

## Céfalo y Polemarco en *República* I

### Resumen

Este artículo ofrece una exégesis de la conversación que Sócrates conduce con Céfalo y Polemarco en el libro I de la *República* en torno a la adecuada definición de la justicia. En el curso de esta conversación emergen gradualmente algunos ingredientes definitorios que por su básico carácter estructural se insinúan como constituyentes de obligatoria inclusión en cualquier tentativa auspiciosa de definición de la justicia. La aparición de estos ingredientes en el curso de la conversación se encuentra entreverada con la de otros componentes más notorios para el lector cuanto más controvertibles. El artículo se propone un escrutinio de los primeros más que un análisis de estos últimos. No se concentra en el correspondiente estudio de las refutaciones a las que Sócrates somete finalmente la definición de la justicia de Polemarco. La interpretación que aquí se ofrece opta, así, por un énfasis algo inusual en las interpretaciones de esta primera parte del libro I de la *República*.

*Palabras clave:* República, Justicia, Poder, Céfalo, Polemarco

### Abstract

This paper offers an exegesis on the conversation led by Socrates with Cephalus and Polemarchus in *Republic's* book I, on the adequate definition of justice. In the course of that conversation some defining elements gradually emerge. Because of their structural character, they display themselves as constituents which cannot be overlooked in any auspicious attempt to define justice. The emergence of these ingredients in the course of the conversation is intertwined with that of other components, the more controversial they are, the more noteworthy they turn out to be. The paper intends to scrutinize the former rather than analyze the latter. It does not focus on the corresponding study of Socrates' refutations on Polemarchus' definition of justice. The interpretation offered here opts, thus, for a somewhat unusual emphasis on the interpretations of this first part of *Republic's* book I.

*Keywords:* Republic, Justice, Power, Cephalus, Polemarchus

---

\* Universidad Nacional de Colombia.

## Introducción

La presente contribución ofrece una exégesis detallada de la conversación que Sócrates conduce con Céfalo y Polemarco en el libro I de la *República* en torno a la adecuada definición de la justicia. En el curso de esta conversación emergen gradualmente algunos ingredientes definitorios que por su básico carácter estructural se van insinuando como constituyentes de obligatoria inclusión en cualquier tentativa auspiciosa de definición de la justicia. La discreta presencia de estos ingredientes se encuentra entreverada con la de otros componentes tanto más controvertibles cuanto más perspicuos. La exégesis que a continuación se propone es un escrutinio de los primeros y no directamente un análisis de estos últimos (ni, por tanto, un correspondiente estudio de las refutaciones a las que Sócrates somete finalmente la definición de la justicia de Polemarco). La interpretación que aquí se ofrece opta, pues, por un énfasis comparativamente inusual en las interpretaciones de esta primera parte del libro I de la *República*.

### 1. Lo justo como lo adeudado

El libro I de la *República*<sup>1</sup> discurre alrededor de dos preguntas fundamentales acerca de la justicia: la pregunta por su valor y la pregunta por su definición. La primera de ellas aflora a propósito de ciertas apreciaciones de Céfalo, el primero de los tres interlocutores principales de Sócrates en el libro I. Interrogado por Sócrates acerca de si la vejez es una edad fácil o difícil según su actual experiencia, Céfalo responde que la vejez le ha sido llevadera y destaca la crucial incidencia que en ello ha tenido su modo de ser (*τρόπος*). Céfalo se refiere concretamente a su carácter moderado (*κόσμιος*) y contentadizo (*εὐκόλος*) como condición de la apacibilidad de sus años de senectud. En respuesta a las renovadas inquietudes de Sócrates, Céfalo debe conceder que su considerable riqueza también ha jugado en su vejez un papel nada despreciable. Aún así, Céfalo se apresura a subordinar de inmediato el rol de su riqueza al papel central

---

<sup>1</sup> Las traducciones que se encuentran en este artículo se apoyan en las traducciones de la *República* publicadas en la *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana* de la Universidad Nacional Autónoma de México (introducción, versión y notas de Antonio Gómez Robledo, México, 2000) y en la edición de los *Diálogos* de Platón de la *Biblioteca Clásica Gredos* (introducción, traducción y notas por Conrado Eggers Lan, Madrid, 1986, vol. IV). Me he permitido, sin embargo, introducir múltiples modificaciones a las mismas con el fin de hacerlas más congruentes con la interpretación que a lo largo del ensayo voy desarrollando.

que insiste en atribuirle a su modo de ser, el cual caracteriza, en un segundo momento, como un modo de ser piadoso y justo (cf. 331a4). Céfalo sostiene que el mayor valor de su riqueza ha residido en que ella le ha hecho posible mantener hasta el final de sus días una conducta ceñida a las exigencias de la justicia (330d4 ss.). Pero es enfático en subrayar que ha sido precisamente la invariable justicia de su conducta la que por razones religiosas le ha garantizado, a su turno, la tranquilidad de conciencia que para él constituye el bien más preciado de sus últimos años de vida. Dicho sea de paso, esta aclaración sobre el peso de la fortuna y de la justicia en la vida felizmente consumada permite concluir que la justicia no es para Céfalo simplemente un asunto de querer sino de poder. No se trata simplemente de poseer una determinada disposición de carácter, de un hallarse bien dispuesto hacia la realización de ciertas acciones, sino además de un disponer de los medios materiales suficientes para que aquella disposición pueda verse traducida en hechos, esto es, en acciones acordes.

Junto con esta ponderación del peso relativo de su riqueza, Céfalo alcanza no sólo a exponer una valoración sino a ofrecer fugazmente una primera caracterización de lo que concibe como lo justo.

T. No haber engañado a nadie, ni mentido voluntariamente, ni deber nada [μηδ'ὀφείλοντα], a los dioses los sacrificios, o a los hombres, el dinero, y poder uno así irse sin miedo al otro mundo, he aquí la situación a la que contribuye grandemente la posesión de la riqueza. (331b1-5)<sup>2</sup>

En virtud de su irreprimible interés por todo lo que semeje a una definición, Sócrates no puede dejar pasar de largo esta caracterización de lo justo, aún cuando ello signifique dejar de lado, por lo pronto, la crucial, recién introducida, cuestión acerca de su valor. Así pues, ya en el más temprano estadio del diálogo Sócrates plantea la segunda pregunta central acerca de la justicia: la pregunta por su definición. Con el fin de someter a examen la «definición» (ὄρος, 331d2) incidentalmente ofrecida por Céfalo, Sócrates la retiene y vierte en sus palabras. Según ellas, la justicia (δικαιοσύνη) consistiría en:

---

<sup>2</sup> Céfalo deja traslucir el trasfondo religioso de sus consideraciones acerca de la justicia. Tras ellas se encuentra, la idea y el temor del inexorable castigo al que los injustos tendrán que someterse en el Hades.

T1. «Decir la verdad y devolver [ἀποδίδοναι] a cada uno lo que de él hemos recibido» (331c1-3).

Después de formular esta paráfrasis de la «definición» de Céfalo, la objeción de Sócrates no se hace esperar. No puede ser ésta la cabal definición de la justicia, comenta Sócrates, pues tales cosas (decir la verdad y devolver lo recibido) «algunas veces se hacen justamente» pero «otras veces injustamente» (cf. 331c3-5).<sup>3</sup> En sustento, Sócrates presenta el debido contraejemplo (331c5-9): no sería justo devolverle a un amigo (φίλον, 331c6) las armas que él nos ha dejado previamente en depósito, si, al reclamarlas, resulta patente que entretanto ha enloquecido. Tampoco sería justo, agrega Sócrates, decirle toda la verdad a un amigo que ha caído en tal estado. Tan pronto Sócrates cierra, y Céfalo acepta (331d1), esta objeción, su hijo Polemarco interpela (331d4-5). Su padre aprovecha la súbita interrupción para disculparse y retirarse aduciendo el impostergable deber religioso de elevar nuevamente ofrendas a los dioses<sup>4</sup>. Por sugerencia de Sócrates, Polemarco acepta convertirse en «el heredero» de Céfalo en la conversación, más exactamente, en el heredero de su definición.

Se puede asumir que la objeción que Sócrates planteaba con su contraejemplo funda su validez en el precepto implícito de que una definición adecuada de lo justo (como calificativo de las acciones) no puede admitir la existencia de una acción que a la vez (i) sea una acción indiscutiblemente injusta y (ii) resulte ser claramente subsumible bajo la definición en cuestión. Sócrates plantea su objeción en la expectativa de que Céfalo encuentre convincente que la acción que presenta como contraejemplo cumple con estas dos condiciones. Céfalo, de hecho, no tiene nada que replicar contra ello (331d1). Su hijo Polemarco, por el contrario, irrumpe en la conversación para sostener que la caracterización de lo justo ofrecida por su padre es inmune a la objeción de Sócrates y lo hace en la convicción de que la condición (ii) no se cumple. Polemarco admite que devolver las armas a un amigo enajenado es algo indebido (332a6).<sup>5</sup> Habría estado

---

<sup>3</sup> Adviértase en «hacer justamente» y «hacer injustamente» el uso adverbial que indica que la justicia y la injusticia están siendo concebidas como calidades de las acciones.

<sup>4</sup> Este retiro sorprende, pues ya antes, en el momento de ingresar a casa de Céfalo, Sócrates se había percatado de que éste «(...) llevaba una corona, dado que acababa de hacer un sacrificio en el atrio» (328c).

<sup>5</sup> Polemarco está aquí (332a6) suscribiendo la idea de que no se ha de devolver (ἀποδετέον οὐδ') las armas a un amigo enajenado pero no está suscribiendo, al menos no expresamente, la

seguramente obligado a admitir además, en caso de haber sido interrogado al respecto, que la devolución de un depósito a un amigo enajenado es perfectamente subsumible bajo el concepto de una devolución de lo recibido (cf. T1). Pero esto último sería sólo relevante (y, en caso tal, devastador) si Polemarco estuviese obligado a acoger como acertada la paráfrasis socrática T1 como *la* interpretación pertinente de T. Como tal parece haberla acogido ciertamente su padre. Pero Polemarco se dispone, por el contrario, a proponer una interpretación distinta de T bajo el padrinazgo del poeta Simónides y a poner así en evidencia su forma de asumir el rol de «heredero» de su padre en la conversación. La ausencia de éste le facilitará esta y otras libertades exegéticas. Así pues, Polemarco deja de lado la paráfrasis T1 y propone como reformulación alternativa de T una sentencia de Simónides que él reproduce de la siguiente manera:

T2. «Justo es devolver [ἀποδίδοναι] a cada uno lo que se [le<sup>6</sup>] debe» [τὰ ὀφειλόμενα]» (331e).<sup>7</sup>

---

idea de que la devolución sea injusta y que esta se justamente la razón por la cual no se las deba devolver. Así pues, no habría aquí aún evidencia concluyente de que Polemarco estaría obligado a una reformulación de la definición de Céfalo en virtud de su convicción de que la condición (i) se cumple. Hay, sin embargo, dos formas posibles de enfrentar la anterior objeción. Una consiste en asumir que en este pasaje Polemarco opera con una implícita equiparación entre lo injusto y lo que no se ha de hacer (lo inaceptable desde un punto de vista práctico, ético). La otra posibilidad consiste en asumir que para Polemarco hay en juego un precepto ligeramente distinto a (aunque no incompatible con) aquel que hemos asumido como subyacente a la validez de la objeción. Polemarco podría estar operando con el precepto tácito de que toda definición adecuada de un tipo de acción que el interlocutor socrático juzgue él mismo de antemano como un tipo de acción buena, *virtuosa*, aceptable desde un punto de vista práctico (en este caso: la definición adecuada de la acción justa) no puede admitir la existencia de una acción que (i) sea una acción indiscutiblemente viciosa (éticamente inadmisibles) y (ii) resulte ser claramente subsumible bajo la definición.

<sup>6</sup> Poco más adelante (332a7-8) Sócrates enuncia nuevamente la sentencia de Simónides. Mientras que en T2 (331e) aparece el dativo ἐκάστῳ («a cada uno») y junto con él la posibilidad gramatical de que se encuentre asociado no sólo al (verbo) «devolver» sino al «deber», en 332a7-8 Sócrates ha omitido el dativo: «justo es devolver lo que se debe». Esta ausencia del dativo se presta más fácilmente a una doble interpretación de la sentencia de Simónides que en lo que sigue me dispongo a señalar: la interpretación del verbo deber no (sólo) como adeudar sino como estar en la obligación de hacer algo.

<sup>7</sup> Polemarco pareciera limitarse, pues, a trocar uno de los términos de la definición de su padre por un simple sinónimo. Polemarco se mantiene en que lo justo tiene el carácter de lo que se da en devolución (ἀποδίδοναι); pero, en tanto que Sócrates, en su reformulación de la concepción

Naturalmente, Sócrates no puede juzgar el asunto como resuelto en virtud de la simple sustitución de una expresión («lo recibido» en T1, 331c3) por otra (τὰ ὀφειλόμενα: «lo que se debe»), así ella venga ahora acompañada por una invocación de la autoridad de Simónides. Menos aún si se tiene en cuenta que la «nueva» expresión (τὰ ὀφειλόμενα) había hecho ya aparición en T (si bien lo había hecho en otra forma gramatical: ὀφείλοντα, 331b2).

## 2. Lo justo como lo debido

Ahora bien, si, por lo visto, ya Polemarco le ha empezado a dar a las palabras de Céfalo el tratamiento de enigmáticas indicaciones de profundo sentido oculto, con mayor razón habría que tratar de esta manera a las palabras de un poeta. Acostumbrado a tratar con éstas como quien escruta las palabras del oráculo, Sócrates se abstiene de interpretarlas en su sentido más obvio sino para detenerse cautamente a inquirir por el sentido recóndito que habría que atribuirle a la expresión τὰ ὀφειλόμενα, «lo que se debe». Ello a fin de evitar toda interpretación simplista de ella que permita concebir a lo depositado como instancia de lo que se debe y a fin de lograr con una interpretación más sofisticada superar la objeción planteada por el contraejemplo de las armas.<sup>8</sup> «¿Qué quiere precisamente decir?» se pregunta entonces Sócrates sobre la sentencia de Simónides. «Lo sabrás tú Polemarco, pero yo lo ignoro» (331b6-7).

La actitud circunspecta de Sócrates encuentra pronto su entera justificación. En toda su brevedad, las palabras de Simónides prueban estar ostensiblemente cargadas de la presentida multiplicidad de significados. En consonancia, Polemarco se verá de inmediato compelido a someter a la sentencia T2 de Simónides a un tratamiento similar al que aún no ha acabado de aplicarle a

---

de Céfalo, apelaba al pleonismo aparentemente inobjetable de definir lo justo como devolución *de lo que se ha recibido*, Polemarco opta por hablar de la devolución de *lo que se debe* (τὰ ὀφειλόμενα). De hecho, su padre había hecho ya uso en T de esta terminología del adeudar/deber cuando se ufanaba de *no deber* nada (μηδ' ὀφείλοντα): ni a los dioses sacrificios, ni a los hombres dinero. Así pues, mediante el regreso a dicha terminología, Polemarco pareciera restituirle a la definición de su padre su subliminal resonancia cambiaria, comercial. Sin embargo, como se verá más adelante, Polemarco terminará restándole rápidamente al concepto de deber buena parte de dicha resonancia material.

<sup>8</sup> Puede de antemano predecirse, claro está, que una respuesta válida a esta pregunta *no* puede consistir ya en interpretar indebidamente, a la manera de Céfalo, «lo debido» como «lo depositado».

la caracterización T de Céfalo. Admitirá que en cierto sentido la sentencia es objetable pero que en otro sentido más profundo es inobjetable. En efecto, Polemarco tiene que admitir (332a1-2) que, así como la devolución de un depósito podría legítimamente subsumirse bajo el concepto de la devolución de lo recibido (cf. T1), asimismo podría subsumirse bajo el concepto de la devolución de lo que se debe (cf. T2). Por ende, el contraejemplo de Sócrates resultaría igualmente válido como objeción a la definición T2 en tanto que cumple con la condición (ii) además de cumplir con la condición (i). T sería tan objetable en su interpretación simonídea T2 como lo era en su interpretación socrática T1 y así lo admite Polemarco (332a6).

Pero la definición T2 admite una maniobra de rescate igual a la que Polemarco había iniciado en auxilio de la definición T y ello justamente en virtud de la polisemia que se puede detectar tanto en ésta como en aquella. Hay, por una parte, un sentido obvio de τὰ ὀφειλόμενα, «lo que se debe», que permite subsumir a lo depositado bajo su concepto y en este sentido la presencia de este término en el *definiens* de T2 hace aún válido el contraejemplo de Sócrates. Sócrates no se detiene en este sentido (lo que se debe en el sentido de lo que se recibió con carácter devolutivo) y concentra su atención en el presumible segundo sentido que según Polemarco haría de T2 una definición inobjetable: «En consecuencia, Simónides, a lo que parece, ha querido decir otra cosa cuando afirma que lo justo consiste en devolver lo que se debe» (332a7-8). Polemarco responde decididamente que el sentido de la sentencia de Simónides es:

T3a. «A los amigos se debe [ὀφείλειν] hacer bien [ἀγαθὸν τι δρᾶν], y jamás mal [κακὸν]» (332a9-10)<sup>9</sup>, pero

T3b. «Lo que de parte del enemigo se le debe [ὀφείλεται] al enemigo es precisamente lo que (le) corresponde [ὄπερ προσήκει], un mal [κακὸν τι]» (332b6-8).

Esta definición de la justicia, recuérdese, debe superar ante todo la objeción del contraejemplo pero debe entretanto responder simultáneamente a la

---

<sup>9</sup> Más adelante en el texto, con el asentimiento de Polemarco, Sócrates utiliza como expresiones alternativas a éstas: εὖ ποιεῖν, κακῶς ποιεῖν (332d7-8) hacer bien y hacer mal, en las que bien y mal tienen un significado adverbial.

pregunta por el sentido que en T2 debería conferírsele a la frase «devolver lo que se debe» a fin de que con la ayuda de T3 pueda comprendérsela como una definición adecuada de lo justo.

Por lo que respecta a lo primero, la reinterpretación enunciada en T3 intenta no sólo *identificar* sino incluso *explicar* el ejemplo de la devolución de las armas a un amigo enajenado como el incontestable caso de injusticia que Sócrates y Céfalo detectan en él. A la segunda mitad de T3a se la puede concebir, en efecto, como premisa mayor del siguiente silogismo explicativo: (i) Es injusto hacer mal al amigo; (ii) devolverle las armas a un amigo enajenado es hacerle mal; (iii) es injusto devolver las armas a un amigo enajenado.

Valga aquí comentar que la explicación –alojada en el término medio del silogismo (hacer mal *al amigo*)– no se encuentra para Polemarco en que sea injusto hacer mal *en absoluto*<sup>10</sup>: v.gr. en que sea injusto hacer mal *a cualquiera*. Otro sería el silogismo y otra la explicación si en la premisa mayor, esto es, en la definición de lo justo, se suprimiera toda referencia al amigo y al enemigo. El nuevo silogismo sería también válido: (i) Es siempre injusto hacer mal (ii) devolverle las armas a un enajenado es hacer mal; (iii) es injusto devolver las armas a un enajenado. T3 aloja, pues, implícitamente un contraejemplo a otra posible redefinición de lo justo que lo hiciera consistir en (o de la que hiciera parte) el hacer bien *al otro*. El contraejemplo en cuestión se encuentra en T3b: es justo hacer mal al enemigo. Si se asume que toda acción justa debe ser una acción buena (como evidentemente lo cree Céfalo y como tácitamente lo da por sentado Polemarco), el contraejemplo podría también enunciarse de la siguiente manera: hace bien quien hace mal *al enemigo*. Esta última enunciación exhibe una contradicción que, no obstante, se intuye de inmediato como aparente. Una forma de disolver la aparente contradicción (sin conjeturar alternativamente una homonimia del bien) consistiría en reconocer que aquí se habla de una y la misma acción pero descrita de dos formas distintas (hacer bien, hacer mal) en virtud de que hay para ella dos «receptores» distintos pero simultáneos. La enunciación deja de ser contradictoria si en ella se define convenientemente el segundo receptor. Una forma de definirlo podría consistir en asumir que el

---

<sup>10</sup> Esta posición corresponde a aquella que Sócrates asume en *Critón* 49a. Cf. *República*, 335c14-d1.

bien de la acción se ha de interpretar como bien para el agente. De hecho, la valoración que realiza Céfalo de la justicia en términos de su contribución para la felicidad de quien la practica hace pensar que es justamente al agente al que hay que introducir como aquel otro receptor implícito en su definición de la justicia. A falta de toda rectificación expresa en este sentido, también habría que presumirlo como tal para el caso de las reformulaciones de Polemarco.

Ahora bien, en lo que respecta a T3 como respuesta a la pregunta por el sentido recóndito que se le ha de atribuir a la sentencia de Simónides y, específicamente, por el sentido del término τὰ ὀφειλόμενα, «lo que se debe», lo primero que llama la atención es el hecho de que Polemarco opte por reintroducir en su aclaración la mismísima terminología del «deber» (ὀφείλειν). Siendo así, Polemarco parecería considerar suficiente el recurso de buscar la requerida claridad mediante una (mayor) especificación de los complementos gramaticales de esta forma verbal. Pues bien, lo que se debe (el complemento directo) es ahora descrito, no con el léxico propio de las deudas materiales tales como las «ofrendas» para los dioses o como el «dinero» (331b3) adeudado a los hombres, sino con un vocabulario directamente referente a las acciones (así ellas puedan, a su vez, estar referidas a tales objetos materiales). Lo adeudado al amigo es: *hacerle* (un) bien (ἀγαθόν τι δρᾶν). Polemarco lleva, pues, a cabo una extrapolación de la esfera de la transacción de objetos o *cosas* a la esfera del «intercambio» de *acciones* realizadas y valoradas *por* su efecto benéfico o nocivo para los agentes en interacción.

En conformidad, el verbo ὀφείλειν («deber») adopta en T3a la función gramatical de un verbo con infinitivo (332a10). En esta función el verbo adquiere en griego la connotación de «estar obligado a (hacer algo)», «deber (hacer algo)»<sup>11</sup>. Τὸ ὀφειλόμενον (332b5, 332c2)<sup>12</sup>, «lo que se debe», adquiere consecuentemente el sentido amplio de «lo que *se ha de* hacer», en fin, de lo que es bueno en sentido práctico. En suma, en la definición de lo justo las cosas *adeudadas* abren espacio a la acción *debida*. Tal y como Sócrates lo preludiaba,

---

<sup>11</sup> Liddell-Scott, *Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1940, 9<sup>th</sup> edition, vol. 2, p. 1277: «to be obliged to do», «ought to». La lengua inglesa acusa un fenómeno similar. «Ought to» (deber hacer algo) proviene de «owe» (adeudar algo). «Ought» es un pretérito de «owe».

<sup>12</sup> Antes de la enunciación de T3a el diálogo hace uso del plural τὰ ὀφειλόμενα. Después de la enunciación de T3a se utiliza el singular τὸ ὀφειλόμενον.

Polemarco termina en su interpretación de la sentencia de Simónides apelando a una ambigüedad existente en la terminología del «deber»: ambigüedad que podríamos intentar fijar aquí distinguiendo entre *lo adeudado*, por un lado, y *lo debido*, por el otro.

### 3. Lo justo como lo apropiado o conforme

¿Es entonces este último el sentido que se ha de otorgar a τὰ ὀφειλόμενα, «lo que se debe», a fin de que a T2 se la pueda considerar como la definición adecuada de la justicia? Si a esta expresión se le otorga el sentido explicitado (el de lo debido a diferencia de lo adeudado), T2 se hace inmune a la objeción de Sócrates<sup>13</sup>. Pero lo logra convirtiéndose en una definición a la que se le podría ahora literalmente objetar su carácter demasiado *genérico*, en la medida en que el concepto de «lo que se debe», de «lo debido», se ha hecho coextensivo con el de lo éticamente correcto en general. Era, sin embargo, a una parcialidad (a una especie o a una forma) de la acción ética a la que Céfalo se refería tácita pero inequívocamente al presentar a la justicia como fundamento de la apacibilidad de su vejez y al describirla como la feliz condición en la que uno no debe (ὀφείλωνται) nada a nadie. Es de esta justicia *particular* de la que se espera en el diálogo una definición adecuada, no de la justicia equiparable a la totalidad de lo éticamente bueno.<sup>14</sup> Es éste, a propósito, el momento oportuno para recordar y subrayar que T2 no define lo justo simplemente como lo debido sino como *devolución* de lo debido. Al respecto cabe entonces preguntarse si el carácter devolutivo, retributivo, de la acción justa basta para otorgarle toda su especificidad respecto de la acción éticamente correcta o si la inclusión de dicho carácter no hace, más bien, evidente que T2 no opera solamente con una ambigüedad de τὰ ὀφειλόμενα («lo que se debe») sino con una ambigüedad de τὸ δίκαιον, la cual podría haber propiciado la gestación de un híbrido entre una definición de la justicia en sentido universal y en sentido particular. Sea

---

<sup>13</sup> Si se acepta que Sócrates ofrece en ella un verdadero ejemplo de acción injusta y/o indebida y se acepta, por tanto, que dicha acción cumple con la condición (i), entonces ella tendrá que incumplir *eo ipso* con la condición (ii): la acción no podrá ser a la vez considerada como subsumible bajo el concepto amplio de lo debido.

<sup>14</sup> Aludo aquí a la distinción que Aristóteles establecerá posteriormente entre «justicia universal» y «justicia particular». Ver *Ética a Nicómaco*, V.1-2.

como sea, en retrospectiva se hace tanto más evidente por qué T2 resultaba insuficiente en su laconismo.

Atendiendo aún a la mencionada necesidad de conferirle mayor especificidad a su redefinición de lo justo, Polemarco retiene de las anteriores tentativas no sólo la idea de que las acciones justas son, por así decirlo, acciones orientadas por principio a «receptores» o «destinatarios»<sup>15</sup>, sino además la idea de que la conducta justa es un comportamiento de carácter transaccional –un dar tras un recibir– en el que se preserva una igualdad o equivalencia entre lo que de uno y otro lado entra a hacer parte del «intercambio». En lo que atañe a lo primero, a los receptores o destinatarios de la acción justa (su complemento indirecto), Polemarco especifica en T3 que la acción justa no representa un comportamiento uniforme, indistinto hacia todo receptor<sup>16</sup>, sino una conducta discriminada que ha de atender a un esencial discernimiento entre dos tipos de destinatarios: amigos y enemigos. Acerca de este discernimiento, conviene anticipar que para Polemarco (334c1-335b1) el establecimiento de esta decisiva diferencia entre amigos y enemigos guarda correspondencia con, más aún, tiene su fundamento en, el establecimiento de la muy básica diferencia entre (hacer) bien y (hacer) mal. El agente potencial de la acción justa ha de juzgar como amigo precisamente a quien le hace o le ha hecho bien y por enemigo a quien le hace o le ha hecho mal. La acción justa consiste en obrar en retribución. En esto reside el carácter transaccional y equitativo de la acción justa. Con el fin de determinar lo que en el intercambio resulta o no igual o equivalente, el trato justo debe primeramente «tasar» las acciones en una de las dos monedas de cuño universal en las que los hombres miden su valor: (hacer) el bien y (hacer) el mal. La acción justa ha de velar ante todo porque en la retribución se «pague con la misma moneda». Esto suena muy básico y elemental y exige seguramente ser comprendido como tal. Se trata indudablemente de la antiquísima concepción (pero aún extendida práctica) de la justicia como ley de Talión.

---

<sup>15</sup> Lo cual ya venía implicado en la presencia del verbo «devolver» y del correspondiente dativo (objeto indirecto) en T1, T2.

<sup>16</sup> En su paráfrasis socrática (T1), la definición de Céfalo hablaba indistintamente de *devolver* lo recibido *a cada quien* (ἐκάστῳ), así como lo hacía la primera reformulación de Polemarco al hablar de *devolver* lo que se (le) debe *a cada quien* (T2).

Así pues, el intento de Polemarco de esclarecer el sentido de la sentencia de Simónides recae en último término en la claridad y especificidad atribuible en T3 a los conceptos «hacer bien» y «hacer mal». En este punto parecería concluir todo esclarecimiento del sentido de la sentencia de Simónides y del significado de τὸ ὀφειλόμενον con la ayuda de T3. Sin embargo, casi imperceptiblemente, Polemarco ha introducido en T3 un vocablo más en la serie de sustituciones que aplica a la definición originaria de Céfalo: «lo que de parte del enemigo se le debe [ὀφείλεται] al enemigo es lo que precisamente (le) *corresponde* [ὅπερ προσήκει], algún mal» (332b, el énfasis es mío). Sobre este vocablo vuelca Sócrates su atención tan pronto como Polemarco ha acabado de formular T3:

A lo que parece, le dije, Simónides ha definido la justicia, como buen poeta, planteándonos un enigma. Según todas las apariencias, su idea es la de que lo justo es devolver [ἀποδίδοναι] a cada uno lo que (le) *corresponde* [τὸ προσήκον], y a esto lo llamó lo que se debe [τὸ ὀφειλόμενον]». (332b9-c3)

Es evidente que Sócrates se está remitiendo a T2 para sugerir irónicamente que Simónides (¿o, tras él, Polemarco mismo?) hubiese podido evitar ser tan enigmático en su sentencia si hubiese recurrido inicialmente a la noción de «lo que *corresponde*» y hubiese aseverado, por tanto, que

T4. Lo justo es «devolver a cada quien lo que *corresponde*» (332c2).

Con ello habría garantizado que todo lo que oscuramente transmite la expresión «lo que se debe» quedase más claramente dicho, pues, según lo conjetura Sócrates, esta última fue introducida con el único propósito de servir como un sinónimo difícilmente descifrable de τὸ προσήκον, «lo que *corresponde*». <sup>17</sup> Pero ¿qué es lo que justifica este comentario de Sócrates? ¿Cómo ha de entenderse, a su vez, la algo enigmática observación de Sócrates, según la cual Simónides habría preferido hablar en el oscuro lenguaje de lo adeudado y lo debido, en lugar de haber recurrido al lenguaje más diáfano de «lo que *corresponde*»?

<sup>17</sup> Al lector, por su parte, le queda la sospecha de si no habrá sido Polemarco mismo quien en el afán de socorrer a su padre trocó el término originalmente usado por Simónides por el término casi-comercial empleado anteriormente por su padre.

Para descifrarlo sería necesario hallarse previamente imbuido de la claridad comparativa que Sócrates se ha apresurado a adscribirle a la noción de «lo que corresponde». Sócrates asume la tarea de hacerla patente con la ayuda de una analogía.

- ¿Qué tienes tú [Sócrates], dijo él [Polemarco], que decir a esto?
- Si alguien le preguntara: «Simónides, el arte que se llama medicina, ¿a quiénes da [ἀποδιδούσα] lo que se debe y corresponde [ὀφειλόμενον καὶ προσήκον] y qué es lo que da?» ¿Qué crees que respondería?
- Que es evidente que la medicina da remedios, alimentos y bebidas a los cuerpos
- contestó Polemarco. (...)
- ¿Y qué es lo que da [ἀποδιδούσα] el arte que podría llamarse justicia y a quiénes los da?
- Si es necesario ser consecuente con lo dicho antes, Sócrates, diremos que dará beneficios (ὠφελιας) a los amigos y perjuicios (βλάβας) a los enemigos. (332c5-d6)

Polemarco acoge con la mayor naturalidad la analogía que Sócrates establece entre la justicia (δικαιοσύνη) y la técnica (τέχνη). Acogerla en toda su extensión le implicará a Polemarco algunos problemas que aquí hemos de pasar por alto. Pero lo que aquí nos ocupa es lo que, al hilo de esta analogía, Polemarco accede a incorporar, a nombre de Simónides pero de manos de Sócrates, como elucidación del sentido de «lo que se debe y corresponde» (ὀφειλόμενον καὶ προσήκον).

Lo correspondiente puede significar lo perteneciente. Le corresponde a alguien lo que es de su propiedad. Esta es una de las significaciones del verbo προσήκω. Pero además de significar lo perteneciente (o, más ampliamente, lo atinente, lo concerniente, lo pertinente), προσήκον puede significar también *lo apropiado* en el sentido de lo que es ajustado a, de lo que se aviene con, (v.gr. de lo que empata, encaja con) algo. Éste es el sentido que suele tener προσήκον (participio del verbo προσήκω).<sup>18</sup> En el uso que hace de τὸ προσήκον en T3 Polemarco apela a esta segunda connotación para hacer con ello énfasis en

---

<sup>18</sup> Liddell-Scott, *Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1940, 9<sup>th</sup> edition, vol. 2, p. 1512.

el hecho básico de que lo que se debe no es algo que quepa determinar en independencia de, sino *en conformidad con (según)* el carácter distintivo más sobresaliente y pertinente que para el agente detenta, desde el punto de vista práctico, el receptor de la acción justa: amigo o enemigo. Ahora, como recién lo veíamos, este carácter conforme al cual el agente determina el trato justo para con el receptor se funda a su vez en la correspondencia, la respectividad, aún más básica que se establece entre las calidades más universales, pero a la vez más protuberantes, que las acciones y sus objetos adquieren *para los sujetos* en su interacción. Me refiero nuevamente, claro está, a la calidad de lo bueno y lo malo. Así pues, hablar del carácter apropiado de lo dado respecto de lo que lo recibe no parece ser en este contexto sino una cierta perífrasis para hablar de dicha correspondencia básica entre lo recibido y lo retribuido.

#### 4. Lo justo como lo beneficioso o conveniente

Hasta aquí el término *προσῆκον* no estaría aportándonos nada que el término *ὀφειλόμενον* no hubiese aportado ya en su oscura manera. Sin embargo, más que crear mayor claridad sobre el significado de su presunto cabal sinónimo *τὸ ὀφειλόμενον*, el uso que Sócrates hace del término *τὸ προσῆκον* en el ejemplo de la medicina hace aflorar aún una nueva significación. Sucede, en efecto, que aún preservando su última connotación (la de lo conforme, lo ajustado, lo que se aviene al receptor) el término *προσῆκον* pasa a denotar en dicho ejemplo una calidad de lo dado en virtud de *otro tipo* de conformidad que asume con quien lo recibe. *Esta* conformidad no es *aquella* conformidad de lo que se da con lo que lo recibe que se remite y se reduce en última instancia a la correspondencia, la equivalencia, entre lo que se devuelve y lo que se recibe. No se trata ya, por así ponerlo, de aquella significación de «lo que corresponde» en la que este término admitiría sin detrimento su sustitución por «lo que se debe», sino de un uso en el que puede pasar ahora a sustituir a la crucial pero aún indescifrada expresión: «lo que hace bien». Sin dejar de significar lo correspondiente, lo apropiado, lo conforme, *τὸ προσῆκον* pasa a significar «lo propicio», «lo conveniente», «lo provechoso», en fin «lo beneficioso». En esta nueva ambigüedad, valga decir, *τὸ προσῆκον* estaría en capacidad de asumir dentro la definición de lo justo la tarea de una doble sustitución: la de hacer simultáneamente las veces de «lo que se debe» y de «lo que hace bien». En esta medida podría entonces

decirse que, en su propio e insuperable laconismo, la fórmula T4 resulta tanto más dicente y reveladora que T3.

Sin embargo, la doble sustitución hace perceptible una dificultad. Lo justo no consiste tan sólo en hacer el bien al amigo sino en hacer el mal al enemigo. En cierto sentido hacer el mal al enemigo es hacer lo que le corresponde. Pero, en la última interpretación que Sócrates ha hecho aflorar por medio de la analogía con la medicina, hacer el mal al enemigo es justamente hacer lo contrario de lo que le corresponde, de lo que le beneficia.<sup>19</sup> Polemarco es consciente de ello. Al final del pasaje referente a la analogía existente entre τὸ προσήκον en el ámbito de la medicina y en el ámbito de la justicia, Polemarco regresa a este último para redefinir la justicia como

T5. el arte «que da [ἀποδοῦσα: devuelve] beneficios [ὄφελις] a los amigos y perjuicios [βλάβας] a los enemigos». (332d5-6)

Lo que había quedado expuesto en la elucidación del ejemplo de la medicina daba tan sólo pié para interpretar la acción técnica (y, por analogía, la acción justa) como acción *apropiada* a su objeto en el sentido de una acción conveniente, benéfica para él. No obstante, para guardar congruencia con su definición (T3)<sup>20</sup>, Polemarco da en T5 un paso que no se deriva del desarrollo previo de la analogía, pero mediante el cual logrará ulteriormente insuflarle un

---

<sup>19</sup> Si de algún beneficio pudiera aún hablarse, tendría que tratarse de un beneficio indirecto para el agente mismo como «segundo» receptor de la acción justa.

<sup>20</sup> Se podría pensar que Polemarco incurre en contradicción tras aceptar una equiparación de las nociones de lo justo y lo beneficioso por cuenta de la ubicuidad de las nociones de lo debido, lo apropiado, lo correspondiente y por cuenta de su equiparación de la justicia con una técnica. En efecto, lo que según su definición de lo justo se aviene con el enemigo es hacerle (un) mal (κακόν τι); lo que según su comprensión de la justicia como técnica comparable con la medicina se avendría con el enemigo parecería ser: hacerle el bien, hacerle lo que *a él* le resulte apropiado o conveniente. El problema, sin embargo, no alcanza a aflorar cuando ya calladamente desaparece. Ello ocurre tan pronto como se hace explícito que toda técnica en cuanto habilidad o capacidad (véase el uso del adjetivo «capaz» en 332d10 y 332e4 y del adjetivo «hábil» en 333e) puede realizar eficientemente las actividades conducentes a los efectos contrarios. Como habilidad técnica, la capacidad de beneficiar y la capacidad para perjudicar son una y la misma. «¿Y quien es capaz [δεινός] de guardarse de una enfermedad ¿no será también el más idóneo para producirla?» (333e6-7). «A mí me parece que sí», responde Polemarco (333e8).

espíritu acorde a su concepción de la justicia. Podría pensarse que Polemarco ha dado un paso atrás y ha reinterpretado capciosamente lo que el arte da como lo que corresponde en el primer de los dos sentidos arriba elucidados. Podría pensarse, sin embargo, que Polemarco ha dado, por el contrario, emprende la huída hacia adelante y, acogiéndose aún al segundo sentido de τὸ προσήκον como lo conveniente y propicio, adopta una comprensión de la técnica acorde tanto con su definición T3 como con dicho sentido: una comprensión de la técnica no sólo como capacidad de hacer bien sino como correlativa capacidad de hacer mal, es decir, como un saber-hacer necesariamente referido a los contrarios.

Con el propósito de dejar bien definida la dirección en la cual se mueve Polemarco, Sócrates lo tienta exitosamente con sus preguntas a adoptar un lenguaje decididamente concorde con el ámbito de la técnica. Es así como Polemarco consiente el uso expresamente adverbial de «hacer bien» y de «hacer mal» (εἶ ποιεῖν, κακῶς ποιεῖν, 332d7-8) y accede a la caracterización del justo como alguien que posee en grado superlativo el poder (δυνατώτατος), la capacidad, de realizar eficientemente las acciones justas, esto es, tanto aquellas que benefician como aquellas que dañan.<sup>21</sup> Es claro que con T5 Polemarco se dispone a dar un paso más en la dirección desbrozada por Sócrates, a saber, en dirección hacia una más amplia asimilación entre justicia y técnica.

### **5. Justicia, técnica y virtud**

En este punto Sócrates se da finalmente por satisfecho con el accidentado esclarecimiento hasta aquí logrado en torno a los componentes más básicos de la definición de lo justo heredada y administrada por Polemarco. Sócrates lo invita entonces a sacar en limpio lo que después del sinuoso trabajo de interpretación logra prevalecer de la sabiduría de Simónides. La justicia, diría entonces Simónides, es:

T6. «Hacer bien a los amigos y mal a los enemigos».

En lo que inmediatamente sigue Sócrates no se ocupará ya de penetrar más ni en el sentido de «lo que se debe y corresponde» ni en el sentido de lo

---

<sup>21</sup> Véase más adelante, 333e3 ss.

beneficioso o conveniente en que por último había desembocado el sostenido esfuerzo de clarificación. Puesto que la definición de la justicia (T5) concebida como el beneficio y el perjuicio técnicos del amigo y del enemigo hace de la justicia algo prácticamente indiscernible del ejercicio global de la técnica en su repercusión para el bien o el mal de los hombres; puesto que la definición de la justicia vuelve a lindar con una caracterización excesivamente genérica de la actividad del hombre, Sócrates invita a Polemarco a delimitar con exactitud el campo de acción específico de la justicia. La pregunta es: ¿«en qué acción y en vista de qué resultado» es el justo capaz de beneficiar a sus amigos y perjudicar a sus enemigos? (332e3-4). Sócrates propone y Polemarco dispone que lo que aquí podría singularizar a la acción justa de toda otra acción técnicamente en capacidad de beneficiar y perjudicar a amigos y enemigos respectivamente sería la propiedad distintiva de encarnar la *máxima* capacidad de hacer bien la cual, en tanto capacidad, no es otra que la máxima capacidad para hacer daño. Como tal la justicia pareciera ser entonces equiparable al poder sin más.

Polemarco se entrega entonces a la tentativa de delimitar cuál es esta específica esfera de acción en la que se despliega la máxima capacidad de hacer el bien o hacer el mal (332e5 ss.). En esta tentativa fracasa repetidamente.<sup>22</sup> Quizá no resulte una empresa auspiciosa la de intentar delimitar cuál es el tipo de acción que despliega el máximo poder, la mayor capacidad, de hacer el bien o el mal, si no se tiene la suficiente claridad previa acerca de aquello en lo que consiste hacer el bien y hacer el mal. Sea como sea, el diálogo de Sócrates y Polemarco tocará su fin justamente con un nuevo, el más incisivo, intento de determinar explícitamente en qué consistiría la capacidad de hacer el mal.

–...¿es propio del hombre justo perjudicar [βλάπτειν] a algún hombre?

–Sin duda: hay que [δεῖ] perjudicar a los malos o enemigos nuestros.

–Ahora, al perjudicar a los caballos ¿se los vuelve mejores [βελτίους] o peores [χείρους]?

–Peores.

–¿Peores respecto de la excelencia [ἀρετήν] de los perros o respecto de la de los caballos?

---

<sup>22</sup> Polemarco lleva incluso la conversación a una sorprendente regresión. Polemarco llega a delimitar la esfera de acción de la justicia como la esfera de las acciones a proteger los depósitos de dinero (333c7).

–Respecto de la de los caballos (...)

–En cuanto a los hombres, amigo mío, ¿no diremos análogamente, que, si los perjudicamos, se volverán peores respecto de la excelencia de los hombres [τὴν ἀνθρωπείαν ἀρετὴν]?

–Ciertamente.

–¿Y no es la justicia la excelencia humana?

–También esto es forzoso.

–Entonces aquellos hombres que sean perjudicados se volverán necesariamente injustos.

–Así parece. (335b2-c8)

Hemos de suponer que la concepción de lo perjudicial que aparece en este pasaje representa la exacta contrapartida de la concepción de lo beneficioso presente en la analogía entre la justicia y la medicina (332c5-d6). En caso tal, así como el perjuicio que la técnica estaría en capacidad de producir consistiría en convertir a los objetos de su respectiva actividad en objetos particularmente inapropiados para la realización de la función que los define, así el bien que la misma técnica prodiga consiste en hacer de ellos objetos *buenos* en su género, esto es, idóneos en la virtud (ἀρετή) que a ellos se les busca conferir o asegurar por medio de la actividad productiva, esto es, objetos apropiados para la realización de sus respectiva tarea o función (ἔργον). De acuerdo con esta comprensión de lo que es beneficiar y de lo que es perjudicar, tendría que decirse que beneficiar a un hombre es hacerlo mejor, y perjudicarlo es hacerlo peor, en aquello que constituye la excelencia humana. *Esta virtud es, según el pasaje citado, la mismísima justicia.*<sup>23</sup> Se cierra así un círculo completo en la tentativa de definición de la justicia. El *definiendum* aparece como parte fundamental del *definiens*. Podría romperse virtuosamente el círculo si la indagación procediera a examinar el concepto aquí involucrado de virtud humana. Presumiblemente este concepto se encuentra indisolublemente ligado al concepto de «hacer bien» que venía siendo materia de análisis. En tal caso, la virtud humana consistiría en la disposición o en la capacidad de hacer bien al otro en el sentido de *hacerlo*

---

<sup>23</sup> El diálogo parece regresar aquí a la concepción de la justicia como la virtud entera del hombre y no como parte de ella.

*mejor en cuanto hombre*. Hacerlo mejor en cuanto hombre es, a su vez, hacerlo más apto para hacer el bien a otros.

## **6. Conclusión**

Con la concepción de la justicia como técnica, con la respectiva comprensión del hacer «lo que se debe y corresponde» como hacer lo que es conveniente o beneficioso para el destinatario de la acción, con la concepción de lo beneficioso como lo que hace mejor en la excelencia propia se cierra en *República I* una primera serie de reformulaciones y reinterpretaciones de la definición de lo justo. Se consume con ellas una extrapolación y ampliación del concepto de justicia, el cual ha emergido de la esfera de los intercambios que comprometen la *propiedad* de los sujetos para trascender hacia la amplia esfera de toda interacción de carácter retributivo que comprometa acciones que redunden en *el bien* (o *el mal*) *para otro*. Finalmente, sin que el diálogo con Polemarco se interne propiamente en él, se abre en *República I* un horizonte en el que la acción justa tiende a rebasar incluso todo marco retributivo y a asumir, bajo el modelo de la técnica, los visos de una actividad (no reactiva, valga la redundancia) que cuida del bien, i.e. de la excelencia, de aquello (otro) que corresponda definir como el objeto propio de su cuidado.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Una vez que a esta actividad dirigida al bien del otro revierta hacia el mismo sujeto, la justicia así concebida tiende a volverse indiscernible con el socrático cuidado de sí. Nuevamente cabe afirmar que la definición de lo justo en *República I* ronda cerca de una definición de la «justicia universal» como totalidad de la virtud.