



**HAL**  
open science

# ¿SE PUEDE DIALOGAR CON TRASÍMACO SOBRE LA JUSTICIA?

Alonso Tordesillas

► **To cite this version:**

Alonso Tordesillas. ¿SE PUEDE DIALOGAR CON TRASÍMACO SOBRE LA JUSTICIA?. 2018.  
hal-01794083

**HAL Id: hal-01794083**

**<https://hal-amu.archives-ouvertes.fr/hal-01794083>**

Preprint submitted on 17 May 2018

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# ¿SE PUEDE DIALOGAR CON TRASÍMACO SOBRE LA JUSTICIA?

## DIALOGO Y DIALÉCTICA EN EL LIBRO I DE LA *REPÚBLICA*

Alonso Tordesillas  
Université d'Aix-Marseille

En una discusión que se ajusta al arte de dialogar — y esta es la definición que se proporciona de la dialéctica en *República* 534 d-e y en *Crátilo* 390 e — no solamente las premisas de los argumentos son o enunciadas o concedidas por el que responde, sino que todo argumento debe concluirse de manera unívoca, ya que, como los interlocutores se tienen que poner de acuerdo entre ellos, no pueden hacer que surjan disputas sobre el significado de las palabras o de los enunciados supuestos. El derecho que cada uno tiene de poder creer en una opinión divergente de la de su interlocutor sitúa al diálogo como el único tribunal que pueden constituir los hombres que se reconocen un derecho igual a oponerse los unos a los otros en sus opiniones, razón por la cual Sócrates dice que en tal tribunal el que pregunta y el que responde son sus propios abogados y sus propios jueces (348 b 2-4):

Pues bien, dije yo, si aunando nuestras fuerzas nos contrapusiéramos a él discurso contra discurso, efectuando un recuento — frente al suyo — de cuantos bienes ofrece el ser justo, y él a su vez replicara y nosotros a él, habría que enumerar los bienes y contar cuantos mencionamos de cada lado; y por ende necesitaríamos jueces que decidieran. Si hacemos el examen, en cambio, poniéndonos de acuerdo entre nosotros, nosotros mismos seremos a la vez jueces y abogados.<sup>1</sup>

Los oyentes del diálogo solo pueden, por lo tanto, juzgar la corrección de los argumentos enunciados, sin que les sea permitido discutirlos oponiéndose a una o a otra de las premisas admitidas por los interlocutores. Esta es la razón por la cual, como recuerda Platón en 336 b, los otros protagonistas frenan la impetuosidad de Trasímaco y él se ve obligado a permanecer en silencio para dejar que se desarrollen los argumentos pendientes. Sin embargo, los oyentes deben ser también capaces de reconocer que para los interlocutores del diálogo la univocidad está garantizada, a falta de lo cual las conclusiones solo serían aparentes, falaces o como dice Platón muy a menudo, sofisticas; es decir, en este caso, erísticas.

Y, de hecho, el conjunto de los procedimientos refutativos del libro primero no siempre

---

<sup>1</sup> Para todos los textos de la *República* citados en el presente artículo se ha seguido la traducción de Conrado Eggers Lan para Gredos (Madrid, 1992) con modificaciones puntuales. (N. del T.)

escapa a la erística, o por lo menos a la sospecha de invalidez grave, aunque sólo sea por las acumulaciones y las discontinuidades de tales procedimientos. Con Polemarco, la primera refutación de Simónides es doblemente extraña, ya que a continuación de la demostración de la inutilidad de la utilidad de la justicia sigue poco después la demostración de su perjudicialidad que es a su vez ella misma inútil y perjudicial: perjudicial primero ya que pasa sin fundamento de la restitución de lo recibido a la custodia del depósito, y del depósito al robo; inútil por añadidura en la medida en que poco después se la deja de lado en beneficio de una refutación más directa, por el examen del amigo y del enemigo; y aún así esta última refutación no logra por sí misma convencer totalmente, ya que el texto no dice que el daño cometido contra el culpable sea en sí mismo injusto pues existen castigos justos en los cuales el mal es un bien, aquellos que mencionan el libro II de la *República* a propósito de los dioses (380 a-b) y el *Górgias* a propósito del papel auténtico del orador (480 b-d) tomando por modelo el de la curación.

Así que sólo es al término del fracaso dialógico de una definición de la justicia como lo que consiste en devolver a cada uno lo que se le debe cuando Trasímaco puede intervenir con la impetuosidad que de él conocemos y que recuerda Platón<sup>2</sup>. El interés de la intervención leonina de Trasímaco consiste en que ésta contiene inmediatamente un recordatorio de las reglas del intercambio dialéctico, y que en este diálogo, es Trasímaco y no Sócrates quien las enuncia el primero.

Trasímaco comienza, en efecto, por recusar la forma en que se desarrolló el intercambio precedente:

¿Que clase de habladuría (*phluaria*) hace presa de vosotros desde hace rato, Sócrates? ¿Y que juego de tontos hacéis uno con otro con eso de devolveros cumplidos entre vosotros mismos? Si realmente quieres saber lo que es justo, no preguntes solamente ni te evanezcas refutando cuando se te responde, sabedor de que es mas fácil preguntar que responder, sino responde tu mismo y di que es para ti lo justo (336 c).

Trasímaco define, por lo tanto, el papel propio de cada uno de los dos interlocutores, el del que pregunta y el del que responde, mostrando la dificultad de la posición del que responde que debe mantener la coherencia de sus enunciados y resistir a los ataques del que pregunta. Podría haber aquí por parte de Platón una indicación de las dificultades que se va a encontrar el propio Trasímaco y que van a suscitar entre los especialistas un número importante de comentarios por saber si hay o no por parte de Trasímaco coherencia entre las dos definiciones sucesivas de la justicia que propone ([1] “lo que conviene al más fuerte” y [2] “la justicia y lo justo es un bien ajeno

---

<sup>2</sup> La cuestión de saber si los rasgos psicológicos que Platón presta a Trasímaco corresponden al Trasímaco histórico o si son acentuados por Platón con el fin de desarrollar una analítica del alma en la que Trasímaco podría personificar el *thumos* es una cuestión incidental para nuestro propósito; sobre esta cuestión véase MACÉ (2008): 42.

(*allogrion*)”) e incluso si se puede mantener cierta coherencia en la primera definición sin hacer ningún añadido. No hay por qué detenerse en este artículo sobre esta cuestión<sup>3</sup> ni tampoco sobre la cuestión de saber si las tesis defendidas por Trasímaco pueden concordar con las del personaje histórico ni sobre la cuestión de saber si se puede conciliar el Trasímaco de la *República* con el Calicles del *Górgias*.

Lo que nos interesa aquí es examinar cómo se desarrolla la primera definición de la justicia en relación a la exigencia de un examen dialéctico. A primera vista, en efecto, la definición de la justicia que propone Trasímaco parece infringir las reglas del ejercicio dialéctico ya que suscita un conflicto entre las diferentes formas de entenderla, conflicto que asume el aspecto de un juicio ordinario, con llamada a testigos o abogados ajenos al litigio que van a hablar en favor de cada una de las dos partes opuestas (y en efecto Polemarco y Clitofón van a intervenir para defender las posiciones respectivas de Sócrates y Trasímaco). Por lo demás, el propio Trasímaco procede por medio de afirmaciones abruptas o elípticas que sólo el endurecimiento del examen le obliga a desarrollar con orden (343 b; 344 c). Aún así Trasímaco, una vez terminado su discurso, pretende irse de nuevo.

Sin embargo, es él quien recuerda el rigor al cual debe atenerse un examen dialéctico. Es él quien califica el discurso de Sócrates de “palabra vacía” (“hablar para no decir nada [*phluaria*]”, 336 c). Lo curioso es que los papeles se invierten. No es Sócrates quien fustiga a Trasímaco vinculándole a las críticas habituales respecto de los discursos erísticos, sino que es Trasímaco quien arremete contra Sócrates. Este arrebato de Trasímaco contra Sócrates parece confundirse con los reproches que, en otras ocasiones, Sócrates puede formular contra los sofistas: “hablar sin decir nada” (*phluaria, huthlous*); “empeñarse sólo en la refutación” (*philotimou elgkhôn*) “ser sicofante” (tener “mala fe”, 340 d); buscar la victoria por medio de la astucia y de la fuerza (“*kakourgôn, lathôn, biasasthai tõi logõi*”, 341 a-b), y, finalmente, caer en los mitos de las viejas (“*ôsper tais graousin tais tous musthous legousais*”, 350 e); para concluir finalmente que el fondo del pensamiento no importa en una justa dialéctica ya que lo que importa es refutar.

Y Trasímaco hace suya, frente a Sócrates, o bien enuncia como una exigencia, la exigencia tradicionalmente socrática de definición por la esencia o por lo general y no por el accidente o por la cualidad no específica. Trasímaco, pues, confiere a la definición de la justicia esta condición de rigor: que ella excluya el accidente o el atributo:

---

<sup>3</sup> Véase sobre todo esto KERFERD (1947-1948 = CLASSEN 1976) y la aclaración esmerada de la cuestión por este mismo autor: cf. KERFERD (1981) trad. fr. KERFERD (1999): 180-183.

Pero no me vayas a decir que lo justo es lo necesario (*to déon*)<sup>4</sup>, lo útil (*to ôphelimon*), lo provechoso (*to lusiteloûn*), lo ventajoso (*to kerdaleon*) y lo conveniente (*to xumpheron*), sino dime con claridad y exactitud qué es lo que significa, pues yo no he de tolerar que divagues de semejante modo (336 d).

Esta exigencia, a menudo considerada como una exigencia propiamente socrática, no parece ser sin embargo tan específica de Sócrates como se dice usualmente, salvo que se considere que, desde ese punto de vista al menos, Sócrates pertenece al mismo movimiento que los sofistas a los que Platón, por boca de su maestro, critica. La exigencia de rigor que Trasímaco reivindica (*akribôs*, dice él en 336 d) es en efecto común a Pródico y a Sócrates, y éste último elogia a Pródico por esta acribía (cf. *Hippias mayor* 282 c; y cf. *Protagoras* 337 a sqq.)<sup>5</sup> Esta proximidad de Trasímaco, Sócrates y Pródico es patente. Recordando en otro lugar<sup>6</sup> que Pródico era probablemente el único sofista del que Sócrates se decía amigo, al cual elogiaba por su sabiduría y sus investigaciones lingüísticas no advertí en aquel entonces que en la *República* Sócrates hace lo mismo con Trasímaco cuando dice “Trasímaco y yo que acabamos de hacernos amigos” (498 d)<sup>7</sup> locución que responde al “querido amigo (*ô phile*)” de 336 e<sup>8</sup>. Que esta exigencia sea por consiguiente común a Sócrates y a otros sofistas tratándose de dialéctica, es lo que puede señalarse por añadidura en la importancia que Trasímaco le concede a la exigencia de rigor y no solo de rigor terminológico — lo que le acerca a Pródico —, sino también de rigor en el razonamiento. Hace falta, dice él, atenerse a un razonamiento correcto (*orthos*)<sup>9</sup>, lo que le acerca, esta vez, no solo a las “manías de Pródico”<sup>10</sup>, sino también a las exigencias protagoreanas<sup>11</sup>. Mario Vegetti<sup>12</sup> observa muy justamente que el lenguaje del *rigor* y del *razonamiento* correcto se opone claramente al de la

---

<sup>4</sup> Se encuentra una utilización de esta manera de emplear *deon* a título de explicación de aquello que hace falta hacer o de lo que conviene hacer en el *Político* en 284 e (véase la serie: *to prepon kai ton kairon kai to deon kai to meson*) y, en el *Hippias mayor*, véase también la serie *prepon, chresimon, dunaton, hedu, to deon*. Sobre el proyecto eidético platónico al nivel del cambio del lenguaje tradicional ya modificado por Sócrates, véase TORDESILLAS (1995), VEGETTI (1998): 237-238.

<sup>5</sup> Sobre la cuestión de las relaciones entre Sócrates y Pródico y sobre la polarización por Sócrates y luego por Platón del léxico griego en un solo sentido haciendo que los diferentes sentidos que existían se incorporen en sistemas de sinonimia (*agathos, kalos, dikaios*) y de oposiciones (*aischron, kakos, adikos*) sin zonas neutras y polisémicas como ocurría anteriormente, véase TORDESILLAS (2003).

<sup>6</sup> TORDESILLAS (2004).

<sup>7</sup> Agradezco a Hugues-Olivier Ney el haberme señalado esta referencia y quedo también muy agradecido por sus observaciones al respecto.

<sup>8</sup> La réplica de 498 d parece indicar que, en 336 d, “querido amigo” no es una fórmula de pura cortesía, a pesar de la atenuación que implica lo que sigue: “así es mucho más probable que seamos compadecidos por vosotros, los hábiles (*tôn deinôn*), en lugar de ser maltratados”.

<sup>9</sup> Cf. VEGETTI (1998): 238.

<sup>10</sup> ROMILLY (1986).

<sup>11</sup> Cf. BRACCACCI (1990); (1996); (2002).

<sup>12</sup> VEGETTI (1998): 239.

verdad y del ser, lenguaje que parece reivindicar Sócrates (véase 347 d: *tô onti alêthinos archôn*).

Los requisitos enunciados por Trasímaco son evidentemente una reivindicación de aquello que define el intercambio dialéctico. Y esta es probablemente la razón por la cual, aunque ocurre que a veces Trasímaco mismo no se atiene a aquello mismo que él exige, Sócrates **se pliega/subscribe** a los principios enunciados. Sin duda la definición que ofrece Trasímaco infringe visiblemente sus propias exigencias de método ya que describe la justicia como “lo que conviene al más fuerte”, como aquello que beneficia a aquel que es superior a los otros. Sócrates le objeta entonces el ejemplo de Polidamante:

Sin duda lo que afirmas no es, por ejemplo, que si Polidamante, el pancraciasta, es mas fuerte que nosotros, y le conviene — en lo concerniente al cuerpo — la carne de buey, este alimento es también conveniente y justo para nosotros, que somos mas débiles que él.

A esta objeción de Sócrates, Trasímaco responde:

Me repugnas, Socrates: interpretas la definicion del modo que más puedas distorsionarla.

Lo que repugna a Trasímaco es fundamentalmente el que Sócrates no se atenga a las reglas dialécticas, ya que no se satisface con la definición impuesta por Trasímaco que es lo que le corresponde y lo único a lo cual tiene derecho siendo él el que responde, sino que le exige explicaciones en vez de atenerse al examen de la coherencia de su discurso. Y por cierto, Trasímaco no se abstiene de señalarlo más adelante (348 e):

— Esto es ahora algo mas sólido, mi amigo, y ya no es fácil poder contestarlo. Si hubieses afirmado, en efecto, que la injusticia da provecho, pero non concordaras con otros en que es maldad y algo vergonzoso, podríamos replicar hablando conforme al uso habitual de estas palabras. Pero ahora es patente que dirás que es una cosa bella y vigorosa y que le atribuirás todo lo demás que atribuimos a lo justo, ya que has tenido la audacia de colocar a la injusticia en la sección de la excelencia y de la sabiduría.

— Adivinas perfectamente la verdad, dijo.

— Sin embargo no debo vacilar, dije, en proseguir el examen del argumento, al menos mientras suponga que lo que dices es lo que piensas. Pues me da la impresión, Trasímaco, de que ahora realmente no bromeas, sino que dices lo que crees acerca de la verdad de estas cosas.

— ¿Y que diferencia te hace el que lo crea o no? Más bien refuta mi argumentación.

Sin embargo, en 338 d, Trasímaco consiente en responder a Sócrates explicando lo que él entiende por “el más fuerte” y por “la fuerza que le conviene al gobierno establecido” sea cual sea la forma de esta constitución (monárquica, aristocrática o democrática).

Sócrates no se contenta con aceptar aquí, después de la objeción de Polidamante, el paso de la definición al nivel político que convierte al más fuerte en gobernante, sino que señala también el vicio metodológico que consiste en que, después de que haya sido prohibida la definición por el interés o el beneficio, Trasímaco defina lo justo precisamente por el interés o lo conveniente, añadiendo sin embargo “el más fuerte”. Aun haciendo notar ese vicio de método, Sócrates

consiente sin embargo en examinar la definición como tal, admitiendo que el añadido de “el más fuerte” transforma el accidente del interés en cualificación esencial de la justicia:

Entonces, Trasímaco, también tú has respondido que “justo” es lo conveniente, aunque a mi me habías prohibido que contestara eso; si bien a lo dicho en ese momento añades ahora que lo es para el más fuerte. — Un añadido probablemente insignificante — dijo burlonamente Trasímaco — Todavía no está claro si es importante o no. Pero lo que está claro es que hay que examinar si lo que dices es cierto. Porque estoy de acuerdo en que lo justo es algo conveniente, pero tú has añadido a esto la afirmación de que es conveniente para el más fuerte. Y esto lo ignoro y debo examinarlo (339 a-b).

Esta observación de Sócrates debe ponerse en paralelo con un pasaje del *Eutidemo* (293 d - 296 b) en el cual con ocasión de un problema semejante de añadidura, Sócrates recibe de los dos hermanos Eutidemo y Dionisiodoro una lección sobre qué debe ser un intercambio dialéctico. Para evitar “tropezar”, Sócrates, que está aquí en la posición del que responde, limita su respuesta a la cuestión de saber si los dos hermanos lo saben todo añadiendo palabras de este tipo: “si por lo menos hablas del alma como yo creo” y “yo sé todo gracias al alma, por lo menos todo lo que yo sé.” Eutidemo le reprocha a continuación responder “más de lo que debía” (*prosapokrinesthai*); el sofista le muestra por lo demás que puede vencer y obtener la respuesta buscada incluso con esas palabras parásitas (*paraphthégmata*): “¿Podrías saber todo [lo que tú sabes] sin saber la totalidad? Esto sería monstruoso. — *Añade* pues ahora lo que quieras: dices como yo que lo sabes todo. (296 c)<sup>13</sup>.

El que pregunta sale de su papel cuando acepta los añadidos. En la *República*, lo que caracteriza el intercambio dialéctico con Trasímaco es que el diálogo se distingue de aquello que caracterizaba un ejercicio erístico, el carácter absolutamente vinculante de la observación de las reglas. La dialéctica aparece entonces como una retórica *a minima* con una atenuación de las reglas, lo que no le resta su aspecto erístico sino que la hace “amistosa”. Responder “más dialécticamente”, como dice Sócrates, es responder con más benevolencia, cosa que no puede producirse a no ser que los interlocutores sean amigos, como también lo dice en el *Menón*: “ como tú y yo, ahora amigos” (75 d), lo que no ocurre siempre, y cuando Sócrates no habla con amigos, aplica las reglas del ejercicio “erístico-dialéctico” de forma tan intransigente como sus adversarios (como recuerdan por ejemplo el *Teeteto* 164c, el *Menón* 75 c-d, el *Fedón* 90 b-c). Pero la diferencia que se introduce aquí como en el diálogo con Eutidemo es que el intercambio en estos casos reposa sobre un sentimiento de amistad<sup>14</sup>. En el *Eutidemo* como en la *República*, como los interlocutores son amigos, la diferencia entre erística y dialéctica residirá en lo sucesivo en el grado de precisión concedido al

<sup>13</sup> Sobre las cuestiones relativas a las reglas dialécticas en el *Eutidemo* véase NARCY (1996).

<sup>14</sup> Es probablemente por carecer de un desarrollo suficiente de este aspecto particular de la dialéctica, el cual no se logrará definitivamente sino con Aristóteles, por lo que el ejercicio dialéctico se refiere en Platón a un problema de afectos. Probablemente se puede encontrar en esto también otra explicación alternativa de la presentación psicológica del carácter colérico de Trasímaco. Sobre este punto y lo que precede cf. NARCY (1996).

sentido de las palabras, o por decirlo de otra forma, en el grado de definición conceptual.

Después de haber caracterizado lo justo como aquello que beneficia al más fuerte, Trasímaco precisa lo que él entiende por fuerte identificándolo primero con el gobierno, dimensión política aceptada por Sócrates<sup>15</sup>, y a continuación, por sugerencia de Sócrates, con la obediencia a los gobernantes (339 b), lo que no es lo mismo en la medida en que no se puede tener, con el poder, conocimiento de su propio interés. Esta sugerencia, aceptada por Trasímaco, permite a Sócrates intentar hacer caer en contradicción a su interlocutor, puesto que, en la medida en que Trasímaco reconoce que la obediencia de los sujetos a sus gobernantes debe ser llamada justa de acuerdo a su definición<sup>16</sup>, debe admitir que, como los gobernantes no son infalibles, puede ocurrir que ordenen cosas que no les sean beneficiosas. En consecuencia de lo cual, una vez expuestas las premisas de la argumentación de Trasímaco, Sócrates concluye y pregunta si la consecuencia de estas premisas no permite llamar justas tanto a la conducta de los gobernados que es beneficiosa para sus gobernantes como a aquella que no les es beneficiosa (339 d-e). Esta primera tentativa de refutación va “a pequeños pasos”, como se dice en el *Fedro*, a conducir a la segunda definición de la justicia como “bien ajeno” o “bien para el otro” (343 b-c – 344 c), lo que aparentemente contradice de nuevo la primera definición de la justicia como “lo que conviene al más fuerte”. La unificación de las dos tesis propuesta por Georges Briscoe Kerferd se basa, a la vez, sobre el final del discurso comprendido como una clarificación de una definición inicial imperfecta y sobre el comienzo del argumento, que conduce a distinguir los puntos de vista del “gobernante” y del “gobernado”<sup>17</sup>. La única “inconsistencia”<sup>18</sup> de Trasímaco reside en sus silencios, su única incoherencia, en sus elipsis: el interés del más fuerte no coincide con el interés del otro a no ser que se encuentren disociados gobernante y gobernado, lo que equivale a decir que el interés del más fuerte coincide con el interés del otro si y sólo si se disocia apariencia y creencia. Si esta disociación no se produce, y no será así conceptualmente hasta el libro II, Trasímaco no puede determinar la justicia como ilusión o como máscara; de allí que no aparezca la oposición clásica entre naturaleza y ley y que su definición de la justicia sea idéntica a la de la injusticia. Resulta así más evidente lo emparentadas que están la fuerza y la ley, sin ninguna distancia entre ellas, revelando así, según las palabras de Vegetti, la “naturaleza ideológica” de la justicia. Para Trasímaco la ley es la fuerza, lo que convierte la justicia

---

<sup>15</sup> Sobre esta dimensión política véanse entre tantos: VEGETTI (1998): 241-245; BONAZZI (2008): 65-73.

<sup>16</sup> Acerca de la identidad entre *dikaion* y *nominon*, véase VEGETTI (1998):242-245, y sobre la posición de aquellos que han hecho de esta confusión la tesis central de Trasímaco véase la recapitulación de MACÉ (2008): 44-45.

<sup>17</sup> Sobre todas estas cuestiones de las relaciones entre justicia y fuerza, véase KERFERD (1947) = CLASSEN (1976): 545-548, especialmente las notas 2 a 15 y KERFERD (1964) que responde al artículo de HOURANI (1962) que reaccionó al primer artículo de Kerferd; y a continuación MAGUIRE (1971) seguido por CHAPPELL (1993); para un desarrollo y una recapitulación general véase ANNAS (1981).

<sup>18</sup> KERFERD (1964).



aparente en injusticia real, cosa mucho más interesante. La cuestión del interés es, en efecto, el criterio pertinente que permite oponer y definir justicia e injusticia ratificando su inversión en la ley según una repartición entre gobernantes y gobernados, y, si llega el caso, salvando de la contradicción las definiciones sucesivas de Trasímaco.

El argumento de la falibilidad de los gobernantes aparece, por lo tanto, como un giro en el desarrollo del intercambio dialéctico y en la investigación subyacente de la forma de conducirlo. Una vez planteada la objeción de Sócrates, e incluso antes de que Trasímaco responda, nos encontramos con una especie de pleito contra el ejercicio dialéctico tal como ha sido conducido hasta entonces, pleito que se señala por la intervención de Polemarco y de Clitofón que sostienen las tesis de los contrincantes y vienen en su ayuda. Las reglas dialécticas deberían obligarles a callarse e interviniendo ellos aparecen pues como aquellos abogados y jueces externos de los que ya hemos hablado, que deberían en tanto que tales ser recusados por el tribunal del diálogo. Polemarco, por tanto, próximo a Sócrates y su anfitrión en la casa de su padre, y Clitofón, que se conduce más bien como discípulo de Trasímaco<sup>19</sup>, entran en disputa sobre el alcance del argumento propuesto. Para el primero, este argumento tiene valor de refutación de Trasímaco, pero no es así para el segundo porque considera que el verdadero propósito del orador era el de caracterizar lo justo como aquello que el más fuerte ha conseguido, dar ordenes a los demás en la medida en que le parezca que es beneficioso para él mismo, sea esto o no el caso (340 b). Clitofón introduce así el tema de la apariencia o del aparecer que todavía no había sido alcanzado a nivel conceptual.

Tal es el pleito entablado contra la dialéctica tal como Sócrates piensa que hay que practicarla. A Sócrates se le acusa de haber inferido falazmente de las premisas dadas por Trasímaco la refutación de su definición. Según Clitofón, a Sócrates le ayudo en su tentativa el testimonio en su favor de Polemarco y el hecho de que se pueda denunciar en ello la complicidad de un testigo. La pregunta de Polemarco en 340 a 2: “¿Y para qué a Sócrates le hace falta un testigo?”, da fe de la sospecha de que la interpretación que según las palabras mismas de Trasímaco se le atribuye a Sócrates no fue acordada realmente por el propio orador, como lo confirma la intervención de Polemarco en 340 a 3-6, cuando a continuación dice: “Si el mismo Trasímaco está de acuerdo en que los gobernantes a veces ordenan algo malo para si mismos y que para los gobernados es justo hacer eso que les ordenan”.

Por lo tanto, corresponde a Trasímaco en persona declarar su intención y resolver el conflicto sobre lo que se ha de comprender. Su respuesta no pone en duda la validez lógica del razonamiento propuesto por Sócrates, pero sí niega radicalmente su pertinencia. Según esta misma

---

<sup>19</sup> Cf. *Clitofón*, 410 c-d; 406 a; y véase BONAZZI (2008): 73-74.

exigencia de rigor y de acribía de la cual Sócrates pretende preocuparse y que fue establecida desde el principio en las reglas del ejercicio, ningún maestro de un arte comete una falta o un error a título de lo que le califica como verdadero maestro dentro de su competencia. No es sino una manera de hablar cuando decimos que un matemático, un gramático o un médico cometen un error de cálculo, de gramática o de diagnóstico, ya que el accidente de tal error les descalifica como maestros en su oficio (340 d-e). Del mismo modo, de un gobernante, siempre y cuando ejerza su mando con toda su potencia, no se puede decir que se equivoque en lo que ordena específicamente en beneficio de su propio poder, salvo que sea una manera de hablar.

Esta réplica permite al orador mantener tal cual su definición de lo justo como aquello que beneficia al más fuerte, sin tener por lo tanto que admitir que se equivocó en conceder que a veces los líderes se equivocan acerca de su beneficio y de lo que les es mejor, ya que entonces no se les llama gobernantes sino impropriamente y como una manera de hablar. El razonamiento de Sócrates es falaz a causa de una anfibología, ya que no puede haber identidad, excepto en el nombre, entre el “gobernante”, expuesto al error mencionado en las premisas, y el “más fuerte”, cuya conclusión querría negar que su beneficio es lo mismo que la justicia. Además la incompetencia de Sócrates queda así denunciada en relación a la exigencia de acribología reivindicada de modo alto y claro desde el principio como uno de los requisitos del intercambio dialéctico. Como esos técnicos ineficaces cuya fama es sólo de nombre, Sócrates ha usurpado la fama de ser un maestro en lo que concierne la exactitud y la verdad del lenguaje. Sólo es un sicofante de la argumentación (340 d 1).

Este es el proceso **entablado/instruido** por Trasímaco contra el incumplimiento de las reglas dialécticas por parte de Sócrates. No es más que por un fraude basado en una apariencia de lenguaje por lo que Sócrates ha podido insinuar la injusticia de la definición tomada respecto de la ley del lenguaje. Los comentaristas se han preguntado si Trasímaco mismo no había cambiado el significado de sus palabras en contra de la ley de la comprensión común del lenguaje, es decir en contra de la ley del lenguaje según la cual tiene que haber un acuerdo común sobre el sentido de las palabras. De su tesis sobre la justicia, Leibniz dijo en su prefacio a la *Teodicea* que propone una “definición tiránica”, y esto se puede entender no sólo de su concepción misma tal como está establecida, “que lo justo no es otra cosa que lo que es grato a los poderosos”, sino también de la forma en que él tiene la intención de imponerla en contra de cualquier discusión, como un hecho innegable, cuya expresión en palabras podría cambiar a voluntad con el fin de desacreditar el derecho de plantear cualquier cuestión<sup>20</sup>. Al igual que el más fuerte, de acuerdo con Trasímaco, es libre de ordenar a los otros que hagan lo que sirve para su dominio considerándolo como justo, el

---

<sup>20</sup> Agradezco a Philippe Casadebaig el haberme señalado esta “observación” de Leibniz al igual que sus sugerentes comentarios sobre las líneas de la *República* de Platón que sigo aquí.

orador mismo se podría otorgar, sin que pueda haber ningún recurso en su contra, toda libertad para cambiar el sentido de sus frases siempre que mantenga intacta la fuerza de estas para persuadir la opinión, porque, dicen los comentaristas, su restricción tardía del sentido que le da al término “gobernante” para que se limite la acepción del mismo a “el que mantiene constantemente su dominio” parece ser sólo un ardid de orador para esquivar la refutación. Ahora bien, el examen del texto de Platón muestra que no hay ningún cambio en el significado por parte de Trasímaco y que él nunca dice que ser injusto es “justo” en un nuevo sentido del término<sup>21</sup>, y, de manera similar, en 348 c, a propósito de la intemperancia, Trasímaco no hace de la justicia ni virtud ni vicio. Esto es tan cierto que es el propio Sócrates quien pasa a reconocer el rigor de las palabras de Trasímaco subrayando la preocupación por la *akribeia* de Trasímaco: “el médico en el sentido *acribeico* del termino, como acabas de decir” (341 c).

Si Trasímaco no acepta la ayuda de Clitofón es que el remedio es peor que la enfermedad, ya que al aceptar la introducción por parte de Clitofón de la noción de apariencia (lo que les parece a los gobernantes ser su interés lo sea o no), él se colocaría sobre el terreno de la relación entre el ser y la apariencia, entre el saber y la opinión, terreno mucho más peligroso<sup>22</sup>.

No es por lo tanto forzado por la objeción de Sócrates que Trasímaco introduce una nueva precisión para salvar su tesis, sino en aras de respetar sus propios principios de rigor. Si los gobernantes no son infalibles, esto no lo es en tanto que gobernantes, como el médico que se equivoca no se equivoca en tanto que médico. Si se equivocan todo se debe simplemente a que no se atienen a los límites de su *tekhnè*. Lo curioso es que Trasímaco no necesita introducir la cuestión de la *tekhnè* en este punto de la distinción, y aún más curioso que sea él quien introduce esa analogía tan frecuente en boca de Sócrates. Esta precisión de Trasímaco dará a Sócrates material para su segunda tentativa de refutación (341 c - 343 a). Se puede uno preguntar si tal vez no hubo, como piensan algunos comentaristas, manipulación del personaje de Trasímaco por parte del autor del diálogo y si no fue tal vez Platón quien hizo que Trasímaco establezca una asimilación entre un gobierno totalmente injusto y un arte, cuando por el contrario hubiese debido rechazar tal asimilación para evitar el ser sometido a la refutación<sup>23</sup>. La explicación aportada por Trasímaco después de la intervención de Clitofón y la recuperación de su propia fórmula por Trasímaco, rechazando el silogismo propuesto, ilumina el sentido en que lo que se denomina justo es dicho “ser” lo que beneficia al más fuerte: es una identidad, no una predicación. Lo que había que

---

<sup>21</sup> Cf. MACÉ (2008): 48 nota 47 y sobre todo KERFERD (1947) = CLASSEN (1976): 554-559 y notas 23 a 30.

<sup>22</sup> Cf. VEGETTI (1998): 247.

<sup>23</sup> Acerca de las relaciones entre justicia y poder en las definiciones de Trasímaco véase: UNTERSTEINER (1954); UNTERSTEINER (1967): 195-199 [= UNTERSTEINER trad fr (1999): 183-186]; CROSS-WOZZLEY (1964): 23-60; GUTHRIE (1971): 92, 97; KERFERD (1981) = KERFERD trad. fr (1999): 181-185, 215; VEGETTI (1998): 243; BONAZZI (2008): 76.

comprender es que era necesario entender literalmente que lo que se denomina justo no es otra cosa que el beneficio de los más fuertes. No hay ningún reconocimiento de lo justo como tal, es decir, que no tiene ningún sentido preguntarse si una ley es justa o no. La cuestión ética no tiene por qué intervenir como tal en la definición dialéctica de este comienzo del diálogo. La ayuda ofrecida por Clitofón, ese torpe que espera de Trasímaco que responda a las preguntas planteadas por Sócrates en el mismo sentido en el que Sócrates indaga normalmente por el ser esencial de la justicia, debe ser pues rechazada por esta buena y sencilla razón: que él persiste en presuponer una verdad esencial de la definición allí donde la acribia lingüística del orador excluye cualquier juicio de valor. Eso es lo que muestra lo que sigue en el texto, que nosotros no vamos a analizar en el marco de este estudio. La continuación retoma el análisis de la fuerza, y después el del interés de la virtud, y se encuentra de nuevo un análisis puntilloso del lenguaje, puesto que se trata de mostrar que la injusticia y la virtud no pueden ser asociadas ni siquiera en el seno mismo de la lengua. Las palabras en sí mismas son incapaces de dar cuenta de esta inversión de valores (348 c: *pôs legeis; kaleis;*). De la tesis de una injusticia “ventajosa” (*lusitaines*, 348 b) no se puede pasar de inmediato a su calificación como “virtud” (*arête*, 348 c), y a la justicia como “vicio” (*kakia*), pero no se pueden tampoco mantener ya los términos tradicionales de la oposición: “Es exactamente lo contrario (*tounantion*)”, declara Trasímaco.

El golpe de mano, si es que lo hay, se produce por consecuencia en los matices mismos de la lengua y en su sutileza: sin poder hacer de la justicia vicio, Trasímaco la hace “genuina candidez” (*gennaian euètheian*, 348 c); y sin querer hacer de la injusticia, por oposición, “malicia, mala predisposición” (*kakoètheia*), la hace “discernimiento, buen sentido” (*euboulia*, 348 d). Las oposiciones se encuentran oscurecidas y los valores apoyados en los prefijos: el valor tradicional de la justicia en el *eu* de *euètheia* reforzado por el epíteto *genneia*, pero negado por el sentido peyorativo de ingenuidad que la palabra sugiere. Inversamente, de la injusticia es alejada la negatividad de *kakos* y de *kakoèthéia* a favor de una *euboulia* que devuelve en el *eu* el valor mismo concedido anteriormente a la justicia, rigurosamente idéntico pero atenuado por la insistencia esta vez de la raíz *boulia* y no *ètheia*. Como si el rigor de la forma permitiera hacer creer en el mantenimiento de estos valores en el *eu* transferido de la justicia a la injusticia.

Y solo cuando ha sido finalmente realizado el desplazamiento en el vocabulario mismo se puede llegar a las especies de la virtud, designadas por otras palabras y transferidas a la injusticia, llamada a partir de ahora “inteligente y buena” (*phronimoi kai agathoi*, 348 d), en tanto que ella es hábil (*teleôs*), es decir “enmascarada” (*eanper lathanèi*) y poderosa (*dunamenoï*), para llegar finalmente al nombre mismo de la virtud (*arête*): “colocas a la injusticia en la sección de la excelencia (*arête*) y de la sabiduría” (*en aretes kai sophias tithès merei tèn adikian*, 348 e), “has

tenido la audacia de colocar a la injusticia en la sección de la excelencia y de la sabiduría. — Adivinas perfectamente la verdad (*alèthestata manteuei*)” (349 a). Es Sócrates quien lo dice y lo repite. Y es también Sócrates quien, una vez más, indica en las palabras la vía de la dislocación entre el antiguo ideal griego de la honestidad: en lo sucesivo la injusticia como *kalon kai iskhuron* “bella y fuerte” (348 e) substituye a la unidad quebrada del *kalosk'agathos*.

En el diálogo con Trasímaco Sócrates reivindica por su parte su derecho inexpugnable de responder acerca de la naturaleza de la justicia. El antagonismo entre las concepciones acerca de aquello a lo que puede y debe aspirar una definición de la justicia de acuerdo a su propia intención de verdad parece pues dialécticamente indecible; acusar a Trasímaco o a Sócrates de haber violado las reglas del diálogo compete más bien, al parecer, a un proceso de intenciones.

Haciendo que cada interlocutor intervenga juzgando en función de la apariencia de la justicia que se impone a él y a su parecer y diciendo de manera ineluctable lo que es necesario decir según esta apariencia, Platón muestra que el diálogo en su propio desarrollo revela que hay una pluralidad irreductible de apariencias que hace imprescindible el recurso al diálogo en sí mismo. El examen dialéctico de la justicia en este primer libro de la *República* parece mostrar que un diálogo que indaga sobre la justicia puede competir hasta en su método al conflicto de opiniones sobre lo justo. El desafío en el arte de dialogar mediante el análisis de los argumentos y de las tesis avanzadas hace emerger el poder de la dialéctica como arte de dialogar que responde a reglas precisas que no excluyen los cambios, inflexiones y giros lingüísticos necesarios para una polarización de la lengua en el sentido de las posiciones que defienden los interlocutores bajo la pluma de Platón.

## Bibliografía

- ANNAS, J. (1981): *An Introduction of Plato's "Republic"*, New-York-Oxford.
- BONAZZI, M. (2008): «Thrasymaque, la polis et les dieux», *Philosophie antique* 8: 61-84.
- BRANCACCI, A. (1990): «Le vrai et le droit: la notion d'orthon chez Mélissos» en J.-Fr. MATTEI (éd.), *La naissance de la raison en Grèce*, Paris: 197-206.
- BRANCACCI, A. (1996): «Protagora e la critica letteraria» en M. SERENA FUNGHI (a cura di), *Le vie della ricerca*, Firenze: 109-119.
- BRANCACCI, A. (2002): «Protagoras, l'orthoepia et la justesse des noms» en A. BRANCACCI – M. DIXSAUT (éds.), *Platon source des présocratiques*, Paris: 169-190.
- CHAPPELL, T. D. J. (1993): «The virtues of Thrasymachus», *Phronesis* 38:1-17.

- CROSS, R. C.- WOOZLEY, A. D. (1964): *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, London.
- GUTHRIE, W. K; C. (1971): *The Sophists*, Cambridge.
- HOURLANI, G. F. (1962): «Thrasymachus definition of justice in Plato's *Republic*», *Phronesis* 7:110-120.
- KERFERD, G. Br. (1947): «The doctrine of Thrasymachus in Plato's *Republic*», *The Durham University Journal* 40 (n.s. 9): 19-27; en **repris désormais dans** C. J. CLASSEN (hrsg.) (1976), *Sophistik*, Darmstadt: 545-563.
- KERFERD, G. Br. (1964): «Thrasymachus and justice: a reply», *Phronesis* 9:12-16.
- MACE, A. (2008): «Un monde sans pitié: Platon à l'école de Thrasymaque de Chalcédoine», *Philosophie antique* 8: 33-60.
- MAGUIRE, J. P. (1971): «Thrasymachus – or Plato?», *Phronesis* 16: 142-163.
- NARCY, M. (1996): «Les règles de la dialectique chez Platon», *Études de philosophie* 3: 83-96.
- ROMILLY, J. de (1986): «Les manies de Prodicos et la rigueur de la langue grecque», *Museum Helveticum* 43: 1-18.
- TORDESILLAS, A. (1995): «Le point culminant de la métrétique», en Chr. ROWE (ed.), *Reading the Statesman*, Sankt Augustin: 102-111.
- TORDESILLAS, A. (2003): «Synonymique, éthique, philosophie (note sur Prodicos de Céos)», en J.-P. COMETTI et S.DENIEUL (éds), *L'éthique de la philosophie*, Paris: 55-75.
- TORDESILLAS, A. (2004): «Platão e os sofistas: um amigo de Sócrates, Pródico de Céos», *Veritas* 49: 653-665.
- UNTERSTEINER, M. (1954): *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, vol. III, Firenze.
- UNTERSTEINER, M. (1967<sup>2</sup>): *I Sofisti*, Milano (= *Les sophistes*, trad. fr. A. TORDESILLAS, Paris, 1993).
- VEGETTI, M. (1998): «Trasimaco», en M. VEGETTI (a cura di), *La Repubblica. Traduzione e commento*, Vol. I, Libro I, Napoli: 233-256.

Alonso Tordesillas  
 alonso.tordesillas@univ-amu.fr  
 Université d'Aix-Marseille  
 Institut d'histoire de la philosophie (IHP EA 3276)

Traducción de Ignacio Pajón Leyra