

## El comercio según Platón: ¿factor de división o de comunidad política?

Etienne Helmer

Universidad de Puerto Rico, Puerto Rico

etiennehelmer@hotmail.fr

<https://orcid.org/0000-0001-8565-6698>

**Resumen:** Suele pensarse que los filósofos griegos desprecian tanto el comercio al por mayor entre las ciudades, como el comercio al por menor dentro de las ciudades. De acuerdo con esta larga tradición interpretativa, Platón se conforma a la poesía homérica y hesiódica al respecto: el comercio tiene la reputación de ser un oficio asociado con la deshonestidad y el afán de lucro, por lo cual se estima que propicia más la división y el conflicto que la armonía y la cohesión social. Sin embargo, una lectura minuciosa de algunos pasajes de los *Diálogos* de Platón, y particularmente de la *República*, revela otra vertiente de su acercamiento al comercio y su influencia sobre la cohesión de la *pólis*. Intentando resaltar un aspecto que suele ser ignorado por la mayoría de los intérpretes, se propone demostrar en este artículo que Platón ve en el comercio en sí mismo un factor que permite formar y mantener la comunidad de la *pólis*. Esta apreciación reposa en la convicción de Platón en que el carácter político del ser humano se forja a través de múltiples intercambios, entre los cuales el comercio juega un papel fundamental.

**Palabras clave:** comercio; economía; intercambio; Platón; *República*

**Abstract:** “Commerce according to Plato: a factor of division or political community?”. It is often thought that the Greek philosophers despise both wholesale trade between cities as retail trade within cities. According to this lengthy interpretive tradition, Plato conforms on this matter to Homeric and Hesiodic poetry: commerce has a reputation as a trade associated with dishonesty and profit-seeking, for which it is believed to promote more division and conflict than harmony and social cohesion. However, a careful reading of some passages in Plato’s Dialogues, and particularly of the *Republic*, reveals another aspect of his approach to commerce and its influence on the cohesion of the *polis*. Trying to highlight an aspect that is usually ignored by most interpreters, this paper argues that Plato sees in commerce itself a factor allowing the formation and maintenance of the community of the *polis*. This approach is based on Plato’s conviction that the political character of the human being is forged through multiple exchanges, among which trade plays a fundamental role.

**Keywords:** trade; economy; interchange; Plato; *Republic*

## Introducción

Según una larga tradición interpretativa, se suele pensar que los filósofos griegos clásicos despreciaban no solo las actividades económicas productivas, por ser ejecutadas por esclavos y mujeres, sino también el comercio en sus diversas manifestaciones: tanto el comercio al por mayor entre las ciudades, como el comercio al por menor dentro de las ciudades. Por ejemplo, en la poesía homérica, el comercio es una actividad para los extranjeros de Fenicia, quienes se caracterizan por su codicia y su destreza para engañar<sup>1</sup>. En *Los trabajos y los días*, aun si Hesíodo no prohíbe rotundamente a su hermano que se dedique al comercio, lo previene sobre los riesgos que este implica, y sobre todo le indica que dicha actividad revela la codicia de aquellos que están dispuestos a asumir el riesgo: "...ahora también los hombres la practican por su falta de sentido común; pues el dinero es la vida para los desgraciados mortales. Y es terrible morir en medio del oleaje"<sup>2</sup>. Platón parece atenerse a esta tradición poética: en su obra, el comercio tiene la reputación de ser un oficio asociado con la deshonestidad y el afán de lucro, por lo cual se estima que propicia más la división y el conflicto que la armonía y la cohesión social, como lo indican principalmente dos argumentos. En primer lugar, Platón hace una crítica bastante fuerte de la mala influencia ética y política que los puertos y sus actividades comerciales pueden tener sobre la *pólis*: "el mar cercano significa para una región el placer cotidiano, aunque, en realidad, es una vecindad muy desagradable y amarga, pues, al llenarla de tráfico y de los negocios del comercio al por menor y al engendrar costumbres cambiantes y no fiables en las almas, hace a la ciudad misma no fiable y la enemista consigo misma, así como con los otros hombres" (*Ley. IV*, 705a)<sup>3</sup>.

En segundo lugar, un aspecto de las recurrentes críticas de Platón a los sofistas consiste en destacar que venden su engañosa enseñanza a sus alumnos, y parecen estar más motivados por hacerse ricos que por una búsqueda genuina de la verdad (*Sof.* 231c-d), por lo cual el comercio es asociado con el engaño y la falsedad en todos sus aspectos.

---

<sup>1</sup> Ndoye, M., "Faim, quête alimentaire et travail en Grèce ancienne", en: *Dialogues d'histoire ancienne*, v. XIX, 1 (1993), pp. 84-85.

<sup>2</sup> La traducción es de Pérez Jiménez, A., *Teogonía. Trabajos y Días*, Madrid: Gredos, 2008, pp. 685-688.

<sup>3</sup> La traducción es de Lisi, F. (trad.), *Platón, Diálogos VIII. Leyes I-VI*, Madrid: Gredos, 1999a.

Cabe preguntarse brevemente sobre el porqué de esas lecturas que se limitan a destacar la dimensión negativa del comercio, no solo en Platón sino también en gran parte de la obra de los filósofos antiguos, salvo quizás en Aristóteles, a quien algunos otorgan el título de inventor de la economía o reconocen que le concedió una atención particular al comercio exterior<sup>4</sup>. Entre las posibles explicaciones, podemos identificar principalmente dos, las cuales son como dos caras de una misma moneda. La primera es la identificación histórica del hombre griego con la figura del ciudadano, es decir, su construcción en tanto *homo politicus* exclusivamente interesado en la administración de los asuntos políticos, en nombre de un ideal de libertad cívica y moral. Por tanto, este imaginario atribuye los asuntos materiales en general, y económicos en particular, a las categorías identificadas con la necesidad, en particular las mujeres y los esclavos. Este reparto encuentra una de sus más significativas expresiones en *La condición humana* de Arendt<sup>5</sup>: “Ni la labor ni el trabajo se consideraba que poseyeran suficiente dignidad para constituir un *bíos*, una autónoma y auténticamente humana forma de vida; puesto que servían y producían lo necesario y útil, no podían ser libres e independientes de las necesidades y exigencias humanas. La forma de vida política escapaba a este veredicto debido al modo de entender los griegos la vida de la *pólis*, que para ellos indicaba una forma muy especial y libremente elegida de organización política...”.

La segunda razón va de la mano con la primera. La mayoría de los historiadores del pensamiento económico, así como algunos economistas e historiadores de la filosofía, suelen pensar que los griegos no desarrollaron ningún tipo de acercamiento teórico a los temas económicos. Señalando particularmente el tratado *Económico* de Jenofonte por su “aplastante trivialidad”, el historiador del pensamiento económico, J. A. Schumpeter, y el historiador del mundo griego, M.I. Finley, han popularizado la idea según la cual las escasas consideraciones de los griegos sobre estos temas no iban más allá del sentido común<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Polanyi, K., “Aristóteles descubre la economía”, en: Polanyi, K., Arenberg, C. M., y Pearson, H.W., *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Barcelona: Labor, 1976, pp. 111-141; Bresson, A., “Aristote et le commerce extérieur”, en: *Revue des Études Anciennes*, v. LXXXIX, 3-4 (1987), pp. 217-238.

<sup>5</sup> Arendt H., *La condición humana*, Buenos Aires: Paidós, 2005, p. 26.

<sup>6</sup> La expresión es de Finley, M. I., *The Ancient Economy*, Berkeley: University of California Press, 1974, p. 20. Para una discusión de esa interpretación, véase Helmer, É., *La Parte de bronce. Platón y la economía*, Santiago: LOM, 2021, pp. 23-33.

En contra de estas lecturas, y enfocado principalmente en la *República*, este artículo se propone demostrar que el comercio en sí mismo es para Platón un factor que contribuye a formar y mantener la comunidad de la *pólis*. Esta apreciación reposa en la convicción de Platón en que el carácter político del ser humano se forja a través de múltiples intercambios, entre los cuales el comercio juega un papel fundamental. Para mostrarlo, examinaré los principales pasos del nacimiento de la *pólis* en el libro II de la *República*. Primero mostraré que, para Sócrates, la hipótesis antropológica de la imposible autarquía individual condena a los hombres a los intercambios (369b-e). Posteriormente, me concentraré en dos aspectos complementarios del conocido principio de especialización individual: por un lado, al fundar la ciudad naciente sobre un sistema de intercambio mutuo de los productos resultantes de los oficios particulares o individuales (369e-370c), este principio confiere a la ciudad naciente un primer nivel de comunidad, todavía frágil por ser meramente económica. Por otro lado, el principio de especialización consolida esta comunidad, a nivel político esta vez, al aplicarse no a los individuos sino a los grupos funcionales que componen la ciudad, como señala un pasaje poco discutido del libro V (463a-b)<sup>7</sup>. Finalmente, mostraré que Sócrates hace de las transacciones monetarias directas en el mercado la forma fundamental de intercambio que da lugar a la ciudad en tanto comunidad (370e-371e).

### *1. La imposible autarquía individual: la necesidad de intercambiar y la ambivalencia de la reciprocidad*

#### *1.1. Intercambios en el origen de la ciudad*

Las dos primeras etapas de la narración del nacimiento de la *pólis* en palabras indican que esta última se encuentra enteramente bajo el signo de los intercambios y de su ambivalencia. En la primera etapa, Sócrates y Adimanto sitúan los intercambios en el principio u origen (*ἀρχήν*) de la ciudad naciente, y los convierten en la respuesta a la imposible autosuficiencia individual: “Sócrates – Pues bien, dije, según estimo, la *pólis* nace cuando cada uno de nosotros no se autoabastece, sino que necesita de muchas cosas (*ἐπειδὴ τυγχάνει ἡμῶν ἕκαστος οὐκ αὐτάρκης, ἀλλὰ πολλῶν ὧν ἐνδεής*). ¿O piensas que es otro el principio (*ἀρχήν*) de la fundación de la *pólis* (*πόλιν οἰκίζειν*)? –

92

---

<sup>7</sup> J. Annas se refiere a este pasaje sin comentarlo (Annas, J., *Introduction to Plato's Republic*, Oxford: Clarendon Press, 1981, p. 297). Y S. Rosen no se refiere en absoluto a este fragmento (Rosen S., *Plato's Republic. A Study*, New Haven & Londres: Yale University Press, 2005).

Adimanto – No. – Sócrates – En tal caso, cuando un hombre toma a otro por una necesidad (παρалаμβάνων ἄλλος ἄλλον), a otro por otra necesidad, habiendo una necesidad de muchas cosas (πολλῶν δεόμενοι), llegan a congregarse en una sola morada muchos hombres (πολλοὺς) para vivir en común (κοινωνοῦς) y auxiliarse (βοηθοῦς). ¿No daremos a este alojamiento común (τῇ συννοικίᾳ) el nombre de *pólis*? Adimanto – Claro que sí” (*Rep.* II, 369b-c)<sup>8</sup>.

En este fragmento, Sócrates retoma el controversial lugar común sobre la incapacidad del ser humano de ser autosuficiente. Es un lugar común porque otros autores lo señalan también, como Aristóteles en la *Política* (εἰ γὰρ μὴ αὐτάρκης ἕκαστος χωρισθεῖς, 1253a26); y es controversial porque algunos, como el sofista Hipias o, bajo una forma distinta, los cínicos, pretenden alcanzar esta autosuficiencia individual<sup>9</sup>. Sin embargo, Sócrates no se conforma con retomar este *tópos*, sino que lo modifica en dos sentidos. Por un lado, no solo señala que el ser humano tiene necesidades, sino que tiene muchas. Esta precisión todavía vaga –no se sabe si son muchas en cuanto a su variedad o su cantidad– es central en todo el relato del nacimiento de la *pólis* y su paso de un estado sano a un estado enfermo (372e) en el que esta multiplicidad se toma tanto en el sentido cuantitativo como cualitativo (ἕκαστα τούτων παντοδαπά, 373a; σκευῶν τε παντοδαπῶν, 373b). En el inicio de la descripción de la ciudad enferma (372e) queda abierta la cuestión de si Sócrates está enunciando aquí una tesis antropológica definitiva, o si se trata de una observación enraizada en la experiencia ateniense y sus propias costumbres, como dejará entender un poco después la fórmula de Glaucón: “como es la costumbre” (ἅπερ νομίζεται, 372d). En el segundo caso, está abierta la posibilidad de reducir estas necesidades de manera que se reduzcan los intercambios. De hecho, Sócrates es el mejor ejemplo de una vida que se satisface con poco, lo que implica poca participación y poco incentivo para el intercambio económico.

Por otra parte, la forma en la que los hombres se reúnen e inauguran los intercambios está marcada por una fuerte ambivalencia que se confirmará en las siguientes etapas de la formación de la ciudad. Esta ambivalencia se refiere a la naturaleza de lo “común” (κοινωνοῦς, 369c) que se esboza aquí. Dado que la esfera del intercambio se origina en el movimiento por el que “cada uno toma a otro” (παρалаμβάνων ἄλλος ἄλλον, 369c), estos primeros intercambios

<sup>8</sup> La traducción es de Eggers Lan, C. (trad.), *Platón, Diálogos: República*, Madrid: Gredos, 1986, con modificaciones.

<sup>9</sup> Véase Suidas, “Hipias” II, 659, 23-24 [DK et U A1]; y Diógenes Laercio, *Vidas, sentencias y opiniones de los filósofos más ilustres*, VI, 78 y 105.

son comunes y recíprocos. Pero, al mismo tiempo, están arraigados en una insuficiencia individual que cada uno busca suplir por sí mismo. Este “común” no es, pues, un bien colectivo desvinculado de las preocupaciones subjetivas y al que cada uno contribuiría más allá de su individualidad. No es todavía ese “común” verdaderamente político que la *República* y las *Leyes* se proponen construir. Es la misma insuficiencia que todos comparten, lo que queda bien marcado por el uso del plural (κοινωνούς, 369c). La ayuda (βοηθούς, 369c) que cada uno presta al otro es solo el reverso de la ayuda que él mismo necesita. La lógica del intercambio da lugar a un mundo común y al mismo tiempo lo amenaza. Así lo confirma la siguiente etapa de la descripción de la formación de la *pólis* que especifica el principio de estos intercambios.

### 1.2. El principio de los intercambios

Veamos el siguiente pasaje: “Sócrates – Ahora bien, ¿cada cual da a otro, si es que le da algo, o toma algo, pensando que es lo mejor para el mismo? (μεταδίδωσι δὴ ἄλλος ἄλλω, εἴ τι μεταδίδωσιν, ἢ μεταλαμβάνει, οἰόμενος αὐτῷ ἄμεινον εἶναι)– Adimanto – Es cierto” (*Rep.* II, 369c)<sup>10</sup>.

Este pasaje nos invita a realizar tres observaciones sobre la forma en la que se producen los intercambios y la comunidad que crean. En primer lugar, los dos movimientos unilaterales descritos aquí se basan en un único principio antropológico y “moral” en el sentido amplio del término: cada cual da (μεταδίδωσι) o toma (μεταλαμβάνει) porque piensa que es mejor para sí mismo. Es probablemente por esta razón que Sócrates especifica “si es que le da algo”: si este “dar” descansa en el interés propio o subjetivo (οἰόμενος αὐτῷ ἄμεινον εἶναι) no es realmente un “dar”, sino una forma indirecta de tomar algo para sí mismo. En el mismo movimiento por el que “cada uno da algo” también toma para sí mismo: el gesto de constitución de la comunidad lleva consigo lo que lo debilita.

En segundo lugar, la tensión o el conflicto potencial inherente a esta forma de reciprocidad ambivalente se debe a la dificultad que el Sócrates de Platón suele poner en el centro de sus reflexiones éticas: ¿cómo ser un buen juez de lo que es “mejor para sí mismo”? Esta dificultad remite a otra dificultad fundamental, la de conocerse a sí mismo, identificando lo que realmente somos, como lo experimenta Alcibiades (*Alcib.* I 129a-130c). Las implicaciones de esta dificultad afectan directamente la forma de pensar o definir lo “común”.

---

<sup>10</sup> La traducción es de Eggers Lan, C. (trad.), *Platón, Diálogos: República*, 1986, con modificaciones.

Lo común es entendido como un obstáculo del interés propio cuando nos identificamos con nuestro cuerpo y con nuestros apetitos. Pero si logramos identificarnos con la parte divina del alma, como se espera que les suceda a los guardianes, lo común es entendido como congruente con el interés propio (*Rep.* IV, 419a-421c).

Por último, el mecanismo que Sócrates describe en el fragmento citado tiene el valor de un principio general: es el “motor natural” de los intercambios que posibilita y a la vez debilita la comunidad social y política a las que da lugar. Platón lo observa, por ejemplo, en la manera en la que se suele elegir al esposo o la esposa en las ciudades empíricas, siendo el matrimonio una práctica de intercambio. Usualmente, cada uno busca un marido o una esposa de carácter similar (*Pol.* 310b-e) o por su riqueza (*Ley.* VI, 773a-e). Esta práctica específica confirma que, por regla general, la motivación de los intercambios se efectúa siempre en nombre de un beneficio particular y resulta ser una posible fuente de división social. Este principio se aplicará también a todos los intercambios económicos que Sócrates introducirá poco después. Por el momento, el principio de especialización individual de las funciones confirma el lugar primordial de los intercambios en la formación y la vida de la ciudad en tanto comunidad ambivalente.

## *2. La especialización individual de las tareas: la integración económica y política de la ciudad*

### *2.1. Contexto y problemas*

Estudiar el contexto en el que Sócrates formula el principio de especialización de las tareas o funciones permite comprender su significado y su alcance. A menudo asimilado erróneamente a la división moderna del trabajo<sup>11</sup>, los intérpretes suelen olvidar que este principio aparece en el contexto de una narrativa que hace de los intercambios la dinámica constitutiva de la ciudad en tanto comunidad en todas sus dimensiones. Antes de justificar este principio tanto por sus raíces antropológicas –con el famoso “cada uno de nosotros no

---

<sup>11</sup> Véase, por ejemplo, Lovinfosse J.-M., “La morale de Platon”, en: *L’Antiquité Classique*, v. XXXIV, 2 (1965), pp. 484-505; Foley, V., “The Division of Labour in Plato and Smith”, en: *History of Political Economy*, v. VI, 2 (1974), pp. 221-222; McNulty, P. J., “A Note on the Division of Labour in Plato and Smith”, en: *History of Political Economy*, v. VII, 3 (1975), pp. 372-389. Para una crítica detallada de esta identificación, véase Greco A., “On the economy of specialization and division of labour in Plato’s *Republic*”, en: *Polis*, v. XXVI, 1 (2009), pp. 52-72; Helmer, É., *La Parte de bronce. Platón y la economía*, 2021, pp. 44-51.

nace exactamente igual que los demás, sino que, por ser su naturaleza diferente, está hecho para realizar una obra distinta” (370a-b)– como por su eficacia para satisfacer las múltiples necesidades humanas (370b-c), Sócrates presenta, en efecto, el contexto favorable a su adopción.

La alternativa que Sócrates plantea a Adimanto en 369e sobre la organización económica –¿debe “uno poner su trabajo en común con todos” (ἓνα ἕκαστον τούτων δεῖ τὸ αὐτοῦ ἔργον ἅπασιν κοινὸν κατατιθέναι)”, o es mejor que cada uno “haga por sí mismo las cosas que son suyas” (αὐτὸν δι’ αὐτὸν τὰ αὐτοῦ πράττειν; 370a)?”– puede parecer retórica. En efecto, es evidente que el principio adoptado será el del trabajo especializado y el intercambio de productos: de acuerdo con la sección anterior, ningún hombre puede ser autosuficiente, ya que cada uno tiene por naturaleza muchas necesidades.

Sin embargo, este pasaje (369e-370c) aporta un elemento importante que hace que no sea redundante con las líneas anteriores a ello. Si recordamos la definición de la justicia en el libro IV –hacer lo suyo– observamos que en ella se plantea la dificultad fundamental de la comunidad: ¿cómo hacer que sea justa –cada uno haciendo lo suyo– cuando necesita de los intercambios para llevarse a cabo? Se trata de superar el aparente antagonismo entre hacer lo suyo y poner en común, de modo que se muestre que “hacer lo suyo” no es lo que obstaculiza una verdadera puesta en común sino lo que la condiciona, tomando esa expresión en un sentido que precisamente implique el intercambio en vez de negarlo.

En primer lugar, se vuelve a mencionar la idea de la “puesta en común”. El término “común” debe entenderse aquí en la continuidad de la etapa anterior de la formación de la ciudad, en la que los individuos se congregaban sin formar todavía una verdadera comunidad (369c). El vínculo económico constituye, pues, el primer nivel de lo “común”, aunque todavía sea frágil. Para consolidarse necesitará el relevo de la política.

Si bien es claro, entonces, que es el producto del trabajo lo que se intercambia físicamente, sin embargo, no es lo que se pone en común como sugieren algunas traducciones, sino la labor o función de cada uno (τὸ αὐτοῦ ἔργον, 369e). Este punto es importante porque es así como Sócrates asegura la continuidad del principio de intercambio entre, por un lado, el nivel económico y, por otro lado, el nivel político que se estudiará más adelante (*Rep.* V, 463a-b). En ambos casos, son principalmente las funciones las que se intercambian y permiten hablar de puesta en común y de reciprocidad.



Por último, la respuesta de Adimanto para justificar la elección de la puesta en común del trabajo o de las funciones –es “más fácil” (ῥᾶον, 370a)– proporciona un argumento pragmático no desdeñable para hacer de los intercambios el principio fundamental de la ciudad: como las necesidades que los originan son vitales y numerosas, y como se trata generalmente de satisfacer lo que cada uno considera mejor para sí mismo, la forma de satisfacerlas debe ser eficaz y sencilla.

Así, el principio de la función propia o de especialización individual tiene como objetivo principal garantizar los intercambios en los que se basa la ciudad. Más que un principio de separación como lo interpreta Aristóteles (*Política* 1264a24-26), se trata de un principio de unión y comunidad, presentado aquí en el plano económico y en un contexto de necesidades limitadas. Sin embargo, sigue siendo un principio paradójico, ya que al mismo tiempo que congrega a los individuos también contribuye a mantenerlos distanciados entre sí, al avalar la idea subjetiva que cada uno tiene sobre lo que es mejor para sí mismo (οἰόμενος αὐτῷ ἄμεινον εἶναι, 369c). El principio de especialización favorece plenamente la cohesión entre los miembros de la comunidad solo en el momento de su aplicación estrictamente política. Esto ocurre en un pasaje del libro V en el que ya no se aplica solo a los individuos, sino a los grandes grupos funcionales que componen la ciudad. Examinemos este pasaje antes de volver a la génesis de la ciudad y a la forma en que nace en ella el “comercio”.

## *2.2. De la esfera económica a la esfera política*

En consonancia con lo que se acaba de discutir acerca de las tareas económicas, Sócrates y Glaucón coinciden en que la función de guardián, tomada por el momento en un sentido general, requiere también un especialista. Sin embargo, añaden el argumento de que, al ser una tarea particularmente importante (μέγιστον, 374d), requiere con mayor razón que quien la realiza se consagre a ella exclusivamente (374a-e). Por consiguiente, el principio de la función propia se extiende a la política. Pero, ¿cómo concebir las relaciones entre los agentes de la esfera económica y los agentes de la esfera política? ¿Cómo evitar el riesgo señalado por Aristóteles, a saber, que la ciudad de Sócrates no sea una sino dos? Sócrates responde a esta pregunta en el siguiente pasaje del libro V (463a-b): “Sócrates – Además de ciudadanos, ¿cómo denomina el pueblo de otras ciudades a sus gobernantes? – Glaucón – En muchas de ellas “amos” (δεσπότης), pero en las ciudades democráticas se les da este mismo nombre de “gobernantes”. Sócrates – ¿Y el pueblo del nuestro? Además de

que son ciudadanos, ¿qué dirá de sus gobernantes? – Glaucón – Que son salvadores y auxiliares (σωτηράς τε καὶ ἐπικούρους). – Sócrates – Y estos, ¿qué dirán del pueblo? – Glaucón – Que son quienes les dan su salario y su sustento (μισθοδότας τε καὶ τροφείας). – Sócrates – ¿Y cómo llaman a sus pueblos los gobernantes de otras ciudades? – Glaucón – Esclavos (δούλους)” (*Rep.* V, 463a-b)<sup>12</sup>.

El tema de este fragmento es la unidad de la *pólis*, como lo confirma el contexto en el que está escrito: viene a continuación del pasaje sobre la comunidad de mujeres y niños entre los guardianes (V, 457c-461e), y es seguido por el fragmento dedicado a la unidad y a la comunidad afectiva y moral que es la ciudad (V, 462a-e) comparada con “un solo hombre” (ἐνὸς ἀνθρώπου, 462c). Inmediatamente después, en el fragmento citado, Sócrates retoma el esquema de los grupos que componen la ciudad, esta vez partiendo no de su tripartición sino de la relación política bipartita entre los “gobernantes” y el “pueblo”. En la mayoría de las ciudades (ἐν μὲν ταῖς πολλαῖς, 463a) esta relación se nombra, se piensa y se practica según la relación entre amos y esclavos (δεσπότας, 463a; δούλους, 463b). En la ciudad en palabras, se nombra, se piensa y se practica sobre el modelo de un intercambio de servicios o prestaciones entre, por un lado, salvadores o ayudantes (σωτηράς τε καὶ ἐπικούρους, 463b), y, por otro lado, asalariados o alimentadores (μισθοδότας τε καὶ τροφείας, 463b). Mientras que la relación despótica es unilateral, la relación característica de la ciudad en palabras es bilateral o recíproca, y representa una forma de intercambio de servicios.

Este intercambio se produce esta vez no entre individuos, como ocurría con las funciones puramente económicas, sino entre grupos, en un esquema que amplía el principio organizativo fundamental de la ciudad naciente como comunidad, a escala de una ciudad más completa, es decir, económica y política a la vez. De este modo, se fortalece la comunidad, y se refuta el argumento de Trasímaco que utilizaba la metáfora del pastor engordando a sus ovejas por “el bien de sus amos y el suyo propio” (*Rep.* I, 343b), para pensar la política según el modelo de la tiranía, cuyo gobernante “esclaviza a los demás ciudadanos” (ἀνδραποδισάμενος δουλώσεται, *Rep.* I, 344b). A lo que Sócrates había respondido que hay que distinguir la función de cualquier arte, que por su naturaleza es realizar una tarea en beneficio de su objeto, cosa o persona, de la recepción de una remuneración a cambio del ejercicio de ese

---

<sup>12</sup> La traducción es de Eggers Lan, C. (trad.), *Platón, Diálogos: República*, 1986, con modificaciones.

arte (346b-e). En el pasaje del libro V que aquí nos interesa, al subrayar que el nombre de los dos grupos principales de la ciudad designa, en cada caso, una función desempeñada también para el otro grupo y no solo para ellos mismos, Sócrates muestra que la verdadera política no puede confundirse con la tiranía. A diferencia de la tiranía, la comunidad cívica correcta es un sistema de prestaciones y contraprestaciones, en la que lo económico y lo político se integran en un todo único. Al servicio económico prestado por los agentes económicos de la ciudad le corresponde un contra-servicio político prestado por los guardianes. El resultado de todo este circuito es también político, en un sentido aun más elevado, ya que posibilita la consolidación de la *pólis* en tanto comunidad. La *kallípolis* puede ser definida como una ciudad de intercambios, y su “política”, en el sentido amplio de su dinámica fundamental, es también una política de intercambios.

### *3. Las transacciones comerciales*

#### *3.1. Un texto ignorado*

Volvamos al libro II de la *República*. En la continuidad de los elementos que dieron origen a la ciudad –el hombre y sus múltiples necesidades, la especialización individual de las tareas y los intercambios que esta implica– Sócrates menciona el nacimiento del “comercio”, una palabra moderna que no tiene equivalente antiguo pero que uso por comodidad. A pesar de la importancia que le otorga Platón –le dedica una página entera (371a-371e)–, los comentarios suelen pasar este pasaje por alto: “Sócrates – Pero si el servidor encargado de eso va con las manos vacías, sin portar nada de lo que necesitan importar aquellas ciudades para satisfacer sus propias necesidades (αὐτοῖς χρεῖα), regresará de ellos también con las manos vacías. ¿No te parece? – Adimanto – A mí sí. – Sócrates – Por consiguiente, se debe producir en el país no solo los bienes suficientes para la propia gente, sino también del tipo y cantidad requeridos por aquellos con los cuales se necesita intercambiar bienes. – Adimanto – En efecto. – Sócrates – Entonces tendremos que aumentar el número de labradores y demás artesanos de la *pólis*. – Adimanto – Aumentémoslo. – Sócrates – Y también el número de servidores a cargo de la importación y exportación de bienes (τῶν τε εἰσαξόντων καὶ ἐξαόντων). Son comerciantes, ¿verdad? – Adimanto – Sí. – Sócrates – Por lo tanto, ¿también necesitamos comerciantes? – Adimanto – Por cierto. – Sócrates – Y en caso de que este comercio se realice por mar, harán falta muchos otros hombres conocedores de las tareas marítimas. – Adimanto

– Muchos, sin duda. – Sócrates – Ahora bien, en el seno de la *pólis* misma, ¿cómo intercambiarán los ciudadanos aquello que cada uno ha fabricado? Pues con vistas a eso creamos una comunidad (*κοινωνία*) y fundamos una *pólis*. – Adimanto – Es obvio que por medio de la venta y de la compra (*πωλοῦντες καὶ ἀνοούμενοι*). – Sócrates – De ahí, por ende, surgirá un mercado y un signo monetario con miras al intercambio (*ἀγορὰ δὴ ἡμῖν καὶ νόμισμα σύμβολον τῆς ἀλλαγῆς ἔνεκα γενήσεται ἐκ τούτου*). – Adimanto – Claro. – Sócrates – Y en caso de que el labrador o cualquier otro artesano que lleva al mercado lo que produce no llegue en el mismo momento que los que necesitan intercambiar mercadería con él, ¿no dejará de trabajar en su propio oficio y permanecerá sentado en el mercado? – Adimanto – De ningún modo –repuso– porque existen quienes, al ver esta situación, se asignan a sí mismos este servicio. En las *póleis* correctamente administradas son, en general, los más débiles de cuerpo y menos aptos para ejercitar cualquier otro oficio. Deben permanecer en el mercado y adquirir, a cambio de plata, lo que unos necesitan vender, y vender también a cambio de plata, lo que otros necesitan comprar. – Sócrates – Esta necesidad, pues –dije a mi vez–, da origen en la *pólis* a los mercaderes (*καπηλῶν*). ¿O no llamamos “mercaderes” a los que, instalados en el mercado, se encargan de la compra y venta, y “comerciantes” a los que comercian viajando de una *pólis* a otra? – Adimanto – ¡Por supuesto!” (*Rep.* II, 371a-371e)<sup>13</sup>.

Este extenso pasaje demuestra que Sócrates no se contenta con añadir una función económica trivial para completar la ciudad. Por el contrario, esto revela que el comercio desempeña una función central, cuya importancia radica en que es la forma concreta de los intercambios que posibilitan el nacimiento de la ciudad, y es principalmente en el plano de estos intercambios donde se juegan la justicia y la injusticia en la *pólis* (*ἐν αὐτῶν τούτων χρεῖα τινὲ τῇ πρὸς ἀλλήλους*, 372a). Dependiendo de cómo se lleve a cabo el “intercambio”, la justicia o la injusticia, es decir, la comunidad o su fracaso, encontrarán un terreno favorable o desfavorable, que también retroalimentarán<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> La traducción es de Eggers Lan, C. (trad.), *Platón, Diálogos: República*, 1986, con modificaciones.

<sup>14</sup> Esto es lo que confirmarán las *Leyes* al proponer una legislación muy rigurosa para limitar y regular esta actividad, y para garantizar que esté al servicio de la justicia y de la unidad de la ciudad, véase *Ley*. VIII, 845e-850a, y XI, 915d-921d.

### 3.2. Exportaciones e importaciones

Sócrates distingue dos formas de comercio, una de las cuales podría llamarse “comercio exterior” y la otra “comercio interior”. El primero se refiere a las exportaciones e importaciones, el segundo al mercado dentro de la ciudad.

Las exportaciones e importaciones surgen del efecto combinado, por un lado, de los principios que dan origen a la ciudad –las múltiples necesidades humanas, la especialización de las funciones, y la idea de que cada uno realiza intercambios porque es mejor para sí mismo– y, por otro lado, de una necesidad geográfica. Empecemos por esta última. Según Sócrates, ningún territorio puede satisfacer plenamente las necesidades de sus miembros, por muy dotados que estén (370e). Por lo tanto, será necesario aportar desde fuera la parte necesaria que falta. Sin embargo, esta “necesidad” geográfica no es absoluta: al igual que la necesidad del *Timeo*, parcialmente persuadida por la razón (*Tim.* 48a), la necesidad geográfica depende de la magnitud y la diversidad de los apetitos, que a su vez pueden ser modulados en cierta medida. Por consiguiente, el volumen de las relaciones comerciales con el exterior depende de la capacidad de moderación de los hombres. Si las necesidades geográficas hacen imposible la autarquía en el sentido de una autosuficiencia perfecta, la ciudad puede, sin embargo, acercarse a ella en mayor o menor medida.

Sócrates aplica entonces a los exportadores extranjeros el principio de que cada uno intercambia solo si encuentra un interés en ello: ellos también entregarán sus productos a la ciudad que los importa solo a condición de que ellos mismos puedan traer de vuelta lo que necesitan (*αὐτοῖς χρεῖα*, 371a), por lo cual la *kallípolis* está obligada a dedicar parte de su producción a sus socios extranjeros (370e-371a). Aunque estos intercambios se originan en la continuidad de los orígenes de la ciudad, se da aquí, sin embargo, un paso simbólico decisivo: la ciudad está, por naturaleza, vinculada a otras en intercambios que son, ante todo, económicos. Por tanto, la magnitud de las necesidades de cada uno y la forma de satisfacerlas determinarán en parte las relaciones, pacíficas u hostiles, entre las ciudades.

Platón ha sido criticado por su omisión de toda explicación acerca de la manera en que se equilibra la producción en cada ciudad en función de sus propias necesidades y las de otras ciudades para que funcionen estos movimientos de exportaciones e importaciones<sup>15</sup>. Pero este silencio no debe

---

<sup>15</sup> Weinstein, J. I., “The Market in Plato’s *Republic*”, en: *Classical Philology*, v. CIV, 4 (2009), p. 453.

ser considerado como una falta de su parte. Tres razones lo justifican. Por un lado, su objetivo aquí no es determinar la ley de un mecanismo económico, sino mostrar que el intercambio es el movimiento fundamental de la vida política en el sentido general de la vida de la ciudad, dentro y fuera de ella. Los términos traducidos como importaciones y exportaciones (τῶν τε εἰσαζόντων καὶ ἐξαζόντων, 371a) son elocuentes desde este punto de vista, pues significan respectivamente “introducir” en la ciudad y “sacar” o “hacer salir” de ella. Por otro lado, el modelo abstracto que describe Sócrates sugiere que cada ciudad tiene múltiples socios comerciales (ἐκείνοις, 371a), lo que presumiblemente garantiza que cada producto tenga una salida adecuada a las necesidades de los exportadores con los que la ciudad trata. Por último, Sócrates menciona justo después a los mercaderes (ἔμποροι, 371a), quienes se encargan de las exportaciones e importaciones, y con respecto a los que se puede suponer que tienen experiencia en ese comercio, para saber lo que necesita y lo que produce cada ciudad circundante.

La ciudad en palabras de Platón es, pues, por naturaleza, una ciudad comercial, y lo será en mayor o menor medida en función de la magnitud de las necesidades y de los apetitos de sus miembros. Por supuesto, esto no es más que la consecuencia lógica de los principios en los que se basa, y un caso particular de su naturaleza de ciudad de intercambios. Pero este tipo de comercio tiene la particularidad de abrir la ciudad a otras ciudades, de hacer emerger la relación “internacional” como componente inherente a la vida política, con lo que implica en cuanto a la paz y la guerra. Sócrates lo tendrá en cuenta más adelante al distinguir entre las medidas que deben aplicarse a las ciudades enemigas, según sean griegas o no (*Rep.* V, 469e-471c), y más ampliamente en sus reflexiones sobre cómo conciliar las necesidades de la economía con las exigencias de una política interior y exterior verdaderamente justa<sup>16</sup>.

### 3.3. *El mercado*

Después de los intercambios con el mundo exterior, Sócrates pasa a analizar cómo se intercambia dentro de la ciudad en tanto “comunidad” (κοινωνίαν, 371b). El hilo conductor de lo “común”, que estaba ausente en la etapa del “comercio exterior”, reaparece aquí, pero entendido todavía como lo que une a cada uno con los demás por medio de su propio interés. Son la compra y la venta (πωλοῦντες καὶ ἀνούμενοι, 371b) las prácticas que unen a los

---

<sup>16</sup> Véase Helmer, É., *La Parte de bronce. Platón y la economía*, 2021, pp. 224-298.

miembros de esta *pólis* naciente. Según Sócrates, la sociabilidad del hombre proviene principalmente de su carácter de animal económico, y es a partir de este aspecto de su ser –y en parte contra él– que se desarrollará la justa política de la *kallípolis*.

Tres instituciones hacen posible la existencia de estas relaciones de compra y venta: el mercado, la moneda y los mercaderes establecidos en el mercado (ἀγορὰ δὴ ἡμῖν καὶ νόμισμα σύμβολον τῆς ἀλλαγῆς ἔνεκα γενήσεται ἐκ τούτου, 371b; καπήλων, 371d). Este pasaje plantea varias cuestiones. En primer lugar, habría que preguntarse si Sócrates quiere decir que estas instituciones suceden a una forma natural de intercambio, descrita por el filósofo durante la exposición del principio de especialización de las tareas (369e-370a). En segundo lugar, cabría preguntar si la *pólis* pasaría del trueque y el “comunismo” al “mercado” en el sentido abstracto del término, dando así un “salto cualitativo” como algunos han propuesto<sup>17</sup>. Es poco probable que sea el caso. En 369e-370a, Sócrates no describe el funcionamiento real de los intercambios en la ciudad, ni una forma realizada de “comunismo” sino que propone dos modelos abstractos de cómo satisfacer las múltiples necesidades que tiene cada hombre. Al referirse ahora al mercado, al dinero y los comerciantes, Sócrates no hace más que enunciar los instrumentos e instituciones económicas indispensables para la realización de los intercambios según el principio de especialización de las tareas que implica la compra y la venta. Ciertamente, se podría objetar que es extraño que, a diferencia de Aristóteles en la *Política* (κατὰ τὴν ἀλλαγὴν, *Pol.* 1257a25-26), Sócrates no haga ninguna referencia al trueque, a pesar de ser un modo de intercambio posible que prescinde de la institución monetaria. La respuesta a esta objeción implica la interpretación de todo el pasaje: Sócrates no está haciendo una historia de la ciudad y de los intercambios económicos, sino que está examinando las grandes funciones que dan origen a la *pólis* para entender qué es la justicia en las ciudades actuales, especialmente en Atenas, y cómo fomentarla. El dinero es una institución económica ineludible en la *pólis*, tal como Platón la conoce, y examina aquí, como en muchas otras ocasiones, sus implicaciones éticas y políticas (*Rep.* VIII, 553a-555b; *Ley.* V, 741e-742c).

Por otra parte, al hablar de “mercado” es muy poco probable que Sócrates esté haciendo referencia a una versión primitiva del principio central de la economía moderna, según el cual los precios se regulan según la ley de la oferta y la demanda. Independientemente de los argumentos de los historiadores a

---

<sup>17</sup> Por ejemplo, Weinstein, J.I., “The Market in Plato’s *Republic*”, 2009, p. 440.



favor o en contra de dicha posibilidad, el mercado es aquí más un lugar que una institución o un principio abstracto. Es el espacio físico de convergencia de los artesanos y sus productos (κομίσας... ἤκη, 371c) y el lugar de su intercambio. Sin este espacio, las transacciones entre los miembros de la ciudad serían imposibles o muy difíciles. La importancia de este espacio se confirmará en las *Leyes* (VIII, 849d-e; XI, 915d-e) con reglamentos acerca de su ubicación y los protocolos de compra y venta.

En cuanto al dinero, al llamarlo “*sýmbolon* del intercambio” (σύμβολον τῆς ἀλλαγῆς, 371b) Sócrates quiere decir fundamentalmente dos cosas. En primer lugar, al igual que los fragmentos de una pieza de arcilla (*sýmboloi*) que servían como signos de reconocimiento entre dos individuos o dos familias que no vivían en el mismo territorio, el dinero es un “símbolo” en el sentido de que, en el intercambio, realiza una forma de comunidad entre los miembros de la *pólis* que hasta ahora no tenían relación directa entre sí, con la diferencia de que el dinero une a todos con todos y no solo a dos individuos o a dos familias. En segundo lugar, el dinero es también un “símbolo” en el sentido de que, según una posible traducción de este término, es una “garantía”<sup>18</sup>: lejos de limitar el intercambio al presente, abre también el futuro. A falta de una mercancía a intercambiar por la que se compra en el mercado, el dinero garantiza que será posible dar la misma cantidad de dinero para obtener una mercancía más adelante. El dinero inscribe así los intercambios en el tiempo, de modo tal que perpetúa hasta cierto punto la comunidad ambivalente nacida de la insuficiencia individual.

Esto se confirma, finalmente, con la función de los comerciantes que compran bienes por dinero a quienes necesitan vender y luego los venden a quienes necesitan comprar. La frase “en el mercado” (περὶ τὴν ἀγορὰν, 371d) puede significar que los mercaderes cambian de lugar en el ágora, pasando de vendedores a compradores para que todos consigan lo que quieren. De este modo, garantizan la circulación de mercancías y la distribución de lo necesario al nivel más particular. Su función como intermediarios no consiste en enriquecerse –esto es solo una posible derivación que Sócrates no analiza aquí–, sino en asegurar los intercambios. El comercio interior es, podríamos decir, una función puramente transaccional que cumple el papel antropológico fundamental y necesario de asegurar los intercambios primarios e indispensables entre los miembros de la ciudad. Se comprende así perfectamente que en las *Leyes* el

---

<sup>18</sup> Véase Liddell H., Scott, R., Jones, H. S., *A Greek-English Lexicon*, 2da. edición, Oxford: Oxford University Press, 1996, s.v. A.3.



Ateniense critique más la perversión del “comercio” que el propio “comercio”, y pronuncie también un auténtico elogio de esta actividad cuando es ejercida por personas moralmente irreprochables (XI, 918d-919a). En ambos casos, la conclusión es clara: sin mercaderes y sin comercio, no hay *pólis*.

### *Conclusión*

Detrás de su apariencia de ciudad inmóvil en la que a todos les está asignado un lugar fijo, la *ciudad* de la *República* es en realidad una ciudad dinámica de intercambios generalizados que la hacen posible en tanto comunidad. Estos intercambios se producen en dos niveles: por un lado, entre grupos funcionales y, por otro lado, entre individuos a través de transacciones económicas en el marco del “comercio interior”. Este último, del que a menudo solo recordamos las críticas que Platón le dirige en las *Leyes*, es un caso particular y fundamental de estos intercambios, dado que en su forma elemental hace posible la *pólis* en tanto comunidad que acompaña al nacimiento de la ciudad. Ciertamente, Sócrates describe en la ciudad naciente un modelo que conducirá, en la *pólis* enferma, a la guerra y la división interna: el interés propio –o sea, una determinada idea del interés propio– crece sobre la fragilidad de lo “común” en su versión económica. Pero, el hecho de que los principios del origen de la ciudad den lugar a efectos políticos negativos no implica, en absoluto, que estos principios sean caducos en sí mismos. El papel del buen gobernante será proporcionarles una forma económica compatible con el bien político que es la unidad de la ciudad – y Platón incluso los pondrá al servicio de la unidad<sup>19</sup>.

### *Bibliografía*

- Annas, J., *Introduction to Plato's Republic*, Oxford: Clarendon Press, 1981.  
Arendt, H., *La condición humana*, Buenos Aires: Paidós, 2005.  
Bresson, A., “Aristote et le commerce extérieur”, en: *Revue des Études Anciennes*, v. LXXXIX, 3-4 (1987), pp. 217-238.  
Eggers Lan, C. (trad.), *Platón, Diálogos: República*, Madrid: Gredos, 1986.  
Finley, M. I., *The Ancient Economy*, Berkeley: University of California Press, 1974.  
Foley, V., “The Division of Labour in Plato and Smith”, en: *History of Political Economy*, v. VI, 2 (1974), pp. 220-242.  
Greco A., “On the economy of specialization and division of labour in Plato's *Republic*”, en: *Polis*, v. XXVI, 1 (2009), pp. 52-72.  
Helmer, É., *La Parte de bronce. Platón y la economía*, Santiago: LOM, 2021.

---

<sup>19</sup> Véase Helmer, É., *La Parte de bronce. Platón y la economía*, 2021, pp. 296-299.

- Lacourse, J., “Réciprocité positive et réciprocité négative : de Marcel Mauss à René Girard”, en: *Cahiers Internationaux de Sociologie*, v. LXXXIII (1987), pp. 291-305.
- Liddell H., Scott, R., Jones, H.S., *A Greek-English Lexicon*, 2da. edición, Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Lisi, F. (trad.), *Platón, Diálogos VIII. Leyes I-VI*, Madrid: Gredos, 1999a.
- Lisi, F. (trad.), *Platón, Diálogos IX. Leyes VII-XII*, Madrid: Gredos, 1999b.
- Lovinfosse J.-M., “La morale de Platon”, en: *L’Antiquité Classique*, v. XXXIV, 2 (1965), pp. 484-505.
- Mayhew, R., *Aristotle’s Criticism of Plato’s Republic*, Lanham: Rowman & Littlefield, 1997.
- McNulty, P. J., “A Note on the Division of Labour in Plato and Smith”, en: *History of Political Economy*, v. VII, 3 (1975), pp. 372-389.
- Ndoye, M., “Faim, quête alimentaire et travail en Grèce ancienne”, en: *Dialogues d’histoire ancienne*, v. XIX, 1 (1993), pp. 63-91.
- Pérez Jiménez, A., *Teogonía. Trabajos y Días*, Madrid: Gredos, 2008.
- Polanyi, K., “Aristóteles descubre la economía”, en: Polanyi, K., Arenberg, C. M., y Pearson, H.W., *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Barcelona: Labor, 1976, pp. 111-141.
- Rosen S., *Plato’s Republic. A Study*. New Haven & London: Yale University Press, 2005.
- Sauvé-Meyer, S., “Les dangers moraux du travail et du commerce dans les *Lois* de Platon”, en: *Revue Française d’Histoire des Idées Politiques*, v. II, 16 (2002), pp. 387-397.
- Weinstein, J. I., “The Market in Plato’s *Republic*”, en: *Classical Philology*, v. CIV, 4 (2009), pp. 439-458.