

TRASÍMACO: EL CONFLICTO ENTRE LAS NORMAS Y LOS HECHOS

JOSÉ SOLANA DUESO

RESUMEN:

Platón (*República* I) pone en boca de Trasímaco una teoría de la justicia que generalmente ha sido interpretada en la línea de la teoría propuesta por Calicles en el *Gorgias*. En este artículo se encontrarán dos líneas de argumentación: por un lado, se sostiene que entre ambas teorías hay una radical diferencia, pues, mientras Calicles ofrece una nueva teoría moral (un nuevo código), Trasímaco nos presenta un análisis en el que se muestra el conflicto entre el viejo código democrático (norma moral) y la moral real (hechos morales) en los estados de su tiempo. Por otro lado, se sostiene que la diferencia más radical entre Trasímaco y Platón es de índole metodológica: se refiere a si la justicia debe entenderse como realidad absoluta (tesis platónica) o como una relación, tesis de Trasímaco y de toda una tradición relativista cuyo exponente más destacado es Protágoras.

ABSTRAC:

Plato (*Republic* I) puts into Thrasymachus' mouth a theory about justice which has frequently been interpreted in the same way as the theory proposed by Calicles in the *Gorgias*. In this paper you should find two arguable lines: on the one hand, it's supported that there are a radical difference between both theories, since Calicles offers a new moral theory (a new code) and Thrasymachus gives us an analysis in which he shows the conflict between the old democratic code (moral norm) and the real morality (moral facts). On the other hand, it's supported that the most radical difference between Thrasymachus and Plato is a methodical one: either justice should be understood as an absolute reality (Plato's thesis) or as a relation, thesis of Thrasymachus and of the whole relativistic tradition, whose most outstanding exponent is Protagoras.

La presentación que Platón hace de Trasímaco en el libro primero de la *República*, comparte algunos interesantes rasgos con la de Protágoras en el diálogo de su nombre. En primer lugar, ante nosotros el maestro de retórica aparece «deseando hablar para quedar bien» (338a) del mismo modo que el hábil Sócrates sospechaba en el *Protágoras* que el sofista «quería exhibirse ante Pródico e Hipias» (317c). En segundo lugar, como Protágoras, también Trasímaco es un experto en largos discursos que, «como un bañero» (344d),

nos inunda con el torrente de sus palabras. Sólo por la fuerza conseguirá Sócrates mantenerlo en la conversación y hacerle dar explicaciones de sus razonamientos. Finalmente, Trasímaco accede a responder a Sócrates, bien entendido que «has de pagar dinero» (337d).

Tenemos, pues, según los testimonios platónicos, tres rasgos comunes a estos dos personajes: ambos hablan para exhibir sus habilidades, lo que significa que no hay convicciones profundas, ambos son expertos en largos discursos y ambos supeditan su actuación al dinero. Pero hay un rasgo específico que se atribuye a Trasímaco: su belicosidad. Al decir de Platón, Trasímaco, deseoso de hablar, «contrayéndose lo mismo que una fiera, se lanzó sobre nosotros como si fuese a hacernos pedazos» (336b). Sócrates, no sabemos si con ironía, confiesa ante la irrupción del calcedonio: «Estupefacto quedé yo al oírle, y mirándole sentía miedo» (336d). A partir de estos rasgos, Trasímaco ha pasado a ser considerado un «belicoso sofista... representante de la filosofía del poder de Calicles».¹

En mi opinión, esta coincidencia de rasgos en los dos sofistas no es un mero accidente. En este artículo trataré de explicar que la teoría de Trasímaco se entiende mejor en el marco de la tradición relativista, cuyo exponente más destacado es Protágoras de Abdera.

La cuestión inicial, antes de ofrecer ningún tipo de definición de la justicia, se refiere al uso absoluto o relativo de los términos que se utilizan como *definiens* del concepto de justicia, en tanto que la elección de los términos mismos (τὸ δέον, τὸ ὠφέλιμον, τὸ λυσιτελοῦν, τὸ κερδαλέον, τὸ συμφέρον) pasa a ser cuestión secundaria. Trasímaco entiende que una noción a base de términos absolutos no sería clara y precisa, sino meras vaciedades (ὑθλους) que no consentirá en la discusión (336d). Sócrates toma como una prohibición la advertencia de Trasímaco y no dudará en incumplirla «si así se me mostrara después de examinarlo» (337b).

Tras ofrecer Trasímaco su célebre noción («justo es lo conveniente para el más fuerte» 338c), ambos interlocutores tienen clara conciencia del tipo de diferencias que les separan: ironizan sobre la «pequeña añadidura» que

1. Jaeger, *Paideia*, p. 595. A. Domènech, *De la ética a la política* (Ed. Crítica, 1989. Barcelona), asocia a Trasímaco con Calicles en una «apología de la injusticia y del derecho del más fuerte» (p. 107), si bien más adelante matiza esta inadmisibile asociación (p. 123). Así pues, el tópico sigue todavía vivo, pese a que son muchos los estudiosos que han señalado las profundas diferencias entre Calicles y Trasímaco. Baste traer aquí el bien fundado testimonio de Dodds, quien, al observar que Trasímaco nunca usa el lenguaje de la φύσις, supone que ambos deben representar tradiciones diferentes. Por lo demás, prosigue Dodds, sería extraño que Platón introdujera dos personajes para defender posiciones semejantes (E.R. Dodds, *Plato. Gorgias*. OUP. 1959. pág. 14, n. 3).

supone la relativización del adjetivo «conveniente» que Sócrates aceptaría en su uso monádico.

A partir de esta presentación, en la que Trasímaco establece la equivalencia entre «el más fuerte» (τοῦ κρείττονος) y «el gobierno establecido» (τᾶς καθεστηκυίας ρῆσ), comienza el debate.

El primer argumento que ofrece Sócrates contra la noción de Trasímaco, se basa en el posible error² del fuerte en la determinación de lo que le es conveniente.

Se intenta solucionar la objeción entendiendo por conveniente para el más fuerte aquello que el más fuerte entiende (sea cierto o no) que le conviene (340b). Pero, preguntado Trasímaco si acepta esta interpretación, a saber, si justo es «lo que pareciera ser conveniente para el más fuerte, ya lo fuera, ya no» (340c), niega rotundamente tal interpretación y sostiene que el gobernante, en tanto que tal, no yerra, reafirmandose así en su noción inicial (341a).³

Cuando Sócrates argumenta recurriendo a una analogía con las técnicas (la perfección del arte), Trasímaco replica con el ejemplo del pastor, lo que le da la oportunidad para introducir la noción tradicional de justicia como bien ajeno (λλοτριόν γαθόν) (343c). Trasímaco lo único que hace es reafirmar esta noción, pero especificando quién es el otro receptor del bien, a saber, el fuerte. Por tanto, si en una sociedad igualitaria los bienes que hacemos a otros tenderían a compensarse con los que otros nos harían a nosotros, en la situación que Trasímaco critica los fuertes son siempre receptores de bienes ajenos y nunca dadores. Los fuertes, pues, quiebran la reciprocidad y se

2. La discusión con Trasímaco tiene un escenario previo: el diálogo con Polemarco, el hijo de Céfalo. En dicho escenario, que es el de la poesía y saber popular, Sócrates refuta la noción tradicional que define la justicia como «hacer bien a los amigos y mal a los enemigos» (332e). El análisis platónico incluye dos movimientos: primero, se muestra el carácter relativista de dicha noción para descubrir las contradicciones que implica. En un segundo movimiento, se ofrece una noción alternativa consistente en la propuesta de una noción no relativa de justicia (335e).

En este proceso debemos anotar dos cuestiones que aparecerán en el escenario siguiente, el de la disputa con Trasímaco:

a) la oposición entre ser (τοὺς ὄντας) y parecer (τοὺς δοκοῦντας) amigos o enemigos (334c). De otro modo, la oposición entre los que en verdad son amigos y los que uno considera (ἡγᾶται) que son amigos. Este mismo problema se plantea después con la posible oposición entre lo que es conveniente y lo que parece conveniente (340b).

b) la discriminación entre el ser y el aparecer está siempre sujeta al riesgo del error (334e). Esta cuestión se corresponde en el segundo escenario con el problema de la infalibilidad del gobernante (339c).

3. Puede observarse, frente a otro tópico frecuentemente atribuido a los sofistas, que aquí Trasímaco no padece ninguna tentación escéptica.

produce el desequilibrio, creándose una situación de dominación de unos sobre otros cuyo extremo es la tiranía.

Ante la posición de Trasímaco, Sócrates argumenta en favor de la conclusión siguiente: el gobernante no busca su interés propio, sino el interés del gobernado, del mismo modo que todo profesional no busca en el ejercicio de su profesión el beneficio propio, sino el bien del sujeto a su arte.

Esto significa que Sócrates no tiene intención de eliminar el carácter relativo de «conveniente». El problema, sin embargo, consiste en establecer el término de la relación, a saber, si ha de ser lo conveniente para el *gobernante* (fuerte) como dice Trasímaco o para el *governado* (débil) como propone Sócrates. Esta relatividad, sin embargo, se aplica solamente al ámbito del gobierno en el marco de las relaciones entre el gobernante y el gobernado. Eso no significa que este marco agote el ámbito de la justicia.

Sócrates, por tanto, no acepta la definición de Trasímaco, pero sí aceptaría –no como definición de justicia, sino como una verdad acerca de la justicia restringida a un ámbito (la relación gobernante-gobernado)– que justo es lo conveniente para el gobernado, teniendo presente que quien define qué es lo justo es el gobernante, del mismo modo que el médico es el que decide y define (prescribe) lo que conviene al enfermo.

Para matizar con más detalle la diferencia entre Sócrates y Trasímaco, conviene atender al carácter relacional de los conceptos que entran en juego: el *definiendum* y el *definiens*.

La noción de justicia de Trasímaco es doblemente relacional:

a) En el *definiendum*, no se define justo sin más o justicia sin más (en términos platónicos sería justicia en sí), sino *justicia para alguien* (*governado o débil*) desde el punto de vista de (o definida por) *alguien* (*governante o fuerte*). Dicho de otro modo, el *definiendum* no es un término absoluto, sino relativo y, además, triádico, porque se entiende que «justo» se aplica a una conducta (x) que debe realizar alguien (y) siguiendo la prescripción de alguien (z).

Como ya he apuntado, aunque Platón ofrecerá una noción absoluta de justicia, sin embargo, supuesta la incapacidad de las clases trabajadoras para adquirir las nociones del mundo ideal, exigirá que estas clases inferiores sean dirigidas y gobernadas por los hombres superiores. En este contexto, la diferencia entre el rétor y Sócrates consiste en considerar al gobierno como una forma de dominación (Trasímaco) o bien como ayuda generosa del fuerte al débil (Sócrates). Pero esa diferencia sólo se esclarecerá cuando se debata sobre el tipo de relación que se da en el *definiens*. Dicho de otro modo, esta relatividad en el *definiendum* no es objeto de disputa. Para Platón, la única opción que el gobernado (inferior) tiene de ser justo radica

en admitir que sea el gobernante (superior) el que fije las normas de acuerdo con la idea de justicia y en regirse después por tales normas.

La noción relativista de justicia que Trasímaco propone, abre el escenario a los puntos de vista: de modo explícito, los puntos de vista concretos son los del fuerte y el débil (κρείττω-ἥττων), que equivalen, *en algún aspecto*, pero *no siempre*, al gobernante y el gobernado (τοῖς ἄρχουσί τε καὶ κρείττοσι) (339e2). No siempre, pues cuando un justo toma parte en el gobierno, le va peor que al injusto, porque descuida sus cosas particulares para atender los asuntos públicos (343e).

Dicho de otro modo: Trasímaco exige analizar la vida social con una teoría que utiliza términos relacionales. Trasímaco, además, cuenta implícitamente con nociones normativas que en el análisis aparecen como nociones monádicas. Así habla del justo y del injusto y establece una comparación entre ambos (343c), utilizando una noción monádica que remite a la tradición democrática en la que se entiende la justicia como ἰσότης y la injusticia como su contrario, la πλεονεξία.

b) Trasímaco tampoco acepta los términos absolutos en el *definiens*; más aún, prohíbe expresamente a Sócrates que defina la justicia como lo conveniente o lo provechoso o mediante algún otro predicado monádico (336cd) y Sócrates manifiesta repetidamente su disconformidad con esta prohibición (337ab; 339a).⁴

Pero, en la exposición y crítica de la teoría de Trasímaco, Sócrates acepta el uso relativo de συμφέρον y sólo se disputa sobre el término de la relación (débil o fuerte). ¿Cuál es pues la disputa atendiendo a la relativización del *definiens* y del *definiendum*?

Hemos dicho que el término «justo» es un término relativo triádico: una

4. Tal disconformidad permite sospechar que Sócrates refuta la noción relativista de Trasímaco con la perspectiva de ofrecer una noción no relativa de justicia. Este mismo sentido tiene la refutación de la justicia tradicional en el escenario anterior: la justicia ya no será hacer bien a unos y mal a otros, sino solamente hacer bien sin más. Implícitamente se sobreentiende que el justo hace bien *en toda circunstancia* y *a todo el mundo* con el que tiene relación, pues no se entendería que hacer el bien no tuviera un destinatario espaciotemporalmente determinado. Si se acepta el sobreentendido al que me refiero (y creo que Platón lo aceptaría), todo lo que se afirma en el argumento platónico (con independencia de su valor probatorio) es el carácter universal de la conducta del justo, que para Platón es el paso previo para asentar la absolutidad de los enunciados morales. Obvio es decir, sin embargo, que universalidad y absolutidad son dos cuestiones completamente independientes. En todo caso cabría preguntar por qué se tiende a identificarlas (o por qué se cree que la primera conduce necesariamente a la segunda) cuando nada impide que una proposición con dos o más variables sea objeto de generalización múltiple.

acción x, realizada por un sujeto y, es justa según la definición de justicia establecida por z (donde y es distinto de z) syss la acción redunde en beneficio de z (Trasímaco) o en beneficio de y (Sócrates).

Por tanto, según Trasímaco, el que tiene poder y capacidad normativa (el más fuerte: κρείττων) utiliza tal poder y capacidad en beneficio propio. Según Sócrates, por el contrario, el que tiene poder y capacidad normativa (el hombre superior: βέλτιστος) utiliza tal poder y capacidad en beneficio de los inferiores. En ambos casos se establece una diferencia entre los gobernantes y los gobernados y se define entre ellos una relación de dominación (Trasímaco) o de beneficencia (Sócrates). Es decir, la escisión en los humanos sería entre dominadores y dominados (Trasímaco) o en entre benefactores y favorecidos (Sócrates).

En la conclusión de la *República* y aplicando a la sociedad la teoría del alma, Platón argumenta que «el artesanado y la clase obrera», gentes en quienes la parte mejor del alma es débil por naturaleza, deben ser esclavos (δοῦλον) del hombre superior (βελτίστου), «que lleva en sí el principio rector divino (ἔχοντος ἐν αὐτῷ τὸ θεῖον ἄρχον)». Pero prosigue Platón y añade la siguiente justificación: «Y esto no porque pensemos que el esclavo debe ser gobernado para su daño (ἐπὶ βλάβῃ τῇ τοῦ δούλου), como creía Trasímaco de los sometidos a gobierno (τοὺς ρχομένους), sino porque es mejor para todo ser el estar sujeto a lo divino y racional [...]» (590d).

• Este texto tiene la virtualidad de definir con claridad la diferencia entre el sofista y Sócrates: lo que es según Trasímaco, es lo que debe ser según Sócrates, siempre que se introduzcan las debidas correcciones, a saber, que hablemos del superior en vez del fuerte.

Así entre Sócrates y Trasímaco se da la contradicción más caliente: Trasímaco denuncia como hecho repudiable lo que Sócrates postula como un loable ideal. Las dos actitudes ante el gobierno o las dos valoraciones de una misma tarea como la del pastor prueban que la diferencia entre ambos es de aprobación o desaprobación. De ahí la presentación, hostil y violenta, de Trasímaco en el diálogo, en las antípodas mismas de lo que ocurre con Calicles en el *Gorgias*.

Podríamos sintetizar las dos posiciones enfrentadas señalando tres niveles:

A) Para Trasímaco, la realidad social (nivel **sociológico**) prueba que una minoría de fuertes sin escrúpulos domina a la mayoría de débiles. Frente a esta situación de hecho, Trasímaco supone como ideal ético (nivel **normativo**) la aspiración a la igualdad propia de la sociedad democrática de su tiempo frente a la pleonexía. Por tanto, Trasímaco no tiene ninguna teoría moral nueva, como ocurre con el Calicles del *Gorgias*. Finalmente, Trasíma-

co supone (nivel de **teoría antropológica**) que en los humanos se da una tendencia natural al egoísmo, reorientada hacia la igualdad por la ley.

B) Para Sócrates, por el contrario, la realidad social (nivel **sociológico**) prueba que la mayoría (gentes inferiores) se organiza e impone sus criterios a la mayoría (superiores). La crítica a la democracia, persistente en muy diversos pasajes de la *República*, tiene precisamente este sentido de denuncia ante una situación de hecho, frente a la cual Sócrates propone como ideal ético-político (nivel **normativo**) el de una sociedad gobernada por una minoría de sabios, cuyos imperativos fuesen aceptados por la mayoría. Sócrates, por tanto, tiene una teoría moral nueva que ofrecer. Finalmente, Sócrates supone (nivel de **teoría antropológica**) que, en cierto sentido a excepción de la minoría de las gentes superiores, se da una tendencia natural al egoísmo. Pero esa tendencia queda matizada en el siguiente pasaje: «Si hubiera una ciudad formada toda ella por hombres de bien, habría probablemente lucha por no gobernar, como ahora la hay por gobernar, y entonces se haría claro que el verdadero gobernante no está en realidad para atender a su propio bien, sino al del gobernado» (347d).

Creo que este pasaje permite matizar y acotar las diferencias indicadas entre Trasímaco y Sócrates. Este, en efecto, reconoce que *ahora*, es decir, en sus días y en su entorno, hay pugna por gobernar, lo cual implica que el gobernante obtiene ventajas del gobierno. Y esto confirma la tesis de Trasímaco. Sócrates, por el contrario, cree que su tesis (que el gobernante mira el bien del gobernado) se confirmaría en una ciudad formada toda ella por hombres buenos, en la que habría pugna por no gobernar, pues todos preferirían recibir el favor de otros antes que hacerlo a los demás, lo que por añadidura prueba el egoísmo de los buenos.

Este pasaje, pues, indica que Sócrates reconoce que el análisis de Trasímaco es descriptivo, es decir, que se ajusta a lo que ocurre en las ciudades. En segundo lugar, da por supuesta una idea básica de Platón, a saber, que la mayoría de los habitantes de las ciudades no son buenos, pues, si en una ciudad formada por hombres buenos nadie querría gobernar, en una en la que hay lucha por gobernar es que no está formada por mayoría de buenos. En tercer lugar, hay un reconocimiento de que la teoría socrática sólo puede validarse en un supuesto utópico: en una ciudad de sólo hombres buenos. Pero además el hombre bueno de Sócrates es tan egoísta como el hombre de Trasímaco, pues no quiere ir al gobierno para no verse obligado a velar por bien de los demás.

Platón parece que está enfrentando en este pasaje lo que ocurre en la realidad social (descrito por el análisis de Trasímaco) con lo que podría ocurrir en la situación de un gobernante ideal ($\lambda\eta\theta\iota\nu\acute{o}\varsigma \ \acute{\alpha}\rho\chi\omega\nu$). Y esto se

contradice con todo el intento anterior por defender con carácter general la tesis del sentido benefactor del gobernante en cuanto tal. Aquí se da por reconocido que el carácter benefactor del gobernante queda restringido a una situación ideal.

Podemos concluir, por tanto, que el análisis de Trasímaco adopta un punto de vista fundamentalmente descriptivo, aunque en el análisis haya implícitos supuestos normativos de índole moral y supuestos teóricos de tipo antropológico. Los adjetivos que utiliza el sofista se ajustan a lo que llamaríamos hoy la terminología de la ciencia social como κρείττων-ἀρχων-ρχόμενος. Sócrates, por el contrario, adopta una perspectiva normativa, aunque en su análisis haya elementos descriptivos (más o menos ajustados a la realidad de los hechos sociales). Por ello, los adjetivos preferidos por Sócrates tienen un carácter de naturaleza ideológica, como es el caso de βέλτιστος.

Como ya observó Dodds, Trasímaco nunca hace uso de la terminología basada en la oposición nomos-physis. En efecto, en la tradición relativista en la que debemos situar a Trasímaco, no hay una moral natural. La moral, por definición, es siempre νόμος, nunca φύσει. Una moral natural es tan contradictorio en sus términos como un monte o una pieza de oro convencional, porque el monte o el oro es un elemento de la naturaleza como la normatividad es un elemento del espíritu humano.

Sobre la teoría moral⁵ de Trasímaco, cabe hacer algunas matizaciones. He dicho que no ofrece una teoría moral nueva, sino que comparte el ideal ético de la democracia de su tiempo. El problema no radica en dicho ideal,

5. El artículo más influyente sobre las doctrinas de Trasímaco sigue siendo el de Kerferd de 1947 («The Doctrine of Thrasymachus in Plato's "Republic"», reeditado en Classen (ed.), *Sophistik*, Darmstadt, 1976, p. 595 y ss.), quien resume las posiciones atribuidas a Trasímaco en las cuatro siguientes:

a. Nihilismo ético: la moralidad no tiene existencia; es una pura ilusión. Esta opinión ha sido defendida por Burnet, Taylor, Cornford, etc.

b. Legalismo: la moralidad no existe fuera de la ley. Kerferd atribuye esta tesis a Grote, Gomperz, Lindsay, Bosanquet y A. D. Winspear.

c. Derecho Natural: la obligación moral tiene existencia real independiente y nace de la naturaleza del hombre. Es la opinión de Stallbaum y es frecuente en escritores continentales, como se ve por la tendencia a identificar a Trasímaco con el Calicles del *Gorgias*.

d. Egoísmo psicológico: los hombres persiguen siempre sus propios intereses, siendo esta última posición compatible con cualquiera de las otras tres.

Kerferd sostendrá que Trasímaco defiende en la *República* una forma de la posición c.

Otros artículos posteriores que abordan el tema son: G. J. Boter, «Thrasymachus and PLEONEXIA», *Mnemosyne*, vol. XXXIX. Fasc. 3-4 (1986), pp. 261-281. Robert W. Hall, «In Praise of Thrasymachus?», *Polis*, Vol. 10, Nos 1&2, 1991, pp. 22-39. T.D.J. Chappell, «The Virtues of Thrasymachus», *Phronesis* 1993, vol. XXXVIII/1, pp. 1-17.

sino en su sistemático incumplimiento en la ordenación concreta de los estados. Trasímaco no critica que la justicia sea bien ajeno,⁶ sino el que esto sólo ocurra en favor de los poderosos, quienes para su propio beneficio someten a los demás. Los valores del viejo código democrático sólo ofrecen un problema, a saber, que en la moralidad real resultan inoperantes a causa de un poder que con sus normas invalida el ideal moral.⁷

Para concluir, hay que insistir en que la posición de Trasímaco nada tiene que ver con el derecho del más fuerte del Calicles platónico. La diferencia esencial entre ambos es que, mientras Calicles ofrece una nueva teoría moral (un nuevo código), Trasímaco analiza el funcionamiento real del viejo código (el código de la sociedad democrática) en la situación real de los estados de su tiempo. Ambos, pues, se ubican en terrenos diferentes. La persistente confusión entre norma y hecho (presente en el propio texto platónico) ha impedido ver con nitidez esta diferencia.

Hay un pasaje en la *República* I en el que se acusa especialmente la confusión: me refiero al pasaje en que Sócrates inicia la refutación de la tesis de Trasímaco según la cual la injusticia perfecta (τελέαν δικίαν) es más provechosa (λυσίτελεστέραν) que la justicia perfecta (348b-354c). Sócrates pretende establecer, como primera posición, que la justicia es virtud y sabiduría (ρετήν καὶ σοφίαν) y la injusticia, vicio e ignorancia (κακίαν καὶ ἀμαθίαν). La argumentación socrática exigiría que Trasímaco sostuviera lo contrario, a saber, que la justicia es vicio y la injusticia, virtud. Pero en este punto crucial se plantea la pregunta: ¿Sostenía Trasímaco tal tesis?

El texto platónico es ambiguo. En un primer momento (348c-d), Trasímaco se niega a la identificación que Sócrates le propone y describe la justicia como generosa inocencia (γενναίαν εὐήθειαν) y la injusticia como discreción (εὐβουλίαν); no entrarían en juego los términos morales virtud y vicio, entre otras razones porque su análisis no es de naturaleza moral. En esta línea, describirá al justo, no como malo, sino como divertido e inocente (στεῖος καὶ εὐήθης). Pero más adelante (348e-349a) Trasímaco accede, bajo

6. En este marco de problemas, Aristóteles resume con claridad el sentido de la expresión que encontramos en el sofista de Calcedonia: «El gobernante es guardián de la justicia, y si de la justicia, también de la igualdad. Se considera que no tiene más (πλέον εἶναι) si efectivamente es justo (porque no se atribuye a sí mismo más que a los otros de lo que es bueno absolutamente hablando [...]) Por eso se afana para el otro y esa es la razón de que se diga que la justicia es un bien para el prójimo» (*Ética nicomaquea* 1134b1). Previamente Aristóteles dice que «la justicia es, entre las virtudes, la única que parece consistir en el bien ajeno (λλότριον γαθόν), porque se refiere a los otros; hace en efecto, lo que conviene a otro, sea gobernante o compañero» (o.c. 1130a2).

7. El fr. 8 de Trasímaco, según el cual «la justicia es el mayor de los bienes entre los hombres», confirma la interpretación que se ofrece en este artículo.

la presión socrática, a incluir la injusticia en la parte de la virtud y de la sabiduría, y a la justicia en sus contrarios (vicio e ignorancia), y, en consecuencia, pasará a calificar al injusto como bueno y sabio y al justo como malo e ignorante.

En mi opinión, la primera posición es la que realmente corresponde al pensamiento de Trasímaco, puesto que es el sofista el que introduce estos términos rectificando la inicial propuesta socrática.

La prueba de este aserto se halla en el libro II, si bien este libro sitúa la disputa en un terreno diferente en dos aspectos: primero, formalmente ya no es Trasímaco el interlocutor. En este sentido, las exigencias de la refutación pasan a un segundo plano frente a la necesidad de plantear claramente el problema. Segundo, el problema no es si es preferible esta o aquella teoría ni tan siquiera cuáles son las insuficiencias de una y otra teoría, sino una cuestión más radical, a saber, la imposibilidad de dar con un correcto análisis de la justicia entendida en sentido relativo y, por tanto, la necesidad de acometer una indagación nueva por sus presupuestos metodológicos y teóricos. (358c: «no he hablado *jamás con nadie* que defienda a mi gusto la justicia». 366e: «no ha habido *jamás nadie* que censure la injusticia y encomie la justicia por otras razones que por las famas, honores y recompensas que de la última provienen»).

En este nuevo escenario,⁸ quedan establecidas las siguientes cuestiones:

a) Que para Trasímaco la justicia es un bien de la tercera clase, es decir, aquellos que queremos, no por sí (pues son penosos y difíciles), sino por sus consecuencias (358a). Por tanto, se observa que hay acuerdo en que la justicia es un bien, pero se discrepa sobre el *tipo* de bien. No hay lugar, por tanto, para suponer que Trasímaco considera a la justicia como vicio.⁹

b) Que de lo anterior Sócrates concluye que «por eso Trasímaco lleva un rato atacando (ψέγγεται) a la justicia, a la que considera una *bien* de esta clase, y ensalzando la injusticia (δικία δὲ ἐπανεῖται)» (358a).

No se disputa aquí si la justicia es o no un bien ni tampoco qué tipo de bien, sino *qué tipo de análisis* procede llevar a cabo en estas temáticas.

8. El que existan estos dos niveles del libro I y II podría interpretarse como una evidencia en favor de la tesis de que el Libro I (probablemente, como se sugiere por los estudiosos, titulado *Trasímaco*) sería un diálogo de la primera época platónica, conceptual y teóricamente más próximo a los problemas y al estilo de los primeros diálogos, que habría sido integrado después en la *República*. Sea como sea la cuestión, lo cierto es que el libro I constituye una excelente introducción al tema que desarrollarán los libros siguientes de la *República*.

9. Trasímaco no es el inmoralista que quieren algunos estudiosos, sino un representante de una opinión general. Por eso se habla de «Trasímaco y otros mil» (358c). Boter, 268.

Glaucón le exige a Sócrates, no meramente la defensa de una tesis (la alabanza de la justicia y la censura de la injusticia), sino el tener presente unos presupuestos metodológicos que garanticen el rigor analítico y que se resuman en esta exigencia: oír el elogio de la justicia considerada *en sí y por sí misma* (αὐτὸ καθ' αὐτό) (358d).

Adimanto completa el debate exigiendo lo mismo, pero hasta el punto de que, dice Adimanto, si no se tienen en cuenta tales presupuestos de tipo metodológico, tanto da defender la justicia como censurarla. Es decir, esos principios metodológicos garantizan que la justicia es justicia y la injusticia, injusticia. Por eso propone someter a crítica la tesis común contraria, es decir, la de los que, sin tener en cuenta los presupuestos antes citados, «alaban la justicia y censuran la injusticia (οἱ δικαιοσύνην μὲν ἐπαινοῦσιν, δικίαν δὲ ψέγουσιν)» (362e).

La propuesta de Adimanto (el hermano que ayuda al hermano) persigue dejar «sentado con más claridad lo que me parece que quiere decir Glaucón» (362e). Lo que Adimanto exige a Sócrates es una tarea nueva porque «no ha habido jamás nadie que censure la injusticia y encomie la justicia por otras razones que por las famas, honores y recompensas que de la última provienen (δόξας τε καὶ τίμας καὶ δωρεᾶς) Pero por lo que toca a los efectos que una y otra producen, por su propia virtud, cuando están ocultas en el alma de quien las posee e ignoradas de dioses y hombres, nunca, ni en verso ni en lenguaje común, se ha extendido nadie suficientemente en la demostración de que la injusticia es el mayor de los males que puede albergar en su interior el alma, y la justicia el mayor bien» (366e).

A Sócrates no se le toleraría que repitiese los viejos elogios de la justicia y censuras de la injusticia, basados en la sanción social. Se le pide algo más, algo radicalmente nuevo: explicar lo que la justicia y la injusticia producen por sí, sean observadas socialmente o no, de manera que la una sea un bien y la otra un mal (367e).

Las quejas de Sócrates por no haber aceptado su refutación de Trasímaco (368b) en el libro I, tienen su razón de ser: son el indicio de que estamos en otro nivel de discusión. Sócrates, en el libro I, se había limitado a replicar a Trasímaco que la vida del justo era preferible a la del injusto. Ahora se trata de establecer condiciones de análisis previas a la discusión misma.

Resumiendo, el movimiento platónico consiste en proponer un nuevo escenario desde el que analizar y definir la noción de justicia: es el escenario de lo *absoluto* (lo en sí). El hecho de que sean Glaucón y Adimanto, los hermanos de Platón, quienes ponen de manifiesto –incluso contra la propia opinión socrática– la insuficiencia de la argumentación del libro I, puede ser una pista deliberada por la que Platón dejaría constancia de los dos niveles en que se mueven la refutación socrática y la propiamente platónica contra

las teorías de los sofistas. Una confesión velada de su propia aportación al análisis moral. Dos niveles que, aunque pueden ser complementarios, resultan ser muy diferentes.

Cuando Platón afronta el debate con Trasímaco, no intenta refutar una doctrina inmoral de un sofista desvergonzado, sino toda una tradición de pensamiento moral, profundamente relativista, enraizada en la poesía y en el saber popular. Esta tradición debe ser, en primer lugar, refutada, y así lo hace en los dos primeros libros de la *República*.

Pero si esta refutación es insuficiente, hay que establecer, como en el caso de los relatos sobre los dioses, una estricta censura también en los asuntos sobre los hombres: «Porque creo que vamos a decir que poetas y cuentistas (λογοποιοὶ) yerran gravemente cuando dicen de los hombres que hay muchos malos que son felices mientras otros justos son infortunados, y que trae cuenta el ser malo con tal de que ello pase inadvertido, y que la justicia es un bien para el prójimo (λλοτρίον μὲν γθόν), pero la ruina para quien la practica (οἰκεία δὲ ζημία). Prohibiremos que se digan tales cosas y mandaremos que se cante y relate todo lo contrario» (*República* 392a-b).