



Enfoques

ISSN: 1514-6006

secinves@uapar.edu

Universidad Adventista del Plata  
Argentina

Meabe, Joaquín E.

Sentido originario y traducción moderna apropiada del (Sobre la Constitución [DK 85 B 1]) de  
Trasímaco

Enfoques, vol. XX, núm. 1-2, 2008, pp. 119-136

Universidad Adventista del Plata  
Libertador San Martín, Argentina

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=25913789006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# Sentido originario y traducción moderna apropiada del Περὶ Πολιτειῶν (*Sobre la Constitución* [DK 85 B 1]) de *Trasímaco*\*

Joaquín E. Meabe

## Resumen

El presente trabajo recoge algunas consideraciones acerca de la significación y el valor teórico del Περὶ Πολιτειῶν. En la primera parte del trabajo se revisan las implicancias teóricas del texto y su contexto. La segunda parte presenta el texto original del Περὶ Πολιτειῶν y una nueva traducción castellana lineal.

**Palabras clave:** Trasímaco – orden constitucional – ley del más fuerte – justicia del más fuerte – poder – polis.

## Summary

This paper puts together some of the consideration of the signification and theoretical value of Περὶ Πολιτειῶν. The first part of the paper reviews the theoretical implication of text and his context. The second part presents the original Περὶ Πολιτειῶν text and a new Spanish lineal translation.

**Key words:** Thrasymachos – constitutional order – strong law – strong justice – power – polis.

Cuando nos aproximamos al pensamiento originario *Trasímaco*, tal como aparece en el fragmento DK 85 B 1, de inmediato se advierte que, en la discusión a éste que aparece luego registrada por Platón (Rep. 331e354c), no sólo irrita la desequivalencia entre τὸ προσήκον (*nom. προσήκειν*) y ἀποδίδωμι y su notorio círculo vicioso, que el mismo Sócrates ha desnudado en su moroso recorrido tórico. Tampoco pareciera satisfacerle la base de esa equivalencia que estaría dada por las ideas asociadas de προσήκειν y ὄφελος, algo en lo que no está demasiado errado puesto que el propio Platón ya ha dejado entrever el itinerario ideológico –si es que cabe esta licencia expresiva– del término προσήκειν,<sup>1</sup> o al menos su valor perlocucionario (más que su significado lexicográfico) y lo mismo cabe inferir del uso puntual que surge de las fuentes,<sup>1</sup> que también parece decididamente regresivo y no permite vislumbrar, por

\* Incluye como apéndice: Texto griego y traducción yuxtalineal del Fragmento 85B1 de *Trasímaco*, Περὶ Πολιτειῶν con arreglo al texto editado por Herman Diels (Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*).

<sup>1</sup> Edouard Des Places, *Léxicque de la langue philosophique et religieuse de Platon*, vol. 2 (Paris: SJ, 1964), 443.

sí mismo, ninguno de los atributos de la idea de justicia salvo como atributos personales o derivados de desempeños o situaciones previamente calificadas como justas y buenas –i.e. como lo que se debe, o sea lo que es ὄφελος–,<sup>2</sup> de lo que se sigue que προσήκω (nom. προσήκειν), en tanto clave y base para la asignación significativa, sirve más que nada para individualizar casos y, de allí, para asimilar el hombre bueno al hombre justo o viceversa.

Lo que no advierte el sofista es que, en un contexto más amplio, la noción involucrada en la idea de τὸ προσήκον (nom. προσήκειν) puede ser recuperada con eficacia, a condición, por cierto, de que dicha noción se torne funcional y dependiente de otra base perlocucionaria, significativa e ideológica, donde la cuestión ya no se encierre en una simple controversia verbal sino que se perfile más bien como una categoría definida dentro de una trama teórica que torne inteligible el conjunto de tratos e intercambios ciudadanos donde se ponen en juego las relaciones, los intereses y toda esa enorme variedad de desempeños que involucran al hombre con la ley y que obligan a determinar en general o en cada caso la conducta apropiada.

No vamos a examinar este último aspecto del asunto, que prácticamente nos llevaría al fin del debate y a la ulterior solución propuesta por el filósofo de la Academia en los libros II a IV de *República*. Más bien trataremos de establecer, apoyándonos en Platón y en los fragmentos que se le atribuyen al sofista, el conjunto de ideas que solventa su pensamiento en el Περὶ Πολιτείας [(*Sobre la Constitución*) DK: 85 B 1] y la función que ellas cumplen en la trama del debate y en el desarrollo ulterior de la teoría de la justicia, que por otra parte ya hemos examinado, dentro de una matriz teórica mucho más amplia, en la tercera parte de nuestro libro *El Derecho y la Justicia del Más Fuerte*.<sup>3</sup>

De acuerdo con este método, antes de avanzar en el examen de la polémica registrada por Platón en el primer libro de *República*, conviene examinar el pensamiento que encontramos en los fragmentos que la erudición le atribuye y que se considera un genuino producto del sofista. Los fragmentos son apenas ocho, la mayoría muy breves salvo el denominado Περὶ Πολιτείας [(*Sobre la Constitución*) DK: 85 B 1], pero combinados con lo que nos transmite Platón y las noticias conservadas de otras fuentes, que podrían considerarse más imparciales, tenemos no sólo una base para desmontar su caricatura –y de este modo restaurar su personalidad histórica– sino también una guía para reconstruir su pensamiento y tomarlo como una parte crucial de la complicada y

<sup>2</sup> Jones Liddell-Scott, *A Greek-English Lexicon*, 9ª ed. (Londres, Oxford at the Clarendon Press, 1966), 1512-1513.

<sup>3</sup> Joaquín Meabe, *El Derecho y la Justicia del Más Fuerte* (Corrientes: ITGD, 1994).

profunda polémica que encierra el primer libro de *República* que preferimos seguir denominando *Trasímaco* conforme a la retitulación propuesta por Ferdinand Dümmler.

En cuanto a la inteligencia de la teoría clásica de la justicia y del sentido de la ley normativa, o ley jurídica, que es inherente a aquella, una adecuada y precisa interpretación del pensamiento de *Trasímaco* resulta entonces necesaria; y, además, en la medida en que aquella teoría clásica de la justicia y de la ley informa toda la posterior tradición de la cultura jurídica de Occidente, la enseñanza que podemos aun extraer de todo este asunto se torna ineludible, y nos coloca en una excelente posición en lo que hace al enjuiciamiento crítico, tanto del formalismo y del positivismo imperante en la moderna teoría del derecho (Kelsen, Hart, Bobbio, Ratz, Aarnio), como de los inconvincentes revivales neocontractualistas o iusnaturalistas cuyos paradigmas parecieran estar expresados en las obras de John Rawls y Ronald Dworkin,<sup>4</sup> que enredan la teoría con transcendentales abstractos como la **posición originaria** y su posterior **overlapping consensus** (en el caso de Rawls) o hipostasiando **derechos** y figuras como la del súperjuez Hércules (en el caso de Dworkin), que no consiguen sino desplazar la cuestión material de la justicia fuera del escenario de los contenciosos ciudadanos concretos, hacia esferas que resultan puras mónadas, sin ventanas a lo real y saturadas de racionalidad.

La crítica de *Trasímaco* deviene, de este modo, en **teoría** y la teoría así reconstruida no puede sino expresarse como una **teoría crítica del derecho y de la justicia**, en el sentido primario o básico que la noción de crítica tiene en la tradición de la filosofía occidental y que, en este punto y como nadie, lo representan con extraordinaria agudeza tanto Martin Heidegger como Theodor W. Adorno y Max Horkheimer.<sup>5</sup>

Lo primero que nos sorprende en el fragmento *Sobre la Constitución* es la prevención respecto del uso del discurso, que se conecta con el reclamo registrado por Platón (*Rep.*336b8-336c1). Dice allí *Trasímaco* –de acuerdo a la transcripción que hace Dionisio de Helicarnaso en su *Demóstenes* (siempre conforme al texto editado por Herman Diles en *Die Fragmente der Vorsokratiker*)– lo siguiente:

<sup>4</sup> Liddell-Scott, *A Greek English Lexicon*, 1277; y Des Places, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, vol. 2 [M-Ω], 393.

<sup>5</sup> John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge-Massachusetts: Belknap Press, 1971) y *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993); Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Londres: Harvard University Press, 1977) y *The Empire of Justice* (Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1986).

ἔβουλόμην μὲν, ὦ Ἀθηναῖοι ,

μετασχεῖν ἐκείνου τοῦ χρόνου τοῦ παλαιοῦ Ἰκαὶ τῶν πραγμάτων Ἰ,  
ἡνίκα

σιωπνᾶπέχρη τοῖς νεωτέροισι, τῶν τε πραγμάτων οὐκ ἀναγκαζόντων ἄ  
γορευεῖνκαὶ τῶν πρεσβυτέρων ὀρθῶς τὴν πόλιν ἐπιτροπευόντων (DK:85  
B 1)

Traducido al castellano, significa: Habría yo querido participar, atenienses, de aquella edad antigua [y de su estado de cosas], en la que los jóvenes no hacían más que callar, ya que nada les obligaba a hablar en las reuniones públicas y los venerables ancianos rectamente tenían la ciudad bajo control.<sup>6</sup>

La relación que aquí se establece entre silencio y regimiento recto y controlado es indudablemente isomorfa del reclamo contra la pura palabrería; y, si se examina la cuestión en estos términos, no puede sino admitirse que el realismo del sofista tiene poco que ver con la irascibilidad que le adjudica el **Sócrates platónico**. Pareciera sí, que esta buena administración o buen regimiento pretérito, que sería sobre todo un buen control, es tomado y presentado por el sofista como un dato unívoco, bastante al tono con el sensualismo que informa el paradigma en el que se edifica su pensamiento; y de allí proviene la equivalencia que se postula, en el fragmento *Sobre la Constitución*, entre la oportunidad para hablar en público y la desviación del regimiento controlado de la ciudad.

La situación o **estado de cosas** (y preferimos, aunque resulte una perífrasis, esta fórmula para **πραγμάτων**) es lo que, para el sofista, genera la oportunidad que lleva a hablar o callar; y ya vamos a ver más adelante cuales son los términos posibles de la eventual oportunidad de hablar o callar.

De momento, lo que aquí importa es el encuadre de su pensamiento respecto de la experiencia de la vida ciudadana y la valoración del silencio frente a un estado de cosas que se respeta o se venera, como en el caso de la antigua administración de la ciudad que se asocia a la época heroica de la Constitución Ancestral, de la **πάτριος πολιτεία**, aquella edad de la Constitución de los Padres. Cuando así ocurre, es suficiente o bastante el silencio. Sólo cuando el desacuerdo ha dado lugar al conflicto, y cuando a causa de los trastornos internos la paz (**εἰρήνης**) se transforma en guerra (**πολέμωι γενέσθαι**), se

<sup>6</sup> Martín Heidegger, *Die Frage nach dem Ding: Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* curso de 1936-39 (Tubinga: Max Niemeyer Verlag, 1975); y Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung* (Amsterdam: Querido, 1955).

presenta la oportunidad para hablar, y aun en estas circunstancias el sofista no omite destacar una cierta vacilación y, en ese caso, recomienda escuchar primero las palabras de los *πρεσβύτεροι*.

En la terminología se advierte que el sesgo adaptativo deriva del silencio y la ausencia de cualquier matiz o coloración ética como sí lo encontramos, por ejemplo, en la noción de *εὐνομία* de Solón. En lugar de recurrir a ese añejo término que desde Tírteo y Solón se viene utilizando para hablar del buen regimiento ciudadano con un fuerte matiz de rectitud y una decidida coloración ética asociada a la conducta apropiada, *Trasímaco* recurre al término *ἐπιτροπευόντων*, que significa **administrar** y **regir**, pero en el sentido de **tutelar** y **tener algo bajo control**, con un sentido más bien neutro, objetivo si se quiere, y desprovisto de cualquier coloración ética.<sup>7</sup>

Por cierto, el *ἐπίτροπος* es el **tutor**, aunque también este sustantivo puede significar intendente, administrador, gobernador, guardián o protector;<sup>8</sup> pero sea cual fuere la extensión de su campo semántico en la época de los sofistas, es evidente que en *Trasímaco* expresa **el regimiento y la dirección tutelar del que manda** y su manifestación material de dirección impuesta, lo cual lo asocia directamente con la idea de poder que luego resultará central en el debate en torno a la justicia.

De por sí la idea de tutela, tal como se manifiesta en el mundo antiguo indicaría más bien cuidado que sujeción (o quizá ambas cosas, con cierto ajuste de la segunda a la primera), pero lo que también resulta cierto es que tal cuidado en un contexto en el que se ponen en juego edades diferentes, la mayor edad es el indicativo exterior o visible de sujeción y de adaptación, cuando no de clara conformidad social, registrada como puro dato de la experiencia. Y en esa dirección, si bien *πρέσβυς* significa anciano, tampoco debe olvidarse que como verbo, *πρεσβεύω* quiere decir tanto tener mayor edad como ser superior, y *πρεσβήτιος*, como adjetivo, significa tanto venerable como sagrado.<sup>9</sup>

El resultado ideológico inherente a la terminología de *Trasímaco* insinúa de una forma que se aproxima a lo ostensible y evidente, una especie de conservadorismo o, si se quiere, una suerte de tradicionalismo estatutario y de conformismo ciudadano objetivo, derivado de un patrimonio común a todos los

<sup>7</sup> Otra versión diferente en cuanto al sentido involucrado en la traducción se puede consultar en el libro *Sofistas. Testimonios y fragmentos* [traducción, introducción y notas de A. P. Angordans] (Barcelona: Bruguera, 1985).

<sup>8</sup> Liddell-Scott, *A Greek-English Lexicon*, 668-669.

<sup>9</sup> *Ibíd.*, 669.

miembros de la ciudad (κοινοτάτη τοῖς πολίταις); y, en este sentido, no deja de llamar la atención que Platón, tan sensible a los detalles y novedades terminológicas, en momento alguno incorpore al vocabulario del sofista el término ἐπιτροπεύοντων o algún equivalente de ἐπίτροπος, cuya coloración ideológica permitiría una mejor caracterización teórica de su pensamiento. Y como Platón, por otra parte, no ignora el término,<sup>10</sup> tal vez la omisión se explique por la propia tendencia descontextualizante a la que el autor recurre en la *República* –y, sobre todo, en el *Trasímaco*–, para resaltar el perfil genérico y conceptual del debate, donde la intensidad dramática siempre se encuentra subordinada a una controversia de ideas que solo concede al contexto una extensión limitada a los ejemplos, aunque también puede derivarse de una relativa desatención hacia el vocabulario técnico del sofista o de una mera indiferencia por su valor significativo.

Pareciera, por otra parte, que ese trasfondo de conformismo ciudadano objetivo (que hoy sería impensable) es característico de casi toda la sofística, aunque no todos los eruditos lo admiten.<sup>11</sup> También lo es la limitación del uso del discurso, que deviene en privativa de aquellos que pueden hablar y ser escuchados, en el sentido de disponer de poder material para hablar, poder que proviene de la posición sobresaliente, venerable y casi sagrada que ocupan en la ciudad.

Hasta qué punto este poder para hablar o callar depende de una posición de supremacía se pone de manifiesto tanto en el fragmento *Sobre la Constitución* como en la imitación contenida en la *República*. Sólo a partir de esa condición infraestructural se entiende el uso de la retórica como técnica de valimiento particular, de defensa o de ataque en una asamblea o tribunal; y es lamentable que esta limitación básica del pensamiento sofístico no se destaque lo suficiente cuando se hace su elogio como educadores del pueblo griego.

Por otra parte, si se tratara de matices respecto de un mismo paradigma, quizá cabría la posibilidad de distinguir y analizar la variedad de alternativas en el enfoque, considerando la disparidad como una mera variación de puntos de vista; y hasta se podría postular que, desde una plataforma común, Sócrates y el sofista calcedonio enfrentan en forma diversa la misma cuestión,<sup>12</sup> el primero con un sesgo normativo y el segundo con una orientación empírica; pero semejante posibilidad no solo desdibuja la trama del debate sino que, además,

<sup>10</sup> *Ibíd.*, 1461-1462.

<sup>11</sup> *Cratilo*, 412 d 8; *Político*, 30 4 c 1 y *Filebo*, 28 d 7.

<sup>12</sup> Werner Jaeger, *Paideia* (México: FCE, 1985); Henry-Irene Marrou, *Historia de la Educación en la Antigüedad* [traducción al castellano de Y. Barja de Quiroga] (Madrid: Akal, 1985); A. Levi, *Storia della Sofistica* (Nápoles: Morano, 1966).

tiende a disolver, en el análisis semántico o lingüístico, la fenomenal ruptura teórica y práctica que Sócrates produce en el pensamiento filosófico y ético y que nunca se terminará de entender, mientras no se distinga claramente el nuevo paradigma que éste levanta frente a la tradición intelectual que le precede y que con extraordinario acierto ha sido denominada presocrática.

La diferencia de Sócrates con *Trasímaco*, desde esta otra perspectiva, se percibe, sin embargo, con bastante claridad, al menos para el lector cuidadoso e inteligente que examina comparativamente y con detalle, los escasos registros documentales reunidos por Herman Diels que completan el testimonio de Platón.

En efecto, Sócrates habla sin restricciones e incluso se excede con sus constantes interrogatorios, de manera tal que el mismo se descubre en extremo opuesto del sofista. Casi podríamos decir que hasta sus exageraciones acerca de la agresividad de *Trasímaco* están igualmente justificadas, ya que nada sería peor para Sócrates que quedar callado o mudo por un efecto de poder similar a un encantamiento.

El propio esfuerzo del Sócrates platónico tendiente a encauzar su polémica con el sofista, tiene uno de sus soportes básicos en el diálogo, en el uso intenso del habla y en la exigencia de determinación de los motivos y de las razones materiales o formales que se esconden detrás de las palabras, con arreglo a lo cual se edifica la inteligencia del sentido en la reciprocidad del trato y en la colación racional que tiene lugar en el enjuiciamiento crítico de los desempeños con independencia de la titulaciones impuestas por el orden o por los estándares establecidos.

Pero, lo que es válido para cada uno de los polemistas no debe constituirse nunca en una limitación para el intérprete. En efecto, si nos dejáramos llevar por la opinión del ***Trasímaco histórico*** acerca de las oportunidades para callar terminaríamos como el primer Wittgenstein elogiando la opción por el silencio,<sup>13</sup> frente al orden del poder o frente a cualquier otra cosa que exceda lo estrictamente aléthico;<sup>14</sup> y, si por el contrario, solo atendiéramos al disgusto del Sócrates platónico respecto del carácter del sofista bien podríamos concluir uniformando a *Trasímaco* y Calicles, con lo cual, no llegaríamos a sacar ninguna lección de la fenomenal polémica que constituye la base de todo el ulterior desarrollo de la teoría clásica sobre la justicia.

<sup>13</sup> Robert A. Dahl, *Modern Political Analysis* (New Jersey: Prentice-Hall Inc, 1963); y Hanna Fenichel Pitkin, *Wittgenstein and Justice. On the Significance of Ludwig Wittgenstein for Social Political Thought* (Berkeley, Los Angeles: University of California, 1972).

<sup>14</sup> Tractatus, *Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen*, § 7.



El antagonismo entre **hablar** y **callar** tiene que examinarse, entonces, desde una perspectiva cuya extensión teórica exceda la tópica personal y que, más allá de la variedad de individuos históricos, conecte las diferentes modalidades de aproximación al fenómeno de la ciudad y correlacione los paradigmas que hasta ahora nuestro estudio sólo ha considerado a propósito de la posible diversidad de puntos de vista.

En esta otra matriz teórica ampliada lo primero que se destaca, en una aproximación objetiva al sensualismo sofisticado, es su tendencia a tomar a la ciudad y al conjunto de sus componentes o elementos observables, lo mismo que al resto del mundo real –lo que incluye tanto a los miembros del cuerpo político como al escenario de sus interacciones y los artefactos que se manipulan– de modo unívoco y como experiencia unitaria, como algo establecido para bien o para mal, que a lo sumo desglosa del conjunto de objetos sensibles a aquellos que representan el poder material de la misma o las extensiones funcionales que se comparan con la actividad del hombre libre que las titulariza (Protágoras, 80 A 16 y 80 A 1; *Gorgias*, 82 B 11:6 y 82 B 27; *Hippias*, 86 B 9; *Critias*, 88 B 25; y por cierto *Trasímaco*, 85 B 1, 85 B 6, 85 B 6a, 85 B 8). La fórmula emblemática, en este sentido, es la frase atribuida a Protágoras que de una parte recogen Platón (*Theet.* 151e-152a) y Aristóteles (*Metaph.* 997b) y después con más detalle Sexto Empírico (*Adv. Math.* VII-60): πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος.

Paralelo a este criterio uniformador se insinúa asimismo, y en segundo término, una desconfianza generalizada de lo que excede el nivel de los sentidos, que a veces, como ocurre en Protágoras, toma la forma de una agresiva afirmación de incertidumbre acerca de los dioses (DK: 80 B 4) y en otras oportunidades se deriva en negaciones artificiosas como la de *Gorgias* (DK: 2 B 3) o en recusaciones como la de *Trasímaco* respecto del eventual desinterés de los dioses por las determinaciones humanas y por la justicia (DK: 85 B 8).

Ambos elementos –sumamente difíciles de analizar fuera del contexto de la cultura antigua y del escenario intelectual que le subyace– no agotan, desde ya, la trama teórica en la que se inordinan los estándares de la sofística, pero permiten al menos formar un cuadro preliminar de oposiciones con alto valor comparativo, como se va a poner de manifiesto al considerar el desarrollo del debate entre *Trasímaco* y Sócrates: de una parte, la posición del sofista calcedonio con toda la impronta de su uniformación sensualista, reversiva y negadora de cualquier posibilidad de composición o acuerdo en los tratos humanos salvo bajo la forma de un acto de dominación; y de la otra, el punto de vista y el inquisitivo rodeo del Sócrates platónico, irreverente hacia cualquier composición o manifestación de poder y constantemente insatisfecho y preocupado

por el trasfondo ético de los desempeños ciudadanos, por las condiciones del comportamiento apropiado y por la cesura interior que pone en evidencia el intenso conflicto que se debate en el hombre particular y que se traduce en una constante y decidida puja entre los apetitos (ἐπιθυμία), los impulsos (θυμοειδής) y los cálculos racionales (λογίζεσθαι λογιστικόν) de los que viven en la Polis.

Más allá de que la concepción tripartita del alma es netamente platónica debemos reconocer, sin caer en el extremo de adjudicar a Sócrates todo lo que Platón pone en su boca, que los problemas ciudadanos para los cuales aquel reclamaba una especial atención de parte de sus interlocutores tenían un inequívoco origen en los conflictos que a su criterio enfrentaban al hombre particular con sus apetitos, sus ambiciones y sus propios cálculos racionales, y es este rasgo de su pensamiento teórico, **antes que la reformulación teórica que conduce a la teoría tripartita de las partes del alma**, el que seguramente pertenece al **Sócrates histórico** y el que nos permite establecer una diferencia crucial con el *Trasímaco* histórico, cuyo pensamiento provee, a nuestro entender, la clave del asunto que nos ocupa.

Debemos además conceder, como hipótesis necesaria, que entre el pensamiento de los individuos históricos y el de los personajes del diálogo platónico no hay sino diferencias de matices originadas, sobre todo, en la simpatía del filósofo de la Academia hacia Sócrates, simpatía que por otra parte no le impide ser relativamente objetivo a los ojos de una lectura atenta y entrenada. Las dicotomías **callar-hablar** (σιωπάω-λέγω), **callar-hablar en las reuniones públicas** (σιωπάω-ἀγορεύω) y **bastarse** [o ser suficiente]-[encontrarse en la] **necesidad de hablar** (ἀποχράω-ἀνάγκη δὴ λέγειν) conectadas a la oposición entre **aquella edad antigua** (ἐκείνου τοῦ χρόνου) y el **estado presente** (ἀνέθετο χρόνον), justifica para el sofista la intervención particular orientada a afirmar o restablecer un orden fijo y necesario:

Ἐπειδὴ δ' εἰ τοσοῦτον ἡμᾶς ἀνέθετο χρόνον ὁ δαίμων, ὥστενέτέρων μὲν ἀρχόντωνξ τῆς πόλεως ἀκούειν, τὰς δὲ συμφορὰς ν πάσχειν ξ αὐτούς, καὶ τούτων τὰ μέγιστα μὴ θεῶν ἔργα εἶναι μηδὲ τῆς τύχης, ἀλλὰ τῶν ἐπιμεληθέντων, ἀνάγκη δὴ λέγειν· γρῚμ (DK: 85 B 1)

que significa que puesto que el destino [δαίμων] nos ha impuesto un tiempo como el actual (o presente) en el que debemos obedecer a <otros que mandan> y debemos soportar sus calamidades, que en su mayoría no son obra ni de los dioses ni de las circunstancias, sino <producto> de los que gobiernan, forzosamente hay que hablar.

Una lectura apresurada, que proyecte cinco siglos antes de Cristo los condimentos de la ideología del progreso y el sentido de las adscripciones científico-institucionales con su consecuente valoración iluminista del futuro y desvalorización fetichista del pasado que a aquella le adjudica la cultura de la modernidad —que es una cosa bien distinta de la idea de progreso en sí misma referida a la adquisición y valoración de los adelantos en el curso del tiempo como fenómeno cultural del presente—,<sup>15</sup> estaría tentada a interpretar estas palabras que atribuimos a *Trasímaco* en términos de los paradigmas del empirismo o del naturalismo que hoy se relacionan con una ciencia libre de valores, descriptiva y actuarial. Pero nada sería más inadecuado e impertinente. Algunos eruditos contemporáneos pareciera que están mentando ese sesgo ideológico, señalado en primer término, al destacar respecto del párrafo que tenemos bajo consideración, la objetividad y el realismo del sofista, que pone el acento en la responsabilidad de los gobernantes por las calamidades ciudadanas con independencia de la acción de los dioses o de la naturaleza, lo que constituiría un signo de **progreso** y por ende de iluminismo.

Este realismo, sin embargo, es producto de su común adscripción sensualista y se origina en una marcada sobrevaloración de la experiencia que uniforma el dispositivo ciudadano en dos órdenes intransitivos: el de los que gobiernan y el de los que son gobernados.

Esos dos órdenes, que el testimonio de la *República* de Platón nos muestra como una dicotomía irreductible en el pensamiento del sofista, exhiben en el fragmento *Sobre la Constitución* una decisiva clave valorativa que pone en evidencia el sesgo conservador de su pensamiento en el cual la sobrestimación del poder no es sino el resultado asignado e irreversible que, en cierta manera, obligaría a soportar las calamidades más allá de que ellas sean solo producto de los gobernantes. Esa clave, por demás muy clara, se expresa de este modo:

ἄλλῃς γὰρ ἡμῖν ὁ παρελθὼν χρόνος καὶ ἀντὶ μὲν εἰρήνης ἐν πολέμῳ γενέσθαι καὶ διὰ κινδύνων ν ἐλθεῖν ξ εἰς τόνδε τὸν χρόνον, τὴν μὲν παρελθοῦσαν ἡμέραν ἀγαπῶσι, τὴν δ' ἐπιούσαν δεδιόσι, ἀντὶ δ' ὁμοιοῦσιν εἰς ἔχθραν καὶ ταραχὰς πρὸς ἀλλήλους ἀφικέσθαι γρῆμι (DK: 85 B1)

que significa que el tiempo pasado ya no es suficiente; y en lugar de estar en paz se genera guerra, y hemos llegado a estos días rodeados de peligros, de modo que contemplamos con nostalgia el pasado y sentimos miedo del futuro y en lugar de reciprocidad encontramos enemistad, agitación y trastornos semejantes.

<sup>15</sup> Tractatus, *Die Logik erfüllt die Welt; die Grenzen der Welt sind auch ihre Grenzen*, § 5.61.

El pasado para el sofista es paz (εἰρήνη), reciprocidad (ἀγαπῶσι) y autoridad recta y venerable (πρεσβυτέρων ὀρθῶς), y por eso no puede sino contemplar ese pasado con nostalgia, al mismo tiempo que no puede sino sentir temor o peligro (κινδύνων) donde la enemistad (ἔχθραν), la agitación (ταραχὰς) y otros trastornos semejantes (ἀλλήλους ἀφικέσθαι) han remplazado la segura autoridad de los grandes πρεσβυτέρων a los que adjudica rectitud (ὀρθῶς) en el gobierno. No podemos evitar una cierta perplejidad al comprobar que en una parte, el sofista manifiesta que la divinidad ha impuesto el estado presente, que es su obra (θεῶν ἔργα); y en otra, que las calamidades de ese mismo estado presente no son más que consecuencia de los que mandan. Sólo la referencia a la matriz común de la sofística nos permite desmontar la erística de *Trasímaco* y conciliar lo que a primera vista se presenta contradictorio.

No hace falta equiparar la divinidad a la naturaleza ya que el criterio sofístico es en este punto más simple y se limita a considerar lo que se observa como algo dado de por sí e irrecusable. *Trasímaco* podrá llamarlo θεῶν ἔργα (obra **divina**) y su metáfora no deja por eso de estar referida a algo que él percibe como irrecusablemente establecido y que en este caso es el hecho del mando.

Incluso desde la perspectiva del fragmento que proviene del *Comentario al Fedro de Platón* de *Hermias* (DK: 85 B 8), donde sostiene que los dioses no se ocupan de los asuntos humanos (ὅτι οἱ θεοὶ οὐχ ὀρώσι τὰν θρώπινα), puesto que de lo contrario no habrían desatendido la justicia (παρείδον τὴν δικαιοσύνην), que es el máximo bien de los hombres (μέγιστον τῶν ἐν ἀνθρώποις ἀγαθῶν), **lo dado** —que aquí se vincula al hecho— evidente para el *Trasímaco* histórico conforme a este registro —de la injusticia notoria que los hombres exhiben en sus tratos (ὀρώμεν γὰρ τοὺς ἀνθρώπους ταύτηι μὴ χρωμένους)— **no es sino un resultado directo de lo que se observa en la percepción sensible** que, en todo caso, muestra el hecho como una prueba indirecta en la que se insinúa la ausencia de un acto de mando o regimiento de los dioses.

Resulta entonces —si nos atenemos a los escasos registros del sofista reunidos por Herman Diels y al mismo testimonio de Platón—, que el mando, el poder establecido y su variedad de modalidades y regimientos, se constata de una manera irrecusable —y no exenta de ingenuidad— en la presencia (o ausencia) de las extensiones funcionales de su representación material —observable en los actos de mandos o en sus respectivas titulaciones personales—; y esta evidencia, acerca de la cual se insiste repetidamente en *República*, es la que sostiene toda su réplica a Sócrates y la que hace que su argumentación se des-

place a un nivel superior respecto del anterior diálogo con Polemarco en el que se discute la definición atribuida a Simónides.

En conclusión, la airada intervención proviene, como el mismo Platón nos dice (*Rep.* 336 b 1-5), de la imposibilidad de contenerse, lo que es del todo afín con lo que se sostiene en *Sobre la Constitución* (DK: 85 B1) cuando el sofista dice:

τί δῆτα μέλλοι τις ἄν νῶξ γινώσκει εἰπεῖν , ὅτωι γε νγέγονεξ λυπεῖσ  
θαι ἐπὶ τοῖς παροῦσι καὶ νομίζειν ἔχειν τι τοιοῦτον , ὡς μηδὲν ἔτι τ  
οιοῦτον ἔσται

Que se traduciría bajo la forma del siguiente interrogante: ¿Porque, pues vacilará en hablar aquel que se da cuenta de esto [o sea, del desacuerdo], que a quien le ha tocado sufrir por el estado actual y que estima que posee un criterio para que algo así no sea posible?

La posibilidad de hablar, aun en su forma más enérgica, no debe, sin embargo, relacionarse con una disposición crítica sino más bien con una necesidad de restablecimiento del consenso adaptativo que rige el orden inmutable del poder establecido, lo que se conecta con la idea de *καιρός* que consiste en advertir o reconocer el momento oportuno para intervenir y expresarse.

La ira de *Trasímaco* resulta así parte de su criterio de reversión por medio del cual intenta desplazar toda la cuestión al plano del dominio en el cual la fuerza como modalidad material reemplaza a la palabra. Hemos examinado con algún detalle este aspecto del problema en nuestro libro *El Derecho y la Justicia del Más Fuerte* (Parte III, Capítulos 2 y 3). *Trasímaco* habla entonces para restablecer el silencio, para asegurar un equilibrio jerárquico de poderes enervado por las *ταραχῆς*.

De nuevo el fragmento *Sobre la Constitución* nos ilustra acerca de los presupuestos de su pensamiento, que ocultan los rasgos de su carácter exagerados por el Sócrates platónico en *República*. Sostiene allí el sofista

πρῶτον μὲν οὖν τοὺς διαφορομένους πρὸς

ἀλλήλους καὶ τῶν ρητόρων καὶ τῶν ἄλλων ἀποδείξω γ' ἐν τῷ λέγειν  
πεπονητότας πρὸς ἀλλήλους, ὅπερ ἀνάγκη τοὺς ἄνευ γνώμης φιλονικοῦ  
ντας πάσχειν· οἰομενοι γὰρ ἐναντία λέγειν ἀλλήλοις, οὐκ αἰσθάνονται  
τὰ αὐτὰ πράττοντες· οὐδὲ τὸν τῶν ἑτέρων λόγον ἐν τῷ σφετέρῳ λόγῳ  
ἐνόητα (DK: 85 B 1)

Que significa: para empezar, entonces, voy a demostrar que quienes están en mutuo desacuerdo, tanto de los retores como de los demás <que hablan> han de soportarse mutuamente al hablar, cosa que por fuerza sucede cuando discuten sin usar la razón; y efectivamente, creyendo que unos proponen razonamientos contrarios a los otros, no se dan cuenta de que hacen lo mismo, y que los razonamientos de los adversarios están contenidos en los argumentos suyos.

La intervención viene a ser así, para el sofista, una cuestión adaptativa, y por eso, supone que en el origen de los desacuerdos no hay más que meras desinteligencias, razonamientos contrarios o, por que no, *δισσοὶ λόγοι* cuyos argumentos no serían estrictamente distintos o, en todo caso, no serían sino dos caras de una misma moneda.

Esas diferencias son las que marcan o fijan la oportunidad para quebrar el silencio; de tal modo que al hablar, lo que se busca es la conformidad adaptativa a un orden que no se puede alterar o que quizá, simplemente, no se deba recusar, porque dicho orden dado o establecido, para él no esconde nada fuera del plano aisthético en el que se ven, se oyen y se sienten los actos de poder, y estos definen asimismo la distribución de los niveles jerárquicos como también las condiciones de hegemonía o sumisión.

Conforme a ese presupuesto, asumido por *Trasímaco* en razón de su pertenencia al paradigma sensualista, común a la sofística —que vale tanto para la época pretérita en la que los *πρέσβεις* mandaban con rectitud como para la actual, llena de desigualdades y calamidades ocasionadas por los que gobiernan— uno debe preguntarse si la justicia no podría sino ser aquello que, sobre todo, concierne a los que mandan; o mejor aún, ¿podría ser algo distinto y ajeno a los actos de dominación, algo ajeno al orden del poder y de la supremacía que se deriva de las titularizaciones de ese mismo poder? Si es que la justicia implica algún tipo de vínculo en el que se discierne acerca de actos e intercambios ciudadanos y de lo que corresponde adjudicar o reconocer a los demás por esos mismos actos, para el paradigma sensualista que no reconoce otra realidad que la observada y otra representación que la originada en los sentidos —en lo que se ve, se oye y se siente como sostiene Heráclito<sup>16</sup> no podría buscarse la clave de su inteligencia más que en los fenómenos mismos y en su intransferible e irreductible percepción individual.

En el caso de los desempeños relacionados con los actos de poder, la clave para el sensualismo sofístico tiene, necesariamente, que encontrarse del lado

<sup>16</sup> Rodolfo Mondolfo, *La Comprensión del sujeto humano en la cultura antigua* (Buenos Aires: Imán, 1955).

de los que lo ejercen, porque allí es donde se manifiestan, de manera ostensible, las consecuencias de aquellos actos de poder cuyos resultados manifiestos se pueden ver, oír y sentir. Hay aquí, por cierto, una enorme incertidumbre y cualquier traducción no pueden escapar a los reparos, pero aun cuando nuestro cuadro no sea más que **otra** interpretación, se nos vuelve casi imposible verlo de otra forma.

Además, ¿de que **otro modo teórico** se podría entender, para nuestro sofista calcedonio, el complicado debate acerca de la justicia? En verdad las fuentes no ofrecen demasiada evidencia de su adscripción o de su apartamiento al paradigma común de la sofística que aquí hemos diseñado, pero los escasos registros, que bien podemos considerar como un testimonio relativamente fiel de su pensamiento, resultan decididamente afines a las ideas y a los empeños que caracterizan al sensualismo sofístico formulado de modo explícito por Protágoras y Gorgias.

En particular se percibe en los fragmentos un eco inequívoco que proviene de la común distinción entre νόμος y φύσις y el peculiar conformismo adaptativo que se involucra en esta distinción, lo mismo que la sobrevaloración de lo que se percibe —y sobre todo de lo que se ve y se oye—, la ausencia de cualquier dispositivo de composición o de reformulación abstracta de las sensaciones y, también, la evidente inclinación al abandono de las creencias religiosas.

En un estudio próximo, que sirve de introducción a nuestra versión del *Encomio de Helena* de Gorgias,<sup>17</sup> hemos descripto y analizado este paradigma sensualista, común a la sofística, por lo que toda la eventual discusión acerca de los principales rasgos que hemos enunciado en forma genérica queda aquí remitida a ese trabajo y a la bibliografía que allí se menciona.

De hecho, además de su conformismo adaptativo, no se sigue necesariamente que deba entenderse a la justicia como la conveniencia de los que mandan, pero si la justicia ya no puede concebirse para éste como algo unilateral, como el mero hecho de dar, sino como algo subyacente al fenómeno de dar, en el que se manifiesta una relación social asimétrica compuesta de prerrogativas de los que mandan y de deberes del resto de los que viven sometidos a los que mandan en la ciudad, y donde se vislumbra un significado que tiene que ver con la trama interactiva del acto social que, a su criterio, no puede sino ser un acto de poder que depende de los que controlan o titularizan ese mismo poder, ¿que otra cosa, que no fuera algo concerniente a los que detentan y disponen del poder, podría llegar a ser la justicia para el que piensa de esa

<sup>17</sup> DK: 22 B 55, : ὅσων ὄψις ἀκοή μάθησις , ταῦτα ἐγὼ προτιμέω.

manera? Y si así fuera, ¿que otra cosa podría, desde esa perspectiva teórica, concernir o importar más a los que titularizan el poder de la ciudad que todo lo relativo a su propia conveniencia o utilidad?

#### APÉNDICE

### Texto griego y traducción yuxtalineal del Fragmento 85B1 de *Trasímaco*<sup>18</sup>

#### Περι Πολιτειαν

#### 85 B 1. Dionisio de Helicarnaso, *Demóstenes*, 3 [p. 132, 3 Radem.- Usen.]:

##### A) Introducción de Dionisio (Texto y traducción yuxtalineal)

El tercer estilo (τρίτη λέξις) es una (ἦν ἢ) mezcla (μεικτῆ) y una (τε καὶ) síntesis (σύνθετος) de los otros (ἐκ τούτων τῶν) dos (δύειν) [esto es: αὐστηρὰ y λιτή]. Quien le acomodó a la forma (πρώτος ἀρμοσάμενος) en la que se encuentra (καταστήσας εἰς τὸν νῦν) y el primero en (ὑπάρχοντα) disciplinarlo en general (κόσμον) no puedo decir (οὐκ ἔχω λέγειν) si fue el Calcedonio Trasímaco (Θ.ὸ Καλχηδόσιος ἦν), según sostiene Teofrasto (ὡς οἶεται Θεόφραστος) [π.λέξ. Fr. 4 Schmidt], o bien otro (εἴτε ἄλλος τις), según (ἔχω) dicen (λέγειν). Quienes lo practicaron (οἱ δ' ἐκδεξάμενοι) y (καὶ) mucho lo (οὐ πολὺ) desarrollaron (ἀποσχόντες) hasta su madurez (τοῦ τελειῶσαι) entre los retores (ῥητόρων μὲν) Isócrates (Ἰσοκράτης) de Atenas (ὁ Ἀθηναῖος) resultó ser (ἐγένετο), <y entre> los filósofos (φιλοσόφων δὲ) Platón (Πλάτων) el socrático (ὁ Σωκρατικός). Por cierto, además de estos (τούτων γὰρ ἀμύχανον εὐρεῖν) es difícil encontrar otros hombres que lo practicaran con acierto (τῶν ἀνδρῶν ἑτέρους τινᾶς), salvo (ἔξω) Demóstenes (Δημοσθένους), con los elementos necesarios (ἢ τὰναγκαῖα) y (καὶ) útiles (χρήσιμα) o empleando mejor (κρεῖττον ἀσκήσαντας) la elegancia del lenguaje (ἢ τὴν καλλιλογίαν) y (καὶ) los adjetivos (τὰς ἐπιθέτους) disponiéndolos con arte (κατασκευᾶς) elevado (βέλτιον) en su presentación (ἀποδειξαμένους). En lo referido a Trasímaco (ἢ μὲν οὖν Θρασυμάχου λέξις), si fue por cierto el origen (εἰ δὲ πηγὴ τις ἦν ὄντως) de la forma intermedia (τῆς μεσότητος) su propósito (αὐτὴν τὴν προαίρεσιν), según parece (ἔοικεν), digno de estima (ἀξίαν) tenía (ἔχειν) una mezcla (σπουδῆς) muy fuerte (κέκραται) de los otros dos modos (γὰρ εὖ πως καὶ αὐτὸ) [el solemne y el coloquial], de los que tomó lo que tenían de útil (τὸ χρήσιμον εἴληφεν ἐκατέρως). Poseyó una fuerza superior (δυνάμει δ' ὡς), y un no igualable (οὐκ ἴσει <τῆ>) propósito (βουλήσει) asu-

<sup>18</sup> Herman Diles y W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 3 vols. (Berlín, Wiedmannsche Buchhandlung, 1922), 2:270-280.



mido (κέχρηται). Una antigua (ἐνδὸς) lección (παράδειγμα) de sus (ἐξ τῶν) discursos públicos (δημηγορικῶν λόγων) tenemos aquí (τόδε):

## B) Παράδειγμα de *Trasímaco*:

### SOBRE LA CONSTITUCIÓN

(Fragmento de sus δημηγορικῶν λόγων, traducción yuxtalineal)

Habría yo querido participar ἔβουλόμην μὲν, atenienses ὦ Ἀθηναῖοι,, de aquella edad antigua μετασχεῖν ἐκείνου τοῦ χρόνου τοῦ παλαιοῦ y de su estado de cosas [καὶ τῶν πραγμάτων ], en la que los jóvenes no hacían más que callar ἡνίκα σιωπῶν ἀπέχρη τοῖς νεωτέροισι, ya que nada les obligaba a hablar en las reuniones públicas τῶν τε πραγμάτων οὐκ ἀναγκαζόντων ἀγορεύειν y los venerables ancianos rectamente tenían la ciudad bajo control καὶ τῶν πρεσβυτέρων ὀρθῶς τὴν πόλιν ἐπιτροπευόντων. Pero, puesto que el destino [δαίμων] nos ha impuesto un tiempo como el actual o presente Ἐπειδὴ δ' εἰ τοσοῦτον ἡμᾶς ἀνέθετο χρόνον ὁ δαίμων, en el que debemos obedecer a otros que mandan ὥστε <ἐτέρων μὲν ἀρχόντων > τῆς πόλεως ἀκούειν,, y debemos soportar sus calamidades τὰς δὲ συμφορὰς <πάσχειν> αὐτούς, que en su mayoría no son obra ni de los dioses ni de las circunstancias sino producto de los que gobiernan καὶ τούτων τὰ μέγιστα μὴ θεῶν ἔργα εἶναι μηδὲ τῆς τύχης , ἀλλὰ τῶν

ἐπιμεληθέντων, forzosamente hay que hablar ἀνάγκη δὴ λέγειν. Pues, o se es insensible ἢ γὰρ ἀναίσθητος o ocurre que se es sufrido ἢ καρτερώτατός ἐστιν, quien se somete a lo que pretenden que cada uno soporte ὅστις ἐξαμαρτάνειν ἑαυτὸν ἔτι παρέξει τοῖς βουλομένοις, aun una culpa y asuma <incluso> responsabilidades por la maquinación y la maldad ajena καὶ τῆς ἐτέρων ἐπιβουλῆς τε καὶ κακίας αὐτὸς ὑποσχίσει τὰς αἰτίας . El tiempo pasado ya no es suficiente ἄλλις γὰρ ἡμῖν ὁ παρελθὼν χρόνος y en lugar de estar en paz se genera guerra καὶ ἀντὶ μὲν εἰρήνης ἐν πολέμῳ γενέσθαι, y hemos llegado a estos días rodeados de peligros καὶ διὰ κινδύνων <έλθειν> εἰς τόνδε τὸν χρόνον, de modo que contemplamos con nostalgia el pasado y sentimos miedo del futuro τὴν μὲν παρελθοῦσαν ἡμέραν ἀγαπῶσι, τὴν δ' ἐπιούσαν δεδιόσι, en lugar de reciprocidad encontramos enemistad, agitación y trastornos semejantes ἀντὶ δ' ὁμοιοῦς εἰς ἔχθραν καὶ ταραχὰς πρὸς ἀλλήλους ἀφικέσθαι. A los otros la abundancia de bienes les hace irritables y revoltosos καὶ τοὺς μὲν ἄλλους τὸ πλῆθος τῶν ἀγαθῶν ὑβρίζειν τε ποιεῖ καὶ στυγιάζειν, nosotros nos sentíamos serenos entre los bienes ἡμεῖς δὲ μετὰ μὲν τῶν ἀγαθῶν ἐσωφρονίζειν. Hemos enloquecido con

aquellos males que han sabido mantener cuerdos a los demás

ἐν δὲ τοῖς κακοῖς ἐμάνημεν, ἃ τοὺς ἄλλους σωφρονοῦμεν εἴωθεν. ¿Por qué, entonces, vacilará en hablar aquel que se da cuenta de esto, aquel al que le ha tocado sufrir el actual estado de cosas y que cree que tiene una respuesta?

τί δῆτα μέλλοι τις ἂν <ᾗ>γιγνώσκει εἰπεῖν, ὅτῳ γε <γέγονε>υπεῖσθαι ἐπὶ τοῖς παρούσι καὶ νομίζειν ἔχειν τι τοιοῦτον, ὡς μηδὲν ἔτι τοιοῦτον ἔσται; Para empezar πρῶτον μὲν, entonces, voy a demostrar que los que están en mutuo desacuerdo οὖν τοὺς διαφορομένους πρὸς ἀλλήλους, tanto de los retores καὶ τῶν ῥητόρων como de los demás que hablan, tendrán que soportarse mutuamente al hablar

καὶ τῶν ἄλλων ἀποδείξω γ' ἐν τῷ λέγειν, cosa que, por fuerza, sucede cuando discuten sin usar la razón

πεπονθότας πρὸς ἀλλήλουθι, ὅπερ ἀνάγκη τοὺς ἄνευ γνώμης φιλονικούντας πάσχειν; y, efectivamente creyendo que unos proponen razonamientos contrarios a los otros οἰομενοι γὰρ ἐναντία λέγειν ἀλλήλοις, no se dan cuenta de que hacen lo mismo οὐκ αἰσθάνονται τὰ αὐτὰ πράττοντες οὐδὲ τὸν, y que los razonamientos de los adversarios τῶν ἐτέρων λόγων están contenidos en los argumentos suyos ἐν τῷ σφετέρῳ λόγῳ ἐνόντα. Atended, entonces, desde el inicio, lo que busca cada

uno σκέψασθε γὰρ ἐξ ἀρχῆς, ἃ ζητοῦσιν ἑκάτεροι. En primer lugar es πρῶτον μὲν ἢ la Constitución de los Padres πάτριος πολιτεία lo que discuten παραχρῆν αὐτοῖς, siendo como es fácil de conocer

παρέχει ῥάιστη γνωσθῆναι y καὶ resultando un patrimonio común de todos los ciudadanos κοινοτάτη τοῖς πολίταις οὕσα πάσιν. Por eso, en lo que hace a nuestro conocimiento

ὅποσα μὲν οὖν ἐπέκεινα τῆς ἡμετέρας γωνῆς ἐστίν, ἀκούειν ἀνάγκη λόγων

τῶν παλαιότερων, es preciso escuchar las palabras de los ancianos ὅποσα δ' αὐτοὶ ἐπεῖδον οἱ πρεσβύτεροι, y, sobre todo, en relación a lo que estos vieron directamente es conveniente enterarse por medio de los que están anoticiados ταῦτα δὲ παρὰ τῶν εἰδόντων πυνθάνεσθαι.

### C) Conclusión de Dionisio (traducción yuxtalineal)

Este es τοιαύτη μὲν οὖν τις el estilo de Trasímaco ἢ Θρασυμάχειος ἐρμηνεία, una mezcla μέση de los dos τοῖν δυεῖν, y una muy buena combinación καὶ εἰς ἀμφοτέρους que sirve de patrón inicial τοὺς χαρακῆρας para caracterizar ἐπίκαιρον a los otros [dos estilos], ἀφετήριον.

Joaquín E. Meabe

Instituto de Teoría General del Derecho  
Facultad de Derecho  
UNNE  
Dirección: Tucumán 644  
3400 Corrientes  
ARGENTINA  
E-mail: jmeabe@gigared.com  
jmeabegigaredcom@gmail.com

Recibido: 12 de abril de 2007  
Aceptado: 24 de abril de 2007