

Sebastián Endara

Conjeturas Anarquistas  
Una Crítica a la Razón Social

Conjeturas Anarquistas  
Una crítica a la razón social  
Sebastián Endara (Cuenca-2007)  
2007 Ediciones HL

Se recomienda la reproducción  
total o parcial de este texto  
difunde libremente



Ediciones HL

**Contacto:**

[hormigalibertari@yahoo.com](mailto:hormigalibertari@yahoo.com)  
[hormigalibertaria.blogspot.com](http://hormigalibertaria.blogspot.com)  
[www.espora.org/hormigalibertaria](http://www.espora.org/hormigalibertaria)

A Cristina, todos mis sueños

## Obertura

Este ensayo, antes que una superflua indagación pretende ser un despliegue profundo a partir de las ideas fundamentales del sofista Trasímaco de Calcedonia. Las ideas de este pensador, según nuestro criterio, constituyen uno de los referentes más claros del pensamiento anarquista, pensamiento de singular importancia porque se presenta como pensamiento alterno<sup>1</sup> al orden imperante. Por su constitución, el pensamiento anarquista presenta, a su vez, otra noción de desarrollo, contrapuesto al desarrollo clásico de la racionalidad occidental, pero que al mismo tiempo no persigue metas que no estén conectadas con la realidad íntima del individuo<sup>2</sup>.

Si bien las propuestas libertarias de “organización práctica” han sido escasas y poco sistematizadas, no por eso el pensamiento político anarquista-libertario es irrelevante; al contrario, el grueso de su teorización ha estado destinado a develar lo oculto, lo que sostiene efectivamente el conjunto de hábitos que perennizan un tipo de sistema opresor -desde los principios morales hasta las convenciones políticas y sociales perfectas y perennes-, para finalmente desembocar en propuestas de cambio, siempre contingentes, limitadas y susceptibles de superación<sup>3</sup>.

Las fuentes que nutren la teoría política anarquista son vastas, pero nos hemos querido remitir al pensamiento de Trasímaco, que establece rupturas definitivas con el sistema “ideal” de convenciones, a través de la crítica mordaz al “orden establecido” de su propio tiempo, y como lo veremos, de cualquier tiempo siempre que exista el ordenamiento jerárquico-impositivo. Por lo mismo, se ha convertido en un “transgresor metafísico” de una gran lucidez, que ha sido marginado y omitido en los sistemas de dominación.

Ya que consideramos que el planteamiento anarquista-libertario debe ser expuesto de acuerdo a su propia lógica, es decir, revolucionaria, nos es preciso hacer un preámbulo para debatir lo que nosotros consideramos un sistema explicativo autónomo y distinto, en todo caso, de la episteme oficial. Pensamos que el fondo del planteamiento depende de la forma de plantearlo. Por eso dejaremos que la exposición fluya con la única restricción de tratar de hacerla inteligible, sin ligarnos en lo absoluto al “canon normal” para ello<sup>4</sup>.

---

1 Y recuérdese que la consigna con la que Foucault identificó el pensar poco antes de morir, fue precisamente: *penser autrement*, pensar de otro modo. No es necesario añadir que en una sociedad como la nuestra y en un momento histórico como el presente, el ejercicio de tratar de pensar de otro modo está bien lejos de ser un mero deporte intelectual, antes al contrario, es la condición de la posibilidad misma para la creación de libertad. Ver Estudio Introdutorio de Miguel Morey en FOUCAULT, Michel. *Las tecnologías del Yo y otros textos afines*. Traducción Mercedes Alledesalazar. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, S.A, 1990.

2 Empezando por el aspecto económico. No obstante el aspecto económico no lo es todo, ya que como afirma Rocker “las condiciones económicas por sí solas no pueden modificar la estructura social si no existen en los hombres las condiciones psicológicas y espirituales que den alas a su anhelo y agrupen sus fuerzas dispersas para la obra común”. Y por otro lado, “La peligrosa manía de querer ver en todo fenómeno social un resultado inevitable del modo capitalista de producción ha conducido hasta aquí sólo a infundir en los hombres la convicción de que el desarrollo social nace de determinadas necesidades y es económicamente invariable. Esta concepción fatalista, sólo ha podido conducir a paralizar su fuerza de resistencia y a hacer a los hombres más receptivos para adaptarse a las condiciones dadas por horrosas e inhumanas que sean”. ROCKER, Rudolf. “La insuficiencia del materialismo económico”, en *Revista Norte*. México D.F, 1963.

3 Este es uno de los máximos aportes de la episteme anarquista. “La limitación” espacio-temporal del conocimiento, se traduce en una ruptura categórica con el pensamiento idealista, pues, “sin ninguna duda es característico de la cultura occidental en su evolución en los últimos tres siglos, el haber fundado la ciencia del hombre sobre la moralización de lo que para ella había sido en otros tiempos lo sagrado. (*Histoire de la folie*. M. Foucault) Citado en GLUCKSMANN, Andre. “La metacensura”. ECO, *Revista de la cultura de occidente*, No. 130. Bogotá, Editorial Librería Bucholz, 1971.

---

4 Es necesario hacer notar que uno de los pilares del pensamiento anarquista es su anti-intelectualismo. Bakunin, por ejemplo, no quería librarse de las ficciones de la religión y la metafísica, sólo para sustituirlas con lo que él consideraba las nuevas ficciones de la sociología pseudo-científica. En consecuencia planteaba la insurrección de la vida contra la ciencia, o mejor, contra el gobierno de la ciencia. AVRICH, Paul. *Los anarquistas rusos*. Traducción Leopoldo Lovelace. Editorial: Madrid, Alianza Editorial, 1974.

## Libro Primero

### La epistemología anarquista

#### I

*¿Quieres hacer un ensayo? Muestra que no eres el suyo, sino el “tuyo”.*

Max Stirner.

El pensamiento anarquista parte de la “duda” sobre el pensamiento oficial, sobre el pensamiento propuesto por una élite, intelectual o política. Esta duda se traduce en una aguda crítica sobre la forma como están constituidos los parámetros de la epistemología social. Para el pensamiento anarquista, si el conocimiento social ha evolucionado como un conocimiento preciso e infalible, lo ha hecho de manera arbitraria. Además, si el pensamiento revolucionario no ha pasado de ser un conjunto de propuestas románticas y utópicas, ha sido porque el estatuto de validez del conocimiento ha estado avalado por un poder que legitima su punto de vista, a partir de una receta epistémica generada por el mismo.

Ni la economía puede pretender obtener respuestas estables que definan y traspasen totalmente los fenómenos, ni la historia puede ser considerada como la única sustancia veraz y objetiva del devenir de la acción social, ya que una gran cantidad de factores que influyen en el acontecer social se escapan de una evaluación total y neutral. En otras palabras, en ciencias sociales existen serias restricciones argumentativas a la hora de proponer juicios, no hay tal objetividad. Además, el conocimiento de la ciencia social es un conocimiento distinto de la ciencia natural, pues es un conocimiento que está determinado por la situación y la acción del sujeto cognoscente en tanto y en cuanto miembro de una sociedad cuyas prácticas y saberes determinan el punto de vista del “investigador”.

El hecho de que ciertos conocimientos obtenidos por las ciencias sociales sean veraces y otros sean meramente especulativos, se debe a un acto de poder más que a un acto de razón. En la trama del conocimiento social no se trata tanto de producir valores certeros (a pesar de que quien se siente en la capacidad de realizarlos tiene a su disposición las estrictas metodologías científicas para ello), sino valores imperativos, propuestos como corolario de un cuerpo técnico avalizado y organizado impositivamente.

Cuando Marx escribe “El Capital”, está tratando de combatir a la sociedad burguesa utilizando sus mismas armas (el racionalismo, el constitucionalismo, el Estado); el socialismo de Marx trató de adquirir el estatuto científico para volverse verás e infalible, y conllevar a que la sociedad burguesa reconozca sus contradicciones. Pero el hecho real es que “la crítica” marxista no se produjo por la veracidad científica de sus escritos, ni porque éstos se correspondían con la realidad de las contradicciones del sistema económico-social burgués, sino porque Marx demostró que la

realidad podía ser leída de formas alternas y que la intencionalidad de la lectura determinaba o la aceptación o la transformación de la realidad<sup>5</sup>.

Años después, los marxistas alababan el “mérito científico” del materialismo histórico, pero ya no se trataba del mérito de haber sido crítica y transformadora de la realidad y de sus lecturas clásicas, si no de haberse constituido como un sistema de conocimiento irrefutable. A la caída del “socialismo real”, como fue bautizado el sistema de Estado estalinista, los teóricos de la democracia capitalista sustrajeron al marxismo cualquier valor científico, apoyándose justamente en “las pruebas de la historia”<sup>6</sup>.

Todas las organizaciones jerárquicas, incluida “la sociedad democrática”, requieren de dogmas que certifiquen la legitimidad de su acontecer y su futura proyección. Lo interesante en la problemática actual es que “el principio de la moral no se deriva ya de los mandamientos divinos, sino de las leyes de la razón; para que aquellos mandamientos continúen siendo valederos, se necesita primero que su valor haya sido comprobado por la razón y que sean refrendados por ella.”<sup>7</sup>

La razón es por tanto el nuevo eje de producción de saberes, pero no se trata de la razón como un “instrumento” apto para encontrar la verdad en las cosas, sino de la razón como “fin” último de las cosas. Si la razón reemplaza a dios como eje epistémico, no hay que pecar de candidez. Todo eje supremo finalmente responde a determinada conformación social de poder. En el medioevo, por ejemplo, el poder de las clases dominantes se reproducía ideológicamente a través de la iglesia (institución que ejercía el monopolio de la interpretación y las facultades del misterio divino). Hoy la academia y su discurso metodológico monopoliza la interpretación y las facultades de la razón.

#### II

*“El poder se empeña en amparar sus prácticas de terror y justificarlas como pedagogías de teorías humanas rotuladas por la autoridad de la ciencia sin ser más que ciencia de la autoridad”<sup>8</sup>*

Fabio Giraldo

Como instrumento constructor de verdades y como sustancia de tal construcción, se utiliza el método científico, entendiéndolo por ello un método fijo. Pero la idea de un método fijo, “de una (teoría de la) racionalidad fija, surge de una visión del hombre y de su contorno social demasiado ingenuo. A quienes consideren el rico material de que nos provee la historia y no

<sup>5</sup> Naturalmente, según el marxismo, la intencionalidad de la mirada está determinada por las condiciones socio económicas y no por las especificidades individuales.

<sup>6</sup> Ver FUKUYAMA, Francis. *The end of History and the Last Man*. USA, *The Free Press Edition*, 1993.

<sup>7</sup> STIRNER, Max. *El Único y su Propiedad*. Traducción de Pedro González Blanco. Barcelona, Ediciones Orbis, 1985.

<sup>8</sup> GIRALDO JIMENEZ, Fabio H. “Anarquismo y nuevas filosofías”. *Revista Universidad de Medellín*. Medellín, Editorial Lealon, 1983.

intenten empobrecerlo para dar satisfacción a sus más bajos instintos y al deseo de seguridad intelectual que proporcionan, por ejemplo, la claridad y la precisión, a esas personas les parecerá que hay solamente un principio que puede ser defendido bajo cualquier circunstancia y en todas las etapas del desarrollo humano. Me refiero al principio “todo vale” (principio abstracto y único de nuestra metodología anarquista).<sup>9</sup>

La metodología anarquista, si se quiere, es una antimetodología proveniente de un no-principio, ya que se considera que en general “el principio”, como “la regla moral”, tienen como esencia y sustento la prohibición. La regla necesariamente limita, la norma dirige, la sistematización disciplina, sin advertir que ellas son composiciones de un poder posterior a la manifestación (probablemente espontánea) de la vida del hombre -de sus relaciones-, a pesar de sus contradicciones<sup>10</sup>. De ahí que el

---

9 FEYERABEND, Paul. K. *Contra el Método*. Traducción de Francisco Hernán. Barcelona, Editorial Ariel, 1975. Si bien el “todo vale” inicialmente es aplicado para criticar la metodología epistémica, unilateral, consideramos que el “todo vale” es un argumento que se extiende hasta poner en duda al “*statu quo*”, ya que el “todo vale” implica la deconstrucción del “poder” que sostiene determinada racionalidad. Nuestra hipótesis se podría resumir en que la forma de conocer el mundo está necesariamente sostenida por una visión más o menos precisa del mundo, es decir, por un prejuicio, y que las formas de funcionamiento y organización del mundo, se reproducen en el acto del conocimiento. Se trata de un reconocimiento perpetuo que no avanza ni retrocede en nada. Ahora, que el poder amplíe su extensión y capacidad justamente con la incorporación del “todo vale”, quizás como la última conquista de la “democracia liberal”, es una mera ilusión. Pues para el poder, “todo vale” en la medida que no afecte sus principios fundamentales o lo que es lo mismo, que “nada vale” si viola sus principios fundamentales a saber: 1) la concepción política estatista del hombre en cuanto “ciudadano libre”, 2) la base productiva de la economía burguesa, es decir la propiedad privada, y finalmente, 3) La moral humanista. Por lo tanto, que la sociedad demócrata liberal se caracterice por ser una sociedad que aparentemente omite las normas, por producir una especie de anomia “progresista” no quiere decir de ninguna manera que para esta sociedad “todo valga”.

10 La “norma” tiene la función de limitar, es un instrumento que encausa hacia determinado fin la expresión de la voluntad y la acción del hombre vivo. A simple vista, el objetivo “único” de la norma es el orden y la adecuación de las acciones hacia el orden, cosa que no está en discusión. El problema surge a partir de que se “pierde” –por decirlo de alguna forma-, el fin al que estaba destinado el orden. Si el orden no tiene fin que lo justifique, o el orden perece, o se auto justifica, y dado que el orden no puede perecer sin dar paso al caos y al absurdo, a la disolución del mundo inteligible, el orden se propone como el “fundamento en sí”. El truco que opera la razón es simple: deja de referirse a lo vital, haciendo que lo vital se refiera a la razón. Pero si el fin al que estaba destinado el orden proviene en primera instancia de “lo vital”, ¿cómo pudo perderse esta referencia esencial? Nuestra respuesta tentativa es la siguiente: Lo vital se pierde a causa del peso que supone la elaboración de la norma asentada exclusivamente en el sustrato racionalista. Sin embargo, el orden es una manifestación previa a la norma, pero dada de manera difusa. Sólo adquiere regularidad y consistencia, en la medida en que es certificado por la norma. Se trata en realidad de un círculo vicioso infinito en donde queda desplazado “lo vital”. Posteriormente, este “orden” (aislado de lo difuso de la vida), va a ser capaz de instaurar su propia visión de “lo vital”, es decir una visión

punto de vista de la epistemología anarquista se limite a proclamar que debe existir una apertura en las posibilidades de comprensión del mundo, y que es un error el establecer que un solo mecanismo de conocimiento puede suministrar con exactitud la explicación que se busca, y más aún, cuando el creador de la forma de conocimiento se re-crea paralelamente al hecho de la enunciación sobre el mundo y sus fenómenos. Por ello, dice Feyerabend, “debemos aclarar la naturaleza del fenómeno total: apariencia más enunciado. No se trata de dos actos; uno, advertir el fenómeno; el otro, expresarlo con la ayuda del enunciado apropiado, sino solamente de uno (...). Los fenómenos son justamente lo que los enunciados asociados afirman que son. El lenguaje que ellos “hablan” está desde luego influido por creencias de generaciones anteriores, sustentadas tan largo tiempo que no aparecen ya como principios separados, sino que se introducen en los términos del discurso cotidiano, y después del entrenamiento requerido, parece que emergen de las cosas mismas”.<sup>11</sup>

### III

*Pero ¿a qué se llama, en efecto, una “idea fija”? A una idea a la que el hombre está esclavizado. ¿Y qué son la verdad religiosa, la majestad (la de un pueblo, por ejemplo), la virtud, la razón? ¿No son otras tantas ideas fijas?*<sup>12</sup>

Max Stirner

La idea fija es una constante en el acontecer del conocimiento del hombre. Ya, en el siglo XVIII, Hume se lamentaba diciendo que “es difícil que los hombres se convenzan de que efectos de tanta importancia pueden derivarse de principios tan insignificantes en apariencia, y de que la mayor parte de nuestros razonamientos -junto con todas nuestras acciones y pasiones- se deriven únicamente del hábito y la costumbre”<sup>13</sup>. Hume trata de combatir el hábito con la idea, con la razón, pero el pensamiento anarquista no trata ya de combatir el hábito que se ha vuelto racionalista, con la razón, ya que “casi todo el mundo coincide ahora en que lo que parece un resultado de la razón (...) es debido en parte a indoctrinación, en parte a un proceso de crecimiento que se desarrolla con la fuerza de una ley natural. Y donde los argumentos parecen tener efecto, éste debe frecuentemente adscribirse a su repetición física más que a su contenido semántico”.<sup>14</sup>

El pensamiento ácrata se muestra como un irracionalismo coherente. Asumiendo que “la moralidad es una subordinación objetiva de la voluntad a

---

regularizada reglamentaria y evidentemente totalitaria. Al existir el orden en sí y por sí mismo, la producción de “la norma” puede ser alterada, trocada e incluso omitida, como mecanismo de perpetuación y perfeccionamiento del orden.

11 FEYERABEND, Paúl. K. Op. Cit.

12 STIRNER, Max. Op.cit.

13 HUME, David. *Tratado de la Naturaleza Humana*. Traducción Félix Duque. Barcelona, Ediciones Orbis, 1984.

14 FEYERABEND, Paúl. Op. Cit.

las motivaciones de la razón”<sup>15</sup>, ser irracionalista, es en primera instancia, ser inmoralista, entendiendo que lo moral es algo que hay que superar constantemente, que es un mero delineamiento colectivo que protege ciertas ideas fijas, sin las cuales (esta es la creencia) el hombre pierde su calidad de hombre y con ello todo lo que le ha costado conseguirla (la historia).

#### IV

“*Que la gente se emancipe por sí misma*”, dice Bakunin, “y que se instruyan a sí mismos por su propia voluntad”.<sup>16</sup>  
Miguel Bakunín

Los saberes de una sociedad están atravesados por el estigma de la utilidad y la eficiencia. En el sistema capitalista la tecnología aplicada a la elaboración de la mercancía es un instrumento fundamental en su proceso productivo. Esta tecnología es la expresión de un tipo de saber llamado ciencia. En este sistema, la educación se va tecnificando en la misma proporción que se vuelve irreflexiva. La educación técnica no necesita reflexionar, pues en ella no se cuestionan los resultados bio-psicológicos de la estructura, lo que se exige en el conocimiento técnico es la facultad de calcular mediante el debido proceso. El hecho de la tecnificación de la teoría social y la filosofía, es otro de los resultados de la influencia que ejercen los aspectos productivos sobre las individualidades. La teoría social y el libre pensamiento, se van encasillando indirectamente en los esquemas que produce la razón técnica e instrumental. El concepto de “razón técnica” es ideología. “No sólo su aplicación sino que la técnica misma es dominio sobre la naturaleza y sobre los hombres: un dominio metódico, científico, calculado y calculante”<sup>17</sup>. La validez de los pensamientos “deben” estar acordes con la lógica productiva y administrativa. De ahí que al crecer ocurra “un proceso sistemático de destrucción de la libertad mental, que anula en el niño la posibilidad de ver y describir las cosas de manera paradójica y fantástica. A lo fantástico se sustituye el esquema programado en secuencias de reglas. En nuestra sociedad, la enseñanza escolar está predispuesta y organizada en esquemas como jaulas”.<sup>18</sup>

#### V

“*Mi juicio, es mi juicio: no es fácil que también otro tenga acceso a él. - Dice tal vez el filósofo del futuro-. Hay que apartar de nosotros el mal gusto de querer coincidir con muchos (...)*”<sup>19</sup>  
Federico Nietzsche

Se debería tener en cuenta que “hay una gran diferencia entre los sentimientos o los pensamientos que lo que me rodea despierta en mí, y los sentimientos que se me facilitan ya hechos.”<sup>20</sup> Los unos, provienen directamente de mi acción, los otros de la obligación externa; los primeros son un acto de reflexión libre, los segundos una “convención impuesta”. Cabe recalcar que “la motivación” a tal o cual esquema de conocimiento es lo que aquí entra en discusión, antes que el conocimiento en sí mismo. Schopenhauer deja muy claro que “no hay que confundir la razón lógica (razón de conocimiento) con la razón real (causa). El principio de razón suficiente pertenece a la lógica; el de la causalidad, a la metafísica. Aquél es el principio del pensar; éste, el de la experiencia. La causa se refiere a las cosas reales; la razón lógica sólo a representaciones.”<sup>21</sup> De tal modo, el saber es un complejo conocimiento lógico-experimental que puede manifestarse en un amplio espectro de posibilidades metodológicas. Por tanto que el método conseguido por la ciencia (la biología, por ejemplo), sea el único método válido para solventar el saber, es inadmisibile, pues el saber es autoconocimiento del hombre, es decir, conocimiento y transformación de sí mismo y del mundo donde habita.

Por eso el pensamiento anarquista requiere del pensar crítico individual, que sencillamente es “el restablecimiento de la plena concreción del filosofar y de la libertad del hombre frente a toda doctrina. Mas, justo de esta libertad nace el problema de la filosofía: que no es el problema de una cierta doctrina o de un cierto tipo de trabajo, sino que es problema de la justificación y del fundamento humano de todo trabajo de indagación y de elaboración, de toda doctrina. Es el problema de aquello que es la filosofía en su significación humana, en aquella significación que una doctrina puede encarnar más o menos, pero de la cual siempre debe derivar su verdad. Ya que si hay una filosofía como doctrina, debe haber una filosofía como acto humano, como momento o naturaleza de la existencia humana.”<sup>22</sup>

15 Y más abajo continua; “La sensibilidad (práctica) una *subordinatio* de la voluntad a la inclinación”. KANT, Immanuel. *Antología*. Traducción y Edición Roberto Rodríguez Aramayo. Barcelona, Ediciones Península, 1991.

16 FEYERABEND, Paúl. K. Op. cit.

17 HABERMAS, Jurgen. *Ciencia y técnica como ideología*. Traducción Manuel Jiménez Redondo y Manuel Garrido. Editorial Tecnos. México. 1993.

18 FO, Dario. *Manual Mínimo del Actor*. Traducción Carla Matteini. Estella-Navarra. Impresión Gráficas Lizarra. 1998.

19 NIETZSCHE, Federico. *Más Allá del Bien y del Mal*. Traducción Andrés Sánchez Pascual. Editorial Orbis. Madrid. 1983.

20 STIRNER, Max. Op.cit.

21 SCHOPENHAUER, Arthur. *De la Cuádruple Raíz del Principio de Razón Suficiente*. Traducción Leopoldo Eulogio Palacios. Madrid, Editorial Gredos, 1989.

22 ABBAGNANO, Nicola. *Introducción al Existencialismo*. Traducción José Gaos. Santa Fe de Bogotá, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1997.

## VI

Para nuestra particular forma de ver el pensamiento anarquista, el eje de una nueva propuesta epistemológica en el conocimiento del hombre, es el “Hombre Vivo”, el hombre concreto e individual, el sujeto irrepetible y único. Él es sobre quien se deben poner todos los esfuerzos, porque él es el productor y receptáculo de todo conocimiento y “el mundo en que cada cual vive depende, ante todo, de la interpretación que éste tenga de él, que es distinta según sea el enfoque de las diferentes cabezas.”<sup>23</sup>

Ese es el verdadero sentido que se debe dar al conocimiento: la indeterminación. Hegel dice que nuestro entendimiento de las ideas y los conceptos empieza con “un conocimiento sin comprensión completa de ellos (...). A veces ocurre que en un punto crítico nuevo de un movimiento, los absurdos teóricos ocultan alguna verdad práctica”.<sup>24</sup>

La epistemología anarquista no pretende terminar poseyendo una “comprensión absoluta”, pues eso significaría negar el movimiento inherente a la vida para llegar al frío y engañoso absoluto. En cuanto a los absurdos teóricos, se entiende que para que algo sea absurdo, otra cosa es correcta, y ¿qué es lo correcto?; esto sencillamente cae una vez más en el campo axiológico.

La indeterminación es el resultado del auténtico pensamiento crítico. A lo mucho, el pensamiento puede llegar a exponer nociones siempre provisionales y limitadas del conocimiento y del mundo del hombre. El pensamiento debe así ser superado permanentemente, pues tiene como fundamento la libertad<sup>25</sup>. En consecuencia, el riesgo no está eliminado y “la indeterminación no está jamás abolida. La decisión debe renovarse, ya que el renovarla es requerimiento de la naturaleza problemática de la estructura. Nada hay de definitivo en la existencia humana: definitivo en el sentido de que no pueda ponerse en duda, de que no pida más decisión y coraje, de que pueda conservarse sin esfuerzo”.<sup>26</sup>

La “libertad” sustenta a la epistemología anarquista y esta forma de aproximación al mundo está profundamente ligada a la práctica misma. La

indeterminación pone en riesgo la institucionalidad, la reglamentariedad absoluta y el orden eterno.

Por ello el pensamiento anarquista asume muchas veces una postura lúdica que contrarresta la formalidad canónica. Y si es verdad que el poder no resiste la risa<sup>27</sup>, ni ninguna forma que ponga en ridículo su ceremoniosidad, su sinceridad y su proyecto filosófico, político, económico y social, el pensamiento ácrata bien podría propugnar por “¡un tiempo en que los hombres determinarán su propio ser, su propio destino!.... Luego, te apoyas en esa puerta y te metes una mano en el bolsillo y ¿por qué no, un dedo en la nariz o en alguna otra parte?”<sup>28</sup>

## VII

En conclusión afirmamos que existe una conexión directa entre la epistemología oficial (por objetiva que aparezca) y el poder. La forma en que se hace inteligible el mundo provoca una sensación de la existencia -en cuanto existencia colectiva-, que deviene en manifestaciones políticas, económicas, ideológicas y estéticas, contrapuestas a las aspiraciones del hombre concreto, del “hombre vivo”.

Por consiguiente, para la epistemología anarquista no hay barrera legítima que impida la formulación de hipótesis personales de conocimiento y es, más bien, un requisito para cualquier proyecto de comunidad sana, la generación y extensión del pensar individual, subjetivo y libre.

---

23 SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos sobre el arte de saber vivir*. Traducción de Luís Fernando Moreno Claros. Madrid, Editorial Debate. 2000.

24 Ver, notas del libro *Contra el Método*. FEYERABEND. Paul K. Traducción de Francisco Hernán. Barcelona, Editorial Ariel, 1975.

25 La crítica a los presupuestos de determinada teoría, se trata en realidad de una crítica a la doctrina que sostiene a la teoría. Ahora bien, los supuestos de tal o cual doctrina son irrevisables desde la teoría. En primer lugar, dado que los presupuestos son el principio y el fin de la articulación teórica, ésta, por consiguiente, se ve en la imposibilidad de pensar más allá de estos presupuestos y en consecuencia, la teoría es incapaz de cuestionar sus propios postulados. En segundo lugar, no es posible que la doctrina desarrolle cierto tipo de articulación teórica para autocuestionarse, excepto si en sus fundamentos está el eliminarse. En este caso, se trataría de una doctrina que no adoctrina; una doctrina que produce teóricamente su propia refutación y superación quizá en nombre del libre pensar.

26 ABBAGNANO, Nicola. *Op.cit.*

---

27 FO, Dario. *Op. cit.*

28 Ídem.

## Libro Segundo

### Trasímaco. Breve detalle de su vida y su obra

#### I

En la historia del pensamiento occidental, Trasímaco es un personaje supremamente interesante y al mismo tiempo desconocido. El olvido en el que ha caído la mayor parte de su extenso trabajo, sin duda, oculta su impresionante figura. Cosa parecida ha ocurrido en alguna medida con todos los sofistas, pero en el caso de Trasímaco, que gozara de gran fama en la antigüedad, el oscurecimiento de su pensamiento se hizo más acre y más sistemático<sup>29</sup>.

Los estudiosos de Trasímaco afirman que por haber nacido en la ciudad de Calcedonia, ubicada en Bitinia, región del Asia Menor, que fuera fundada sin embargo por los megáricos, éste no se consideraba como un griego de “pura cepa”<sup>30</sup>, y es posible que tal condición influyera en sus tesis ético-políticas, pues según lo que expone, no se consideraría ligado al “statu quo” de Atenas.

Las fechas de su nacimiento son inciertas, pero hacia el año 427 a.C. ya era una figura, como nos lo prueba la alusión que hace de él Aristófanes en su obra los “Daitales”<sup>31</sup>. Trasímaco mantuvo relaciones con los sofistas de su época y al parecer era un tanto mayor que Georgias del que se enemistó por diferencias <sup>32</sup>.

La importancia que tuvo y tiene Trasímaco, está signada por la influencia que éste, como los demás sofistas, ejercieron sobre filósofos posteriores entre los que se cuentan al gran Antístenes, que para algunos es el padre de

la Escuela Cínica, la cual posteriormente será considerada como parte esencial de la prehistoria del pensamiento anarquista<sup>33</sup>.

Bajo el nombre de “sofistas” figuran una serie de pensadores, de opiniones y conductas muy dispares. Por esa disparidad se puede deducir en ellos la exaltación del “individualismo”, tema de especial importancia en el universo ácrata. No obstante, los sofistas poseían algo en común, a saber: la preocupación por conocer lo empírico, lo ético y lo social. Ello explicaría su mínimo entusiasmo por lo que posteriormente se denominó metafísica<sup>34</sup>. Los sofistas quisieron indagar al hombre cognoscente, vivían, por tanto, la complicación del tumulto y bullicio de la vida cotidiana, individual y social. Los sofistas convivían con el pueblo y por estar alejados del estudio de “conceptos” y “sistemas”, estallaban indignados cuando asistían a las largas tertulias, bastante exentas de sabor realista<sup>35</sup>. Se desenvolvían dentro de los márgenes del realismo escasamente especulativo, su filosofía quería mantenerse fluyente y expresa esos orígenes y contactos muy poco dispuestos a especulaciones.

Quien con espíritu reflexivo se acerca a la realidad, queda afectado por su variedad e inestabilidad, por lo que los sofistas bordeaban el escepticismo ante la falta de solidez donde afirmar sus convicciones, llegando así a un “relativismo del conocimiento” o a la casi imposibilidad de ofrecer como definitivamente verdadero un juicio. El hombre formula sus juicios parcial o totalmente desde un “yo empírico condicionado” por la cultura, la sociedad y, en definitiva, las circunstancias. Un hombre genérico, extraño al medio espacio-temporal, les es incomprensible. Los sofistas creen realizarse en una selección empírica razonable, guiados por la probabilidad, no por una incomprensible seguridad<sup>36</sup>.

Un rasgo particular de Trasímaco, fue que su doctrina estaba inspirada por una alta estima de la constitución ancestral y una marcada preferencia respecto de los valores y las prácticas virtuosas de la época heroica.<sup>37</sup> Otro punto interesante es su marcado pesimismo, que se hace patente incluso en su carácter. Según el poeta latino Juvenal, Trasímaco se habría ahorcado. Sin embargo para José Barrios, este dato es poco probable y afirma que entre la crítica moderna, solo Nestlé parece concederle cierto crédito.<sup>38</sup>

De su vida no se puede decir nada más. Es poco con lo que se cuenta, tanto entre sus datos biográficos como de lo que contuvo su doctrina. La lista de títulos atribuidos por los antiguos a Trasímaco, de los que no se posee ni uno sólo, sería la siguiente:

33 CAPELLETTI, Ángel J. *La ideología Anarquista*. Bogotá, Ediciones en Movimiento. 2004.

34 FARRE, Luis. “Platón y los sofistas (liberación en y de los mitos)”, en *Cuadernos Hispanoamericanos*. Instituto de Cultura Hispánica. Madrid. 1958.

35 Ídem.

36 Ídem.

37 MEABE, Joaquín E. *Análisis de la Personalidad y del Pensamiento de Trasímaco*. Facultad de Derecho, Ciencias Sociales y Políticas- UNNE. Corrientes- Argentina. <http://www.unne.edu.ar/cyt/sociales/5-039.pdf>. Acceso: 8 de junio del 2005.

38 TRASÍMACO, LICOFRÓN Y JENIADES. Op. Cit.

29 TRASÍMACO, LICOFRÓN Y JENIADES; *Fragmentos y testimonios*. Traducción de José Barrios Gutiérrez. Buenos Aires, Aguilar Argentina S. A. Ediciones, 1975. (Ver estudio introductorio).

30 Ídem.

31 RAUHUT, Nils (*Department of Philosophy Coastal Carolina University*) nos dice lo siguiente: “*The precise years of Thrasymachus' birth and death are hard to determine. According to Dionysius, he is younger than Lysias, who Dionysius falsely believed to be born in 459 BCE. Aristotle places him between Tisias and Theodorus, but he does not list any precise dates. Cicero mentions Thrasymachus several times in connection with Gorgias and seems to imply that Gorgias and Thrasymachus were contemporaries. A precise reference date for Thrasymachus' life is provided by Aristophanes, who makes fun of him in his first play Banqueters. That play was performed in 427, and we can conclude therefore that he must have been teaching in Athens for several years before that. One of the surviving fragments of Thrasymachus' writing (DK85b2) contains a reference to Archelaos, who was King of Macedonia from 413-399 BCE. We thus can conclude that Thrasymachus was most active during the last three decades of the fifth century*”y. En <http://www.iep.utm.edu/t/thrasymachus.htm>, Acceso: 29 de julio de 2006.

32 TRASÍMACO, LICOFRÓN Y JENIADES; Op.cit.



1.- Discursos deliberativos (*symboleutikoi*). Serían una colección de discursos en los que se da a los oyentes, un consejo o norma de acción de conducta. Este dato es muy importante pues aparentemente Trasímaco centró su producción teórica en dos asuntos; en la ética y la retórica. La primera como el espacio filosófico por excelencia y la segunda como el mecanismo con el cual se pueden transmitir todos los conocimientos. De tal forma que ética y retórica aparecen íntimamente ligados, a tal punto que se le atribuye la iniciación del “tercer estilo”, o estilo medio, en la exposición clara y argumentada de sus ideas ético-políticas.

2.- Arte Oratoria (*téchne retoriké*). No se sabe con seguridad cuál era su contenido.

3.- Escritos fantásticos (*paígnia*). No se sabe con seguridad cuál era su contenido.

4.- Recursos oratorios (*aformai retorikai*). No se sabe con seguridad cuál era su contenido.

5.- Discurso sobre los lariseos (*hyper larisaíon*). Constituye un ataque contra el dominio del tirano Arquéalo. Escrito entre los años 413 al 399 a.C.

6.- Discurso sobre la constitución (*perí politeías*). Este discurso hay que situarlo hacia la época de la guerra decélica, bien entrado el año 411 cuando surgen las luchas entre aristócratas y demócratas. El discurso es un ataque en contra de la democracia y el régimen mayoritario, constituyendo por lo tanto una defensa de la aristocracia y del régimen de minorías selectas.<sup>39</sup> Sin embargo, esta tesis que en la connotación actual parece una blasfemia, tiene una significación distinta que en el transcurso del presente ensayo, trataremos de descifrar, por ahora escuchemos:

Dionis., Demóst., 3

“Yo hubiera querido, atenienses, vivir en aquellos tiempos antiguos en los que a los jóvenes les era suficiente callar, ya que los problemas del Estado no obligaban a hablar en público y los ancianos administraban el mismo perfectamente. Pero, puesto que el destino nos ha situado en una época tal que tenemos que escuchar a otros, los que gobiernan el Estado, y soportar nosotros mismos los perjuicios, sin que los peores de éstos sean obra de los dioses ni del azar, sino de los gobernantes, se impone la necesidad de hablar. Pues es insensible o demasiado paciente quien incluso se somete a los que quieren que cometa una falta y recibe sobre sí la responsabilidad de las maquinaciones y de la maldad de los demás.

Ya nos es suficiente el tiempo transcurrido, el estar en guerra en lugar de en paz, el haber llegado al momento presente a través de peligros, añorando el día ya pasado y temiendo al que ha de venir, el haber llegado a la enemistad y a la discordia en lugar de a la concordia. A otros, la abundancia de bienes los impulsa a la insolencia y a las disensiones, nosotros, cuando la teníamos éramos prudentes, y ahora, por el contrario, en desgracia, que suele volver prudentes a los demás, nosotros nos enloquecemos.

¿Por qué iba a vacilar en decir lo que sabe aquel a quien ha sobrevenido el dolor a causa de la situación presente, y tiene la creencia de poseer un remedio tal que impida volver a producirse un estado de cosas semejante?

En primer lugar demostraré que los oradores y los demás hombres, cuando difieren entre sí al hablar, deben soportar a quienes disputan sin fundamento. Pues, creyendo que sostienen argumentos opuestos, no se dan cuenta de que defienden lo mismo y de que las tesis de los otros están englobadas en las suyas. Examinad desde el principio lo que buscan unos y otros.

Primeramente les sirve de discordia la constitución dada por los antepasados, aunque se la pueda conocer con toda facilidad y aunque sea patrimonio común de todos los ciudadanos. Todo lo que está más allá de nuestro conocimiento es necesario oírlo de las palabras de los antiguos; todo lo que los ancianos vieron hay que conocerlo a través de quien lo sabe.

7.- Gran Tratado (*megále téchne*). Según Untersteiner, de todos los títulos que nos han transmitido los antiguos, sólo uno respondería a la obra de Trasímaco: “El gran Tratado” que habría que identificar con Arte Oratoria. Los demás títulos no corresponderían a obras distintas, sino que serían denominaciones de los diversos capítulos de la obra anterior. Sin embargo, la tesis de Untersteiner no está suficientemente demostrada y no hay motivos para dudar que los títulos expuestos respondan a otras obras del sofista.

8.- Las compasiones (*hoi eléoi*). Parece que se trataba de un repertorio de medios para conseguir conmover a sus oyentes, de un arte de suscitar la piedad. Sus enseñanzas eran de gran aplicación en los discursos judiciales, para lograr conmover a los jueces e incitarlos a la compasión. No se conserva nada de esta obra.

9.- Discursos victoriosos (*hyperbállontes*). Según Plöbst sería un tratado encaminado a dar normas con objeto de poder conseguir la amplificación de la oratoria. En cambio, Oppenheimer afirma que los “Discursos Victoriosos” serían un conjunto de reglas para exponer los méritos de una persona o cosa.

10.- Según Cicerón, Trasímaco se habría dedicado profusamente al estudio de la naturaleza, es decir a cuestiones de tipo cosmológico.

Trasímaco fue, como era característico en los sofistas, un maestro en la retórica. Su ingenio se traduce en las valiosas aportaciones que dejó en este campo, como: El cultivo de las imágenes oratorias, la introducción de neologismos, el estudio de los medios gracias a los cuales el orador puede excitar a los oyentes a la compasión mediante la aplicación del famoso recurso sofístico de “*ignorantia elenchi*” del que fue uno de sus primeros cultivadores, el análisis de las dotes propias del orador, la creación del “peón”, la creación del llamado estilo medio. Pero la fama del sofista se cimentó en sus tesis éticas. Es a ellas a las que tendría que deber el que su nombre se rememore y pase por ser el creador de un singular sistema ético, el de la moral de la fuerza, el del derecho del más fuerte<sup>40</sup>.

La interpretación generalizada del pensamiento ético de Trasímaco consiste en afirmar que el sofista fue defensor del derecho del más fuerte. La justicia, el derecho y la ley no son sino artimañas ideadas por los que

detentan el poder para engañar a los débiles, a los súbditos. La vida social no está regulada por un ideal de justicia, es justo lo que establece como tal el más fuerte y, lógicamente, éste señala como justo lo que es provechoso a sí mismo. La vida social se regula por la misma ley que la de la selva. El gobernante no tiene otra mira respecto a sus súbditos, que la que tiene un pastor con un rebaño: obtener el mayor provecho. El gobernante, en cuanto que es el más fuerte, dicta ciertas normas, las leyes, lo justo, que no hacen sino sancionar como tal, es decir, como justo, aquello que más les conviene a los fuertes. Y si el súbdito se atreve a discutir o violar estas normas, es castigado como delincuente<sup>41</sup>.

Sin embargo José Barrios G., llega a preguntarse si Trasímaco, a pesar de haber sido censurado por sus sombrías tesis, ¿defendió realmente el derecho del más fuerte? Revisemos la propuesta de José Barrios G.:

Primero habría que suponer que Trasímaco cree que la justicia es efectivamente el mayor bien de los hombres, apreciación que ciertamente no es gratuita, sino que se basa en otro de los fragmentos hallados, el de Hermías, que es un comentario al Fedro de Platón:

Hermías, ad. Plat. Phaedr., 239, 21

(Trasímaco) escribió en un discurso algo semejante, que los dioses no se preocupan de los asuntos humanos. Pues en caso contrario, no habrían descuidado el mayor de los bienes para los hombres, la justicia. En efecto, vemos que los hombres no la practican.<sup>42</sup>

Entonces, si Trasímaco considera la justicia como el mayor de los bienes, como es lógico, no puede defender la injusticia como el mayor bien, sino que, lo que efectivamente hace, es mostrar que en el campo fáctico lo que reina es la injusticia, interpretación pesimista de la “naturaleza humana y de las relaciones sociales”<sup>43</sup>

No obstante, no es posible referirse a la naturaleza humana como una especie de esencialidad negativa que sostiene los actos humanos y, a la vez, pensar que esta esencia puede ser susceptible de corrección en el “deber

ser”, pues en tal caso, ya no poseería el carácter de esencialidad. De hecho la “naturaleza humana” es una construcción que surge de las relaciones efectivas, de los actos concretos entre los hombres y entre éstos y su entorno. Tal proyecto está mediado necesariamente por ciertos ideales adquiridos por la costumbre y por la reflexión, puesto que la pura costumbre no garantiza la coexistencia armónica de los hombres, por lo que la reflexión tiene la necesaria función de cuestionar lo que efectivamente sucede (lo fáctico), y usualmente lo hace en base a ciertos parámetros normativos. Existe, sin embargo, un riesgo que es mucho peor: el que la repetición constante, la costumbre, llegue a invadir la esfera de lo normativo y a establecer su propio programa teórico, imposibilitando el hecho de la crítica y la reflexión. Lo que Trasímaco hace, por tanto, es denunciar “cínicamente” las condiciones de tal facticidad sin acudir a la moralidad, sino al contrario, negándola rotundamente.

Para José Barrios, Trasímaco repudia la moral y el derecho del más fuerte, es además un pesimista, pero un pesimista porque su deseo de justicia, de una sociedad ordenada según las normas de lo justo, se ve insatisfecho por la ordenación fáctica de la vida humana. “Él no defiende la supremacía de la injusticia sobre la justicia, de la fuerza sobre el derecho, de la violencia sobre la moral. Él se limita a exponer lo que, en su opinión, es la vida social humana, en la que el reino de la justicia es inexistente”<sup>44</sup>.

Anticipándonos un poco diremos que para nosotros Trasímaco pone en duda los parámetros normativos que sustentan la noción de justicia, instaurada como una suprainstitución que protege y guarda a los individuos, pero de los cuales espera un reconocimiento absoluto. Trasímaco, al contrario, parte del reconocimiento de que lo justo, es en realidad, la medida del poder de cada cual, es decir, del reconocimiento que cada cual produce en otro.

## Consideraciones previas sobre el planteamiento de Trasímaco

### II

La *dikaiousíne*, que podría ser traducida como justicia, pero cuyo espectro abarca todas las facetas de la preocupación por los intereses ajenos, lo mismo que por los propios<sup>45</sup>, queda relegada a segundo plano, para Trasímaco. Era propio del pensamiento escéptico de los sofistas plantear que no “existía razón suficiente para que nadie estimulara ni respetase los intereses de nadie, y que la opinión que sostenía lo contrario era fruto de varias clases de ilusión: en particular la surgida de la incapacidad de comprender que las normativas y necesidades de la conducta que podían observarse en las diferentes sociedades se habían alcanzado sólo “por convención”, concepto con que los críticos sofistas querían decir que tales

<sup>44</sup> Ídem.

<sup>45</sup> FINLEY, Moses Editor. *El legado de Grecia*. Traducción Antonio-Prometeo Moya. Barcelona, Editorial Grijalbo, 1983.

<sup>41</sup> En la modernidad hubo quienes opinaron de forma heterodoxa en función de este punto: “Cuando el débil se defiende, comete una injusticia, la de sustraerse precisamente a su carácter de débil puesto en él por la naturaleza: ésta lo creó para ser un esclavo pobre, pero él no quiere someterse, tal es la injusticia que comete”(Sade, *Histoire de Juliette*) o, “como protesta contra la civilización, la moral señorial representa en forma directa a los oprimidos: el odio contra los instintos empuñados denunciaba objetivamente la verdadera naturaleza de los represores, lo cual sólo se expresaba en sus víctimas”. Los dos textos en: HORKEIMER Y ADORNO. “Sade y Nietzsche”. *ECO, Revista de la cultura de occidente*. Tomo XIX. Editorial Librería Bucholz. Bogotá. 1969. En este contexto, decir que Trasímaco defiende la justicia a pesar de que la critica severamente, o decir que cree en la justicia social a pesar de que plantea un abierto esquema aristocrático (de los mejores), sería una incoherencia, puesto que Trasímaco sería el equivalente moderno de un “transvalorador”.

<sup>42</sup> TRASÍMACO, LICOFRÓN Y JENIADES. Op. Cit.

<sup>43</sup> Ídem.

normativas eran productos sociales sobre los que se podía preguntar al servicio de quién estaban. Por otro lado, había motivos naturales del todo lícitos para procurar el bien propio, cosa que ilustraba la conducta desarrollada allí donde no existía tal cuadro de convenciones, sobre todo la conducta de una Ciudad-Estado frente a otra<sup>46</sup>. Según Bernard Willians, parte del problema radicaría en el empleo de los términos “naturaleza” (*Physis*) y “convención” (*nómos*), que establecían criterios opuestos para el devenir de la ética (Para otros autores sería la división entre razón y lógica, característica de los sofistas). De ahí que la pregunta de ¿cuál era el tipo de vida que era “naturalmente racional” vivir?, tenía una clara complejidad. No obstante, para este estudioso, en Trasímaco se manifiesta “no sólo una concepción totalmente egoísta de la racionalidad práctica, sino también una lista muy sencilla de satisfacciones egoístas en cuestiones de poder, riqueza y sexualidad<sup>47</sup>”. Esta serie de consideraciones -continúa- en verdad no producen una estructura operante de relaciones sociales.

Sin embargo este “egoísmo” de Trasímaco no es más que una imagen que se superpone a una moralidad social que dictó los criterios sobre quien ha de ser admirado y respetado, a partir de formas “de triunfo social competitivo y de posición heredada”, es decir, de una moralidad de privilegios sobrevenida probablemente desde los siglos V y IV cuando se planteaba al mérito personal “*arete*”, como título obtenido en actos de batalla.

### III

¿Es la justicia el beneficio del más fuerte, que en la práctica, para quienes no tienen fuerza, se ejerce al guardar la justicia como obediencia y respeto a la ley y que, por lo tanto, practicar la justicia no es más que beneficiar a otro y no a uno mismo?

Son prácticamente dos los puntos que se desprenden del provocativo pensamiento de Trasímaco. El primero afirma que Trasímaco tenía en mente “el derecho natural” como único mecanismo para equiparar a los hombres, contrario a la “ley” y el concepto de justicia que de ella se desprende. La justicia natural no sería un asunto de la ley que ha sido creada por los hombres y que beneficia a unos y no a todos.

El segundo punto afirma que si la práctica de la justicia se traduce en el beneficio de otro, es naturalmente incompatible con el interés propio, por lo que Trasímaco niega no sólo la ley sino la justicia, que impedirá (al negar los intereses propios) que se alcance la felicidad (*eudaimonía*)<sup>48</sup> y con ella la vida virtuosa, el valor, el honor, etc.

Dado lo anterior hay quienes han afirmado que Trasímaco fue un pensador ético más que un teórico político, pues desemboca

irremediablemente en una suerte de nihilismo, ya que para él, la “justicia” simplemente no existiría<sup>49</sup>.

## Aproximación a la discusión entre Trasímaco y Sócrates

### IV

La crítica al “orden de convivencia” hasta donde sabemos, inicia en el pensamiento occidental con Trasímaco de Calcedonia. Este agudísimo pensador nos muestra las pautas de su complejo pensamiento en un diálogo que sostiene con Sócrates y que ha sido transmitido por Platón en el Libro Primero de “La República”. Hay quienes creen que esta polémica discusión es una de las más instructivas y cruciales de toda la historia de la filosofía occidental<sup>50</sup>. De hecho, la cuestión es tan profunda que Platón, en el resto de su obra “La República”, trata de resolver el problema abordado por Trasímaco<sup>51</sup>.

Trasímaco enfrenta a Sócrates con respecto al concepto de Justicia; afirmando que “La Justicia no es otra cosa que lo que es provechoso al más fuerte”<sup>52</sup>. Esta tenaz sentencia es el inicio de nuestro estudio y de nuestra inquietud. Para abordarla nos es imprescindible transcribir el texto íntegro del libro primero de “La República, o de Lo Justo”, donde se advertirá la relevancia del diálogo y al mismo tiempo podremos esbozar nuestro criterio, como notas al pie de página. El texto completo pertenece a la 8va edición hecha por Editorial Panamericana en Santafé de Bogotá, en el año 2003, y que fue tomada de la traducción de José Tomás y García, reimpresa en Madrid en 1886<sup>53</sup>.

---

49 RAUHUT, Nils. *Thrasymachus of Chalcedon*. Department of Philosophy Coastal Carolina University <http://www.iep.utm.edu/t/thrasymachus.htm> Acceso: 29 de Julio del 2006.

50 MEABE, Joaquín E. Op.cit.

51 FINLEY, Moses Op. Cit.

52 PLATÓN. *La República*. Traducción José Tomás y García. Santafé de Bogotá, Editorial Panamericana, 2003.

53 Es importante no dejar de mencionar que en este estudio nos vamos a centrar en los argumentos de la discusión entre Trasímaco y Sócrates propuestos en el libro primero de La República de Platón y no en una explicación historiográfica del pensamiento de Platón. No es objeto del estudio saber cuanto había de Sócrates en el Sócrates platónico, ni si la solución de “La república” fue una respuesta platónica a un problema socrático. Lo que nos importa es la problemática que conlleva el pensamiento de Trasímaco.

---

46 Ídem.

47 Ídem.

48 Comprendiendo este término en su acepción de “felicidad en general” y no sólo de placer como ha sido erróneo comprenderla.

*La República o de lo Justo*<sup>54</sup>

*Sócrates – Glaucón – Polemarco- Trasímaco – Adimanto – Céfalos – Clitofón.  
Libro primero*

Sócrates.- Fui ayer al Pireo con Glaucón<sup>55</sup>, hijo de Aristón, para dirigir mis oraciones a la diosa<sup>56</sup>, y ver cómo se verificaba la fiesta que por primera vez iba a celebrarse. La pompa<sup>57</sup> de los habitantes de aquel punto, me pareció muy preciosa; pero a mi juicio, la de los tracios no se quedó atrás. Terminada nuestra plegaria, y vista la ceremonia, tomamos el camino de la ciudad. Polemarco, hijo de Céfalos, al vernos desde lejos, mandó al esclavo que le seguía que nos alcanzara y nos suplicara que le aguardásemos. El esclavo nos alcanzó, y tirándome por la capa, dijo:

- Polemarco os suplica que le esperéis.

Me volví, y le pregunté, que dónde estaba su amo.

- Me sigue –respondió–; esperadle un momento.

- Le esperaremos –dijo Glaucón.

Un poco después llegaron Polemarco y Adimanto<sup>58</sup>, hermano de Glaucón, Nicerates, hijo de Nicías<sup>59</sup>, y algunos otros que volvían de la pompa. Polemarco al alcanzarnos, me dijo:

- Sócrates, me parece que os retiráis de la ciudad.

- No te equivocas – le respondí.

- ¿Has reparado cuántos somos nosotros?

- Sí

- Pues o sois más fuertes que nosotros, o permaneceréis aquí.

- Hay otro medio, que es convencerlos de que tenéis que dejarnos marchar.

- ¿Cómo podremos convencerlos, si no queremos escucharlos?

- En efecto dijo Glaucón-, entonces no es posible.

- Pues bien – replicó polemarco-, estad seguros de que no os escucharemos.

- ¿No sabéis -dijo Adimanto -, que esta tarde la carrera de las antorchas encendidas en honor de la diosa se hará a caballo?

- ¿A caballo? Es cosa nueva. ¿Correrán a caballo, teniendo en las manos las antorchas, que en la carrera habrán de entregar los unos a los otros?<sup>60</sup>

- Sí -dijo Polemarco-, y además habrá una velada<sup>61</sup> que merece la pena de verse. Iremos allá después de cenar, y pasaremos el rato alegremente con muchos jóvenes que allí encontraremos. Quedaos, pues, y no os hagáis de rogar.

54 La escena de este diálogo, referida por Sócrates, pasa en el Pireo, en casa de Céfalos. Nota del texto, no del autor.

55 Uno de los hermanos de Platón. Nota del texto original. Nota del texto, no del autor.

56 La diosa Bendis, divinidad lunar de la Tracia, cuyo culto acaba de ser importado de Atenas. Las fiestas que se hacían en su honor se llamaban bendidias. Nota del texto, no del autor.

57 Pompa, significaba propiamente una ceremonia, en la que se llevaba en procesión las estatuas de los dioses. Nota del texto, no del autor.

58 Otro hermano de Platón. Nota del texto, no del autor.

59 Es el famoso Nicías, que pereció en el sitio de Siracusa durante la guerra del Peloponeso. Nota del texto, no del autor.

60 Lucrecia (Lib III), alude a esta especie de carrera al hablar de las generaciones que sucederán unas a otras. *Et quasi cursores vital lampada tradunt*. Nota del texto, no del autor.

- Ya veo que es preciso quedarse -dijo Glaucón.

- Puesto que lo quieres así – le respondí-, nos quedaremos.

Nos fuimos, pues, a la casa de Polemarco, donde encontramos a sus dos hermanos, Lisias<sup>62</sup> y Eutidemo con Trasímaco de Calcedonia, Carmántides, del pueblo de Peanea, y Clitofón, hijo de Aristónimo; Céfalos<sup>63</sup>, padre de Polemarco, también estaba allí. Hacía mucho tiempo que no le había visto, y me pareció muy envejecido. Estaba sentado, tenía apoyada su cabeza en el cojín, y llevaba en ella una corona, porque aquel mismo día había hecho un sacrificio doméstico. Junto a él nos situamos en los asientos que estaban colocados en círculos. Apenas me vio Céfalos, me saludó y me dijo:

- Sócrates, muy pocas veces vienes al Pireo, a pesar de que nos daría mucho gusto en ello. Si yo tuviese fuerzas para ir a la ciudad, te ahorraría el trabajo de venir aquí y yo mismo iría a verte. Si en lo sucesivo procuras venir muchas veces, te estaré muy agradecido, porque debes saber que a medida que los placeres del cuerpo me abandonan, encuentro mayor encanto en la conversación. Ten, pues, conmigo este miramiento, y al mismo tiempo conversarás con estos jóvenes, sin olvidar por eso un amigo que tanto te aprecia.

- Yo, Céfalos –le dije -, me complazco infinito en conversar con los ancianos. Como se hallan al término de una carrera, que quizá habremos de correr nosotros un día, me parece natural que averigüemos de ellos si el camino es penoso o fácil, y puesto que tú estás ahora en esa edad, que los poetas llaman el umbral de la vejez<sup>64</sup>, me complacerías mucho si me dijeras lo que tú piensas en este punto, y si consideras semejante situación como lo más cruel de la vida.

- Sócrates – me respondió-, te diré mi pensamiento sin ocultarte nada. Me sucede muchas veces, según el antiguo proverbio<sup>65</sup>, que me encuentro con muchos hombres de mi edad, y toda la conversación por su parte se reduce a quejas y lamentaciones; recuerdan con sentimiento los placeres del amor, de la mesa, y todos los demás de esta naturaleza que disfrutaban en su juventud. Se afligen de esta pérdida, como si fuera la pérdida de los más grandes bienes. La vida de entonces era dichosa, dicen ellos, mientras que la presente no merece ni el nombre de vida<sup>66</sup>. Algunos se quejan además de los ultrajes a que les expone la vejez de parte de los demás. En fin, hablan solo de ella para acusarla, considerándola causa de mil males. Tengo para mí, Sócrates, que no dan en la verdadera causa de esos males, porque si fuese sólo la vejez, debería producir indudablemente sobre mí y sobre los demás ancianos los mismos efectos. Porque he conocido a algunos de un carácter bien diferente, y recuerdo que, encontrándome en una ocasión con el poeta Sófocles, como le preguntaran en mi presencia si la edad le permitía aún gozar de los placeres del amor: “El dios me libre – respondió -, ha largo tiempo que he sacudido el yugo de ese furioso y brutal tirano”. Entonces creí que decía verdad, y la edad no me ha hecho mudar de opinión. La vejez, en efecto, es un estado de reposo y de libertad respecto de

61 El Pervigilium Veneris o vela de las fiestas en Venus ha debido de tener lugar en Roma, en ocasión poco más o menos semejante. Nota del texto, no del autor.

62 Es el célebre orador de este nombre. Eutidemo era un sofista, cuyo nombre lleva uno de los *Diálogos* de Platón. Nota del texto, no del autor.

63 Retórico Siciliano, que vino a Atenas a ruegos de Pericles.

64 Homero, *Iliada*, XXIV, v. 487. Nota del texto, no del autor.

65 Las personas de la misma edad gustan de estar juntas. Nota del texto, no del autor.

66 Cicerón ha traducido casi todo este discurso de Céfalos en su tratado *De Senectute*, poniéndolo en boca de Catón al Antiguo. Nota del texto, no del autor.

los sentidos. Cuando la violencia de las pasiones se ha relajado, y se ha amortiguado su fuego, se ve uno libre, como decía Sófocles, de una multitud de furiosos tiranos. En cuanto a las lamentaciones de los ancianos, y a los malos tratamientos de que se quejan, hacen muy mal, Sócrates en achacaros a su ancianidad, cuando la causa es su carácter. Con costumbres suaves y convenientes, la vejez es soportable; pero con un carácter opuesto, lo mismo la vejez que la juventud son desgraciadas.

Me encantó esta respuesta y para comprometerle más y más en la conversación, añadí:

- Estoy persuadido, Céfaló, de que al hablar tú de esta manera, los más no estimarán tus razones, porque se imaginan que contra las incomodidades de la vejez encuentras recursos, más que en tu carácter, en tus cuantiosos bienes, porque los ricos, dicen ellos, pueden procurarse grande alivio.

- Dices verdad; ellos no me escuchan, y ciertamente tienen alguna razón en lo que dicen, pero no tanta como se imaginan. Ya sabes la respuesta que Temistócles dio a un habitante de Serifa<sup>67</sup> que le echaba en cara que su reputación la debía a la ciudad donde había nacido, más bien que a su mérito: “Es cierto –respondió-, que si yo hubiera nacido en Serifa, no sería conocido; pero tu no lo serías aunque hubieras nacido en Atenas”. La misma observación puede hacerse a los ancianos poco ricos y de mal carácter, diciéndoles que la pobreza haría quizá la vejez insoportable al sabio mismo, pero que sin la sabiduría nunca las riquezas la harían más dulce.

- Pero –repliqué yo-, esos grandes bienes que tú posees, Céfaló, te ¿han venido de tus antepasados o los has adquirido tu en su mayor parte?

- ¿Que qué he adquirido yo, Sócrates? En este punto ocupó un término medio entre mi abuelo y mi padre, porque aquél, cuyo nombre llevo, habiendo heredado un patrimonio poco más o menos igual al que yo poseo ahora, hizo adquisiciones, que excedieron en mucho a los bienes que había recibido; y mi padre Lisánias me ha dejado menos fortuna que la que me ves ahora. Yo me daré por contento si mis hijos encuentran, después de mi muerte, una herencia, que no sea ni inferior ni superior a la que yo encontré a la muerte de mi padre.

- Lo que me ha obligado a hacerte esta pregunta – le dije –es que me parece que no tienes mucho apego a las riquezas, cosa muy ordinaria en los que no han creado su propia fortuna, mientras que los que la deben a su industria, están doblemente apegados a ella; porque la tienen cariño, en primer lugar, por ser obra suya, como aman los poetas a sus versos y los padres a sus hijos, y la tienen también cariño como los demás hombres por la utilidad que les reporta. También es más difícil comunicar con ellos, y sólo tienen en estima el dinero.

- Tienes razón - dijo Céfaló.

- Muy bien – añadí yo -. Pero dime ahora, ¿cuál es, a tu parecer, la mayor ventaja que las riquezas procuran?

- No espero convencer a muchos de la verdad de lo que voy a decir. Ya sabrás, Sócrates, que cuando se aproxima el hombre al término de su vida, vienen temores e inquietudes sobre cosas que antes no le daban ningún cuidado; entonces se presenta al espíritu lo que se cuenta de los infiernos y de los suplicios, que están ahí preparados para los malos. Se comienza por temer que estos discursos, hasta entonces tenidos por fábulas, sean otras tantas verdades, ya proceda esta aprensión de la debilidad de la edad, o ya de que se ven con más

claridad tales objetos a causa de su proximidad. Lo cierto es que está uno lleno de inquietudes y de terror. Se recuerdan todas las acciones de la vida, para ver si se ha causado daño a alguien. El que, al examinar su conducta la encuentra llena de injusticias, tiembla y se deja llevar de la desesperación, y algunas veces, durante la noche, el terror le despierta despavorido como a los niños. Pero el que no tiene ningún remordimiento, ve sin cesar en pos de sí una dulce esperanza, que sirve de nodriza a su ancianidad, como dice Píndaro, que se vale de esa graciosa imagen al hablar del hombre que ha vivido justa y sensatamente:

*La esperanza le acompaña,  
meciendo dulcemente su corazón  
y amamantando su ancianidad;  
La esperanza que gobierna a su gusto  
El espíritu fluctuante de los mortales*<sup>68</sup>.

Está esto admirablemente dicho. Y porque las riquezas preparan tal porvenir y son a este fin un gran auxilio, es por lo que, a mis ojos, son tan perniciosas, no para todo el mundo, sino sólo para el sabio. Porque a ellas debe en gran parte el no haberse visto expuesto a hacer daño a tercero ni aún sin voluntad, ni a usar de mentiras, con la ventaja además de abandonar este mundo libre del temor de no haber hecho todos los sacrificios convenientes a los dioses, o de no haber pagado sus deudas a los hombres. Las riquezas tienen además otras ventajas sin duda; pero, bien pensado todo, creo que daría a éstas la preferencia sobre todas las demás, por el bien que proporcionan al hombre sensato.

Nada más precioso - repuse yo -, que lo que dices, Céfaló. Pero, ¿está bien definida la justicia haciéndola consistir simplemente en decir la verdad y en dar a cada uno lo que de él se ha recibido? ¿O más bien, son estas cosas justas o injustas según las circunstancias? Por ejemplo, si uno después de haber confiado sus armas a su amigo, se las reclamase estando demente, todo el mundo conviene en que no debería devolvérselas, y que cometería un acto injusto

- Todo eso es cierto.

- Por consiguiente, la justicia no consiste en decir la verdad, ni en dar a cada uno lo que le pertenece.

- Sin embargo, en eso consiste –dijo interrumpiéndome Polemarco-, si hemos de creer a Simónides.

- Pues bien, continuad la conversación –dijo Céfaló-. Yo os cedo mi puesto; tanto más cuanto que me voy a concluir mi sacrificio.

- ¿Es Polemarco el que te sustituirá? –le dije yo.

- Sí – repuso Céfaló, sonriéndose; y al mismo tiempo salió para ir a terminar su sacrificio.

- Dime pues, Polemarco, puesto que ocupas el lugar de tu padre, lo que dice Simónides de la justicia y dime también en que compartes su opinión.

- Dice que el atributo propio de la justicia es dar a cada uno lo que se le debe<sup>69</sup>, y que en esto encuentro que tiene razón.

- Difícil es no someterse a Simónides, porque era un sabio, un hombre divino. Pero ¿entiendes quizá, Polemarco, lo que quiere decir con esto? Yo no lo comprendo. ¿Es evidente que no entiende que deba darse un depósito, cualquiera

68 Píndaro, Fragmentos, t.III, pág.80. Nota del texto, no del autor.

69 Simónides, Fragmentos, CLXI. Nota del texto, no del autor.

67 La más pequeña de las islas Cícladas. Nota del texto, no del autor.

que él sea, como dijimos antes, cuando le pide un hombre que no está en su razón? Sin embargo, este depósito es una deuda, ¿no es así?

- Sí.
- Luego es preciso guardarse de volver al que le pide, si no está en su razón
- Es cierto.
- Luego Simónides ha querido decir otra cosa.
- Sin duda, puesto que piensa, que debe hacerse bien a sus amigos y no dañarles en nada.
- Ya entiendo. No es volver a su amigo lo que se le debe, entregarle dinero que nos ha confiado, cuando sólo puede recibirlo en perjuicio suyo. ¿No es éste el sentido de las palabras de Simónides?
- Sí.
- Pero ¿debe darse a los enemigos lo que se les debe?
- Sí, sin duda, lo que se les debe; pero a un enemigo no se le debe más que lo que conviene que se le deba, es decir, el mal.
- Simónides por tanto se ha expresado como poeta y de una manera enigmática sobre la justicia, puesto que ha creído, al parecer, que consistía en dar a cada uno lo que le conviene, aunque se haya servido de otra expresión.
- Así parece.
- Si alguno le hubiese preguntado: Simónides, la medicina, ¿a quién da lo que le conviene y qué es lo que le da? ¿Qué crees que habría respondido?
- Que da al cuerpo alimentos, bebidas y los remedios convenientes.
- ¿Y el arte, que se llama justicia, qué da y a quién da lo que le conviene?
- Sócrates, si hemos de atenernos a lo que se ha dicho más arriba, la justicia hace bien a sus amigos y mal a sus enemigos.
- Entonces, Simónides llama justicia a hacer bien a sus amigos y mal a sus enemigos.
- Por lo menos así me lo parece.
- ¿Quién puede hacer mayor bien a sus amigos y mayor mal a sus enemigos en caso de enfermedad?
- El médico.
- ¿Y en el mar, en caso de peligro?
- El piloto.
- Y el hombre justo, ¿en qué ocasión puede hacer mayor bien a sus amigos y mayor mal a sus enemigos?
- En la guerra, a mi parecer, atacando a los unos y defendiendo a los otros.
- Muy bien; pero mi querido Polemarco, no hay necesidad de tropezar con el médico cuando no hay enfermedad.
- Eso es cierto.
- Ni con el piloto, cuando no está en el mar.
- También es cierto.
- Por la misma razón, ¿es inútil el hombre justo cuando no se hace la guerra?
- Yo no lo creo.
- Entonces la justicia, ¿sirve también para el tiempo de paz?
- Sí.
- Pero la agricultura también sirve en este tiempo: ¿no es así?
- Sí.
- ¿En la recolección de los frutos de la tierra?
- Sí.
- Y el oficio de zapatero, ¿sirve en igual forma?

- Sí.
- Me dirás que sirve para tener calzado.
- Sin duda.
- Dime ahora en qué es útil la justicia durante la paz.
- Es útil en el comercio.
- ¿Entiendes por esto las relaciones en los negocios mercantiles, o alguna otra cosa?
- No; es eso mismo lo que yo entiendo.
- Cuando se quiere aprender a jugar a los dados, ¿a quién conviene asociarse, a un hombre justo, o a un jugador de profesión?
- A un jugador de profesión.
- Y para la construcción de una casa, ¿vale más dirigirse a un hombre justo que al arquitecto?
- Todo lo contrario.
- Más así como para aprender la música, me dirigiré al músico con preferencia al hombre justo, ¿en qué caso me dirigiré más bien a éste que a aquél?
- Cuando se trate de emplear dinero.
- Quizá cuando sea preciso hacer uso de él; porque si quiero comprar o vender un caballo en unión con otro, me asociaré con preferencia a un chalán.
- Yo pienso lo mismo.
- Y con el piloto o arquitecto, si se trata de una nave.
- Sí.
- ¿En qué, pues, me será el hombre justo particularmente útil cuando quiera yo dar con otro algún destino a mi dinero?
- Cuando se trate, Sócrates, de ponerlo en depósito y de conservarlo
- Es decir, ¿cuando no quiera hacer ningún uso de mi dinero, sino dejarlo ocioso?
- Sí, efectivamente.
- De esa manera la justicia me será útil, cuando mi dinero no me sirva para nada.
- Al parecer.
- Luego la justicia me servirá, cuando sea preciso conservar una podadera sola o con otras; pero si quiero servirme de ella, me dirigiré al viñador.
- En buena hora.
- Asimismo me dirás que si quiero guardar un broquel o una lira, la justicia, me será buena para esto: pero que si quiero servirme de estos instrumentos, deberé acudir al músico y al maestro de esgrima.
- Así es.
- Y en general, trátase de la cosa que se quiera, la justicia me será inútil, siempre que quiera servirme de esa cosa, y útil cuando no me sirva de ella.
- Quizá.
- Pero, querido mío, la justicia no es de gran importancia, si sólo es útil para las cosas de que no hacemos uso. Atiende a lo que voy a decir. El que es el más diestro para dirigir golpes sea en la guerra, sea en la lucha, ¿no lo es también para librarse de los que le dirijan?
- Sí.
- El que es hábil para preservarse de una enfermedad y prevenirla, ¿no es al mismo tiempo el más capaz de darla a otro?
- Lo creo.

- ¿Quién es el más a propósito para salvar un ejército? ¿No lo es el que sabe burlar los designios y los proyectos del enemigo?
- Sin duda.
- Por consiguiente, el mismo hombre, que es a propósito para guardar una cosa, lo es también para hurtarla. Luego si el justo es a propósito para guardar el dinero, lo será también para disiparlo.
- Por lo menos es una consecuencia de lo que acabamos de decir.
- Luego el hombre justo es un bribón. Esta idea pudiste tomarla de Homero<sup>70</sup>, que alababa mucho a Autólico, abuelo materno de Ulises, y dice que superó a todos los hombres en el arte de robar y de engañar. Por consiguiente, según Homero, Simónides y tú, la justicia no es otra cosa que el arte de robar, hacer bien a los amigos y mal a sus enemigos; ¿no es así como tú lo entiendes?
- No, ¡por Júpiter!, no sé lo que he querido decir. Me parece sin embargo, que la justicia consiste siempre en favorecer a sus amigos y dañar a sus enemigos.
- Pero ¿qué entiendes por amigos? ¿Son los que nos parecen hombres de bien o los que son en realidad, aun cuando no los juzguemos tales? Otro tanto digo de los enemigos.
- Me parece natural amar a los que se creen buenos, y aborrecer a los que se creen malos.
- ¿No es frecuente que los hombres se engañen sobre este punto, y tengan por hombre de bien al que lo es sólo en apariencia o por un bribón al que es hombre de bien?
- Convengo en ello.
- Aquellos a quienes esto sucede, tienen por enemigos hombres de bien y por amigos hombres malos.
- Y así, respecto de ellos, la justicia consiste en hacer bien a los malos y mal a los buenos.
- Así parece.
- Pero los buenos son justos e incapaces de dañar a alguien.
- Es cierto.
- Es justo por consiguiente, según dices, causar mal a los que no nos lo causan.
- Nada de eso, Sócrates, es un crimen decirlo.
- Luego será preciso decir que es justo hacer daño a los malos y hacer bien a los buenos.
- Eso es más conforme a la razón que lo que decíamos antes.
- De aquí resultará, Polemarco, que para todos aquellos que se engañan en los juicios que forman de los hombres, será justo dañar a sus amigos, porque los mirarán como malos, y hacer bien a sus amigos por la razón contraria: conclusión opuesta a lo que supusimos que decía Simónides.
- La consecuencia es necesaria; pero alteremos algo la definición que hemos dado del amigo y del enemigo, porque no me parece exacta.
- ¿Qué era lo que decíamos, Polemarco?
- Dijimos que nuestro amigo es el que nos parece hombre de bien.
- ¿Qué alteración quieres hacer?
- Quisiera decir, que nuestro amigo debe a la vez parecernos hombre de bien y serlo realmente, y el que lo parece, sin serlo, solo es nuestro amigo en apariencia. Lo mismo que debe decirse de nuestro enemigo.

- En este concepto el verdadero amigo será el hombre de bien, y el malo el verdadero enemigo.
- Sí.
- ¿Quieres por consiguiente, que cambiemos algo a lo que dijimos con respecto a la justicia, al decir que consistía en hacer bien a su amigo y mal a su enemigo, y que añadamos siempre que el amigo sea hombre de bien y que el enemigo no lo sea?
- Sí, encuentro eso muy en su lugar.
- Pero ¿es posible que el hombre justo haga mal a otro hombre, cualquiera que sea?
- Sin duda; debe hacerlo a sus enemigos que son los malos.
- Cuando se maltrata a los caballos, ¿se hacen peores o mejores?
- Se hacen peores.
- Pero ¿se hacen tales en virtud que es propia de esta especie de animales, o en la que es propia de los perros?
- En la que es propia de su especie.
- ¿No diremos, igualmente, que los hombres a quienes se causa mal, se hacen peores en la virtud, que es propia del hombre?
- Sin duda.
- ¿No es la justicia la virtud propia del hombre?
- Sin contradicción.
- Así, pues, mi querido amigo, necesariamente los hombres, a quienes se causa mal, se han de hacer más injustos<sup>71</sup>.
- Así parece.
- Pero ¿un músico puede, en virtud de su arte, hacer a alguno ignorante en la música?
- Eso es imposible.
- ¿Un picador, puede, mediante su arte, hacer de alguno un mal jinete?
- No.
- ¿El hombre justo puede, mediante la justicia, hacer a un hombre injusto? ¿Y en general, los buenos pueden por su virtud, hacer a otros malos?
- Eso no puede ser.
- Porque el enfriamiento no es efecto de lo caliente, sino de su contrario; así como la humedad no es efecto de lo seco, sino de su contrario.
- Sin duda.
- El efecto de lo bueno no es tampoco el dañar; éste es efecto de su contrario.
- Sí.
- Pero ¿el hombre justo es bueno?
- Seguramente.
- Luego no es lo propio del hombre justo el dañar ni a su amigo ni a ningún otro, sino que lo es de su contrario, es decir, del hombre injusto.
- Me parece, Sócrates, que tienes razón.
- Por consiguiente, si alguno dice que la justicia consiste en dar a cada uno lo que se le debe, y si por esto entiende que el hombre justo no debe más que el mal a sus enemigos así como bien a sus amigos, este lenguaje no es el propio de

---

<sup>71</sup> Se ve claramente por la falsedad de esta conclusión que lo que Sócrates hace es burlarse de las argucias de los sofistas, imitándolos. Original del texto. No del autor.

un sabio, porque no es conforme a la verdad, y nosotros acabamos de ver que nunca es justo hacer daño a otro.<sup>72</sup>

- Estoy de acuerdo.

- Y si alguno se atreve a sostener que semejante máxima es de Simónides, de Bias, de Pitaco o de cualquier otro sabio, tú y yo le desmentiremos.

- Estoy dispuesto a ponerme de tu lado.

- ¿Sabes de quién es esta máxima: que es justo hacer bien a sus amigos y mal a sus enemigos?

-¿De quién?

- Creo que es Periandro<sup>73</sup>, de Pérdicas<sup>74</sup>, de Jerjes, de Ismaías el Tebano o de cualquier otro rico y poderoso.

- Dices verdad.

- Si, pero puesto que la justicia no consiste en esto ¿en qué consiste?<sup>75</sup>

---

<sup>72</sup> Sócrates no admite que el hombre justo pueda causar el mal, ni al justo ni al injusto, pues el hombre justo es bueno, y por lo tanto, causar el mal, lejos de corregir al injusto, pervierte al justo. Sin embargo, y aunque prematuramente, habría que preguntar: ¿de dónde obtiene Sócrates la idea universal e inconfundible del bien, concepto que según él parece poder aplicarse a cualquier caso sin excepciones? ¿Es esto posible? El concepto general del bien puede ser universal, pero su aplicación práctica es necesariamente particular y concreta, por tanto, es socio-históricamente determinado. Sólo si se desconoce lo anterior, se puede pensar que la aplicación concreta y particular del bien es un reflejo necesario de lo que universalmente se debe comprender como lo bueno, “el bien absoluto”, como lo hizo Kant en el siglo XVIII, cuando afirmó que el bien no puede provenir de la experiencia, sino de la razón, y que como el bien proviene de la razón, la única fuente absoluta y universalmente válida es la razón misma. (Nota: Todos los subrayados de aquí en adelante son míos.)

<sup>73</sup> Tirano de Corinto. Nota original. No del autor.

<sup>74</sup> Rey de Macedonia, padre de Arquéalo. Nota original. No del autor.

<sup>75</sup> El método socrático para obtener la verdad, *la mayéutica*, aparece en escena. Mayéutica, que en griego significa ayudar a parir, tradicionalmente ha sido definida como el método socrático de carácter inductivo que se basaba en la dialéctica (que supone la idea de que la verdad está latente en la mente de cada ser humano), se le preguntaba al interlocutor acerca de algo, y luego se procedía a rebatir esa respuesta por medio del establecimiento de conceptos generales, demostrándole lo equivocado que estaba, llegando de esta manera a un concepto nuevo, diferente del anterior, el cual era erróneo. Consiste esencialmente en emplear el diálogo para llegar al conocimiento. Aunque Sócrates nunca sistematizó la mayéutica, seguramente es correcto destacar las siguientes fases en este método: Se plantea una cuestión que, en el caso del uso que Sócrates hizo de este método, podía expresarse con preguntas del siguiente tipo ¿qué es la virtud?, ¿qué es la ciencia?, ¿en qué consiste la belleza? El interlocutor da una respuesta, respuesta inmediatamente discutida o rebatida por el maestro. A continuación se sigue una discusión sobre el tema que sume al interlocutor en confusión; este momento de confusión e incomodidad por no ver claro algo que antes del diálogo se creía saber perfectamente es condición necesaria para el aprendizaje, y Sócrates lo identifica con los dolores que siente la parturienta antes de dar a luz. Tras este momento de confusión, la intención del método mayéutico es elevarse progresivamente a definiciones cada vez más generales y precisas de la cuestión que se investiga (la belleza, la ciencia, la virtud). La discusión concluye cuando el alumno, gracias a la ayuda del maestro, consigue alcanzar el conocimiento preciso, universal y estricto de la realidad que se investiga (aunque en

Durante nuestra conversación, Trasímaco había abierto muchas veces la boca, para interrumpirnos. Los que estaban sentados cerca de él se lo impedían, porque querían oírnos hasta la conclusión; pero cuando nosotros cesamos de hablar, no pudo contenerse, y volviéndose de repente, se vino a nosotros como una bestia feroz, para devorarnos. Polemarco y yo nos sentimos como aterrados. En seguida tomándola conmigo me dijo:

- Sócrates, ¿a qué viene toda esa palabrería? ¿A qué ese pueril cambio de mutuas concesiones? ¿Quieres saber sencillamente lo que es la justicia? No te limites a interrogar y a procurarte la necia gloria de refutar las respuestas de los demás. No ignoras que es más fácil interrogar que responder. Respóndeme ahora tú. ¿Qué es la justicia? Y no me digas que es lo que conviene, lo que es útil, lo que es ventajoso, lo que es provechoso; responde neta y precisamente: porque no soy hombre que admita necedades como buenas respuestas.

- Al oír estas palabras yo quedé como absorto. Le miraba temblando, y creo que hubiera perdido el habla si él me hubiera mirado primero<sup>76</sup>; pero yo había fijado en él mi vista en el momento que estalló su cólera. De esta manera me consideré en estado de poderle responder, y le dije, no sin algún miedo:

- Trasímaco, no te irrites contra nosotros. Si Polemarco y yo hemos errado en nuestra conversación, vive persuadido de que ha sido contra nuestra intención. Si buscáramos oro, no nos cuidaríamos de engañarnos uno a otro, haciendo así imposible el descubrimiento; y ahora que nuestras indagaciones tienen un fin mucho más precioso que el oro, esto es la justicia, ¿nos crees tan insensatos, que gastemos el tiempo en engañarnos en lugar de consagrarnos seriamente a descubrirla? Guárdate de pensar así, querido mío. No por eso dejo de conocer que esta indagación es superior a nuestras fuerzas. Y así a vosotros todos, que sois hombres entendidos, debe inspiraros un sentimiento de compasión y no de indignación nuestra flaqueza.

- ¡Por Hércules! –replicó Trasímaco con una risa forzada- he aquí la ironía acostumbrada de Sócrates. Sabía bien que no responderías, y ya había prevenido a todos que apelarías a tus conocidas mañas y que harías cualquier cosa menos responder.

- Eres travieso, Trasímaco –le dije-: sabías muy bien, que si preguntases a uno de qué se compone el número doce, añadiendo: “no me digas que es dos veces seis, tres veces cuatro, seis veces dos, o cuatro veces tres, porque no me contentaré con ninguna de estas respuestas”, sabías, digo, que no podría responder a una pregunta hecha de esta manera. Pero si él te decía a su vez: “Trasímaco, ¿cómo explicas la prohibición que me impones de dar ninguna de

---

muchos diálogos de Platón no se alcanza este ideal y la discusión queda abierta e inconclusa). La idea básica del método socrático de enseñanza consiste en que el maestro no inculca al alumno el conocimiento, pues rechaza que su mente sea un receptáculo o cajón vacío en el que se puedan introducir las distintas verdades. Para Sócrates es el discípulo quien extrae de sí mismo el conocimiento. En <http://es.wikipedia.org>.

Nosotros insistimos en que la orientación de las preguntas determinan las respuestas. No se trata del conocimiento general y preciso, sino de un tipo muy particular de conocer a partir de cierta orientación, que no tiene nada de “alumbramiento”, punto que parece entender Trasímaco y que lo expresa a continuación.

<sup>76</sup> Era opinión popular que el hombre a quien miraba un lobo perdía la palabra, y que se evitaba esta desgracia mirando primero el hombre al lobo. Nota original. No del autor.



las respuestas que tú acabas de decir? Y si la verdadera respuesta es una de éstas, ¿quieres que diga otra cosa que la verdad? ¿Cómo entiendes tú esto?” ¿Qué podrías responderle?

- ¿Tiene verdaderamente – dijo Trasímaco- eso algo que ver con lo que yo dije?77

- Quizá. Pero aun cuando la cosa sea diferente, si aquel a quien se dirige la pregunta juzga que es semejante, ¿crees tú que no responderá según él piense, ya se lo prohibamos nosotros o ya dejemos de prohibírselo?

- ¿Es lo que tú intentas hacer? ¿Vas a darme por respuesta una de las que te prohibí desde luego que me dieras?

- Bien examinado todo, no tendré por qué sorprenderme, si lo hago así.78

- Y bien; si te hago ver, que hay una respuesta, tocante a la justicia, mejor que ninguna de las precedentes, ¿a qué te condenas?

- A la pena que merecen los ignorantes, es decir, a aprender de los que son más hábiles que ellos. Me someto con gusto a esa pena.

- En verdad que eres complaciente. Pero además de la pena de aprender, me darás dinero79.

- Sí, cuando lo tenga.

- Nosotros lo tenemos – dijo Glaucón-. Si es esto lo que te detiene, habla, Trasímaco; todos nosotros pagaremos por Sócrates.

- Conozco vuestra intención. Queréis que Sócrates según su costumbre, en lugar de responder, me interroge, y me haga caer en contradicciones.

- Pero de buena fe, ¿qué respuesta quieres que yo te dé? En primer lugar, no sé ninguna, ni la oculto80. En segundo, tú que todo lo sabes, me has prohibido todas las respuestas que podía darte. A ti te toca más bien decir lo que es la justicia, puesto que te alabas de saberlo. Y así, no te hagas de rogar. Responde por amor a mí y no hagas desear a Glaucón y a todos los que están aquí la instrucción que de ti esperan.

En el momento Glaucón y todos los presentes le conjuraron para que se explicara. Sin embargo, Trasímaco se hacía el desdenoso, aunque se conocía bien que ardía en deseos de hablar para conquistarse aplausos; porque estaba persuadido de que diría cosas maravillosas. Al fin accedió.

- Tal es –dijo -, el gran secreto de Sócrates; no quiere enseñar nada a los demás, mientras que va por todas partes mendigando la ciencia, sin tener que agradecerse a nadie.

- Tienes razón Trasímaco en decir que yo aprendo de los demás, pero no la tienes cuando añades que no les esté agradecido. Les manifiesto mi reconocimiento en cuanto de mí depende, y los aplaudo, que es todo lo que

puedo hacer, careciendo como carezco de dinero. Verás cómo te aplaudo con gusto en el momento que respondas, si lo que dices me parece bien dicho, porque estoy convencido de que tu respuesta será excelente.

- Pues bien, escucha. Digo que la justicia no es otra cosa que lo que es provechoso al más fuerte.81 ¡Y bien! ¿Por qué no aplaudes? Ya sabía yo que no lo habías de hacer.

- Espera, por lo menos, a que haya comprendido tu pensamiento, porque aun no lo entiendo. La justicia, dices, que es lo que es útil al más fuerte. ¿Qué entiende por esto, Trasímaco? ¿Quieres decir que, porque el atleta Polidamos es más fuerte que nosotros, y es ventajoso para el sostenimiento de sus fuerzas comer carne de buey, sea igualmente provechoso para nosotros comer la misma carne?

- Eres un burlón, Sócrates, y sólo te propones dar un giro torcido a lo que se dice.

- ¡Yo!, nada de eso; pero, por favor, explícate más claramente.

- ¿No sabes que los diferentes Estados son monárquicos y aristocráticos o populares?

- Lo sé.

- El que gobierna en cada Estado, ¿no es el más fuerte?

- Seguramente.

- ¿No hace leyes cada uno de ellos en ventaja suya, el pueblo leyes populares, el monarca leyes monárquicas, y así los demás? Una vez hechas estas leyes, ¿no declaran que la justicia para los gobernados consiste en la observancia de las mismas? ¿No se castiga a los que las traspasan como culpables de una acción injusta? Aquí tienes mi pensamiento. En cada Estado, la justicia no es más que la utilidad del que tiene la autoridad en sus manos, y por consiguiente del más fuerte. De donde se sigue que para todo hombre que sabe discurrir, que la justicia y lo que es ventajoso al más fuerte en todas partes siempre es una misma cosa.

- Comprendo ahora lo que quieres decir; pero ¿eso es cierto? Examinémoslo. Defines la justicia lo que es ventajoso, a pesar de que me habías a mí prohibido definirla de esa manera. Es cierto que añades: al más fuerte.

- ¿Es eso nada?

- Yo no sé aún si es una gran cosa; lo que sé es que es preciso ver si lo que dices es verdad. Convengo contigo en que la justicia es una cosa ventajosa; pero añades que lo es sólo para el más fuerte. He aquí lo que yo ignoro, y lo que es preciso examinar.

- Examínalo, pues.

- Desde luego. Respóndeme: ¿no dices que la justicia consiste en obedecer a los que gobiernan?

- Sí.

- Pero los que gobiernan en los diferentes Estados ¿pueden engañarse o no?

- Pueden engañarse.82

81 “Yo afirmo que lo justo no es otra cosa que lo que es útil al más fuerte”. En *fragmentos y testimonios*; TRASÍMACO, LICOFÓN Y JENIADES. Traducción de José Barrios Gutiérrez. Aguilar Argentina S. A. Ediciones. Buenos Aires. 1975.

82 Una de las refutaciones que hace Sócrates a Trasímaco, se desprende de esta respuesta, pero carece de fundamento pues trata de hacer caer a Trasímaco en una falacia de “*ignorantia elenchi*”, o de “*post hoc*”. Lo anterior adquiere relevancia e

77 En las refutaciones de Sócrates, generalmente se tejen analogías, muchas de las cuales desvirtúan el sentido y la proyección del tema original.

78 Sócrates adelanta su respuesta, pues deja claro que no puede contestar fuera de la generalidad que su criterio teológico-moral le propone. Así, si la justicia es lo que conviene, lo que es útil, lo que es ventajoso, lo que es provechoso, no son sino medios afines a la idea que tiene de “Bien”.

79 Es sabido que los sofistas se caracterizaban por cobrar por sus enseñanzas. Ésta es una forma de ridiculizar a Sócrates, “el maestro”.

80 Sería interesante examinar por qué Sócrates nunca hace referencia a su propio saber para argumentar sus postulados morales. Parece que Sócrates se apoya en “pautas” más emotivas que racionales, que no le impiden refutar (negar) el argumento opuesto, para de ahí erigir su concepción.

- Luego cuando hacen las leyes, unas estarán bien hechas y otras mal hechas.
- Así lo creo.
- Es decir, que para ellos serán unas ventajosas y otras perjudiciales.
- Sí.
- Sin embargo, los súbditos deben observarlas, y en esto consiste la justicia; ¿no es así?
- Sin duda.
- Luego es justo, en tu opinión, hacer, no sólo lo que es una ventaja, sino también lo que es una desventaja para el más fuerte.
- ¿Qué es lo que dices?
- Lo mismo que tú. Pero pongamos la cosa más en claro. ¿No estás conforme en que los que gobiernan se engañan algunas veces sobre sus intereses al dar las leyes que imponen a sus súbditos, y que éstos hagan sin distinción todo lo que se les ordena y manda?
- Estoy conforme.
- Confiesa por consiguiente, que sosteniendo tú que es justo que los súbditos hagan todo lo que se les manda, tienes que convenir en que la justicia consiste en hacer lo que es desventajoso para los que gobiernan, es decir, para los más fuertes, en el caso en que, aunque sin quererlo, manden cosas contrarias a sus intereses. De aquí debe concluirse, sapientísimo Trasímaco, que es justo hacer todo lo contrario de lo que decías al principio, puesto que es este caso lo que se ordena y manda al más débil es desventajoso para el más fuerte.
- Sí, Sócrates, eso es evidente –dijo Polemarco.
- Sin duda – repuso Clitofón-, pues tiene tu apoyo.
- ¡Ah! ¿Qué necesidad tiene de mi apoyo – continuó Polemarco- puesto que Trasímaco conviene en que los que gobiernan mandan algunas veces cosas contrarias a sus intereses, y que es justo, hasta en este caso, que los súbditos obedezcan?
- Trasímaco – repuso Clitofón -, ha dicho sólo que era justo que los súbditos hiciesen lo que les ordenaba.
- Pero además –añadió- que la justicia es lo que es ventajoso para el más fuerte. Habiendo sentado estos dos principios, convino en seguida en que los más fuertes hacen algunas veces leyes contrarias a sus intereses. Y hechas estas concesiones, se sigue que la justicia es lo mismo en lo que es una ventaja, que en lo que es una desventaja para el más fuerte.
- Pero por ventaja del más fuerte Trasímaco ha entendido lo que el más fuerte cree serlo ventajoso, y esto es, en su opinión, lo que el más débil debe practicar, y en lo que consiste la justicia.
- Trasímaco no se ha explicado de ese modo.
- No importa, Polemarco –repliqué yo-, si Trasímaco hace suya esta explicación, nosotros la admitiremos. Dime, pues, Trasímaco, ¿entiendes así la definición que has dado de la justicia? ¿Quieres decir que la justicia es lo que el más fuerte estima su provecho, engañese o no se engañe?
- ¡Yo!; nada de eso. ¿Crees que llame yo más fuerte<sup>83</sup> al que se engaña en tanto que se engaña?

- Yo creía que esto era lo que decías, cuando confesabas que los que gobiernan no son infalibles, y que se engañan algunas veces.
- Eres un sicofanta<sup>84</sup>, que quieres dar a mis palabras un sentido que no tienen. ¿Llamas médico al que se equivoca respecto a los enfermos en tanto que se equivoca; o calculador al que se equivoca en un cálculo en tanto que se equivoca? Es cierto que se dice: el médico, el calculador, el gramático se han engañado, pero ninguno de ellos se engaña en tanto que él es lo que dice ser. Y hablando rigurosamente, puesto que es preciso hacerlo contigo: ningún artista se engaña, porque no se engaña sino en tanto que su arte le abandona, y entonces ya no es artista. Así sucede con el sabio y con el hombre que gobierna, aunque en el lenguaje ordinario se diga: el médico se ha engañado, el gobernante se ha engañado. Aquí tienes mi respuesta precisa. El que gobierna, considerado como tal, no puede engañarse; lo que ordena es siempre lo más ventajoso para él, y eso mismo es lo que debe ejecutar el que a él está sometido. Por tanto, es una verdad, como dije al principio, que la justicia consiste en lo que es ventajoso para el más fuerte.
- ¿Soy un sicofanta en tu opinión?
- Sí lo eres.
- ¿Crees que he intentado tenderte lazos, valiéndome de preguntas capciosas?
- Lo he visto claramente, pero no por eso adelantarás nada. Conozco tu astucia, y por lo mismo no podrás sobreponerte en la disputa.
- No quiero tenderte ningún lazo; mas para que en lo sucesivo no ocurra cosa semejante, dime si debe entenderse según el uso ordinario o con la más refinada precisión estas expresiones: el que gobierna, el más fuerte, aquel cuyo provecho es, como decías, la regla de lo justo respecto del más débil.
- Es preciso tomarlas en sentido riguroso. Ahora pon en obra todos tus artificios para refutarme; no quiero que me des cuartel; pero perderás el tiempo.
- ¿Me crees tan insensato, que intente esquilmar un león<sup>85</sup>, y calumniar a Trasímaco?
- Has ensayado hacerlo, pero te ha salido mal.
- Dejemos esto, y respóndeme. El médico, tomado en sentido riguroso, tal como acabas de definirlo, ¿es el hombre que intenta enriquecerse, o que se propone otro fin que curar los enfermos?
- No se propone otro fin.
- Y el piloto, hablo del verdadero piloto, ¿es marinero o jefe de marineros?
- Poco importa que esté como ellos en la misma nave; no por esto es marinero, porque no es piloto por ir embarcado, sino a causa de su arte y de la autoridad que tiene sobre los marineros.
- Es cierto.
- ¿No tienen ambos un interés, que les es propio?
- Sí.

tomado antes en el primero. Este doble sentido no puede resultar en la traducción. Nota original del texto. No del autor.

84 Calumniador. Nota original. No del Autor.

Cabe hacer aquí un comentario por demás interesante. Preguntándole alguien a Diógenes de Sínope (el cínico), qué animal muerde más perniciosamente, éste respondió: “De los bravíos, el calumniador (el sicofanta), de los domados, el adúlador (Tomado del estudio de Luciano De Crescenzo).

85 Proverbio griego, para dar a entender que uno intenta algo superior a sus fuerzas. Del texto original. No del autor.

interés ya que es justamente Trasímaco uno de los primeros cultivadores del sofisma de “ignorantia elenchi”; con el que adquirió gran fama en sus discursos judiciales.

83 Hay aquí un equívoco con la palabra *kreitton*, que significa más fuerte y mejor. El sofista, para salir del apuro, la emplea en el segundo sentido, después de haberla

- Y el objeto de su arte, ¿no es buscar y el procurarse este interés?
- Sin duda.
- Pero un arte cualquiera ¿tiene otro interés que su propia perfección?
- ¿Qué dices?
- Si me preguntases si bastaba al cuerpo ser cuerpo, o si le falta aún alguna cosa, te respondería que sí, y que por faltarle, se ha inventado la medicina, porque el cuerpo está enfermo algunas veces, y este estado no le conviene, y la medicina ha sido inventada para procurar al cuerpo lo que es provechoso. ¿Tengo razón o no la tengo?
- La tienes.
- Te pregunto en igual forma, si la medicina o cualquiera otro arte está sometido a alguna imperfección y si tiene necesidad de alguna otra facultad, como los ojos necesitan de la facultad de ver, y los oídos de la de oír. Y así como estas partes del cuerpo tienen necesidad de un arte que provea a lo que les es útil, ¿está cada arte igualmente sujeto a algún defecto, y tiene necesidad de otro arte que vigile por su interés, éste por el de otro, y así hasta el infinito? ¿O bien cada arte provee por sí mismo a su propio interés? O más bien, ¿no necesita para esto ni de sí mismo ni de auxilio de ningún otro, estando por su naturaleza exento de todo defecto y de toda imperfección, de suerte que no tiene otra mira que la ventaja del objeto a que está consagrado, mientras que él subsiste siempre entero, sano y perfecto durante todo el tiempo que conserve su esencia? ¿Cuál de estas opiniones es la más verdadera?
- Lo es la última.
- La medicina no piensa, pues, en su interés, sino en el del cuerpo.
- Sí.
- Sucede lo mismo con la equitación, que no se interesa por sí misma sino por los caballos; y lo mismo otras artes, que no teniendo necesidad de nada para ellas mismas, se ocupan únicamente de la ventaja del objeto sobre que se ejercitan.
- Así es.
- Pero, Trasímaco, las artes gobiernan aquello sobre que se ejercen.
- Dificultad tuvo para concederme este punto.
- No hay arte ni ciencia que se proponga ni ordene lo que es ventajoso para el más fuerte. Todas tienen por fin el interés del objeto sobre que se ejercitan o de lo más débil.
- Al pronto quiso negarlo, pero al fin se vio obligado a admitir este punto como el anterior.<sup>86</sup>
- Por tanto – le dije –, el médico como médico no se propone ni ordena lo que es una ventaja para él sino lo que es ventajoso para el enfermo, porque estamos conformes en que el médico como médico gobierna al cuerpo, y no es mercenario; ¿no es cierto?
- Convino en ello.
- Y que el verdadero piloto no es marinero sino jefe de los marineros. Le concedió también.
- Semejante piloto no ordenará ni se propondrá como fin su propia ventaja, sino la de sus súbditos, es decir, la de los marineros.
- Lo confesó, aunque con dificultad.

- Por consiguiente, Trasímaco, todo hombre que gobierna, considerado como tal, y cualquiera que sea la naturaleza de su autoridad, jamás se propone, en lo que ordena, su interés personal, sino el de sus súbditos. A este punto es al que se dirige, y para procurarles lo que les es conveniente y ventajoso, dice todo lo que dice y hace todo lo que hace.

- Llegábamos aquí, y todos los presentes veían claramente que la definición de la justicia era diametralmente opuesta a la de Trasímaco, cuando éste, en lugar de responder, me preguntó si yo tenía nodriza.

- ¿No sería mejor que respondieras en vez de hacer semejantes preguntas?

- Ha hecho mucho mal la nodriza en dejarte tan mocoso, y en no haberte sonado. Tienes verdaderamente necesidad de ello, cuando no sabes siquiera lo que son los ganados y lo que es un pastor.

- ¿Dime si gustas por qué razón?

- Porque crees que los pastores piensan en el bien de sus ganados y que los engordan y los cuidan, teniendo en cuenta otra cosa que su interés o el de sus amos. También te imaginas que los que gobiernan, entiendo siempre los que gobiernan verdaderamente, tienen respecto a sus súbditos otra idea que la que tienen los pastores respecto a sus ganados, y que día y noche se ocupan de otra cosa que de su provecho personal. Estás tan distante de conocer la naturaleza de lo justo y lo injusto, que ignoras que la justicia es un bien para todos menos para el justo; que es útil al más fuerte, que manda, y dañosa al más débil, que obedece; que la injusticia, por el contrario, ejerce su imperio sobre las personas justas, que por sencillez ceden en todo ante el interés del más fuerte, y sólo se ocupan en cuidar los intereses de éste abandonando los suyos. He aquí, hombre inocente, como es preciso tomar las cosas. El hombre justo siempre lleva la peor parte cuando se encuentra con el hombre injusto. Por lo pronto, en las transacciones y negocios particulares hallarás siempre que el injusto gana en el trato, y que el hombre justo pierde. En los negocios públicos, si las necesidades del Estado exigen algunas contribuciones, el justo con fortuna igual suministrará más que el injusto. Si, por el contrario, hay algo en que se gane, el provecho todo es para el hombre injusto. En la administración del Estado, el primero, porque es justo, en lugar de enriquecerse a expensas del Estado, dejará que se pierdan sus negocios domésticos a causa del abandono en que los tendrá. Y aún se dará por contento, si no le sucede algo peor. Además se hará odioso a sus amigos y parientes, porque no querrá hacer por ellos nada que no sea justo. El injusto alcanzará una suerte enteramente contraria, porque teniendo, como se ha dicho, un gran poder, se vale de él para dominar constantemente a los demás. Es preciso fijarse en un hombre de esas condiciones para comprender cuánto más ventajosa es la injusticia que la justicia. Conocerás mejor esto, si consideras la injusticia en su más alto grado, cuando tiene por resultado hacer muy dichoso al que la comete y muy desgraciados a los que son sus víctimas, que no quieren volver injusticia por injusticia. Hablo de la tiranía que se vale del fraude y de la violencia con el ánimo de apoderarse no poco a poco y como en detalle de los bienes de otro, sino echándose de un sólo golpe y sin respetar lo sagrado ni lo profano de las fortunas particulares y las del Estado. Los ladrones comunes, cuando son cogidos in fraganti, son castigados con el último suplicio, y se los denuesta con calificaciones más odiosas. Según la naturaleza de la injusticia que han cometido, se los llama sacrílegos, bandidos, pícaros, salteadores; pero si se trata de un tirano que se ha hecho dueño de los bienes y de las personas de sus conciudadanos, en lugar de darle estos epítetos detestables, se lo mira como el

<sup>86</sup> Trasímaco al parecer intuye que la exposición de Sócrates si bien es correcta, se aleja del punto fundamental de la discusión.

hombre más feliz lo mismo por los que él ha reducido a la esclavitud, que por los que tienen conocimiento de su crimen; porque si se habla mal de la injusticia, no es porque se tema cometerla, sino porque se teme ser víctima de ella. Tan cierto es, Sócrates, que la injusticia, cuando se la lleva hasta cierto punto, es más fuerte, más libre, más poderosa, que la justicia; y que como dije al principio, la injusticia es el interés del más fuerte y la injusticia es por sí misma útil y provechosa.<sup>87</sup>

Trasímaco, después de habernos, a manera de bañador, inundado los oídos con este largo y terrible discurso, se levantó como en ademán de marcharse; pero los demás le contuvieron y le comprometieron a que diera razón de lo que acababa de decir. Yo también se lo supliqué con instancia

- ¡Pues qué!, divino Trasímaco - le dije -, ¿puedes imaginarte salir de aquí después de un discurso semejante? ¿No es indispensable que antes aprendamos nosotros de ti, o que tú mismo veas, si las cosas pasan como tú dices? ¿Crees que es de tan poca importancia el punto que nos ocupa? ¿No se trata de decidir la regla de conducta que cada uno debe seguir para gozar durante la vida la mayor felicidad posible?

- ¿Quién os ha dicho que yo piense de otra manera? – dijo Trasímaco.<sup>88</sup>

- Me parece que te merecemos poca consideración, y que te importa poco que vivamos dichosos o no; todo por ignorar lo que tú pretendes saber. Instrúyenos por favor, y vive seguro que no tratas con ingratos. En cuanto a mí, declaro que no pienso como tú, y que no podré persuadirme jamás de que sea más ventajoso ser malo que hombre de bien, aunque tenga todo el poder del mundo para obrar impunemente. Sí, Trasímaco, aunque el malo tenga el poder de hacer el mal, sea por fuerza o sea por astucia, nunca creeré que su condición sea preferible a la del hombre justo. No soy el único de los presentes que piensa así. Pruébanos, por lo tanto, de una manera decisiva que estamos en un error al preferir la justicia a la injusticia.<sup>89</sup>

87 En este pasaje hay varios puntos que anotar. Primero, Trasímaco teje una analogía entre los que verdaderamente gobiernan a los súbditos, y los pastores de un rebaño. La justicia en esta analogía funge como el método de control de los que gobiernan, sobre el rebaño de hombres. Los hombres dominados por la idea de justicia, al ser justos, hacen todo lo que es beneficioso para el que gobierna y no para el beneficio propio. Esto, según Trasímaco, es una evidente injusticia, devenida de la aplicación de la justicia. Segundo, si la justicia por definición es injusta para el que no gobierna, cualquiera que no gobierne y actúe justamente, es víctima del poder, puesto que actúa en contra de su propio interés. De hecho Trasímaco muestra que el injusto lo es porque actúa para sí, es decir, en función de su propio interés y no del interés del más fuerte. Tercero, la manifestación máxima de la injusticia la evidenciamos en el acto del tirano, el cual puede proponer un orden “justo” con el fraude y la violencia y sin embargo hablar en contra de la injusticia, no por temor a cometerla, sino por temor a ser víctima de ella.

88 Aquí aparentemente se confirma que Trasímaco identifica el hecho de una vida feliz como el mayor de los bienes del hombre. Sin embargo cabe preguntarse si la vida feliz corresponde a la aplicación de un esquema normativo correcto, o si por el contrario, un esquema normativo correcto es producto de una vida feliz. Tal consideración es de suma importancia para establecer los lineamientos epistémicos de la ética, no sólo de Trasímaco, sino de los sofistas en general.

89 Sócrates aquí utiliza, según Schopenhauer, el *argumentum ad verecundiam*, que apela al sentido del honor, donde en lugar de razones se utilizan autoridades para la

- ¿Y cómo quieres que yo lo pruebe? Si lo que he dicho no te ha convencido, ¿qué más puedo decir en tu obsequio? ¿Es preciso que yo haga que mis razones entren por fuerza en tu espíritu?

- ¡No, por Júpiter! Pero, por lo pronto, sostente en lo que has dicho, o si mudas algo, hazlo con franqueza y no trates de sorprenderme; porque, volviendo a lo que se dijo antes, ya ves, Trasímaco, que después de haber definido al médico con la mayor precisión, tú no te has creído en el deber de definir con la misma exactitud al verdadero pastor. Nos has dicho que el pastor, como pastor, no tiene cuidado de su ganado por el ganado mismo, sino como un cocinero que le engorda para un festín, o como un mercenario que quiere sacar un salario. Pero esto es contrario a su profesión de pastor, cuyo único fin es procurar el bien del ganado que le ha sido confiado; porque en tanto que esta profesión conserve su esencia, es perfecta en su género, y para esto tiene todo lo que necesita. Por la misma razón creía yo que no podríamos menos de convenir en que toda administración, sea pública o privada, debe ocuparse únicamente del bien de la cosa que ha tomado a su cargo. ¿Crees, en efecto, que los que gobiernan los Estados, entiendo los que merecen este título y cumplen los deberes consiguientes, estén muy contentos mandando?

- ¿Si lo creo? Estoy seguro de ello.

- ¿No has observado, Trasímaco, respecto a los cargos públicos, que nadie quiere ejercerlos por lo que ellos son, sino que se exige un salario por la persuasión en que se está de que por su naturaleza sólo son útiles a aquellos sobre los que se ejercen? Y dime, te lo suplico, ¿no se distinguen unas de otras artes por sus diferentes efectos? Respóndeme según lo que pienses, si quieres que convengamos en algo.

- Sí, se distinguen por sus efectos.

- Cada una de ellas procura a los hombres una entidad que le es propia; la medicina, la salud; el pilotaje, la seguridad en la navegación, y así todas las demás.

- Sin duda.

- Y la ventaja, que procura el arte del mercenario, ¿no es el salario? Este es el efecto propio de este arte. ¿Confundes la medicina con el pilotaje? O si quieres continuar hablando en términos precisos, como hiciste al principio, ¿dirás que el pilotaje y la medicina son la misma cosa, porque un piloto recobra la salud, ejerciendo su arte, a causa de lo saludable que le es navegar?

- No.

- Tampoco dirás que el arte del mercenario y el del médico sean la misma cosa, porque ocurra que el mercenario goce la salud ejerciendo su arte.

- No.

- Ni que la profesión del médico sea la misma que la del mercenario, porque el médico exija alguna recompensa por la cura de los enfermos.

- No.

- ¿No hemos reconocido que cada arte tiene su utilidad particular?

- Sí.

- Si existe una utilidad común a todos los artistas, es evidente que sólo puede proceder de un arte que todos ellos añaden al que ejercen.

- Quizás es así.

- Digamos, pues, que el salario que reciben los artistas, lo adquieren en calidad de mercenarios.

- En buena hora.

- Por consiguiente, no es su arte el que da origen a este salario, sino que, hablando con exactitud, es preciso decir que el objeto de la medicina es dar la salud, y el arte de la arquitectura construir una casa; y que si el médico y el arquitecto reciben un salario, es porque además son mercenarios. Lo mismo sucede en las demás artes. Cada una de ellas produce su efecto propio, siempre en ventaja del objeto a que se aplica. En efecto, ¿qué provecho sacaría un artista de su arte, si lo ejerciese gratuitamente?

- Ninguno.

- ¿Su arte dejaría por esto de ser útil?

- No lo creo.

- Repito que es evidente que ningún arte, ninguna autoridad consulta su propio interés, sino como ya hemos dicho, el interés de su objeto; es decir del más débil y no del más fuerte. Esta es la razón que he tenido, Trasímaco, para decir que nadie quiere gobernar ni curar los males de otro gratuitamente, sino que exige una recompensa; porque si alguno quiere ejercer su arte como es debido, no trabaja para sí mismo, sino en provecho de la cosa sobre la cual ejerce su arte. Por esto, para comprometer los hombres a que ejerzan el mando, ha sido preciso proponerles alguna recompensa, como dinero, honores, o un castigo si rehúsan aceptarlo.

- ¿Cómo entiendo eso, Sócrates? –dijo Glaucón-. Yo conozco bien las dos especies primeras de recompensas, pero no ese castigo, cuya exención propones como una tercera clase de recompensa.

- No conoces entonces la propia de los sabios, la que los decide a tomar parte en los negocios públicos. ¿No sabes que ser interesado o ambicioso es cosa vergonzosa, y que por tal se tiene?

- Lo sé.

- Los sabios no quieren tomar parte en los negocios con ánimo de enriquecerse, porque temerían que se los mirara como mercenarios, si exigían manifestamente algún salario por el mando, o como ladrones si convertían los fondos públicos en su provecho. Tampoco tiene en cuenta los honores, porque no son ambiciosos. Es preciso, pues, que algún motivo muy poderoso los obligue a tomar parte en el gobierno, como el temor de algún castigo. Y por esta razón se mira como cosa poco delicada el encargarse voluntariamente de la administración pública, sin verse comprometido a ello. Porque el mayor castigo para el hombre de bien, cuando rehúsa gobernar a los demás, es verse gobernado por otro menos digno; y este temor es el que obliga a los sabios a encargarse del gobierno, no por su interés ni por su gusto, sino por verse precisados a ello a falta de otros tanto o más dignos de gobernar; de suerte que, si se encontrase en un Estado compuesto únicamente de hombres de bien, se solicitaría el alejamiento de los cargos públicos con el mismo calor con que hoy se solicitan éstos; se vería claramente en un Estado de este género que el verdadero magistrado no mira su propio interés sino el de sus administrados; y cada ciudadano, convencido de esta verdad, preferiría ser feliz mediante los cuidados de otro, que trabajar por la felicidad de los demás. No concedo, pues, a Trasímaco que la justicia sea el interés del más fuerte; pero ya examinaremos

este punto en otra ocasión.<sup>90</sup> Lo que ha añadido a tocante a la condición del hombre malo, lo cual, según él, es más dichosa que la del hombre justo<sup>91</sup>, es punto de mayor importancia aún. Tú, Glaucón, ¿tienes esta misma opinión? Entre estas dos condiciones ¿cuál escogerías?

- Escogería la condición del hombre justo, como más ventajosa – dijo Glaucón.

- ¿Has oído la enumeración, que Trasímaco acaba de hacer, de los bienes afectos a la condición del hombre malo?

- Sí, pero yo no los creo.

- ¿Quieres que busquemos algún medio de probarle que se engaña?

- ¿Cómo no he de quererlo?

- Si oponemos al largo discurso que acaba de pronunciar, otro discurso también largo a favor de la justicia, y luego otro él y otro nosotros, será preciso contar y pesar las ventajas de una y otra parte, y además serían necesarios jueces para pronunciar el fallo; mientras que, tratando el punto amistosamente hasta convenir en lo que a nosotros nos parezca verdadero o falso, como antes hicimos, seremos a la vez jueces y abogados.

- Es cierto.

- ¿Cuál de estos dos médicos te agrada más?

- El segundo.

- Pues bien, respóndeme, Trasímaco, ¿pretendes que la completa injusticia es más ventajosa que la justicia perfecta?

- Sí – dijo Trasímaco -, y ya he dado mis razones para creerlo así.

- Muy bien; pero ¿qué piensas de estas dos cosas? ¿No das a la una el nombre de virtud y a la otra de vicio?

- Sin duda.

- ¿Das probablemente el nombre de virtud a la justicia, y el de vicio a la injusticia?

- Se supone, puesto que yo pretendo que la injusticia es útil, y que la justicia no lo es.

- ¿Qué es lo que dices?

- Todo lo contrario.

- ¿Qué! ¿La justicia es un vicio?

- No; es una insensatez generosa.<sup>92</sup>

- ¿Luego la justicia es una maldad?

90 Hasta aquí llega la refutación de Sócrates, cuando expone francamente su concepción sobre la administración pública, no tanto como un beneficio, sino como un deber moral del hombre de bien. Naturalmente, para Sócrates el hombre de bien es un estadista nato, o en otras palabras, un hombre-para-el-estado, concepción muy propia del “pensamiento institucional”. Sin embargo, en nada daña la exposición previa de Trasímaco, lo que hace es omitirla.

91 La refutación moral es siempre una refutación de prioridades y perspectivas. La moral en sus diversas manifestaciones sólo conoce la forma de expresión axiológica. Algo es bueno o es malo. Pero lo bueno o malo es una construcción social -con toda la complejización que ello implica- que supera el paradigma axiológico original, de tal manera que se pueden confundir los términos llamando bueno a lo que en principio era malo y viceversa. Una consecuencia muy obvia de esta confusión, es el error de refutar el todo por la parte, tomando como totalidad lo que no es sino manifestación fortuita.

92 No, pero sí una noble tontería. En TRASÍMACO, LICOFRÓN Y JENIADES. Op. Cit.

- No; es sabiduría<sup>93</sup>.
- ¿Luego los hombres injustos son buenos y sabios a tu parecer?
- Sí, los que son en sumo grado, y que son bastante fuertes para apoderarse de las ciudades y de los imperios. Quizá crees que quiero hablar de los rateros. No es porque este oficio no tenga también sus ventajas, mientras cuenta con la impunidad; pero estas ventajas no son nada cotejadas con las que acabo de mencionar<sup>94</sup>.
- Concibo muy bien tu pensamiento; pero lo que me sorprende es que das a la injusticia los nombres de virtud y de sabiduría, y a la justicia los nombres contrarios.
- Pues eso es lo que pretendo<sup>95</sup>.
- Eso es bien duro, y ya no sé qué camino tomar para refutarlo. Si dijese sencillamente, como otros, que la injusticia, aunque útil, es una cosa vergonzosa y mala en sí, podría responderte lo que de ordinario se responde. Pero, toda vez que llegas hasta el punto de llamarla virtud y sabiduría, no dudarás en atribuirle la fuerza, la belleza y todos los demás títulos que se atribuyen comúnmente a la justicia.
- No es posible adivinar mejor.
- Mientras tenga motivo para creer que hablas seriamente, no me es dado entrar otra vez en este examen; porque se me figura, Trasímaco, que esto no es una burla tuya, sino que piensas lo que dices.
- Piense o no piense como digo, ¿qué te importa? Cuídate solo de refutarlo.
- Poco me importa, en efecto; pero permíteme hacerte otra pregunta. ¿El hombre justo querría tener en algo ventaja sobre otro hombre justo?<sup>96</sup>
- No, verdaderamente; de otra manera no sería ni tan complaciente ni tan simple como yo le supongo.
- Pero qué ¿ni siquiera con respecto a una acción justa?
- Ni con respecto a ella<sup>97</sup>.
- ¿No querría, por lo menos sobrepujar al hombre injusto, y no creería poderlo hacer justamente?

---

93 Trasímaco dice que la justicia es sabiduría, cuando siguiendo la lógica de Sócrates debiera decir que es una maldad. Sin embargo, poco antes había afirmado que es una “insensatez generosa”. Trasímaco tiene acceso a dos horizontes opuestos. Para aquellos que ven en la justicia una protección, es sabiduría. Además no se puede descartar la construcción teórica latente dentro de la justicia como una especie de saber. Para aquellos que ven en la justicia una restricción a la propia potencialidad originadora de toda posibilidad de asociación, no es más que una insensatez generosa.

94 Los hombres (in)justos son buenos y sabios en la medida en que son capaces. Al ser capaces, no dependen sino de su posibilidad, de su virtud.

95 Trasímaco aquí aborda un punto neurálgico en la conformación del pensamiento Socrático, pues revierte totalmente el fundamento de los razonamientos socráticos, al refutar su doctrina ética.

96 Sócrates agotó la posibilidad ética de refutar a Trasímaco. Aquí comienza la “refutación” lógica.

97 El hombre justo de Sócrates, a ojos de Trasímaco, se asemeja a una marioneta que hace todo lo que las leyes le prescriben, que obtiene su sabiduría en consonancia con lo instaurado como “el saber”, que obtiene su virtud a partir del fiel cumplimiento del “canon virtuoso”, que obtiene su libertad bajo el yugo de lo que se supone como “justo”.

- Lo creería y lo querría, pero sus esfuerzos serían inútiles.
- No es lo que quiero saber. Yo te pregunto solamente esto: si el justo no tendrá la pretensión y la voluntad de tener ventaja sobre otro justo, sino solamente sobre el hombre injusto.
- Sí tiene esta última pretensión.
- ¿Y el injusto querría aventajar al justo en la injusticia?
- Sí, sin duda; puesto que quiere prevalecer sobre todo el mundo.
- ¿Querrá, por consiguiente tener ventaja sobre el injusto por la injusticia, y se esforzará para tenerla sobre todos?
- Seguramente.
- Por consiguiente, decimos que el justo no quiere tener ventaja sobre su semejante, sino sobre su contrario, mientras que el hombre injusto quiere tenerla sobre uno y sobre otro.
- Eso está muy bien dicho.
- El injusto es inteligente y hábil, y el justo no es, ni lo uno, ni lo otro.
- También es exacto.
- El hombre injusto se parece, por consiguiente, al hombre inteligente y hábil, y el justo no se parece a éste.
- Sin duda, porque el que es de tal o cual manera, se parece a los que son lo que él es; y el que no es tal, no se parece a ellos.
- Muy bien, ¿cada uno de ellos es, por lo tanto, tal como aquellos a quienes se parece?
- ¿Cómo podría ser de otra manera?
- Trasímaco, ¿no dices que un hombre que es músico y de otro que no lo es?
- Sí.
- ¿Cuál de los dos es inteligente y cuál no?
- El músico es inteligente; el otro no lo es.
- El uno, como inteligente, es hábil; el otro es inhábil por la razón contraria.
- Sí.
- ¿No sucede lo mismo con respecto del médico?
- Sí.
- ¿Crees tú que un músico, que arregla su lira, querrá al aflojar o estirar las cuerdas de su instrumento sobrepujar a otro músico?
- No.
- ¿Y a uno que sea ignorante en la música?
- Sin contradicción.
- Y el médico, en la prescripción de la comida y de la bebida, ¿querría llevar ventaja a otro médico o al arte mismo que profesa?
- No.
- ¿Y al que no es médico?
- Sí.
- Mira, pues, con respecto a cualquier ciencia, si te parece que el sabio querrá aventajar en lo que dice y en lo que hace a otro versado en la misma ciencia, o si sólo aspira a hacer lo mismo en las mismas ocasiones.
- Podrá suceder que así sea.
- ¿El ignorante no quiere, por el contrario, tener ventaja sobre el docto y sobre el ignorante?
- Probablemente.
- ¿Pero el docto es sabio?
- Sí.

- ¿El sabio es útil?
  - Sí.
  - Por lo tanto, el que es hábil y sabio no quiere tener ventaja sobre su semejante, sino sobre su contrario.
  - Así parece.
  - Mientras que el que es inhábil e ignorante quiere tener ventaja sobre el uno y sobre el otro.
  - es cierto.
  - ¿No has confesado, Trasímaco, que el injusto quiere tener ventaja sobre su semejante, sino sobre su contrario?
  - Así parece.
  - Mientras que el que es inhábil e ignorante quiere tener ventaja sobre el uno y sobre el otro.
  - Es cierto.
  - ¿No has confesado, trasímaco, que el injusto quiere tener ventaja sobre su semejante y sobre su contrario?
  - Lo he confesado.
  - ¿Y que el justo no quiere tener ventaja sobre su semejante, y sí sólo sobre su contrario?
  - Sí.
  - Se parecen, pues, el justo al hombre sabio y hábil y el injusto al que es inhábil e ignorante.
  - Puede suceder.
  - Pero no hemos convenido en que ambos son como aquellos a quienes se parecen.
  - Sí, hemos convenido en eso.
  - Luego es evidente que el justo es hábil y sabio, y el injusto ignorante e inhábil.
- Trasímaco convino en todo esto, aunque no con tanta facilidad como yo lo refiero, pues le arranqué estas confesiones con un trabajo infinito. Sudaba en grande, con tanto más motivo cuanto que hacía un gran calor, y entonces vi que por primera vez se ruborizaba. Cuando estuvimos de acuerdo en que la justicia es habilidad y virtud, y la injusticia vicio e ignorancia, le dije: demos este punto por decidido. Pero, además, hemos dicho que la injusticia participa también de la fuerza; ¿te acuerdas, Trasímaco?
- Me acuerdo, pero no estoy satisfecho de lo que acabas de decir, y se me ocurre algo con qué responderte. Sé muy bien que sólo con que abra la boca, ya dirás que hago una arenga. Déjame por tanto, la libertad de hablar, o si quieres interrogar algo, hazlo; te responderé con signos de cabeza, como se hace en los cuetos de viejas.
  - Te conjuro a que no digas nada contrario a lo que piensas.
  - Puesto que no quieres que hable como es de mi gusto, diré lo que sea del tuyo; ¿quieres más?<sup>98</sup>
  - Nada, sino que respondas en la forma en que acabo de suplicarte, si lo tienes a bien. Voy a interrogarte.
  - Interroga.

---

98 Es típico de los diálogos de Platón presentar a un Sócrates que, para poder refutar a su oponente, le invoca a que responda las preguntas que él hará, y que si no lo desea, Sócrates tendría que abandonar la disputa. Obviamente, todos ceden.

- Te pregunto, pues, tomando el hilo de nuestra discusión, qué es la justicia comparada con la injusticia. Me parece que has dicho que ésta era más fuerte y más poderosa; pero si la justicia es habilidad y virtud, me será fácil demostrar que es más fuerte que la injusticia, y no puede haber nadie que no convenga en ello, puesto que la injusticia es ignorancia. Pero sin detenerme en esta prueba, he aquí otra. ¿No hay Estados que llevan la injusticia hasta atentar a la libertad de otros Estados y someter muchos a la esclavitud?
- Sin duda los hay. Pero eso sucede en el Estado muy bien gobernado, y que saber ser injusto es el más alto grado.
- Sé que eso es lo que piensas. Lo que quería saber yo es si un Estado que se hace dueño de otro Estado, puede llevar a cabo esta empresa sin emplear la justicia, o si se verá precisado a valerse de ella.
- Si la justicia es habilidad, como decías antes, será preciso que este Estado acuda a ella; pero si las cosas pasan como yo he dicho, empleará la injusticia<sup>99</sup>.
- Te agradezco, Trasímaco, que me respondas explícitamente y no por signos de cabeza.
- Lo hago para complacerte.
- Lo agradezco, pero hazme el favor de decir si un Estado, un ejercito, o una cuadrilla de bandidos y ladrones, o cualquiera otra sociedad de este género podrían triunfar en sus empresas injustas, si los miembros que la componen violasen, los unos respecto de los otros, todas las reglas de justicia<sup>100</sup>.
- No podrían.
- ¿Y si las observasen?
- Podrían.
- ¿No sería porque la injusticia daría origen a sediciones, odios, y combates entre ellos, al paso que la justicia mantendría entre los mismos la paz y la concordia?
- Lo concedo, para no disputar contigo.
- Haces bien; pero si es propio de la injusticia el engendrar odios y en todas partes donde se encuentra, ¿no producirán indudablemente el mismo efecto entre los hombres, sean libres o esclavos, y no les hará impotentes para emprender cosa alguna en común?
- Sí.
- Y si se encuentra en dos hombres, ¿no estarán éstos siempre en discusión y en guerra? ¿No se aborrecerán mutuamente tanto cuanto aborrecen a los justos?
- Sin duda.
- Y que cuando se encuentre en un solo hombre ¿perderá la injusticia su propiedad, o bien la conservará?
- En buena hora; que la conserve.

---

99 Sócrates al tratar de refutar lógicamente a Trasímaco, contradice su propia argumentación ética. Si un Estado lleva la injusticia al más alto grado, hasta atentar la libertad de otros Estados, y efectiviza su empresa haciendo uso de la justicia (como habilidad), entonces la justicia es un instrumento del más fuerte. Si por el contrario el Estado utiliza la injusticia, entonces carece de habilidad o sutileza, pero igualmente se adueña del Estado débil y por tanto es el más fuerte.

100 Sócrates da un giro inesperado a la contienda. Confunde la justicia como ideal ético supremo con la justicia como el mecanismo de organización y administración, como “el instrumento”. En esto último aparentemente no hay discusión. Y posteriormente, el fin de la disputa no toca ni de lejos el planteamiento hecho por Trasímaco.

- Es tal, pues, la naturaleza de la injusticia, ya se encuentre en un Estado, ya en un ejército o en cualquiera otra sociedad, que, en primer lugar, la hace absolutamente impotente para emprender nada a causa de las querellas y sediciones que provoca; y, en segundo lugar, se hace enemiga de sí misma y de todas las que son a ella contrarios, es decir, de los hombres de bien; ¿no es esto verdad?

- Sí.

- Aun cuando se encuentre más que en un hombre solo, producirá los mismos efectos; le pondrá, por lo pronto, en la imposibilidad de obrar a causa de las sediciones, que excitará en su alma, y por la oposición continua, en que se pondrá consigo mismo; y será después su propio enemigo y el de todos los justos; ¿no es así?

- Sí.

- Pero los dioses ¿no son también justos?

- En buena hora.

- ¿Luego el injusto será enemigo de los dioses, y el justo será su amigo?

- Puedes decididamente deducir las consecuencias que te parezcan; no me opondré a ello, a trueque de no tener que enredarme con los que nos escuchan 101.

- Lleva tu complacencia hasta el fin y continúa respondiéndome. Acabamos de ver que los hombres de bien son mejores, más hábiles y más fuertes que los malos; que éstos no pueden emprender nada en unión de otros, y cuando hemos supuesto que la injusticia no les impedía ejecutar en común algún designio, esta suposición no descansaba en la verdad, porque si de hecho eran injustos, emplearían mutuamente la injusticia los unos contra los otros. Es evidente que conservan entre ellos un resto de justicia, que los impide dañarse unos a otros al mismo tiempo que causan daño a los demás, y que mediante la justicia es como llevan a cabo sus empresas. A la verdad, la injusticia es la que hace idear empresas criminales; pero sólo son malos a medias, porque los que son injustos a toda prueba están también en una imposibilidad absoluta de obrar. Así pasan las cosas y no como dijiste tú al principio. Nos resta examinar si la condición del justo es mejor y más dichosa que la del injusto. Tengo motivos para creerlo, conforme a lo que queda dicho. Pero examinemos esta cuestión más a fondo, tanto más cuanto que no se trata de una bagatela, sino de lo que ha de ser la regla de nuestra vida.

- Examínala, pues.

- Es lo que voy a hacer. Respóndeme. El caballo, ¿no tiene una función que le es propia?

- Sí.

- ¿No llamas función de un caballo o de cualquier otro animal a aquello que no se puede hacer, o por lo menos hacer bien, sino por su medio?

- No entiendo.

- Tomemos otro camino. ¿Puedes ver de otra manera que por los ojos?

- No.

- ¿Oír de otra manera que por los oídos?

- No.

- ¿Podremos decir con razón que todas éstas son sus funciones?

- Sí.

- ¿No podría podarse una viña con un cuchillo, un tranchete o con cualquiera otro instrumento?

- Sin duda.

- ¿Pero no será más cómodo hacerlo con una podadera hecha expresamente para esto?

- Sin duda.

- ¿No diremos que ésta es su función propia?

- Sí.

- ¿Comprendes ahora cómo la función de una cosa es aquello que sólo ella puede hacer o hacerlo mejor que ninguna otra?

- Comprendo y me parece cierto lo que dices.

- Muy bien. Todo lo que tiene una función particular, ¿no tiene igualmente una virtud que le es propia? Y volviendo a los ejemplos de que ya me he servido, ¿no dijimos que los ojos tienen su función?

- Sí.

- ¿Luego tienen también una virtud que les es propia?

- Sí.

- ¿No sucede lo mismo con los oídos y con cualquiera otra cosa?

- Sí.

- Detente un momento. ¿Podrían desempeñar sus funciones si no tuviesen la virtud que les es propia, o si, en lugar de esta virtud, tuviesen el vicio contrario?

- ¿Cómo habrían de poder? Porque tú hablas sin duda del caso en que la ceguera hubiera sustituido a la facultad de ver.

- Cualquiera que sea la virtud de los ojos, poco importa; cada cosa desempeña bien su función a causa de la virtud que le es propia, y mal a causa del vicio contrario.

- Así es.

- De esa manera los oídos, privados de su virtud propia, desempeñarán mal su función.

- Sí.

- ¿No puede decirse otro tanto de cualquiera otra cosa?

- Yo lo pienso así.

- Apliquémoslo al caso presente. ¿No tiene el alma su función que ninguna otra cosa, que no sea ella, puede realizar, como pensar, gobernar, deliberar, y así de lo demás? ¿Pueden atribuirse estas funciones a otras cosas que al alma? ¿No tenemos derecho para decir que le son propias?

- Es verdad.

- Vivir ¿no es una de las funciones del alma?

- Ciertamente.

- El alma ¿no tiene también su virtud particular?

- Sin duda.

- El alma, privada de esa virtud ¿podrá desempeñar nunca bien sus funciones?

- Es imposible.

- ¿Luego es una necesidad que el alma mala piense y gobierne mal; por el contrario, que la que es buena, piense y gobierne bien?

- Es necesario.

- Pero ¿no estamos de acuerdo en que la justicia es una virtud y la injusticia es un vicio del alma?

- Sí, nos pusimos de acuerdo en eso.

- Por consiguiente, el alma justa y el hombre justo vivirán bien, y el hombre injusto vivirá mal.

101 La postura de Trasímaco es consecuente. En una sociedad atravesada por un culto muy profundo y hasta dogmático por los dioses, era conveniente el silencio, ya que los dogmas no pueden ser refutados, sino sólo eliminados.



- Así debe suceder conforme tú dices.
- Pero el que vive bien es dichoso; el que vive mal desgraciado.
- ¿Quién lo duda?
- Luego el justo es dichoso y el injusto es desgraciado.
- Ciertamente.
- Pero no es ventajoso ser desgraciado; lo es, por el contrario el ser dichoso.
- ¿Quién te dice que no?
- Luego es falso, divino Trasímaco, que la injusticia sea más provechosa que la justicia.
- Regálate con estos discursos, Sócrates y que éste sea tu festín de bendídas.
- Te estoy sumamente reconocido al ver que tanto te has suavizado, y que has desechado esa cólera que tenías contra mí. Sin embargo no he sido tan agasajado como yo hubiese querido; pero la falta no es tuya sino mía. Me ha sucedido lo que a los glotones, que se arrojan sobre las viandas que se les presentan y no saborean ninguna. Antes de haber resuelto perfectamente la primera cuestión que se ha propuesto sobre la naturaleza de la justicia, he procurado indagar detenidamente si era vicio o virtud, habilidad o ignorancia. Otra cuestión nos ha salido al encuentro, a saber: si la injusticia es más ventajosa que la justicia, y no he podido menos que abandonar la primera y pasar a la segunda. De manera que nada he aprendido de toda esta conversación; porque no sabiendo lo que es la justicia, ¿cómo podría saber si es una virtud o no, y si el que la posee es dichoso o desgraciado?

### Notas interpretativas

#### V

*“Yo creo posible un renacimiento, no en la ciencia ni en el arte, sino en la vida. El primer renacimiento se originó cuando los pueblos latinos hallaron bajo los escombros de una civilización, muerta al parecer, el mundo helénico tan hermoso aun palpitante; el nuevo renacimiento puede producirse, porque debajo del montón de viejas tradiciones estúpidas, de dogmas necios se ha vuelto a descubrir el soberano Yo”*  
Pío Baroja<sup>102</sup>

Parece que existen ciertas nociones que no se pueden poner en duda. Esto podría ser producto de la limitación histórica a la que está sometido el ser humano, limitación que determina sus saberes y restringe sus posibilidades, que le impide tener una conciencia omnisapiente que supere las minúsculas nociones acuñadas en la experiencia. Entonces diríamos que lo propio del ser humano es precisamente su ambigüedad, es decir, ese claroscuro que quiere dar cuenta del mundo, su inconmensurable despliegue y movimiento a partir de remotos referentes anclados en la cultura. Pero tales referentes o nociones orientadoras deben haber surgido en la práctica concreta y por tanto específica de las acciones colectivas, y aún cuando por uno u otro motivo sigan siendo utilizadas, no se puede afirmar que por ello sean verdaderas.

Para criticar la justicia que padecemos el día a día, normalmente nos remitiríamos a la noción esencial de justicia, una noción más noble, más

pura, más avanzada, y menos viciada, menos errónea que la justicia cotidiana que intentamos criticar. Pero la crítica así entendida, contiene una doble incongruencia: por un lado deja intacto el objeto real de la crítica, y por otro perpetúa una noción antes siquiera de examinarla. Esta crítica no es una herramienta de superación en la comprensión de los fenómenos porque encuentra su asidero (la verdad) en un mundo ideal, abstracto, fantástico que se desliga de la realidad, para a partir de esta verdad hacer un reconocimiento de lo real.

De esto a su vez se desprende que la insuperabilidad de ciertas nociones no se debe tanto a su fatalidad, a su solidez como a la ausencia de un mecanismo adecuado para examinarlas antes de ser arbitrariamente aplicadas a lo real. Esto desde luego no significa volver sobre la metafísica sino simplemente comprender que el devenir histórico también afecta la forma en que se da la representación. En otras palabras, poner en duda “la noción”, considerarla sospechosa, considerar que en ella hay algo de incierto, y llegar a lo inseguro e inconstante como cualidad cercana al carácter de “lo real” entendiéndolo por esto, un hecho concreto, individual, o subjetivo, es decir, aquellas formas específicas, tangibles, que se oponen o al menos entran en tensión con cualquier tipo de generalización.

Se puede concluir pues que en la inminente búsqueda de la verdad, también se hace necesaria la superación de “las nociones” que fundamentan la cultura y perpetúan una cosmovisión idealista, dando el “salto hacia lo real”. Trasímaco dio ese salto al poner en duda no sólo la noción clave de la estructura político administrativa del Estado, sino de toda la sociedad de su tiempo. Cuando Trasímaco critica la justicia real, inaugura la detracción de lo establecido. Esta detracción tiene como objeto central la modificación de las relaciones sociales y la subversión de los parámetros axiológicos en los que descansan tales relaciones. Asimismo devela la extraordinaria supresión que opera “la cultura” en el centro mismo de lo real: el individuo.

#### VI

En un medio donde la justicia no es justa, el hombre que persiste en ser justo incluso a pesar de sí mismo no es más que un sujeto enajenado, un instrumento, un utensilio al servicio del poder. Por oposición se puede concluir que todo hombre que piensa en sí mismo y por sí mismo no es justo, aunque es libre. Trasímaco exhorta explícitamente a que se considere la utilidad y el provecho de la injusticia, ya que considera que la justicia es producto de la imposición del interés del más fuerte sobre el más débil. Pero además tiene muy presente que la justicia no sólo es un instrumento de dominación, sino que es la condición necesaria del más fuerte y de su relativa libertad y autonomía.

La pregunta esencial es si realmente es posible proclamar el ejercicio de la injusticia como la manera efectiva de transgredir un orden arbitrario y, al mismo tiempo, establecer las condiciones de un orden donde se respete la diversidad individual en base a la equidad.

Tradicionalmente se ha entendido que argumentar en favor de la injusticia, no puede ser sino consecuencia de una desviación antisocial,

donde el individuo que abstrayéndose del entorno que le rodea y de las leyes que le coaccionan a obrar en función del bien colectivo, obra egoístamente para satisfacer sus propios intereses. No obstante, en esta forma de entender el asunto se puede advertir un problema más profundo que la corriente anarquista ha tratado de dilucidar sin mucha acogida a pesar de sus excelentes argumentos y que se manifiesta de esta forma: el individuo es hostil a la organización que se erige como el paradigma del “sujeto”, el individuo es hostil al sujeto porque considera que una sociedad que crea “sujetos” crea marionetas que no obran por su propia causa, por su vida, y por tanto, por la generación de una vida colectiva equilibrada y sana.

Suponer que sin el establecimiento mínimo de un conjunto legal ordenado y administrado por un poder central que a su vez es legalizado y legitimado por la ley, la vida colectiva de varios individuos (la comunidad) sería imposible, es una opinión absurda que coincide genéticamente con la aparición del “Estado”. Es más, con tal aparición se destruye la idea de individuo, pues como lo dijo Orwell: “el poder es colectivo, por tanto el individuo tiene poder sólo cuando deja de ser un individuo”<sup>103</sup>.

En el fondo de esta discusión se puede advertir que existe una tensión entre el poder del individuo y el poder de la ley. El poder sin leyes, dice Hobbes, desemboca en el “todos contra todos” según él, el estado salvaje. Por otro lado el poder con ley según Rousseau es el fundamento del Soberano, pero no deja de ser esencialmente un orden altamente coercitivo

## VII

Plantear el ejercicio de la injusticia como una práctica beneficiosa para el individuo concreto, es oponerse al supuesto fundamento sobre el cual se asienta la idea de la justicia, esto es, que la justicia precautela la integridad del que cumple la ley. Pero un detalle poco apreciado es que la ley no actúa para precautelar los intereses de los individuos, sino los intereses del cuerpo socio-político y su aparato de funcionamiento. La justicia muestra sus beneficios de manera negativa, no castiga, no sanciona, no amonesta al que cumple con lo que dicta este cuerpo político, este organismo supraindividual. Ser injusto es inconveniente para el individuo porque puede ser castigado por éste. Lo inconveniente puede ser un gran problema para el individuo, pero es curioso que originalmente “inconveniente” haya significado tan sólo aquello que no había sido convenido, aquello que no había sido acordado. Fuera del acuerdo o del contrato original en el cual, según la teoría política burguesa se basa el nacimiento del Estado, sencillamente queda lo no convenido, lo desechado, lo rechazado, lo excluido. Lo no convenido se transformó en lo inconveniente, irónica metamorfosis de lo disputado, lo controvertido, lo debatido: valuarles de la verdadera democracia y la diferencia<sup>104</sup>.

103 ORWEL, George. 1984. Traducido por Rafael Vázquez Zamora. Navarra, Editorial Salvat, 1970.

104 Para el pensamiento anarquista “la abundancia de las diferencias condiciona un acuerdo auténtico”. Ver ARVON, Henry. *El Anarquismo en el siglo XX*. Traducción de Ana Goldar. Madrid, Ediciones Taurus, 1981.

## VIII

La primera manifestación de una sociedad corrupta, es la ruptura entre razón y realidad. La razón desligada del mundo colectivo que le dio vida, comienza a dictar los parámetros de lo colectivo en base a consideraciones puramente espirituales, consideraciones extrañas a los reales intereses de la vida<sup>105</sup>.

Esto explica por qué los principales detractores de la justicia en la historia del pensamiento han propuesto la idea de “Derecho Natural” en oposición a la justicia y a la “ley del Estado” que fue considerada como antinatural y por tanto injusta. Un ejemplo claro de esto nos lo revela Rocker cuando habla de la postura de Zenón de Citio, heredero de la larga tradición crítica al Estado. Zenón –dice Rocker- fusionaba en una síntesis sociológica el instinto de sociabilidad del hombre, que arraiga en la convivencia con sus semejantes y encuentra su cristalización ética más acabada en el sentimiento de justicia del individuo, con la necesidad personal de libertad y la responsabilidad de cada uno de sus actos. Por esto se convirtió en el contradictor inmediato de Platón que no podía imaginarse una saludable convivencia de los hombres más que sobre la base de la sujeción de una obligación espiritual y moral engendrada por la coacción externa y que en sus concepciones se afirmaba tan hondamente en las fronteras estrechas de las ideas puramente nacionales, como Zenón lo hacía en la conciencia de su humanismo puro<sup>106</sup>.

Es interesante anotar cómo otro sofista comprende como formación social e histórica, las reglas de convivencia de la colectividad, en contraposición con la concepción esencialista y eternizante de origen idealista. La concepción del “Homo Mensura” de Protágoras, tiene que ver, según José Barrios, con un relativismo axiológico. Será esta misma concepción del hombre la que luego le permitirá señalar que al ser cada hombre, individualmente considerado, un determinante existente de lo real, tiene la potencialidad de generar valoraciones, sin ser éstas, mejores o peores que otras. Sin embargo, el hecho que exista un supra-valor como la justicia, se explica porque dicha puesta de valor no es usualmente verificada por el sujeto individual, sino que le es impuesta por el grupo social, por la sociedad en que vive. Es la sociedad la que estima lo valioso y lo antivalioso, y el hombre, moldeado por dicha sociedad, acata las valoraciones de ésta<sup>107</sup>.

Según Nietzsche, con un eficaz adoctrinamiento moral y una considerable porción de tiempo, puede hacerse del deseo, la fuerza que impulsa el movimiento de la historia<sup>108</sup>. La moral entonces sería el conjunto de reglas basadas en principios de dominio, que ordenan de determinada manera una sociedad, mediante la costumbre comunitaria, el hábito intuitivo y la

105 Todo este ensayo puede ser comprendido como una gran refutación a la idealidad del deber-ser en función de la realidad del ser. (Ver acápite XI)

106 ROCKER, Rudolf “Las doctrinas del Contrato Social” En *Revista Norte*. México D.F. 1963.

107 PROTÁGORAS Y GORGIAS, *Fragments y Testimonios*. Estudio Introductorio por José Barrios Gutiérrez. Traducción José Barrios Gutiérrez. Barcelona, Editorial Orbis, 1984.

108 NIETZSCHE, Friedrich. *Más Allá del Bien y del Mal*. Traducción Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Editorial Orbis, 1983.

inculcación psicológica de sus presupuestos, produciendo gradualmente las condiciones de su certeza, esto es, la creencia<sup>109</sup> en ella.

Entonces parece que mientras no podamos apartarnos de la infalibilidad de ciertas creencias, la posibilidad práctica del pensamiento crítico está anulada<sup>110</sup>. Antes de criticar a la “justicia” con el objetivo de mejorarla y corregirla, es imprescindible establecer los parámetros de lo humano desde la individualidad propia, entendiendo por ésta, un complejo estado de existencia que presupone la interrelación con otros. Sólo así se podrá modificar efectivamente un ordenamiento colectivo prepotente que tiende a despreciar al individuo.

---

109 La operación mental productora de la “creencia” decía Hume, es una cuestión que de hecho ha sido uno de los más grandes misterios de la filosofía, aunque nadie ha llegado a sospechar que existiera dificultad alguna en explicarla. Por lo que a mí respecta, -afirma- tengo que confesar que en este caso me resulta considerablemente difícil y que, aun cuando creo entender perfectamente el asunto, me faltan términos para expresar lo que quiero decir. Por una inducción que me parece sobremanera evidente, llego a la conclusión de que una opinión o creencia no es sino una idea diferente a una ficción, pero no en la naturaleza o disposición de sus partes, sino en el modo de ser concebida. Y sin embargo cuando deseo explicar este modo apenas si encuentro una palabra que corresponda exactamente al caso, sino que me veo obligado a apelar al sentimiento de cada uno para proporcionarle una perfecta noción de esta operación mental. Una idea a que se presta asentimiento se siente de un modo distinto a una ficticia, presentada por la sola fantasía. Es este diferente sentimiento el que me esfuerzo por explicar, denominándolo fuerza, vivacidad, solidez, firmeza, o consistencia mayor. Esta variedad de términos, en apariencia tan poco filosófica, intenta únicamente expresar ese acto de la mente que hace que las realidades nos resulten más patentes que las ficciones, que les confiere un mayor peso ante el pensamiento y que les proporciona una mayor influencia sobre las pasiones y la imaginación; y una vez que estemos de acuerdo en la cosa, resultará innecesario disputar sobre los términos. La imaginación posee el dominio de todas sus ideas, y puede juntarlas, mezclarlas y variarlas de todas las formas posibles. Puede concebir los objetos en toda circunstancia de lugar y tiempo. En cierto modo, puede situarnos ante nuestros ojos en sus verdaderos colores, tal como esos objetos deben haber existido. Pero como es imposible que esa facultad pueda por sí sola llegar en ningún caso al grado de creencia en algo, es evidente que esa creencia no consiste en la naturaleza y orden de nuestras ideas, sino en el modo de ser concebidas y sentidas por la mente. No obstante reconozco que es imposible explicar a la perfección este sentimiento o modo de concebir. Es verdad que podemos usar palabras que lo expresan aproximadamente, pero su nombre propio y verdadero es el de creencia, término que todo el mundo entiende suficientemente en la vida común. Y en cuanto a la filosofía, no podemos ir más allá de afirmar que esta creencia es algo sentido por la mente y que distingue las ideas del juicio de las ficciones de la imaginación, confiriendo a aquellas mayor fuerza e influencia, fijándolas en la mente y convirtiéndolas en principios rectores de todas nuestras acciones. HUME, David. *Tratado de la Naturaleza Humana*. Traducción Félix Duque. Barcelona, Ediciones Orbis, 1984.

110 “Las altas convicciones morales, decía Sorel, no dependen de meros razonamientos o de una educación de la voluntad individual sino de un estado de lucha en el que los hombres acepten participar”. Para alguien que no comprende que “las altas convicciones morales”, surjan de donde surjan, son el sustrato del potencial orden despótico, tampoco podrá comprender cómo es que tales órdenes son tan duraderos.

## IX

En la historia de la filosofía política, un problema permanente ha sido el tratar de establecer el punto exacto desde donde debe construirse un orden social auténticamente justo. Sin embargo, la misma tradición muestra dos puntos de vista irreconciliables bajo los cuales se ha intentado resolver la cuestión: la postura donde predomina lo comunitario sobre lo individual, y la postura donde predomina lo individual sobre lo comunitario.

Desde nuestra óptica, en cambio, tal división es ridícula puesto que es evidente la relación recíproca que existe entre los individuos. No obstante, gracias a la miopía con que el tema ha sido tratado, aún en la actualidad, se sigue contraponiendo al individuo y a la sociedad sin hacer uso de la reflexión para descubrir sus verdaderos significados.

Las malformaciones políticas, históricamente determinadas por la aparición del Estado, han hecho del individuo: un hijo de dios, un siervo, un ciudadano, un consumidor, un recurso, un elemento que aisladamente no significa nada; sólo es importante en la medida en que desaparecen todos sus atributos reales, es decir, sus propios atributos, y se convierte en pueblo, en sujeto político, en masa, en multitud, etc., en definitiva, en cuerpo normativo. Al mismo tiempo este cuerpo normativo se solventa en una violenta organización estamentaria y normativa, que ha tomado históricamente diversos nombres como: Iglesia, Estado, Mercado, Libre Mercado, Comunidad Internacional, Sociedad Civil, etc.

Es probable que la arbitraria contraposición entre estos dos términos (individuo y comunidad), se haya dado porque en conjunto conforman una antítesis infranqueable, una oposición directa a la constitución “legítima” de un poder tiránico y absoluto. Y esto porque a partir de la arbitraria confrontación de los dos conceptos nucleares de la organización connatural del hombre, se produce la comprensión distorsionada de un individuo que o aparece como sujeto de una sociedad hostil a los intereses egoístas, o aparece desvinculado de cualquier intención comunitaria por sus intereses egoístas.

Pero los individuos son los únicos portadores de la integridad y la libertad, es decir, son los auténticos transformadores de la historia comunitaria. Por tanto, se entiende que cualquier individuo, es decir cualquier ser libre y propietario de sí mismo, no puede dejar de reclamar las condiciones necesarias de su soberanía, esto es las condiciones aptas para su desarrollo que visto con detenimiento solamente las puede hallar en la convivencia armónica<sup>111</sup> y precisamente ésta es la línea que para nosotros sigue Trasímaco al cuestionar la justicia, no ya como la condición de la convivencia armónica, sino como un instrumento para el beneficio del más fuerte y el resquebrajamiento comunitario.

Es porque los individuos concretos son los transformadores del orden despótico, por lo que este orden requiere su silencio y su invalidez con más exigencia. Para los defensores de la idea de justicia, el problema se halla en la realidad y no en su propio paradigma. Está claro que existe una cruzada

---

111 KROPOTKIN, Pedro. *La moral anarquista*. Edición cibernética Antorcha. [http://: www.antorcha.net](http://www.antorcha.net). Acceso 10 de junio del 2006.

contra lo-que-es en nombre de un deber-ser (necesariamente arbitrario) que va legitimándose a través de prácticas, productivas, administrativas y pedagógicas que se ejerce fundamentalmente en el seno de la individualidad<sup>112</sup>.

### Algunas reflexiones inmorales

#### X

*Un futuro posible. ¿No cabría imaginar un estado social en el que el propio malhechor se declarara culpable y se impusiera su castigo, con el orgullo de que así honrara la ley que él mismo se había dictado, ejerciendo al castigarse el poder del legislador? Algunas veces fallaría, pero, con su castigo voluntario, se elevaría por encima de la bajeza de su delito, y no sólo lavaría su culpa, sino que, por su franqueza, su magnanimidad y su paz, produciría con su conducta un beneficio público. Así sería el criminal de un futuro posible, cuya condición previa sería la existencia de una legislación futura, basada en la idea de que, en lo grande y en lo pequeño, sólo hay que someterse a la ley que uno mismo se ha dictado. ¡Cuántas cosas habría que intentar! ¡Cuántos futuros deberían ser sacados a luz!*<sup>113</sup>

Federico Nietzsche

Si la libertad del individuo depende de la libertad de todos, el individuo más egoísta será el primero que luche por aquella, aún sin pretenderlo. No se trata de la lucha por el bienestar del cuerpo y la conciencia del sistema social, sino de la lucha por el bienestar del individuo en concreto y su estructura afectiva, pues será en éste que se realice la concreción de cualquier proyecto humano. El egoísta no lucha por un sistema que surge impositivamente a partir de leyes “supuestamente racionales”, ni por los grandes ideales humanistas que respetan la ley externa, sino que al velar por sí mismo vela por el ser humano concreto, como real fundamento de cualquier construcción ideológica.<sup>114</sup>

Una de las maneras en que se evidencia esta nueva concepción, se da en el ataque a la opresión en cualquiera de sus manifestaciones, a través de la defensa del egoísmo y el ataque a su estigmatización, predicando la libertad y proclamando la soberanía del individuo sobre sí mismo.

Ha habido pocos, pero valiosísimos intentos para corregir el significado del “egoísmo”, que en un sistema que elimina al individuo, aparece como una aberración deleznable. Veamos por ejemplo la opinión de Oscar Wilde con respecto al egoísmo.

Se llama afectado a un hombre que se viste como le gusta, pero al hacerlo está actuando de forma perfectamente natural. La afectación en tales casos consiste en vestirse igual que el vecino, cuyas opiniones, como las de la mayoría, serán seguramente bastante estúpidas. O si no, se llama egoísta a un hombre si vive de la forma que él cree más conveniente para la completa realización de su personalidad, cuando en realidad el principal objetivo de su vida es su propio desarrollo. Pero ésta es la forma en la que uno debiera vivir. El egoísmo no consiste en vivir como uno desea, sino en pedir a los demás que vivan como uno desea vivir. La falta de egoísmo es la no interferencia de la vida de los demás. El egoísmo siempre tiende a crear alrededor suyo una absoluta uniformidad de tipos. La ausencia de egoísmo reconoce una variedad infinita de tipos como algo encantador, la acepta, la aprueba, la disfruta. No es egoísta pensar por uno mismo. El hombre que no piensa por sí mismo no piensa. Es burdamente egoísta exigir que el vecino piense de la misma forma y tenga las mismas opiniones que uno. ¿Por qué iba a hacerlo? Si puede pensar por sí mismo, probablemente pensará de forma diferente. Si no puede pensar es monstruoso pedir ningún tipo de pensamiento. Una rosa no es egoísta por querer ser una rosa roja, sería horriblemente egoísta si quisiera que las demás flores del jardín fueran rojas y rosas. Bajo el individualismo la gente será completamente natural y carecerá en absoluto de egoísmo y conocerá el sentido de las palabras y lo expresará a lo largo de sus vidas hermosas y libres. Ni tampoco serán ególatras los hombres como lo son ahora. Pues el ególatra es aquel que tiene exigencias sobre los demás y el individualista no deseará eso. No le brindará placer. Cuando el hombre haya comprendido el individualismo comprenderá también lo que es la simpatía y la ejercerá y espontáneamente. Hasta el presente el hombre apenas ha podido cultivar la simpatía. Ha sentido simpatía solamente por el dolor, y la simpatía por el dolor no es la forma más elevada de simpatía. Toda simpatía es bella, pero la simpatía por el sufrimiento es la menos bella. Está matizada de egolatría”<sup>115</sup>.

El egoísmo comprendido desde posturas anti-individualistas como la sociedad de mercado, sociedad de consumo, socialismo de Estado e incluso

---

aceptable en las relaciones con los demás. Desde el siglo XVI, la crítica a la moral establecida ha sido emprendida en nombre de la importancia que tiene el reconocimiento y el conocimiento del yo. Por este motivo resulta difícil considerar el interés por uno mismo como compatible con la moralidad. (...) ya que nuestra moralidad insiste en que lo que se debe rechazar es el sujeto”. FOUCAULT MICHEL. Op. cit.

<sup>115</sup> WILDE, Oscar. *El alma del hombre bajo el socialismo*. Traducción Martha S de Prengler. Buenos Aires, Editor Rodolfo Alonso, 1969.

---

<sup>112</sup> Foucault ha venido planteando como una serie adocrinamientos que ejercen sobre el individuo como consecuencia de las prácticas del poder central en la sociedad moderna. No obstante, sus raíces probablemente sean remotas. “Sin duda el objetivo principal hoy no es descubrir, sino rechazar lo que somos. Nos es preciso imaginar y construir lo que podríamos ser para desembarazarnos de esta especie de doble coerción política que es la individualización y la totalización simultánea de las estructuras de poder moderno. Podría decirse, para concluir, que el problema, a la vez político, ético, social y filosófico que se nos plantea hoy, no es tratar de liberar al individuo del Estado y sus instituciones, sino de liberarnos nosotros del Estado y del tipo de individualización que le es propio. Nos es preciso promover nuevas formas de subjetividad rechazando el tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos”. Ver Estudio Introdutorio de Miguel Morey en FOUCAULT, Michel. *Las tecnologías del Yo y otros textos afines*. Traducción Mercedes Alledesalazar. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, S.A., 1990.

<sup>113</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora. Reflexiones sobre la moral como prejuicio*. Introducción Enrique López Castellón. Madrid, M. E. Editores, 1994.

<sup>114</sup> Hasta ahora el respeto de sí mismo, no ha podido ser la base de la moralidad, pues “somos los herederos de una moral social que busca las reglas de conducta

la democracia de Estado es erróneo. Frente a posturas individualistas, la democracia (por ejemplo) se hace trizas, dado sus contradicciones internas y su irrealdad discursiva. Ya lo decía Wilde:

La verdadera perfección del hombre reside, no en lo que el hombre tiene, sino, en lo que el hombre es. La propiedad privada ha destrozado el verdadero individualismo, y ha establecido un individualismo que es falso. Ha prohibido a una parte de la comunidad alcanzarlo, haciéndola morir de hambre. Ha prohibido a otra parte de la comunidad llegar al individualismo, colocándola sobre un camino erróneo y poniéndole obstáculos. (...) Con la abolición de la propiedad privada tendremos, entonces, un verdadero, hermoso, sano individualismo”116.

El individuo libre es la condición necesaria de una sociedad libre, aun cuando según Wilde el individualismo y el tratar de trocar los paradigmas económicos van de la mano. Ya que al convertir la propiedad privada en riqueza pública, y al reemplazar la competencia por la cooperación, se restituirá a la sociedad su condición de organismo sano, y se asegurará el bienestar material de cada miembro de la comunidad. Se dará a la vida una base y un medio adecuados117.

## XI

*Yo llamo individualista al que con mayor frecuencia se aparta del rebaño. Poco importa, cuando se trata solamente de este nombre general y vago, que el desvío sea a la derecha o a la izquierda. Saludo como individualista a cualquiera que en una época religiosa se muestra impío, en un ambiente ortodoxo se manifiesta herético, en un periodo de civismo sabe reír de la ciudad o maldecir los crímenes de la patria.*

Han Ryner

Son escasos los autores que defienden el egoísmo por sí mismo, a pesar de su sesgo negativo. No están preocupados en justificar el egoísmo y menos aun cuestionan la propiedad; al contrario, se valen de toda esa carga negativa para justamente expresar su punto de vista con respecto a la sociedad, la ley, y la moral. Uno de ellos es Max Stirner del que Engels diría que fue la cabeza más lucida y profunda del círculo de los *freien* (los libres), filósofos revolucionarios integrados en algún momento por Marx, los hermanos Bauer, Köppen, etc.118

La afirmación del individuo ante cualquier cosa atenta necesariamente contra el orden impuesto, e incluso contra aquel orden que puede aparecer, por la lógica del poder, como aceptable y razonable.119 De hecho, el

egoísmo no acepta más argumentos que los esgrimidos por la voluntad del implicado porque el mero hecho de generalizar una concepción implica ya una imposición arbitraria sobre otro. “Nada está, para mí, por encima de mí”, dice Stirner.

Hablar de egoísmo, no es hablar de una nueva corriente política, ni de los principios que sostienen determinado sistema de pensamiento, sino del fundamento mismo de la libertad, de la condición necesaria para la existencia de un ser humano único, concreto, vivo, y dueño de sí mismo. “Yo no soy nada, en el sentido de “nada más que vanidad”; pero soy la nada creadora, la nada que saca todo”120.

Hablar de egoísmo es sobre todo hablar del “egoísta” concreto sin poder remitirse a ninguna fuente metafísica, a no ser para destruirla. Y precisamente ese es el camino que toma Stirner en su obra, ya que identifica el inicio de toda imposición en “el espíritu”. “El espíritu es el primer aspecto bajo el cual se revela a nosotros nuestro ser íntimo, el primer nombre bajo el cual divinizamos lo divino, es decir, el objeto de nuestras inquietudes, el fantasma, “el poder superior”. El “espíritu” en otras palabras, permite idealizar el “Yo”, darle existencia, validez, significado y sentido, pero sobre la base de una construcción ficticia anterior al Yo. Esa es la verdadera causa de un proceso enajenante que ocurre en la génesis misma de la apropiación del Yo, en la formación de la conciencia. Somos los servidores de nuestra conciencia”.121

¿Y cómo es que la conciencia se forma? Pregunta Stirner. Sin duda, es resultado de un largo proceso histórico del pensamiento, para desembocar en un proceso pensado desde la historia. “Para los antiguos –dice- el mundo es una verdad detrás de cuya falsedad procuraban, y finalmente llegaron a penetrar.122 El pensamiento sofista quiso encontrar en la razón la explicación última del mundo, y lo logró. El hecho de que la razón empezó a ser predominante en la comprensión del mundo, en la cultura helénica, abrió por un lado un rico debate en torno al fundamento explicativo de la misma, pero por otro lado escindió el mundo a partir de la especulación filosófica. El “mundo de las ideas” fue ganando importancia en la misma medida en que el “mundo de los sentidos” fue perdiéndola. Sin embargo, aún faltaba definir la intencionalidad de la razón, aquello por lo cual era tan importante, esa especie de sublimidad determinante en la total aceptación del puro pensamiento por parte de la voluntad siempre carnal e instintiva; y fue “El Bien” el que otorgó definitivamente la comprensión total del porqué de la razón. ¿Cuál es la razón en cuyo favor no se pueden invocar “buenas razones”? ¿No es todo sostenible? Por eso Sócrates añade: “Para que se pueda apreciar vuestra sabiduría, se necesita que tengáis un corazón puro”123.

116 Ídem.

117 Ídem.

118 Estudio introductorio de Jordi Bañeres. En STIRNER Max. Op. Cit.

119 Ya habléis de religión o de moral, se trata siempre de un Ser Supremo; que este Ser Supremo sea sobrehumano o humano, poco me importa; es en todo caso un ser superior a mí. Ya venga a ser en último análisis la esencia humana o el “Hombre”, no habrá hecho más que dejar la piel de la vieja religión para revestir una nueva piel

religiosa. STIRNER, Max. *El Único y su Propiedad*. Traducción de Pedro González Blanco. Barcelona, Ediciones Orbis, 1985.

120 STIRNER Max. Op. Cit.

121 Ídem.

122 Ídem.

123 Ídem.

Y más abajo señala: “Se propuso la noción del “bien” que debía sustentar a todo el pensamiento, pero no cualquier noción, sino una en especial, la que identifica a las más altas aspiraciones individuales con la realización práctica de la razón. Aquella noción que buscó la perfección, la belleza, la verdad y finalmente la felicidad en función del pensamiento, y que para ello hubo de sacrificar cualquier cosa en su favor, incluso el mundo, el cuerpo, lo real.

La ética de los estoicos no es una doctrina del espíritu, sino una doctrina del desprecio del mundo y de la afirmación de sí mismo frente al mundo. Y esta doctrina se expresa en “la impasibilidad y la calma de la vida” es decir, en la pura virtud romana. (...) Pero el divorcio definitivo con el mundo fue consumado por los escépticos. Todas nuestras relaciones con él son “sin valor y sin verdad”. Las sensaciones y los pensamientos que sacamos del mundo no encierran, dice Timón, “ninguna verdad”. ¿Qué es la verdad? -exclama Pilato-. La doctrina de Pirrón nos enseña que el mundo no es ni bueno ni malo, ni hermoso ni feo, etc.; que esos son simples predicados que le atribuimos. “Una cosa no es ni buena ni mala en sí. Es el hombre el que la juzga lo uno o lo otro” (Timón). No hay otra actitud posible ante el mundo que la ataraxia (la indiferencia) y la afasia (el silencio o, en otros, términos el aislamiento interior)”.124

Una vez asentadas las “bases sagradas”, se edificaron los santuarios. Todo fue reapropiado para significar solo aquello que era necesario al espíritu, para aclararlo y perennizarlo se aseguraron sus límites espacio-temporales proveyendo al “concepto” de cualidades absolutas sobre la materia. He incluso se dijo que el espíritu era el creador de la materia. Los hombres dejaron de ser los hombres para convertirse en fieles del espíritu.

El hombre no era capaz ya de amar al hombre concreto, al hombre vivo, sino a la “idea” que tuvo del hombre, amó al espíritu y santificó su abstracción. Sin embargo, el espíritu nunca pudo aniquilar al mundo, no fue posible hacerlo porque “este mundo le opone, desde el fondo del descrédito en que ha caído, obstáculos sin cesar renacientes; y el espíritu está condenado a arrastrar perpetuamente el melancólico deseo de espiritualizar el mundo, de “rescatarlo”; de ahí los planes de redención, los proyectos de mejora del mundo”125

Si el dominio del espíritu es perfecto al ser producto de sí mismo, tal perfección debe corresponderse con la esencialidad de las cosas y con el ser del hombre, aún cuando esté admitido que el espíritu está más allá de la materia. Por eso Stirner rivalizó con Feuerbach, ya que su doctrina -según el planteamiento de Stirner- no tuvo ningún avance frente a las doctrinas teológicas, teocéntricas, ni frente al pensamiento metafísico, sino que más bien, realizó la manifestación del espíritu.

El ser del hombre es para el hombre el Ser Supremo (dice Feuerbach). A este Ser Supremo la religión lo llama Dios, y hace de él un ser objetivo; pero no es

en realidad más que el propio ser del hombre; y estamos en un recodo de la historia del mundo, porque desde ahora para el hombre no es ya Dios, sino el Hombre el que encarna la divinidad. A esto Stirner responde: El Ser Supremo es el ser o la esencia del hombre, os lo concedo, pero precisamente porque esta esencia suprema es “su esencia” y no “él”, es totalmente indiferente que la veamos fuera de él y hagamos de ella “Dios”, o que la veamos en él y hagamos la “esencia del Hombre” o el “Hombre”.126

## XII

Si la “esencia” es el centro y la periferia de todo, nada se presenta ya, sino como una pura apariencia, como algo que no existe fuera del espíritu, la idea y la razón. El hecho de que el pensamiento, sea sustento del pensamiento, ya no entraña contradicción alguna. El pensamiento encuentra en sí mismo su explicación y justificación, dado que no puede hacerlo en el mundo. La ruptura es definitiva, se “niega” el mundo y todo aquello que rememora lo que alguna vez existió fuera del pensamiento. La negación del mundo termina negando el cuerpo, y a su vez esta negación expresa el más hostil y violento daño contra el individuo concreto.

La vida, está mediada por el ideal y no hay nadie que no esté poseído por él. “Puesto que es el espíritu el que os posee y os sugiere todo, decid inspiración, entusiasmo. Yo añado que el entusiasmo en su plenitud, porque no puede tratarse de entusiasmo falso o a medias, se llama fanatismo”127.

La creciente democratización de las sociedades se ha dado a partir del aparente reconocimiento del hombre como fundamento de todo lo pensable, pero hay que insistir que no se trata del hombre concreto sino de una idea que determinada la condición de lo que se entiende como humanidad. Este atributo puede extenderse más allá del hombre concreto e incluso restringírsele. Se reconoce como un trato humanitario al “buen” trato dado a las mascotas, o se despoja de la condición humana a aquellos que atentan contra el espíritu dominante y su estructura en la sociedad (bestialidad, locura, etc.). El fanatismo no ha sido superado por el puro pensamiento, al contrario, ha sido perennizado y ni siquiera la creencia moral es menos fanática que la religiosa. De ahí que Stirner afirme:

Los que se agitan por intereses sagrados se parecen con frecuencia muy poco. (...)Y, sin embargo, nada esencial, fundamental, los separa. Si se ataca a tal o cual de las viejas verdades tradicionales (el milagro, el derecho divino), los más ilustrados aplauden, los viejos creyentes son los únicos que gimen. Pero si se ataca a la verdad misma, inmediatamente todos se vuelven creyentes y os caen encima. Lo mismo ocurre en las cosas de la moral128

---

126 Ídem.

127 Ídem.

128 Ídem.

---

124 Ídem.

125 Ídem.

## El hombre vivo o el porvenir libertario

### XIII

*Soy anarquista, no porque crea en un futuro milenio en donde las condiciones sociales, materiales y culturales serán absolutamente perfectas y no necesitarán ningún mejoramiento más. Esto es imposible, ya que el ser humano mismo no es perfecto y por tanto no puede engendrar nada absolutamente perfecto. Pero creo en un proceso constante de perfeccionamiento, que no termina nunca y sólo puede prosperar de la mejor manera bajo las posibilidades de vida social más libres imaginables. La lucha contra toda tutela, contra todo dogma, lo mismo si se trata de una tutela de instituciones o de ideas, es para mí el contenido esencial del socialismo libertario.*

Rudolf Rocker

El “Hombre Vivo”, que aparentemente es una obviedad, es un concepto difícil de adquirir, sobre todo en una época que se complace en llamar con falsos eufemismos, lo que no comprende. La época del Estado y el capital, no puede entender a un hombre que no es un “funcionario” del sistema. La esquematización por “roles” producto de la sofisticación en la división del trabajo, permite agrupar a grandes grupos de individuos según sus características económicas; de ahí surge la insostenible megalópolis como también es clase de gobernable uniformidad<sup>129</sup> llamada “ciudadano”. El exceso de población y de organización de la sociedad global impide que las instituciones democráticas funcionen con eficacia, mientras, al mismo tiempo, le niegan a los seres humanos la oportunidad de gobernarse a sí mismos. Esta situación está deviniendo en una suerte de Nueva Edad Media, en donde a pesar de que la actual edición es más aceptable a través de las amenidades propias del mundo moderno (estimulantes, desde la industria cultural televisada hasta las drogas, que en conjunto causan el “acondicionamiento” a las circunstancias y/o, el “habitar-en otro-sitio”, en el mundo de la fantasía y no en el aquí, en el ahora y sus futuros previsibles), “habrá una enorme cantidad de frustración crónica, una infelicidad aguda y un apasionado resentimiento contra el rígido sistema jerárquico (...), será una era en donde la mayoría de los hombres y mujeres seguirá siendo una especie de servidumbre”.<sup>130</sup>

Los dictadores de hoy, para mantener el *statu quo*, utilizan “la repetición de las consignas que desean que sean aceptadas como verdades, la supresión de hechos que desean que sean ignorados y el fomento de la racionalización de las pasiones que puedan ser utilizadas en interés del partido del Estado<sup>131</sup> y del sistema. De ahí que se haga tan necesario el tener un pensamiento independiente, cosa que no se puede llegar a concretar si no se es un individuo. Pero el sistema se empeña en fusionar al individuo, a la masa, a la multitud. Si bien es cierto que un individuo establece contacto

directo con la sociedad como miembro de algún grupo, no es menos cierto que los grupos son tan inteligentes como los individuos que los forman; no obstante, la masa es caótica, “no tiene propósitos y es capaz de cualquier cosa, salvo de acción inteligente y de sentido realista”<sup>132</sup>.

Solamente una asociación de hombres independientes, pueden generar la “inteligencia colectiva”. Por ello el valor de la libertad individual, basado en los hechos de la diversidad humana y de la singularidad genética; el valor de la caridad y la compasión, basado en un hecho conocido de antiguo y descubierto de nuevo por la moderna psiquiatría, es decir, el hecho de que el amor es tan necesario para los seres humanos como la comida y el techo; y finalmente, el valor de la inteligencia, sin la que el amor es impotente y la libertad inasequible<sup>133</sup>; son los nuevos baluartes del “hombre vivo”.

Francamente no podemos referirnos a las estrategias concretas que deberían tomar los seres independientes para gestar “un nuevo presente”, no obstante, coincidimos con tantos en que es una prioridad trocar la estructura pulsional del individuo. Otra alternativa, ante el exceso de población y organización que ha producido la megalópolis, en la que se ha hecho casi imposible la plena vida humana y donde paulatinamente se confirma el empobrecimiento espiritual de individuos y sociedades enteras; es abandonarla y volver a la pequeña comunidad rural o humanizar la megalópolis creando dentro de su red de organizaciones mecánicas, los equivalentes urbanos de esa pequeña comunidad rural, en la que los individuos pueden conocerse y cooperar como personas completas, no como meras encarnaciones de funciones especializadas<sup>134</sup>. Definitivamente, pensar estas estructuras es tarea fundamental del pensamiento social inferencial.

### XIV

*La emancipación es alérgica a las organizaciones estructuradas, lo que le da un aspecto elitista y debilita su fuerza de choque, lo despolitiza.*

Herbert Marcuse

La libertad y la soberanía del individuo se ven enfrentadas a lo que muchos han denominado como “enemigo ubicuo”. Se trata de un poder que somete desde cualquier lugar, que no tiene un centro específico. Esta ambigüedad del sofisticado mecanismo de control, ha generado varios problemas a los “teóricos de la resistencia”, cuya profesión de fe se alza al grito de ¡Resistencia!, sin importar siquiera que se desconozca a lo que hay que resistir.

Desde nuestra perspectiva, la condición del sometimiento y explotación se evidencia en la oposición de nuestro “yo enajenado” a nosotros mismos. ¿Hay que resistir a uno mismo? -Nos preguntamos con preocupación. ¿Quién puede oponerse a sí mismo? Nosotros pensamos que la oposición es inútil (y por tanto la resistencia), pues no llega a identificar el verdadero meollo del problema, y consume fútilmente, la amarga vida de tantos

<sup>129</sup> HUXLEY, Aldous. *Nueva visita a Un Mundo Feliz*. Traducción de Miguel Henani. Barcelona, Editorial Seix Barral, 1984.

<sup>130</sup> Ídem.

<sup>131</sup> Ídem.

<sup>132</sup> Ídem.

<sup>133</sup> Ídem.

<sup>134</sup> Ídem.

mártires. Sólo “la comprensión” es la alternativa. Cuando se entiende que la manipulación se opera en nuestras propias almas y bajo nuestra propia aquiescencia, no hay oposición posible, hay sabiduría. La sustracción de la conciencia individual y con ella la posibilidad de discernimiento autónomo, es uno de los antiguos mecanismos que el poder utiliza para controlar las subjetividades<sup>135</sup> y establecer sistemas de explotación. Por ello, para el

---

135 En un bellissimo y aterrador pasaje de “Un Hombre” Oriana Fallaci nos describe la lógica del inquisidor. Un imperio está lleno de inquisidores, muchos de ellos inconscientemente persuadidos por el apoderamiento de los códigos en dónde se registran sus más caras vivencias. Veamos: “El verdadero inquisidor no pega. Habla, intimida, sorprende. El verdadero inquisidor sabe que un buen interrogatorio no consiste en torturas físicas, sino en las sevicias psicológicas que siguen a las torturas físicas. Sabe que con el cuerpo reducido a un amasijo de llagas, el interrogado se sentirá feliz de refugiarse en alguien que sólo le atormenta con palabras. Sabe que después de tantos sufrimientos, nada como el anuncio en tono tranquilo de otros sufrimientos doblegará su resistencia física y moral. El verdadero inquisidor nunca se muestra en compañía de los personajes de la comedia llamada interrogatorio: para revelarse espera que haya caído el telón detrás del primer acto. Sólo entonces interviene él, como un director que coordina el trabajo de su compañía: graduando las preguntas con paciencia, estudiando las respuestas con inteligencia, aceptando los silencios civilizadamente, pues a él no le importan las revelaciones extraordinarias o inmediatas; le interesan más bien pequeñas noticias con que componer el mosaico que le permitirá localizar los puntos vulnerables de su víctima, provocar en ella un sentimiento de incertidumbre y miedo y, por fin, el abandono total. Por ello cuando el inquisidor se presenta no basta con negarle las respuestas; es necesario incluso negarle el diálogo, y mantener el cerebro alerta. Naturalmente, resulta difícil: las torturas físicas disminuyen el funcionamiento cerebral, pero es menester esforzarse si se quiere comprender a dónde ha llegado la investigación, lo que han descubierto o han dejado de descubrir. Así, pues, oídos abiertos. Y memoria e imaginación porque el Inquisidor no tiene imaginación: es un tipo que ve el poder como un fenómeno externo, como un cúmulo de medios para conservar el *status quo*, sin esforzarse por estudiar su problemática. No es que se trate de un cretino o un vanidoso sediento de gloria: a menudo carece incluso de ambiciones personales; se contenta con ser un desconocido casi sin autoridad, pese a hallarse en la antecámara del Poder. No es tampoco necesariamente malvado o corrupto: con frecuencia le mueve un odio sincero por el desorden y un amor no menos sincero por el orden. Pero el poder totalitario, opresor, es su dios: el modelo que tiene del orden es la simetría de las cruces de un cementerio. En esa simetría se encasilla él mismo sin discutir: no puede imaginar nada nuevo o distinto. Lo nuevo y lo distinto lo espantan. Devoto como un sacerdote de sistemas ya sancionados, diviniza los reglamentos y los obedece como obedece a los triviales cánones de la elegancia: traje azul, camisa blanca, corbata también azul. El verdadero inquisidor es un hombre lúgubre. Filosóficamente es el verdadero fascista, o sea el fascista sin color que sirve a todos los fascismos, a todos los totalitarismos, a todos los regímenes con tal de poner a los hombres en fila como cruces en el cementerio. Se lo encuentra donde haya una ideología, un principio absoluto, una doctrina que prohíba al individuo ser él mismo. Tiene oficinas en cualquier región de la tierra, capítulos en todos los volúmenes de la historia; ayer servía en los tribunales de la inquisición católica y del Tercer Reich, y hoy sirve en la caza de brujas de las tiranías orientales y occidentales, de derechas y de izquierdas. Es eterno omnipresente, inmortal. Y nunca humano. Tal vez se enamora, llegado el caso llora y sufre como nosotros; acaso tenga un alma. Pero si la tiene yace dentro de

individualista, la virtud es una coherencia mente-cuerpo, una unidad indisoluble que produce armonía y desarrollo con uno mismo, con los otros y con el entorno. Así se obtiene efectivamente “un cuerpo completamente incapaz de someterse al dominio” y se dejarán a un lado esas triviales concepciones como la del “contraimperio<sup>136</sup>, que pretenden construir un nuevo artificio político insulso, totalitario y retrógrado. Un panfleto ácrata de inicios de siglo decía: “El verdadero anarquista, esto es el hombre del porvenir, no puede ser un hombre rudo e ignorante, sino al contrario, un verdadero anarquista, que no sólo comprenda la sublimidad de la solidaridad y unión de sus demás semejantes, en un plano de armonía e igualdad para gozar de una sociedad en que reine la justicia y la libertad, sino también que pueda interpretar la belleza de un atardecer y vibrar con los acordes de un violín, y comprender las caricias de una mujer”.<sup>137</sup>

## XV

*El valor político del proceso de liberación de la subjetividad reside en el valor de la autodeterminación; emerge de la diferencia cualitativa relegada a lo abstracto: tratamos de individuos y de solidaridad entre ellos, y no de clases o masas.*  
Herbert Marcuse

Qué falsa y contradictoria es la frase de los nuevos apologistas de la neorevolución cuando afirman: “La nueva política sólo adquiere sustancia real cuando desviamos el foco de la cuestión de la forma y el orden y lo concentramos en los regímenes y las prácticas de producción”<sup>138</sup>. Contradictoria, porque éstos quieren dejar de hablar de la forma y el orden y no se concentran en otra cosa que no sea la forma y el orden. Falsa, porque “la democracia no es la consecuencia del desarrollo económico sino de la educación política (y si no, veamos cuántas supuestas democracias existen en pueblos paupérrimos). Una nueva educación política tiene como antecedente que la libertad deje de ser restringida a unos cuantos y se vuelva libertad asequible a todos, mediante el ejercicio “privado” de la política,

---

una tumba tan profunda que para desenterrarla se necesitaría un *bulldozer*. Si no se comprende esto no se le puede mantener a raya, y resistirle se convierte, simplemente, en un acto de orgullo personal. Entendámonos, el orgullo personal es legítimo e incluso constituye un deber, pero encerrado en sí mismo es un error político: resistirse al interrogatorio no solo significa demostrar un heroísmo digno de san Sebastián o de los mártires del Coliseo; significa también humillar al inquisidor en el plano profesional y mental, inducirlo a dudar de sí mismo y del sistema que él representa, vengar a todos los que fueron abrumados por su cortés ferocidad” FALLACI, Oriana. *Un Hombre*. Traducción Vicente Villacampa. Barcelona, Editorial Noguer, 1996.

136 Ver HARDT, Michel y Antonio NEGRI. *Imperio*. Traducción Alcira Bixio. Editorial Paidós. Buenos Aires. 2002.

137 PAEZ, Alexei. *El anarquismo en el Ecuador*. Quito, Corporación Editora Nacional, 1986.

138 HARDT MICHAEL y NEGRI ANTONIO. *Imperio*. Traducción Alcira Bixio. Buenos Aires, Editorial Paidós, 2002.



ejercicio real al fin y al cabo, y definitivamente opuesto a aquella desafortunada ficción de la democracia representativa y delegativa, donde supuestamente el pueblo soberano ejerce la voluntad general en el manejo y la administración del Estado. Como bien lo anotó Rudolf Rocker:

Sólo la libertad puede inspirar grandes cosas a los hombres y provocar las transformaciones sociales e intelectuales. El arte de gobernar a los hombres nunca ha sido el arte de educarlos e inspirarlos a dar una nueva forma a su vida. La compulsión monótona solamente sirve para el adiestramiento falto de vida que asfixia todo intento de iniciativa vital y crea súbditos en lugar de hombres libres. La libertad es la esencia de la vida, la fuerza impelente de todo desarrollo intelectual y social, la que crea cualquier proyecto para el futuro de la humanidad. La liberación del hombre de la explotación económica y de la opresión intelectual, social y política que encuentra su expresión más cabal en pensamiento anarquista, es el primer requisito para el perfeccionamiento de una cultura social superior y de una nueva humanidad.

## XVI

Nuestra propuesta es sencilla: el desconocimiento de los resortes del poder que operan dentro y fuera de las subjetividades, pasa necesariamente por el filtro de una nueva cosmovisión, producida por la educación libre y creativa, y en el mejor de los casos, autodidacta. Cuando a Antístenes le preguntaron, ¿cuál era el mejor aprendizaje?, él respondió: ¡Desaprender el mal!<sup>139</sup> Esta particular sentencia encierra otras no menos profundas, ya que para desaprender el mal, hay que aprender al olvidar, y sobre todo, aprender a crear. Algunos podrían llamar a esto “aprender a escucharse a sí mismo”, y quienes lo han hecho, se han convertido sin duda en las cumbres de la humanidad.

Pero en una organización de obedientes, por decir lo menos, “el pueblo lo mismo que los tiranos, cortan las espigas que sobresalen”<sup>140</sup>. Los librepensadores, verdaderos aristócratas, han sido falsamente acusados e incomprensidos a lo largo de la historia de servidumbre de la humanidad y, sobre todo, en la era del “democratismo de los plebeyos”, ese régimen que por su “resentimiento” histórico, condena todo lo que hay de bueno, alto y noble en un hombre. “La aristocracia es la an-arquía realizada por el arte y el arte realizado por la an-arquía. El aristócrata es a la vez el hombre soñador y el hombre de acción, el poeta y el guerrero, el de la torre de marfil y el militante. Realiza el ideal estético de su vida entera: hace de su existencia una obra de arte, una obra de sinceridad, de equilibrio, de armonía y por ello establece su conducta en armonía con sus ideales. Su obra y su vida son inseparables. Es solitario y solidario con todos los que sufren (a los explotadores les hace ver su obra ilógica y vana, a los explotados les muestra la vía de su redención”<sup>141</sup>. El libre pensar tiene como condición

necesaria el desprecio de toda autoridad. Esto quiere decir además, que existe una confianza en la presencia y el despliegue de la vida, como posibilidad permanente, opuesta a la vacía uniformidad del poder. Por eso el anarquista afirma que “la autoridad expira donde el arte comienza, expira en el umbral de la estética, que es el triunfo del pensamiento y la acción libres”.<sup>142</sup>

Esta aristocracia no implica un solipsismo. Saber que uno tiene que comunicarse con el otro para existir, es estar a favor del mundo de las relaciones entre los seres humanos complejos, no entre autómatas que reproducen un rol. En tal medida, la revolución anarquista no es un progreso, es una insubordinación, una subversión, una indisciplina, una inobediencia, una independencia; y al mismo tiempo es una resolución, un medio, una intención, una conexión, una combinación, y una propuesta en permanente cambio. La cultura que de ella se desprende, es cultura intersubjetiva, en la que el hombre llega a ser lo que él hace de sí mismo, según sus anhelos particulares, que en definitiva constituyen la riqueza de una comunidad que se conduce sin intermediarios.

## Crearse el más fuerte

## XVIII

*Con «libertad» nos referimos a la oportunidad de atravesar el proceso de poder, con finalidades reales, no las finalidades artificiales de las actividades sustitutorias, y sin interferencias, manipulaciones o supervisión de nadie, especialmente de ninguna gran organización. Libertad significa tener control (tanto como una persona o como miembro de un grupo pequeño) de los problemas de la vida y de la muerte de la existencia de uno; comida, vestido, refugio y defensa contra cualquier temor que pueda haber en nuestro medio. Libertad significa tener poder, no el poder de controlar a otra gente sino el poder de controlar la propia vida. Uno no tiene libertad si cualquier otro (especialmente una gran organización) tiene poder sobre ti, no importa la benevolencia, la tolerancia y la permisividad con que el poder pueda ser ejercido. Es importante no confundir libertad con la mera permisividad*<sup>143</sup>  
Theodore Kaczynski

La idea del contrato social plenamente asumido por los voluntariosos integrantes de una novel colectividad regulada por un férreo marco legal simplemente disimula un orden totalitario. La justicia ha sido descubierta como la imagen fundante de la subordinación. A su vez la justicia se fundamenta en relaciones de poder instauradas de manera definitiva por la estructura del Estado, una estructura jerárquica y opresora que por definición

RESZLER, André. *La estética anarquista*. Traducción de África Medina de Villegas. México, Fondo de cultura Económica, 1974.

142 RESZLER, André. Op. Cit.

143 KACZYNSKI, Theodore “La sociedad industrial y su futuro”. *Manifiesto de "Unabomber"*. <http://www.paralibros.com/jonas/tpress/prubomb.htm> Visitado el 5 de enero de 2007.

139 MONTAIGNE. *Ensayos*. Traducción de Juan G. de Luaces. Barcelona, Edición Orbis, 1984.

140 DUCHE, Jean. *Historia de la Humanidad*. Traducción G Torrente Ballester. Madrid, Editorial Guadarrama, 1964.

141 Gerard de Lacaze Duthiers, a la sombra de Oscar Wilde elaboró una teoría sobre el aristócrata. Según él, el arte se convierte en acción y la acción en el arte. En

atenta contra la naturaleza de asociación y el beneficio de la convivencia libre. El resultado de ello es una sociedad cuyos resortes responden a los intereses de quien detenta el poder. La política en este caso puede ser entendida como aquella dinámica en donde los fragmentos de una comunidad antisocial, lucha por conseguir los beneficios de la justicia entendida como la capacidad legítima de imponer, en palabras de Trasímaco, de ser el más fuerte, o quizá se remite al hecho de poseer libertad.

Libertad y poder se revelan como sinónimos en un imaginario lejano a los cándidos (y por ello perversos) valores de la comunidad subyugada. La libertad es una capacidad real, es la posibilidad de la autodeterminación individual. Sólo en una sociedad enferma se podrían establecer normas para disminuir el poder y por tanto la libertad de sus integrantes. La comunidad ha dejado de ser un organismo vivo para convertirse en una especie de máquina, lo que explica también la naturaleza del proyecto general que dio inicio a la lógica instrumental del Estado.

Se debe enfatizar que la libertad es el poder de decidir la vida, no de decidir la muerte. La guerra y la muerte son consecuencias de la ausencia de las condiciones de la libertad, esto es, en términos básicos, el respeto por la vida. La justicia, en el caso de que se pudiera usar tal palabra debiera expresar el persistente intento por mantener en condiciones armónicas, la relación con los otros y con la naturaleza. En esta medida el poder de hacer la vida es una posibilidad de emanciparse de la imposición y la agresión a través de la renuncia a la imposición y la agresión. Hacerse el más fuerte, no quiere decir que haya que reunir la capacidad de destrucción y muerte capaz de hacer frente a la destrucción y muerte de un sistema de explotación y desigualdad, sino, el reunir el valor para cambiar de paradigma. Hacerse el más fuerte es reunir el valor para despojarse del imaginario de miseria, opresión e intolerancia, típico de un sistema donde la justicia no existe. Hacerse el más fuerte significa construir una propuesta más fuerte en la solidaridad y la ayuda mutua, único camino al auténtico desarrollo de la vida humana. Hacerse el más fuerte significa poder se amplio y poder cambiar, de ahí que el propio pensamiento anarquista llegue como tal solamente hasta cierto punto, luego del cual puede convertirse en cualquier cosa que sirva a la obtención de la sabiduría y la armonía.

### El retorno a la vida

#### XVII

*El egoísmo sería entonces, la ley esencial y universal de la naturaleza. En otros términos coincidiría lo que en el hombre llamamos voluntad inmoral, con voluntad normal de todos los seres.*

J.M. Guyau

La percepción de la vida como movimiento y cambio no puede generar más que “un modelo provisional” que tiene un ciclo de existencia determinado. Además debe ser un modelo complejo, que se expresa en la riqueza epistémica de un conjunto dispar de apreciaciones subjetivas

conectadas a la vida, y en consecuencia, poseedoras a su manera de la verdad. A diferencia de las concepciones espirituales que buscaban la profundidad en la muerte, en la decadencia, en el espíritu, una concepción vitalista encuentra la profundidad en las manifestaciones concretas, en el entorno y sobre todo en el otro que refleja mi propia condición de ser humano. El ser fraterno nunca puede ser, dentro de la concepción vitalista, un *a priori* preceptivo, al contrario, es un *a posteriori* espontáneo, o, si se prefiere, anárquico.

El planteamiento sobre el cual se afirma que las comunidades primitivas no son más que hordas de salvajes que atentan los unos contra los otros ha sido hartamente desmitificada por pensadores como Pedro Kropotkin y Jhon Zerzan en base a lúcidas reflexiones y a los propios hallazgos “científicos”. El “estado salvaje” según este último fue en realidad una época dorada para la humanidad, donde los hombres y mujeres se desarrollaban libremente, poseían una estructura corporal más robusta que la de la sociedad sedentaria a causa de sus actividades cotidianas, y el nivel de inteligencia si no era el mismo que del hombre civilizado, era superior. De ello se deduce que, si no experimentaron el “desarrollo” de la actual civilización a pesar de que su tiempo de existencia en el “estado salvaje” fue por mucho mayor al del tiempo civilizado, no se debió a su incapacidad, sino probablemente a la diferencia en el rango de sus prioridades<sup>144</sup>. No existen pruebas concluyentes que demuestren que el hombre primitivo era inferior al hombre civilizado, pero existen pruebas que demuestran que la civilización ha llegado a condiciones de deterioro del hombre mismo y del medio ambiente, que plantean serios cuestionamientos al enfoque civilizatorio y su racionalidad.

Para nosotros es importante señalar que el “retorno a la vida salvaje” (aunque sería necesario reconocer que es una tesis burda), encierra una perspectiva distinta, una posibilidad para “girar el rumbo” del actual proyecto civilizatorio. No se puede hablar en término de ventajas y desventajas que la industria y la tecnología han traído al hombre, sino se resuelven previamente las contradicciones estructurales de la sociedad moderna empezando por la organización de los modos de producción. Si en algún momento se plantea “el retorno a la vida” se lo hace no tanto en función de negar la industria y la tecnología por sí mismas, sino la estructura social que ellas sostienen, al estar fundamentalmente orientadas al servicio del más fuerte.

Tradicionalmente se ha entendido la justicia como abstraída de la vida del hombre, como una construcción del pensamiento puro, cuando en realidad se trata de un movimiento totalmente instintivo. Todas las manifestaciones de la existencia de un individuo están necesariamente encaminadas desde y hacia la convivencia, dado que solamente en la convivencia el hombre asegura la proyección y continuidad de su vida. De esto se puede deducir que el conjunto de procesos generadores de convivencia y co-existencia está

<sup>144</sup> ZERZAN, Jhon. El Futuro primitivo.

<http://sindominio.net/ecotopia/textos/futuprim.html> Visitada el 10 de enero de 2007.

marcados por el conjunto de los factores que los hombres utilizan para el despliegue de su subsistencia.

Es imperativo que para cualquier decisión que pretenda cambiar el paradigma de la explotación, se parta de la auténtica soberanía del hombre sobre y tan sólo sobre sí mismo. Ello a su vez implicaría la existencia de un hombre que sea capaz de decidir por sí mismo, a pesar de su circunstancia y en función del buen vivir, bajo los imperativos de la libertad y el respeto al “otro” y a la “naturaleza”, bajo la consideración del movimiento y el cambio y en una fórmula: en la consagración de la vida.

Una posibilidad así tendría que respetar y proteger la intimidad no ya con las “paredes” sino con puentes, no ya con la propiedad privada sino con el compartir, no ya con la omisión del “otro” sino en la consideración del “otro” como conclusión de nuestras proyecciones.

## Textos Consultados

ABBAGNANO, Nicola. *Introducción al Existencialismo*. Traducción José Gaos. Santa Fe de Bogotá, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1997.

AINSA, Fernando. “*La ciudad anarquista americana, estudio de una utopía libertaria*”. *Cahiers du monde hispanique et luso-bresilien*, “*Caravelle*”. Université de Toulouse –le mirail, 1986.

ANSART, Pierre. *El nacimiento del anarquismo*. Traducción de Noemí Fiorito de Labruno. Buenos Aires, Amorrortu editores, 1975.

ARVON, Henry. *El Anarquismo en el siglo XX*. Traducción Ana Goldar. Madrid, Ediciones Taurus, 1981.

AVRICH, Paul. *Los anarquistas rusos*. Traducción Leopoldo Lovelace. Madrid, Alianza Editorial, 1974.

BAKUNÍN, Miguel. *Estatismo y Anarquía*. Traducción D. Abad de Santillán y A. Chapiro. Barcelona, Ediciones Orbis, 1984.

\_\_\_\_\_. *Dios y Estado*. Traducción de Diego Abad de Santillán. Buenos Aires, Editorial Proyección, 1971.

CAPELLETTI, Ángel J. *La ideología Anarquista*. Bogotá, Ediciones en Movimiento, 2004.

DEKONSKI A. Y A. BERGER. *Historia de Grecia*. Traducción de Guillermo Lledó. México, Editorial Grijalbo, 1984.

DIAZ, Carlos. *Por y contra Stirner*. Madrid, Editorial Zero, 1975.

DIAZ GUERRA M. “*El pensamiento social de G. Sorel*”. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, S. Ed, 1977.

DICCIONARIO ENCICLOPEDICO OCEANO. Barcelona, Editorial Océano, 2001.

DUCHE, Jean. *Historia de la Humanidad*. Traducción G Torrente Ballester. Madrid, Editorial Guadarrama, 1964.

EPICURO. *Obras Completas*. Traducción y Edición José Vara. Madrid, Ediciones Cátedra, 1999.

FALLACI, Oriana. *Un Hombre*. Traducción Vicente Villacampa. Barcelona, Editorial Noguer, 1996.

FALLAS LÓPEZ, Luis. “*Dos filosofías desde lo singular en el pensamiento antiguo: Cínicos y Cirenaicos*”. *Revista de filosofía de la U. de Costa Rica*. Volumen XXXVII. No.93. San José de Costa Rica, Editorial Universidad de Costa Rica, 2000.

FARRE, Luis. “*Platón y los sofistas (liberación en y de los mitos)*”. *Cuadernos Hispanoamericanos*. Madrid, Instituto de Cultura Hispánica, 1958.

FEYERABEND, Paul. K. *Contra el Método*. Traducción de Francisco Hernán. Barcelona, Editorial Ariel, 1975.

FINLEY, Moses .I. Ed *El legado de Grecia*. Traducción Antonio-Prometeo Moya. Barcelona, Editorial Grijalbo, 1983.

FO, Dario. *Manual Mínimo del Actor*. Traducción Carla Matteini. Estella-Navarra, Impresión Gráficas Lizarra, 1998.

FOUCAULT, Michel. *Las tecnologías del Yo y otros textos afines*. Traducción Mercedes Alledesalazar. . Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica. S.A., 1990.

FREUD, Sigmund. "El Porvenir de una Ilusión". *Obras Completas*. Traducción de Luís López Ballesteros y de Torres. Buenos Aires, Ediciones Hyspamérica, 1993.

FUKUYAMA, Francis. *The end of History and the Last Man*. USA, The Free Press edition, 1993.

GIRALDO JIMENEZ, Fabio H. "Anarquismo y nuevas filosofías". *Revista Universidad de Medellín*. Medellín, Editorial Lealon, 1983.

GLUCKSMANN, Andre. "La metacensura". *ECO, Revista de la cultura de occidente*, No. 130. Bogotá, Editorial Librería Bucholz, 1971.

GUYAU, J .M. *Esbozo de una moral sin obligación ni sanción*. Traducción de Héctor Alberto Álvarez. Buenos Aires, Editorial Americalee, 1944.

HABERMAS, Jurgen. *Ciencia y técnica como ideología*. Traducción Manuel Jiménez Redondo y Manuel Garrido. México, Editorial Tecnos, 1993.

HARDT, Michael y Antonio NEGRI. *Imperio*. Traducción Alcira Bixio. Buenos Aires, Editorial, Paidós, 2002.

HERÁCLITO. *Fragmentos*. Traducción Luís Farre. Barcelona, Editorial Orbis, 1977.

HORKEIMER Y ADORNO. "Sade y Nietzsche". *ECO, Revista de la cultura de occidente*. Tomo XIX. Bogotá, Editorial Librería Bucholz, 1969.

HUME, David. *Tratado de la Naturaleza Humana*. Traducción Félix Duque. Barcelona, Ediciones Orbis, 1984.

HUXLEY, Aldous. *Nueva visita a Un Mundo Feliz*. Traducción de Miguel Henani. Barcelona, Editorial Seix Barral, 1984.

IDEARIO ANARQUISTA. *Compilación*. traducción y prólogo de Susana Aguiar. Buenos Aires, Editorial Errepar-Longseller, 2001.

JIMENEZ, Jorge. "Leviatán en los confines de la modernidad: Una crítica anarquista de la sociedad civil y el Estado". *En Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*. Vol. XXXII, No. 77, San José, 1994.

KANT, Inmanuel. *Antología*. Traducción y Edición Roberto Rodríguez Aramayo. Barcelona, Ediciones Península, 1991.

MARCUSE, Herbert. *Manifiesto de la contracultura. 25 tesis*. En suplemento Cultural del diario El Comercio de Quito. 8-11-81.

MARX, Karl. *El Capital, Libro 1*. Traducción de Juan Miguel Figueroa, Rodrigo Peñalosa, Miguel Ángel Muñoz Moya, Aníbal Froufe, Antonio Sama, Mauro Fernández Dios, Francisco Crespo Méndez, Francisco Álvarez Velasco. Barcelona, Editorial Orbis. 1986.

\_\_\_\_\_ y Federico ENGELS. *La Ideología Alemana*. Traducción de Wenceslao Roces. Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos, 1968.

MÉNDEZ, Nelson y Alfredo VALLOTA. *Anarquismo, utopía que renace*. Caracas, Ediciones Comité de Relaciones Anarquistas, 2001.

MONTAIGNE. *Ensayos*. Traducción de Juan G. de Luaces. Barcelona, Edición Orbis, 1984.

NIETZSCHE, Friedrich. *La Voluntad de Poder*. Traducción Aníbal Froufe. Madrid, Editorial Edaf. 9na edición, 2000.

\_\_\_\_\_. *Más Allá del Bien y del Mal*. Traducción Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Editorial Orbis, 1983.

\_\_\_\_\_. *La Genealogía de la Moral*. Traducción P. G. Blanco. Buenos Aires, Ediciones del Medio Día, 1967.

\_\_\_\_\_. *Aurora. Reflexiones sobre la moral como prejuicio*. Introducción Enrique López Castellón.. Madrid, M. E. Editores, 1994.

ORTEGA Y GASSET, José. *El Espectador*. Navarra, Editorial Salvat, 1970.

ORWEL, George. 1984. Traducido por Rafael Vázquez Zamora. Navarra, Editorial Salvat, 1970.

PÁEZ, Alexei. *El Anarquismo en el Ecuador*. Quito, Corporación Editora Nacional, 1986.

PERDOMO, Camilo. *Revista Trasiego*. S. Ed. ULA, 1991.

PLATÓN. *La República*. Traducción José Tomás y García. Santafé de Bogotá, Editorial Panamericana, 2003.

\_\_\_\_\_. *Diálogos*. Santafé de Bogotá, Editorial Panamericana, 3ra edición, 1995.

PROTÁGORAS Y GORGIAS, *Fragmentos y Testimonios*. Traducción José Barrios Gutiérrez. Barcelona, Editorial Orbis, 1984.

PROUDHON, Pierre Joseph *¿Qué es la propiedad?* Traducción Rafael García Ormaechea. Barcelona, Editorial Orbis, 1983.

RESZLER, André. *La estética anarquista*. Traducción de África Medina de Villegas. México, Fondo de cultura Económica, 1974.

ROCKER, Rudolf. "La insuficiencia del materialismo económico", *en Revista Norte*. México D.F., 1963.

\_\_\_\_\_. "Las doctrinas del Contrato Social" *en Revista Norte*. México D.F., 1963

SARTRE, Jean Paul. *El Existencialismo es un Humanismo*. Traducción Victoria Prati de Fernández. Buenos Aires, Editorial Sur, 3ra edición, 1960.

SAVATER, Fernando. *Para la anarquía y otros enfrentamientos*. Barcelona, Ediciones Orbis, 1984.

SCHOPENHAUER, Arthur. *De la Cuádruple Raíz del Principio de Razón Suficiente*. Traducción Leopoldo Eulogio Palacios. Madrid, Editorial Gredos, 1989.

\_\_\_\_\_. *Aforismos sobre el arte de saber vivir*. Traducción Luís Fernando Moreno Claros. Madrid, Editorial Debate, 2000.

\_\_\_\_\_. *El arte de tener la razón*. Traducción y estudio Dionisio Garzón. Madrid, Editorial Edaf. 6ta edición, 2001.

SECCO ELLAURI-BARIDON. "Grecia". *Historia Universal*. Buenos Aires, Editorial Kapelusz, Octava edición, 1972.

STIRNER, Max. *El Único y su Propiedad*. Traducción Pedro González Blanco. Barcelona, Ediciones Orbis, 1985.

STÖRIG, Joachim Hans. *Historia Universal de la Filosofía*. Traducción Antonio Gómez Ramos. Madrid, Editorial Tecnos, 2000.

TRASÍMACO, LICOFRON Y JENIADES. *Fragmentos y Testimonios*. Traducción José Barrios Gutiérrez. Buenos Aires, Aguilar Argentina S. A. Ediciones, 1975.

WILDE, Oscar. *El alma del hombre bajo el socialismo*. Traducción Martha S de Prengler. Buenos Aires, Editor Rodolfo Alonso, 1969.

**Páginas Web visitadas:**

BARNEY, Rachel. *Callicles and Thrasymachus Internet*: <http://plato.stanford.edu/entries/callicles-thrasymachus/> Acceso: el 19 de julio de 2006

LÓPEZ, Chantal y Omar CORTÉZ Editores *Ediciones cibernéticas Antorcha*. Internet: [www.antorcha.net](http://www.antorcha.net) Acceso permanente desde el 2004

KACZYNSKI, Theodore “La sociedad industrial y su futuro”. *Manifiesto de "Unabomber"*. <http://www.paralibros.com/jonas/rpress/prubomb.htm> Visitado el 5 de enero de 2007.

MEABE, Joaquin. E. *Análisis de la Personalidad y del Pensamiento de Trasímaco*. Facultad de Derecho, Ciencias Sociales y Políticas- UNNE. Corrientes – Argentina. Internet:<http://www/unne.edu.ar/cyt/sociales/5-039.pdf>. Acceso: 8 de junio de 2005.

RAUHUT, Nils. *Thrasymachus of Chalcedon*. Department of Philosophy Coastal Carolina University Internet: [www.iep.utm.edu/t/thrasymachus.htm](http://www.iep.utm.edu/t/thrasymachus.htm). Acceso: 29 de Julio de 2006

ZERZAN, Jhon. El Futuro primitivo. <http://sindominio.net/ecotopia/textos/futuprim.html> Visitada el 10 de enero de 2007.

## Índice

Obertura .....	05
Libro Primero	
La epistemología anarquista .....	07
Libro Segundo	
Trasímaco. Breve detalle de su vida y su obra .....	15
Consideraciones previas sobre el planteamiento de Trasímaco .....	20
Aproximación a la discusión entre Trasímaco y Sócrates .....	22
Notas interpretativas .....	49
Algunas reflexiones inmoraes .....	55
El hombre vivo o el porvenir libertario .....	61
Crearse el más fuerte .....	66
El retorno a la vida .....	67
Textos Consultados .....	70