en la medida en que posibilite el del otro está posibilitando a su vez el propio. La imagen del mundo de Trasímaco, como lo ha mostrado la historia pasada y reciente, es hermana de la pesadilla, la crueldad, la ignorancia, y genera sólo discordias, odios y luchas, y hace desgraciados a los habitantes de la ciudad donde esa imagen del mundo impera. Debemos agradecerle a Platón el haber mostrado y demostrado que ello es así y el habernos dado en la *República* el mejor antídoto contra ello: el pensamiento de la utopía, aunque nuestros caminos de utopía sean distintos al suyo. Pero considero que aún hay un momento de su pensamiento utópico que sigue siendo verdadero: que el camino político no puede construirse con la mente de Trasímaco, esto es, con la injusticia, el terror, el desprecio y desconocimiento del otro, y que es mejor una ciudad construida sobre la *paideia* y la justicia, que sobre la injusticia y la ignorancia.

El primer libro acaba con una confesión de ignorancia por parte de Sócrates, pues se ha discutido sobre si la justicia es vicio o virtud, si tiene tales o cuales consecuencias, pero aún no se sabe qué es lo justo (ὁ τι ποτ' ἐστὶν τὸ δίκαιον), y sólo si se ha determinado esto se puede saber si la justicia "es virtud o no y si el que la posee es desgraciado o dichoso" (354c). La respuesta se desarrolla en los libros II y IV, pero esto sería tema de otro ensayo.

## Referencias y bibliografía

- Platón. *La República*. (Edición Bilingüe, Traducción por José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano), Madrid, 1969.
- Escobar Moncada, Jairo. *Chora und Chronos. Logos und Anande in der Elementen-theorie von Platons "Timaios"*. Wuppertal, 1995.
- Jaeger, Werner. *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*. México, 1952.
- Schütrumpf, Eckart. "Konventionelle Vorstellungen über Gerechtigkeit" En: Otfried Höffe (Hrsg.). *Platon, Politeia, Klassiker Auslegen*. Bd. 7, Berlin, 1997.
- Zehnpefnig, Barbara. *Platon zur Einführung*. Hamburg, 1997.