

B398
J8778

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN
POSGRADO EN FILOSOFIA

ANÁLISIS DE LAS DEFINICIONES DE JUSTICIA EN PLATÓN

Profesor Tutor: ANDRES SUZZARINI BALOA

Tesista: MIGUEL FÚQUENE CUADRADO

DOMINION

SERBIULA
Tullo Fabres Cordero

MÉRIDA, VENEZUELA

2013

RESUMEN

El análisis de las definiciones de justicia en Platón es una investigación sobre la práctica de la filosofía en la antigüedad. Las convicciones y máximas propuestas por Sócrates son ampliamente desarrolladas por Platón, sobre todo la consideración de la defensa de la justicia como una ocupación filosófica. Para Platón, la justicia es una excelencia eminentemente práctica que se observa en la manera como el ciudadano se ocupa de los asuntos de su *polis* y se ocupa del cuidado de sí.

La justicia no es una Idea abstracta alejada de la realidad política o una Idea que se ubica solamente en el plano teórico, tampoco es una actividad con utilidades y beneficios concretos, es una actividad referida al cuidado de sí mismo que se ve reflejada en el progreso y en la plenitud de la *polis*. Por ello, es importante una revisión exhaustiva a las definiciones de justicia consideradas por la tradición como fórmulas poéticas o artes técnicas. La definición de Simónides de Ceos interpretada por Céfalo y Polemarco es desacralizada y puesta en el lenguaje de las artes técnicas, la definición de Trasímaco es analizada a partir del principio de no contradicción y también contrastada con las artes técnicas.

Palabras claves: Excelencias, Justicia, Artes técnicas, Utilidad y Polis.

“El ideal de justicia está antes que el ideal de cultura: es superior el hombre apasionado de justicia al que sólo aspira a su propia perfección intelectual. Al diletantismo egoísta, aunque se ampare bajo los nombres de Leonardo o Goethe, opongámosle el nombre de Platón, nuestro primer maestro de utopía, el que entregó al fuego todas sus invenciones de poeta para predicar la verdad y la justicia en nombre de Sócrates, cuya muerte le reveló la terrible imperfección de la sociedad en que vivía”.

Pedro Henríquez Ureña

AGRADECIMIENTOS

A la Universidad de los Andes por su cálida hospitalidad. A los profesores de filosofía, especialmente a mi tutor Andrés Suzzarini por sus exigentes correcciones. A mi familia Fúquene Cuadrado, quienes representan los más sublimes sentimientos de mi país y que a pesar de la distancia siempre me ayudaron. A Angélica, mi amor platónico inmutable e imperecedero.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	
PRIMER CAPÍTULO: INFLUENCIA HISTÓRICA DE LA <i>POLIS</i> Y LA VIDA DE SÓCRATES EN LA IDEA DE JUSTICIA EN PLATÓN	1
SEGUNDO CAPÍTULO: LA DEFENSA DE LA JUSTICIA COMO OCUPACIÓN FILOSÓFICA EN SÓCRATES	13
I. La justicia como la superación del temor a la muerte.....	14
II. La justicia como crítica a los miedos políticos de la tradición.....	23
III. Crítica a las definiciones de justicia como amistad.....	30
TERCER CAPÍTULO: EL TEMA DE LA <i>REPÚBLICA</i>	37
CUARTO CAPÍTULO: LAS DEFINICIONES DE JUSTICIA EN PLATÓN.....	51
I. La justicia es hacer bien a los amigos y mal a los enemigos.....	51
II. Lo justo como lo que conviene al más fuerte.....	63
III. La justicia como el hacer cada quien lo suyo	73
CONCLUSIONES.....	80
BIBLIOGRAFÍA	85

INTRODUCCIÓN

Los motivos para realizar una nueva investigación sobre la filosofía de Platón, en especial el tema de la justicia, se pueden sintetizar en dos aspectos: filosófico y académico. El aspecto filosófico surgió de los seminarios de filosofía antigua ofrecidos por el profesor Luis Augusto Mora entre los años 2000 a 2006, en la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Allí el profesor Mora no sólo transmitió el amor por la filosofía griega, sino que resaltó la necesidad de aprender a leer filosofía adecuadamente. Por ello insistió en la importancia de elegir un filósofo, leer sus obras completas y sus fuentes, preferiblemente en el idioma original. El objetivo no era volverse especialista en un filósofo, sino asumir el reto de leer rigurosamente y sin prisa para poder reconstruir los principales problemas y contrastarlos con las inquietudes del que realiza la investigación. Las tareas propuestas son de tal magnitud que todavía no se ha logrado leer correctamente los diálogos de Platón como para pretender abordar seriamente otros filósofos y pensadores. Así entre los múltiples problemas de los diálogos de Platón, se han elegido los de los diálogos aporéticos, especialmente los que tienen que ver con el tema de las excelencias o virtudes, para el presente caso el tema de la justicia.

Los motivos académicos surgieron de dos preocupaciones. En primer lugar, la manera tan limitada como se enseña el tema de la justicia en Platón a partir de algunos especialistas en Filosofía del Derecho, Filosofía política y Teoría del Derecho, tal como en Bodenheimer y Radbruch. Un poco más amplio pero de manera insuficiente en Gómez Robledo, Leo Strauss y George Sabine. De manera inadecuada en Karl Popper y Kelsen. Ellos tan sólo se limitan a describir en pocas páginas, a veces sin ir a la obra directa, algunas de las problemáticas de la *República* concentrando el estudio del tema de la justicia a partir de Aristóteles, y despachando rápidamente los aportes de Platón. Aunque los especialistas en filosofía como Guthrie, Jaeger y Crombie describen de manera completa las diversas

problemáticas, no profundizan suficientemente sino que se quedan en los temas comunes. En segundo lugar, que se deriva de la primera preocupación, la simple reducción del problema de la justicia a la *República*, específicamente a la definición de Trasímaco en el libro I y la definición del libro IV. Apenas hacen mención del diálogo entre Sócrates, Glaucón y Adimanto, y no muestran ampliamente los resultados obtenidos entre el contraste de la vida justa y la vida injusta de los libros IX y X. Los aportes de los antecedentes de la justicia anteriores a la *República* son escasos, como si Platón llegara a la definición de la justicia en el libro IV sin ninguna evolución del problema y de su pensamiento. Así dejan de ser analizados diálogos como la *Apología de Sócrates*, el *Critón*, el *Gorgias* y el *Protágoras*. Asimismo, la mayoría de las investigaciones acerca de la justicia se concentran en exponer el tema a partir de la relación de la *physis* y el *nomos*, generalmente repitiendo los mismos detalles y olvidando plantear el tema en otras direcciones. El tema de la justicia en la antigüedad y en Platón es ampliamente tratado en autores como Eric Havelock, Terence Irwin y Gregory Vlastos.

El análisis de las definiciones de justicia en Platón consta de cuatro capítulos. En el primero, la influencia histórica de la *polis* y la vida de Sócrates en la idea de justicia en Platón, se mostrará la importancia histórica de la *polis* y la nueva concepción del cosmos político basada en la ley y la justicia, en la creación de los diálogos de Platón; y además, la práctica de la justicia socrática inmersa en los avatares de la crisis de la *polis* con la batalla de las Arginusas, la Oligarquía de los Treinta y el proceso contra Sócrates.

El segundo capítulo, la defensa de la justicia como una ocupación filosófica que trasciende el temor a la muerte, busca hallar los antecedentes del problema de la justicia en diálogos como la *Apología de Sócrates* y el *Critón*, y contiene tres partes. En la primera, la justicia como superación del temor a la muerte, se muestra el dominio del miedo en la tradición política griega, especialmente en el círculo de Pericles y cómo Sócrates supera este temor con la práctica de su ocupación filosófica. En la segunda, la justicia como crítica a los miedos políticos de la tradición, se presenta la crítica de Sócrates al tribunal y a los jueces.

Se resaltan convicciones socráticas tales como “a la injusticia no se debe responder con injusticia” y “es mejor sufrir injusticia que cometerla”. También se exalta la importancia del respeto a la ley. En la tercera, crítica a la noción de justicia como amistad, se analiza la concepción de justicia de Critón y la concepción de justicia de Polemarco.

En el tercer capítulo, el tema de la *República*, se explica por qué la *República* es la obra política más importante de Platón y se exponen los diez libros bajo la interpretación de la justicia. Se presenta la problematización del tema unificador de la *República* entre algunos de los especialistas tales como Averroes, Koyré, Jaeger, Guthrie, entre otros. Y se sustenta por qué el tema de la *República* es el estudio de la naturaleza en sí y sus efectos en el alma humana.

El cuarto capítulo, las definiciones de justicia, se divide en tres partes. La justicia bajo el análisis conceptual de las artes pretende ofrecer una nueva interpretación de la justicia señalando la relación entre el arte y la excelencia. En la primera parte, la justicia es hacer el bien a los amigos y mal a los enemigos, se analiza esta definición bajo los conceptos del beneficio y la utilidad, así como del “hacer”. En la segunda parte, lo justo es lo que le conviene al más fuerte, se continúa analizando la definición bajo los conceptos de lo provechoso, lo conveniente y lo útil. En la tercera parte, la justicia es hacer cada uno lo suyo, se explica esta definición a partir de la organización del trabajo y de la equivalencia entre *polis* justa, gobernante filósofo y alma moderada.

PRIMER CAPÍTULO

INFLUENCIA HISTORICA DE LA *POLIS* Y LA VIDA DE SOCRATES EN LA IDEA DE JUSTICIA EN PLATÓN

“Si la justicia llegare a desaparecer, no tendría más valor la vida del hombre sobre la tierra”.

Immanuel Kant

Los antecedentes de la justicia en Grecia se remontan al mito y a la filosofía presocrática. Homero, Hesíodo y los órficos narran un primer sentido de la justicia estrechamente vinculado a los dioses. Zeus, *Themis* y *Diké* están relacionados con esta virtud¹. En el

¹ En el campo del mito, los dioses relacionados con la justicia son Zeus, Temis y Diké. A Zeus se le conoce como el dios que salvaguarda el orden y la justicia del mundo. Él está encargado de purificar a los homicidas, cuidar que se cumplan los juramentos y que se respeten los deberes para con los huéspedes (Grimal, 1965: 546). Este deber se remonta al mito de Filemón y Baucis. Zeus y Hermes, en forma de viajeros, recorrían las tierras de Frigia y cuando buscaron hospedaje la mayoría de los habitantes los despreciaron. Sólo Filemón y Baucis, dos humildes campesinos, atendieron el llamado de los dioses. En represalia, Zeus desencadenó un fuerte diluvio en la región destruyendo a la mayoría de los habitantes frigios. Únicamente Filemón y Baucis se salvaron y fueron honrados por la posteridad (Grimal, 1965: 69). Otra divinidad vinculada a la justicia es Temis, la diosa de la ley eterna. Hija de Urano y Gea, pertenece a la raza de los titanes y es esposa de Zeus. Con éste engendró a las horas y a las parcas (Grimal, 1965: 500). De las horas: Eunomía, Irene y Diké, ésta última es la diosa relacionada con la justicia y a la que más apelará el pueblo griego. Pero la justicia no sólo está vinculada a los dioses olímpicos, también se refiere a fuerzas primigenias. El mito órfico describe cómo al comienzo todo era noche y viento, de la unión surgió un huevo cósmico de plata. Así, nació Eros y gracias a su aparición el universo se puso en movimiento. La Noche y Eros habitaban en una caverna, por la mezcla de las potencias unas veces la caverna era oscura y otras aparecía el orden y la Justicia. De esta manera, la justicia hace su aparición, su naturaleza es fría y gélida, implacable y profunda, a veces terrible, pero habitando con el amor es generadora del orden.

En la *Iliada* y la *Odisea*, en algunos pasajes, se emplea el término Temis unas veces para designar ley, otras para designar justicia. Con el término *Diké* sucede algo similar, sin embargo se vincula más con la justicia. En la *Iliada*, Antenor, sacerdote Troyano, propone devolver a Helena, pues han traicionado a Temis, es decir, los leales juramentos (*Iliad.*, Canto VII, v. 350). Pero la Temis también es una tregua o juramento de paz que se cumple para hacer los ritos a los muertos (*Iliad.*,

campo de la filosofía presocrática, la justicia es tratada por Anaximandro, Heráclito y Parménides². También el tema es abordado por los poetas como es el caso de Simónides de

Canto VII, v. 405). La justicia y su típica forma de balanza están vinculadas al destino y al azar: “(...) Más cuando el sol llegó al centro del cielo, entonces el padre de los dioses desplegó la áurea balanza y puso las dos parcas de la muerte, de intensos dolores, de los troyanos, domadores de caballos, y aqueos, de bronceas lorigas. La cogió por el centro y la suspendió, y se inclinó el día fatal de los aqueos (...)” (Iliad., Canto VIII, v. 65-75). Temis está vinculada de manera más precisa a la ley en el canto IX de la *Iliada*. Cundo Néstor, el ínclito anciano, señala que el hombre que ama el combate se queda sin familia y sin ley (v. 60). Cuando se señala que Zeus puso en las manos de Agamenón el cetro y las leyes (v. 95). Cuando Agamenón promete regalar esclavas a Aquiles para que cumplan sus leyes prósperas (v. 155). Y cuando se señala que poseer a la mujer raptada es una ley (v. 275).

En la *Odisea*, también Temis está vinculada a la ley. Cuando Odiseo caracteriza a los Ciclopes como unos seres que no conocen a Temis, ya que la ley es tan sólo para los hijos y la esposa, pero no piensan en los demás (Canto IX, v. 112-115). Pero Temis como ley se distingue de la justicia como Diké, cuando Odiseo sale a explorar un lugar desconocido para averiguar si sus habitantes son salvajes y desconocen la ley y la justicia o si conocen la hospitalidad (Canto IX, v.172-176). En los siguientes versos también se realiza la distinción: “(...) De este vino un gran odre llevaba y bien lleno; también puse un saco de viandas con él; barruntaba en mi espíritu prócer que me habría de encontrar con un hombre dotado de ingente fortaleza, brutal, sin noción de justicia ni ley” (Canto, IX. V, 210-215).

En Hesíodo aparece propiamente *Diké* vinculada a la justicia y a Zeus. No sólo con el mito de Pandora en el que se exalta el valor del trabajo y su relación con la justicia, sino también con el mito de las edades, en el que aparece el origen de la injusticia; y con la fábula del halcón y el ruiseñor, en el que se recomienda atender a la justicia y no dejarse llevar por la soberbia (v. 210). Asimismo Hesíodo realiza una invitación a la justicia. Advierte que al violarse la *Diké*, ella se queja de la *polis* y de las costumbres de sus habitantes causando muchos males a los hombres (v. 220). En cambio para los que respetan la justicia, la *polis* florece, prospera y Zeus no declara la guerra (v. 225). A los que incumplen la *Diké*, Zeus castiga con males, calamidades, hambre y peste (v. 240). La justicia es cuidada por treinta mil inmortales (v. 250). Aunque la *Diké* en Hesíodo está más en un plano humano y relacionada con los asuntos de la *polis*, no tan encerrada en el palacio del rey, continúa estrechamente vinculada con la divinidad y sus designios, aspecto que se irá desacralizando a medida que se configure la política griega.

² En la filosofía presocrática la *Diké*, que tiene una compleja aparición, está vinculada al principio explicativo de las cosas (*ἀρχή*). Según Simplicio, en Anaximandro el principio y elemento de todo es lo infinito (*ἀπειρον*), de este surgen y se destruyen todas las cosas, pagando así una culpa y una reparación de la injusticia (Kirk & Raven, 1983: 118). En Heráclito, la *Diké* está expuesta para mostrar la teoría de los contrarios y es la encargada de sancionar la mentira. En el fragmento 23 se señala que se conoce la justicia porque existe la injusticia (Biblioteca Básica Gredos, 2001: 240), en el 28 que la justicia castigará a los mentirosos, en el 80 que la justicia es discordia (Biblioteca Básica Gredos, 2001: 223), en el 94 que las Erinias son ministras de la justicia (Biblioteca Básica Gredos, 2001: 210), y en el 102 se señala que para dios todo es justo, pero para los hombres lo justo es relativo (Biblioteca Básica Gredos, 2001: 202).

El poema de Parménides es una concepción de la filosofía como la elección de un camino de justicia que para recorrerlo hay que conocer todas las cosas. Tanto la vía del ser, que está caracterizado con epítetos de perfección, así como la vía de la opinión, esto es el paso de los objetos de la razón a los objetos de los sentidos (v. 1-154). En el proemio se narra el viaje de un joven que va desde la morada de la noche (*δῶματα Νυκτός*) hasta el palacio de la diosa *Δίκη*, la cual le

Ceos, por los trágicos como Sófocles y Eurípides, y en general por la mayoría de las manifestaciones intelectuales de los griegos. En éste capítulo se analizarán algunos acontecimientos históricos para comprender mejor la situación de la justicia en la Grecia antigua, en especial el surgimiento de la democracia que tuvo como consecuencia el nuevo ambiente espiritual de la *polis* como lugar donde existe la libertad de manifestar las diferentes formas del pensamiento. Esa libertad se manifestó a través de un *logos* oral y un *logos* escrito, instrumentos que posibilitan la construcción de los diálogos de Platón. Se estudiará la práctica de la filosofía socrática dentro de los cambios estructurales de la *polis*. Para ello se expondrán las tesis del gran helenista francés Jean-Pierre Vernant, tratadas en su obra *Los Orígenes Del Pensamiento Griego*. En esa obra Vernant se plantea la concepción de un nuevo orden cósmico basado en la ley, la justicia y el poder de la palabra como instrumento político. Se realizará una relación con diálogos en los que aparecen los sofistas, especialmente, *Gorgias* y *Protágoras*; la publicidad de la ley, en diálogos como el

enseña todas las cosas, tanto la verdad (*Ἀληθῆ*) como las opiniones (*δόξαι*) de los mortales (v. 1-32). En el proemio, al señalarse que las yeguas condujeron al joven hasta la vía del dios y que lo guiaron por encima de todas las ciudades, se comienza a caracterizar a la justicia. Guthrie precisa el significado de la frase “*Κατὰ πάντ’ ἄστυ*”. Se está atravesando el cielo en el carro del sol, este camino atraviesa la totalidad del mundo y conduce al joven “por sobre todas las ciudades”, y a la vez, “está separado del sendero de los hombres” (Guthrie, 1993: 21). Aquella frase también se puede interpretar como una característica de la *Diké*, es decir, la justicia está por encima de todos los hombres y todas las ciudades. La ciudad (*ἄστυ*) es la morada de la noche, característica que cuestiona la concepción cambiante de la justicia homérica, la balanza de Zeus varía según el humor del dios. Por ello las hijas del sol se apresuran a conducir al joven a la luz, mientras habite en la ciudad continuará en la oscuridad y las “*Ἡλιάδες Κούραι*” permanecerán con el velo en el rostro. Cuando el joven sale de la oscuridad comienza la justicia a develarse, las hijas del sol se quitan los velos del rostro (v. 4-10). Cuando el joven llega a lo alto del cielo aparece la personificación de la justicia, la *Diké*, y le permite la entrada al alcázar sagrado (v. 11-20). La justicia tiene el lugar más prominente, más alto, a la vista de todos aunque pocos la vean. La justicia es cierto privilegio. Su camino es remoto y lleno de dificultades. La justicia es caracterizada como una diosa por ser lo más sagrado y digno de veneración. La *Diké* consuela al joven, le dice que su viaje por este camino no es ningún destino funesto “*μοῖρα κακῆ*”, sino más bien el camino del Derecho y la Justicia “*ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε*” (v. 20-32). Así, Parménides, al plantear en el proemio a la filosofía como un camino de la práctica de la justicia, coloca elementos como “la vía del dios que guía”, “por encima de la ciudades”, “hijas del sol”, “luz”, “quitar los velos” y va caracterizando a la *Diké* como una diosa sagrada.

También en las fuentes tradicionales sobre Parménides se hace referencia a su interés por la ley y la justicia. Espeusipo señaló en su libro *Sobre los filósofos* que Parménides legisló para sus ciudadanos y Plutarco dijo que Parménides organizó su patria con excelentes leyes (Biblioteca Básica Gredos, 2001:271). Eaeccio explicando la intrincada cosmología de Parménides señala que los anillos mixtos como causa del movimiento y de la generación son la divinidad gobernante, denominados como *Diké* y necesidad (Biblioteca Básica Gredos, 2001: 308). Simplicio dice que la *Diké* no le permite ni nacer ni perecer (Biblioteca Básica Gredos, 2001: 309).

Critón, la *República* y las *Leyes*; y en la publicidad de culto, diálogos como el *Eutifrón* y el *Timeo*. Con respecto a la vida y concepción de la justicia de Sócrates se utilizarán características descritas por el filósofo inglés A. E. Taylor. Lo anterior con la finalidad de establecer vínculos históricos entre la situación de la justicia en la *polis* ateniense y las ideas de Platón. Se establecerá también la directa influencia de Sócrates sobre la filosofía platónica.

Los principales diálogos de Platón son una respuesta a los problemas de la *polis*, ya que su interés primordial es ayudar en la construcción de un lugar conveniente en el que los seres humanos puedan llegar a la plenitud de sus capacidades intelectuales. Platón describe los espacios de la *polis*: los mercados, los gimnasios y el ágora son los escenarios perfectos para analizar y discutir los temas más importantes de la vida ateniense. En el *Eutifrón*, la *Apología de Sócrates*, *Critón* y en el *Fedón*, los diálogos se realizan en “instituciones” de la *polis*, como son la asamblea y la cárcel; pero en los demás diálogos los debates se realizan, algunos en espacios públicos, otros en privados. El *Lisis* se desarrolla en un gimnasio, ubicado entre la Academia y el Liceo³, junto a la fuente de *Panope*. El escenario del *Cármides* es la palestra de *Táureas*, ubicada frente al templo de *Basile*. El *Ion* y el *Hipias Mayor*, en cualquier calle de Atenas. El *Hipias Menor*, en un gimnasio específico para las conferencias de los sofistas. El *Laques*, en otro para la exhibición de ejercicios físicos (*hoplomachía*) y competencias con armas. El *Protágoras*, en la casa del rico Calias.

En cuanto al problema filosófico de la justicia y su relación con la *polis*, el *Eutifrón*, la *Apología*, el *Critón* son una respuesta filosófica a la crisis de la justicia con ocasión de la muerte de Sócrates. En los libros I, II, IV y IX de la *República* aparecen las definiciones más relevantes de la justicia. Se encuentra allí el problema de la esencia de la justicia y su probable origen en *physis* o *nómos*; y la relación de la justicia con la vida feliz. En el *Gorgias*, el vínculo entre retórica y justicia; también se plantea allí el problema de *physis* y *nómos* pero en relación con la elección de vida moderada o inmoderada. En el *Protágoras* la justicia se aborda a partir de la concepción del progreso y el mito de Prometeo. La presentación de las tesis de los defensores de la *physis*, culminará con la crítica a la tiranía,

³ Tanto la Academia como el Liceo indican dos distritos de Atenas en los que había gimnasios y lugares de reunión. Sobre todo el Liceo, situado fuera de las murallas al Noreste de Atenas, era un santuario dedicado a Apolo en el que había instalaciones deportivas e, incluso, un teatro.

expuesta en los libros VI y VIII de la *República* y posteriormente con la propuesta teórica de las *Leyes*.

En cuanto a la situación histórica, Jean-Pierre Vernant, en su obra *Los Orígenes del Pensamiento Griego*, presenta tres características esenciales que originan la *polis* griega, y por lo tanto, los orígenes de la racionalidad griega. La primera es una explicación del mundo distinta de la dada por la religión; la segunda, una concepción de orden basado en la ley y la justicia; y la tercera, la geometrización del pensamiento. Estas características crean una nueva manera de explicar el mundo distinta a la del mito y es el primer intento de la inteligencia por explicar la realidad sin los dioses, esto es, la desacralización de la realidad. Además, se destruye una jerarquización política basada en el orden cósmico del poder monárquico, de reyes y soberanos; con tal destrucción, el centro de la vida social no es el palacio sino el ágora o la plaza pública y desaparece el privilegio de la palabra y el privilegio del conocimiento. Con la geometrización del pensamiento en la vida de la *polis* se intenta construir relaciones recíprocas, esto es, el ciudadano griego rechaza las sociedades jerárquicas y desiguales.

Para Vernant, los asuntos de interés público de la ciudad son sometidos a debate, a examen y discusión, ya que el griego es consciente de la necesidad del *logos* para la construcción de la *polis*. La política y los asuntos de la justicia son un ejercicio del lenguaje, por lo tanto se requiere una preparación para dominar el poder de la palabra. En la *polis* griega, en especial la ateniense, la palabra adquiere superioridad, ya que es considerada como instrumento del poder y herramienta para proporcionárselo: el que domina el *logos* ordena y manda a los demás. Por esta razón aparece la sofística y la retórica en Grecia, dos tendencias especializadas en la argumentación, cuyo fin es la utilización del lenguaje como instrumento de la victoria política y del triunfo en las asambleas en relación con el tema de lo justo e injusto (Vernant, 1992: 61-64). Las anteriores características influyen en Platón. Diálogos como el *Gorgias* y el *Protágoras* no hubiesen sido posibles en sociedades jerárquicas como las orientales, antes bien, el universo espiritual de la *polis*, cuya base es el *logos* político, le permite a Platón construir estos dos diálogos, cuyas temáticas son la postulación y examen a la posibilidad de conocimiento de la retórica y la posibilidad de la enseñanza del arte político.

Otra característica señalada por Vernant es la publicidad de las leyes. En las sociedades palaciales, la justicia y la ley están bajo el dominio del rey, y se imponen con la fuerza. En las sociedades democráticas antiguas, la ley ya no es un asunto oculto del palacio, sino por el contrario, se hace pública y los gobernantes se someten a una rendición de cuentas. La publicidad de las leyes sólo es posible en una sociedad que promueve la divulgación del conocimiento a través de la escritura, esto es, una sociedad que entiende la cultura no como un bien privado sino como un bien común. Así, con la aparición de la escritura, se rompe con los privilegios y se divulga el saber, por ello se busca que la escritura sea accesible a todos y que cuando un ciudadano plasme por escrito sus ideas haga un bien para la *polis*. En este sentido, con la redacción de las leyes la justicia no es algo abstracto sino algo que permanece a la vista de todos y para todos los ciudadanos, es una norma común que está por encima de todos los demás; además es una norma racional en cuanto está construida sobre principios lógicos, pero que por estar en la esfera del lenguaje puede ser discutida y cuestionada. La justicia ya no está en el ámbito privado ni en el plano de los dioses, así como tampoco se imponen sus definiciones, sino más bien, con la aparición de la *polis* griega como ideal político, la justicia está en el plano humano y público, y es posible discutirla porque sus significados no son sagrados (Vernant, 1992: 64-71). Por ello el inicio de la democracia permite el nacimiento de una filosofía como la de Platón. La *polis* es un lugar en el que las decisiones de los jueces son discutidas, así como también se resalta la importancia de la justicia y la ley, la cual está por encima de todos los ciudadanos, como ocurre en el diálogo el *Critón*. Sin la publicidad y discusión de las leyes tampoco hubiesen sido posibles diálogos como la *República* y las *Leyes*, en los que el debate y examen de las concepciones de justicia aceptadas por la tradición constituyen la dinámica principal de los diálogos, así como tampoco se hubiese llegado a la discusión propia de la esencia en sí de las cosas ético-políticas.

De esta manera, la *polis* para Vernant es primordialmente una relación entre iguales, la cual es la que consolida la unidad y permite remplazar las relaciones jerárquicas basadas en la sumisión y la dominación. Sólo los semejantes (*hómoioi*) y los iguales (*isoi*), participan de la actividad política, por ello el nuevo sentido de la idea de *isonomía*: “igual participación de todos los ciudadanos en el ejercicio del poder”. La *isonomía*, que inicialmente era la concepción aristocrática de los caballeros (*hipéis*), ahora, en la *polis*, también es una

concepción del soldado. El *hoplita* realiza una transformación del guerrero y a la vez de la organización social, ya que al poder comprar la armadura está en igual condición que *los hipéis*. Además, el *hoplita* ya no realiza proezas individuales sino que lucha en orden, se somete a una disciplina. El *hoplita* rechaza las conductas de la aristocracia, tal como la exaltación del prestigio individual, el considerarse más que los demás, exhibición del lujo y la riqueza; rechaza la *hybris* y alaba el ascetismo (Vernant, 1992: 71-76). Con estos comportamientos el griego llega a la comprensión de que las diferencias sociales ponen en peligro el orden y equilibrio de la *polis*. De esta manera, Platón hereda una nueva mentalidad en su comprensión de las relaciones sociales, como por ejemplo la exaltación de los valores de la templanza y la moderación, propuesto en los diálogos *Cármides*, *Fedón*, *República* y *Filebo*, pero ya no sólo para el orden en la batalla o el orden de la *Polis*, sino para la construcción del conocimiento.

La mentalidad de la *sophrosyne* no sólo era un aspecto de la *polis* ateniense. Vernant expone tal valor también como aspecto de la *polis* espartana. Los espartanos no sólo eran estrictos en los asuntos de la guerra sino en sus actividades cotidianas. Ellos despreciaban el lujo y prohibían el uso de metales preciosos, pero tristemente también desdeñaban las letras y las artes. El soldado-ciudadano, por ser *hómoioi*, poseía un *kleros*, una porción de tierra, ya que el griego no consideraba ciudadano al que no poseía tierra, por ello la *polis* misma se la facilitaba. Además, asistía a las *syssitai*, o comidas en común, para fortalecer la igualdad (Vernant, 1992: 76-79). No resulta sorprendente entonces que Sócrates estuviese de acuerdo con muchos de los comportamientos espartanos, vistiese a la moda de ellos y Platón en diferentes diálogos, como en el *Hipias Mayor*, resaltara los valores de su *Paideia*, y en el *Gorgias* presentara la relación entre la vida moderada con la definición de la justicia.

Por otro lado, los acontecimientos del año 399 a. C., tendrán fuertes repercusiones en el pensamiento de Platón, la muerte de su maestro pondrá en tela de juicio la concepción acerca de la justicia ateniense, fundamento y sustento político de la *polis* misma. Pero, ¿cuáles fueron las características más relevantes de la época, el juicio y el pensamiento de Sócrates?

Sócrates rehusó obediencia a la Oligarquía de los Treinta, no se le acusó en el plano político sino en el religioso y moral: impiedad respecto a los dioses y corrupción de la juventud. El jurado estaba compuesto por quinientos ciudadanos y entre los observadores se encontraban Platón y Jenofonte. De los acusadores, Anito era demócrata, había sufrido destierro y combatió con Trasíbulo frente a los oligarcas y cuando se restauró la democracia les respeto la vida y las propiedades, sin embargo consideraba a Sócrates como un peligro para la democracia. Otra característica es que a Sócrates se le reprochaba haber tenido como discípulos a Alcibiades y Critias, muy odiados por los atenienses. Las razones por las cuales se detestaba a Sócrates son plasmadas por Aristófanes en su comedia *Las Nubes*. Sin embargo, Sócrates era un aristócrata de pensamiento, desprendido de la vida material y era leal al Estado democrático. Además, fue excelente soldado en Anfipolis, Delión y Potidea, defensor de la ley y la justicia, como lo demostró en la condena a los generales de la batalla de las Arginusas. Su práctica como filósofo fue la observación de que las leyes estuvieran de acuerdo con la justicia y su método de investigación estaba basado en preguntas: qué es (*Ti esti?*), intentando buscar conceptos generales a partir de inducciones.

Los acontecimientos que precedieron a la muerte de Sócrates en el año 399, serán el escenario de reflexión de la filosofía política de Platón. Su preocupación central está en describir la inestabilidad de la *polis* y mostrar que la aparición nuevamente de las tiranías y la injusticia ponen en riesgo los ideales filosóficos y las libertades alcanzadas. Con la batalla de las Arginusas y la restauración de la democracia, se evidencia un gobierno democrático en crisis, alejado de la época del esplendor de Pericles y devastado por el rigor de la guerra. Platón reflexionará en la trilogía de diálogos *Apología*, *Critón* y *Eutifrón* el tema de la justicia respondiendo a problemas puntuales de dichos hechos. Además, la actitud de Sócrates en los avatares de cambios de gobiernos también será materia prima para su filosofía y punto de apoyo para la crítica que realizará a las definiciones tradicionales de justicia.

Otra característica de Sócrates es que la práctica de su filosofía estaba basada en la observación de que las leyes estuvieran de acuerdo con la justicia, sin embargo la gente del común no podía comprender su pensamiento, le sentían envidia. Lo preocupante es que de ésta masa ignorante procedían los jurados. Sócrates se defendió ante las acusaciones, nadie

pudo refutarle que no creía en los dioses y que se preocupaba por el alma de la juventud; además, con su defensa cuestionó y desafió al tribunal por sus prácticas irregulares de justicia. Según los juicios atenienses los veredictos eran dos: primero, se afirmaba o se negaba la culpabilidad, después se determinaba la pena. El acusador proponía una pena y el acusado otra, el jurado elegía. Meleto propuso la pena de muerte y Sócrates la manutención en el pritaneo. Setecientos ochenta votaron a favor de la pena, setecientos veinte en contra, Sócrates fue llevado a la cárcel y posteriormente bebió la cicuta.

La filosofía práctica de Sócrates es una actitud que Platón no dejará atrás, la filosofía en la cotidianidad está unida a las leyes y en especial a la concepción de justicia. Otro aspecto que hereda Platón de Sócrates es su actitud crítica; en primer lugar, consigo mismo, con la mentalidad tradicional y contra los pilares de la *polis* como el tribunal. De la crítica a la conciencia común surgirá el problema de la *paideia*, en especial la política pues es urgente la formación de unos jueces que no condenen a muerte a los ciudadanos con juicios injustos. En el campo del Derecho, la crítica de Sócrates a los tribunales pondrá en evidencia múltiples irregularidades que se deberán mejorar para el ejercicio de la ley.

Para A. E. Taylor, Sócrates fue uno de los intelectuales más importantes de una época que se interesaba por el orden moral y la fe religiosa. Era considerado por el público como un excéntrico, arrogante, libre pensador y nigromante. Su ocupación entra en conflicto con la masa de los ciudadanos y concluye con una condena por deslealtad al espíritu ateniense. La guerra del Peloponeso fue una de las causas de la destrucción del orden moral, político y económico de la *polis*: "(...) los demócratas bien intencionados, aunque miopes, que persiguieron a Sócrates, vivían en condiciones bien diferentes de las de aquella democracia, firme y poderosa, y por ello, tolerante, descrita en la oración fúnebre del Pericles de Tucídides" (Taylor, 2004: 74- 75).

En cuanto al servicio militar, como una práctica de obediencia a la ley, Taylor señala que Sócrates se distinguió notablemente y Platón describe su valor en la batalla de Potidea (año 431-430 a.C.) y en la desastrosa batalla de Delio (año 424) donde la tropa ateniense fue derrotada por los Beocios. La otra batalla fue la campaña en Anfipolis (año 422), en la que perdieron la vida el comandante ateniense Cleón y el espartano Brasidas. En el año 413 Alcibiades se convirtió en general y dirigió la expedición a Siracusa que llevó a la ruina a

Atenas. Alcibiades y otros compañeros del círculo socrático que aparecen en el *Banquete* fueron acusados de sacrilegio por burlas a los misterios de Eleusis. Alcibiades se dirigió a Esparta donde se convirtió en enemigo de la democracia ateniense. Así, Alcibiades es considerado como un traidor y sacrilego, y por esto también culpan a Sócrates (Taylor, 2004: 77-80).

La guerra del Peloponeso es una de las causas principales de muchas injusticias y de la destrucción de la *Polis*. Platón no tendrá conciencia de las primeras experiencias y consecuencias de guerra, sin embargo posteriormente comprenderá la magnitud de tan extenso combate. Platón crecerá bajo el influjo de un héroe que no sólo participa en las primeras batallas, y que es considerado como gran soldado y un gran intelectual. Las hazañas realizadas por Sócrates en las batallas de Potidea, Delión y Anfípolis consagran su fama en la juventud ateniense que además lo había visto combatir verbalmente en el ágora. Sócrates inaugura la concepción de un héroe nuevo, ya no sólo sobresaliente en la batalla, sino reconocido por su inteligencia y práctica de la justicia, es una nueva concepción de hombre la que aparecerá. Sin embargo, lo que idealiza la juventud generalmente es lo que rechaza la tradición. Para los contemporáneos de Sócrates, su excelente participación en la guerra fue empañada por la participación desastrosa de amigos y discípulos suyos en la política ateniense. El caso de Alcibiades y otros del círculo socrático fue letal para la democracia de la *polis*; Alcibiades no sólo dirige una ambiciosa empresa bélica que resultará un fracaso, sino que estará envuelto en escándalos de sacrilegio, aspectos que fácilmente serán vinculados a la consideración popular de Sócrates como uno de los sofistas, los cuales generalmente eran de ideas revolucionarias con respecto a la religión y considerados por la mayoría como impíos. Así, todos estos giros en los acontecimientos de la guerra del Peloponeso tendrán repercusiones en los diálogos de Platón, especialmente los socráticos.

Continuando con la exposición de los hechos más importantes de la guerra del Peloponeso y sus implicaciones en la concepción platónica de justicia, Taylor señala que en el año 406 Atenas tuvo la victoria en la batalla de las Arginusas, pero ella costó la vida a 4000 ciudadanos y muchos de los muertos pudieron haberse salvado. Se resolvió llevar a juicio a los generales, siguiendo el procedimiento conocido como *eisangelia* (caso juzgado en la

asamblea por votación). Se decidió que los ocho generales fueran juzgados en un solo día, hecho arbitrario que provocó la protesta de Sócrates en defensa de la ley. Los generales fueron juzgados y ejecutados. En el año 404-403, Sócrates no se dejó intimidar por el gobierno oligárquico de los Treinta. Este gobierno fue muy violento e injusto, la mayoría de los demócratas se confinaron, algunos en el Pireo. Se realizaron ejecuciones arbitrarias y confiscación de propiedades. Critias, primo de la madre de Platón y amigo de Sócrates era el jefe, y Cármides, otro amigo de Sócrates, también participó. El gobierno de los Treinta prohibió la enseñanza de la oratoria y Critias amenazó a Sócrates si faltaba a la prohibición, asunto que a él no le preocupó. Después lo quisieron vincular a crímenes para expropiar a León de Salamina, pero Sócrates desobedeció, peligrando su vida, cuando cayó el régimen de terror. Por ello, Taylor extrae una conclusión: “La desconfianza despertada por la relación de Sócrates con traidores fue la causa de que los jefes de la democracia restaurada lo procesaran en el año 400-399” (Taylor, 2004: 81-85). Aunque, Critias y Cármides habían muerto, Sócrates seguía siendo un peligro. El proceso demoró después de la restauración de la democracia, pues los tribunales estaban en confusión, asunto que no se pudo equilibrar hasta el año 400.

Como ya se había señalado, las medidas extremas de los demócratas y los constantes cambios de gobierno, en particular la tiranía liderada por Treinta oligarcas, muestran la inestabilidad política de Atenas y el derrumbe de la *polis*. En medio de estas circunstancias la filosofía de Sócrates se convertía en algo muy detestable para el pueblo. La práctica de la filosofía de Sócrates, es decir, la defensa de la ley y la justicia, en el juicio de los generales, no es interpretada por la mentalidad tradicional como una hazaña loable sino más bien como una actitud desafiante contra la democracia y una adhesión a las ideas políticas de la oligarquía. Adhesión que la conciencia común pudo corroborar cuando Atenas es derrotada por Esparta y como castigo se le impone un gobierno liderado por los Treinta, entre los que se hallaban muchos de los discípulos y amigos de Sócrates. Para Platón el asunto será de fuertes repercusiones, no sólo por la errónea adjudicación de tan nefastos comportamientos a las enseñanzas de Sócrates, sino también porque los implicados eran familiares suyos.

Con respecto al proceso, Taylor señala que, puesto que el delito imputado a Sócrates era contra la religión del Estado, el caso pasó a ser competencia del arconte rey. Los nueve

magistrados anuales llamados arcontes se dedicaban a tratar los asuntos religiosos y su misión era observar que la acusación tuviera forma legal, anotar la contestación del acusado, y tomar la declaración de los testigos. El rey no podía comentar los testimonios, ni rechazar alguna cuestión por improcedente, los jurados eran jueces de hecho y de derecho, y debían ser elegidos por sorteo en cada uno de los *demos* y votar en secreto. La religión de Atenas era cuestión de culto, no tenía dogmas teológicos ni libro sagrado, los ciudadanos estaban obligados tan sólo en la práctica de esos cultos de los dioses pero no era delito no creer en esos dioses (Taylor, 2004: 87-89).

El ambiente religioso también estará presente en las dificultades que tuvo Sócrates y a la vez será otro elemento para la formulación de problemas filosóficos en Platón. Sócrates se enfrenta a una dificultad del derecho antiguo, la indistinción entre un juicio político y un juicio religioso; además, como se presentará más adelante, existió toda una tradición de procesos por impiedad a personajes públicos muy importantes. Bajo el pretexto religioso se entablan procesos para poner fuera de juego a los enemigos políticos.

SEGUNDO CAPÍTULO

LA DEFENSA DE LA JUSTICIA COMO OCUPACIÓN FILOSÓFICA EN SÓCRATES

“Quizá alguien diga: ¿no te da vergüenza, Sócrates, haberte dedicado a una ocupación tal por la que ahora corres el peligro de morir? A éste yo a mi vez, le diría unas palabras justas: 'no tienes razón, amigo, si crees que un hombre que sea de algún provecho ha de tener en cuenta el riesgo de vivir o morir, sino el examinar solamente, al obrar, si hace cosas justas o injustas y actos propios de un hombre bueno o de un hombre malo'”.

(Platón, *Apología*, 28b)

A continuación se demostrará cómo Platón, en la *Apología de Sócrates* y el *Critón*, presenta el principal deber del ciudadano, a saber, la defensa de la justicia. Esto para contrarrestar el temor a la muerte y la diversidad de miedos que controlan políticamente al ciudadano e impiden la construcción del ideal de la *polis*. Para ello, se interpretará a la justicia como objeto de una ocupación filosófica que trasciende el temor a la muerte, se realizará una crítica a los temores políticos de la tradición y a la definición de la justicia como cumplimiento de una obligación de amistad en las que se evidencia una crítica a la conciencia común; además, se realizará una caracterización mítica de la muerte y el miedo en la época homérica, y se mostrará la aparición del miedo en los juicios políticos a Pericles, Aspasia, Anaxágoras y Fidias. Esto con la finalidad de observar la transposición que realiza Platón al aplicar los valores de la nobleza guerrera a la construcción de la *polis*, representados en Sócrates con su convicción de que la búsqueda de la justicia es una ocupación filosófica que trasciende el temor a la muerte. También se expondrá en qué consiste la naturaleza de la ocupación, el método y su práctica.

I. LA JUSTICIA COMO LA SUPERACIÓN DEL TEMOR A LA MUERTE

La muerte, gran enigma e interrogante en la historia de la humanidad. La mayoría de los esfuerzos de la inteligencia son por comprender su sentido, su finalidad y sobre todo, en una comprensión de la muerte, entender el modo en que se vive. Los antiguos griegos personificaban la muerte bajo el nombre de *Thánatos*, un genio masculino, hijo de la noche y hermano del sueño (Grimal, 1965: 491). Esta gran potencia es generadora de un sentimiento muy característico de los seres humanos y es parte de su naturaleza: el miedo. Igualmente personificaban al miedo bajo el nombre de *Fobos*, también potencia masculina, quien era considerado hijo de *Ares* y hermano de *Deimós* (Grimal, 1965: 205). En el primer encuentro entre aqueos y troyanos, cuando estaban listos frente a frente para el combate, se apoderan de las fuerzas de los feroces guerreros el *Deimós* (Terror), *Fobos* y la *Éris* (Discordia) (Il., IV, 440). Hesíodo considera que Afrodita es la madre de Fobos y señala que su función es poner en confusión a las compactas falanges de guerreros (Teo., 934). En la época palacial griega, se consideraba al miedo como el principal enemigo y el triunfo en la batalla dependía del control de ese sentimiento.

El miedo no sólo se caracteriza en los mitos, sino además aparece en la *polis*, en la asamblea y en los juicios políticos. El primer juicio político de que se tiene conocimiento, para infundir temor, fue contra Pericles, los demócratas atenienses lo acusaron de mal ejemplo. Los enemigos de Pericles, en especial la antigua oligarquía, se veían afectados por el proteccionismo a la marina y al comercio; además se sumaban los sacerdotes pues veían en peligro las antiguas tradiciones: "(...) unos esperaban en silencio que con Pericles caería también el sistema democrático sobre el cual había fundado su poder (...)". (Curtius, 1962: 415). Aunque, Pericles había sido el político más brillante de su tiempo y era reconocido como héroe, el desprestigio iniciado por Esparta, así como el odio generado por el pueblo por su círculo de amigos, generó la crisis política. A Pericles se le acusaba, además de dilapidar los caudales públicos y de una excesiva protección al libre pensamiento que atentaba contra las tradiciones.

Después, Fidias, uno de los miembros del círculo de Pericles, fue acusado de robar parte del oro empleado en la elaboración del peplo de la diosa Atenea, pero al pesar el peplo de oro notaron que su medida era exacta y no pudieron tomar represalias. Sin embargo, los enemigos de Pericles no desistieron, lo acusaron de impiedad por modelar en el escudo de las amazonas dos figuras, en uno el rostro de Fidias y en el otro, el de Pericles. Inmediatamente, Fidias el escultor fue puesto preso y murió en la cárcel; otras versiones señalan que huyó. (Curtius, 1962: 418). Inmediatamente, el turno para infundirle miedo correspondió a Anaxágoras, el filósofo del *nous*. Inicialmente se tramita un decreto promovido por un fanático religioso llamado Diópites, con el cual se castigaría a los que cuestionarán la religión de la *polis* y filosofarán sobre asuntos divinos. El primero en salir desterrado y atemorizado fue el maestro de música de Pericles, Damón; Anaxágoras fue implicado en un proceso por impiedad y tuvo que huir de Atenas con ayuda de Pericles. Hasta el amor de Pericles fue blanco de los ataques, Aspasia fue acusada de impiedad por tener, supuestamente, en su casa a mujeres que ofrecían servicios sexuales. Hubiese sido éste asunto de grandes consecuencias si no fuese porque Pericles la salva, ya no utilizando el poder de su fuerza retórica sino sus ruegos, lamentos y lágrimas (Curtius, 1962: 419).

De lo anterior se pueden extraer varios aspectos para contrastar la actitud de Sócrates, valiente y coherente con sus principios éticos durante su juicio, con la actitud de Pericles y su círculo de amigos. En primer lugar, uno de los ataques a Pericles fue hacerlo responsable por las acciones de sus amigos, asunto difícil de asumir. El pueblo ateniense sospechaba de Métrico, por sus múltiples funciones en lo público y envidiaba al rico Pírilampes, por sus extravagancias y hetairas. Se creía que aquellos privilegios habían sido promovidos con los recursos de la *polis* y con la complicidad de Pericles. Como ya se ha visto la actitud de sus amigos fue timorata y algunos huyeron sin esperar las consecuencias del juicio. En cambio, Sócrates no se dejó amedrentar, él insistió en que nunca fue maestro de nadie y que no fue responsable de las acciones injustas causadas por sus amigos cuando se inmiscuyeron en política, como es el caso de Alcibiades, Critias y Cármides.

Otra lección política que heredó Sócrates con el ejemplo de Fidias y Anaxágoras, fue la importancia del comportamiento ético de los ciudadanos de renombre. El asunto de los juicios políticos era un tema de la retórica y la filosofía, y como tales son tratados por el

sofista Gorgias cuando escribe su *Defensa de Palamedes y Elogio de Helena*, Sócrates y Platón eran también expertos en examinar juicios, como lo muestra el caso del mismo Palamedes y Ayante, que Platón señala en la *Apología* como interesante de comparar con el juicio de Sócrates (Apol., 41b). Así pues, había antecedentes: si Fidias y Anaxágoras huyeron por miedo, Sócrates no podía hacer lo mismo. Muchos de los amigos de Pericles eran extranjeros y no tenían la estrecha relación que un ciudadano ateniense con la ley; y si murieron en la cárcel por no aceptar la pena de muerte, con mayor razón Sócrates prefirió la muerte inmediata a pasar los últimos años de su vida preso. Del caso de Aspasia, la lección es aún más radical, un ciudadano de renombre no puede dejar como legado histórico su humillación y sus lágrimas para lograr una absolución, pues no se pueden lograr los intereses personales destruyendo la justicia que es la base misma de la *polis*. Sócrates manifiesta que también él viene del linaje de los seres humanos y no de una roca, pero no por temor va hacer comparecer a sus hijos y llorar para conmover a los jueces (Apol., 34d).

El ser humano constantemente vive con miedo y prejuicios, esa sensación lo acompaña en sus diferentes actividades diarias. Para Sócrates y Platón la raíz de la injusticia está precisamente en el temor. Por ello, un pueblo sin educación es una confusión de miedos y está proclive a ser manipulado. También el pueblo griego, dotado de gran sensibilidad, temía a la muerte; la prueba es su gran apego a los sentidos y al placer. En general los griegos no creían que existía un más allá; sólo en pocos y cerrados círculos se creía en una vida después de la muerte, lo que convertía al problema de ultratumba en un enigma. No creer en una vida eterna no implicaba un escepticismo tedioso de la existencia, antes bien, la vida tenía más sentido y la sensibilidad se volvía mucho más compleja. No obstante, lo que el griego ganaba estéticamente lo perdía políticamente, y Sócrates cuestionaba éste riesgo. Si tenían miedo, políticamente no era posible desarrollar el ideal en el que el ser humano llega a su plenitud, a saber: la *polis*. Por ello Sócrates considera al miedo como el principal enemigo político y la principal causa de la injusticia, ya que por temor a morir el ciudadano puede cometer muchas iniquidades. Así, Sócrates presenta su convicción: “Quizá alguien diga: ‘¿no te da vergüenza, Sócrates, haberte dedicado a una ocupación tal por la que ahora corres peligro de morir?’ A éste yo, a mi vez, le diría unas palabras justas: ‘No tienes razón, amigo, si crees que un hombre que sea de algún provecho ha de tener en

cuenta el riesgo de vivir o morir, sino examinar solamente, al obrar, si hace cosas justas e injustas y actos propios de un hombre bueno o de un hombre malo (...)" (Apol., 28b).

Para Sócrates la ocupación filosófica es una defensa de la justicia que trasciende el temor a la muerte. La defensa de la justicia que está por encima del temor a la muerte no es propiamente una definición socrático-platónica que responda al problema de qué es la justicia; sin embargo, en dicha convicción socrática se propone una nueva definición que cuestiona a la mentalidad tradicional griega, que antepone la vida individual y los intereses personales, así como los principios intelectuales, a cualquier peligro sobre la vida misma. En la cotidianidad se predicán y se exaltan los principios éticos del comportamiento; pero a la primera prueba, no sólo por temor a la muerte, sino a la pérdida de la más mínima comodidad, las convicciones tan alabadas desaparecen. Para Sócrates lo que se conoce actualmente como ética es esencialmente una práctica, de lo contrario, si no hay una coherencia entre lo que se dice y lo que se hace, la acción es apariencia. Además, tener miedo a la muerte es un absurdo, en el sentido de "creerse sabio sin serlo" (Apol., 29a), puesto que nadie conoce lo que es la muerte. Así, la muerte se convierte en un problema racional, esto es, en un problema del conocimiento. ¿Cómo es posible temer a lo desconocido? Esto resulta un gran giro lógico en la mentalidad tradicional. Si no se conoce qué es la muerte no tiene sentido temerla. Sócrates es coherente con su convicción del no saber y coloca de relieve al ente de la muerte como problema metafísico.

En la primera prueba para contrarrestar el temor a la muerte, Platón utiliza un argumento tradicional. Cita a Aquiles, exaltando su condición de héroe que no le tiene miedo a la muerte sino a la deshonra (Apol., 28c-d), y que de hecho murió después de vengar la muerte de su amigo Patroclo. Aquí Platón utiliza la devoción que el pueblo griego sentía por sus tradiciones y la admiración que la mayoría profesaba por Aquiles como héroe a imitar. Con la utilización del mito como argumento se resalta el valor del héroe frente a la muerte y se justifica un camino a seguir a partir de la tradición. Además, Platón no deja la acción del guerrero tan sólo como un mito, al aplicarla a la valentía de Sócrates humaniza la acción y la lleva al nuevo lugar, en el que los ciudadanos por sus actos se pueden volver inmortales: la *polis*. Así, al temor que la mayoría tiene a la muerte, Sócrates contrapone un miedo que debe ser más terrible y es la deshonra por no defender la justicia. La concepción

de la mentalidad tradicional, la cual prefiere la injusticia para poder vivir, esto es, para defender la vida individual, para defender lo que se conoce como el instinto de conservación, puede aceptar toda clase de injusticias y arbitrariedades. Sócrates desafía al sentido común con la práctica de sus convicciones; es preferible morir que obrar injustamente (Crit., 48d). La interpretación de la mentalidad tradicional de defender la vida por encima de cualquier cosa, incluida la justicia, no es tan evidente como parece, no es tan lógica como se muestra, por el contrario es una astucia para justificar los intereses personales por encima del bien común. En cambio, en la definición socrática la defensa de la justicia está por encima del temor a la muerte. Extraída del equivoco de la mentalidad tradicional es lógica, en cuanto está vinculada con la esencia misma de las cosas, construida sobre principios evidentes e irrefutables que ayudan a la conservación de la ciudad.

Otro aspecto importante a resaltar es el empleo del mito para ayudar al pueblo griego a desacralizar el temor a la muerte. La muerte tiene una característica de su hermano el sueño, comparte su naturaleza; Sócrates utiliza este aspecto para plantear que “la muerte es como un bien” (Apol., 40c). Si la muerte es como su hermano *Hipnos*, y es esa sensación de dormir sin soñar (Apol., 40d), ¿qué mayor bienestar que éste?, un eterno descanso en el que está ausente el dolor. Posteriormente, algunas interpretaciones cuestionan dicha concepción socrática-platónica, por considerarla como una necrofilosofía y evidenciar el inicio de un cristianismo que desprecia la vida. Pero el discurso de Sócrates y Platón no se proponía exaltar la muerte por encima de la vida, sino más bien resaltar la importancia de que la vida sólo tiene sentido en la defensa de los ideales comunes. Ahora bien, si la muerte es un cambio de morada (Apol., 40d), también podría ser un bienestar, en cuanto Sócrates realizaría su vocación en el Hades, la de examinar personas para saber si son sabios o no. El paso a otra morada no sería algo trágico, malo o doloroso, más bien sería un gran placer encontrarse con los grandes sabios de la antigüedad griega. De lo anterior, Sócrates extrae otro principio de sus convicciones éticas que ayudan al ciudadano a no temer a la muerte, a saber: el hombre bueno no debe temer ningún daño ni en la vida ni después de muerto (Apol., 41d). De esta manera, al temor a la muerte por parte del ciudadano, Sócrates opone lo absurdo de tal temor y ofrece una esperanza para el que defiende la justicia. Posteriormente, el tema del temor a la muerte será desarrollado con más amplitud y con nuevos significados por Platón, en el *Fedón* (57a-118c) y el tema de los jueces míticos, que

están en el Hades y son perfectos para juzgar será tratado en el *Gorgias* (523a-527e) y la *República* (614b-621d).

Pero ¿en qué consiste la ocupación por la cual Sócrates está dispuesto a morir?, ¿qué tipo de ocupación es la filosofía como una defensa de la justicia?, ¿cuál es su naturaleza?, ¿por qué elegirla?, ¿cuál es su objeto de estudio?, ¿cuál es su método?, ¿cómo se practica?, ¿cuál es su relación con la *polis*? Sobre todas estas preguntas giran los diálogos de Platón, sin embargo en la Apología ya están estos problemas planteados por el maestro Sócrates. La filosofía como una ocupación es en primer lugar una defensa de la justicia, pues ésta es la base de la *polis*. El ciudadano cotidianamente se dedica a otras ocupaciones pero desatiende la más importante que es la filosofía. La filosofía se debe convertir en una actividad del ciudadano y en una práctica que defienda los ideales comunes, esto es, la filosofía no es algo abstracto sino tiene un lugar y función en la *polis*. Así, la ciudad es el espacio en el que los seres humanos llegan al desarrollo de su plenitud racional y política. Esta ocupación es elegida por considerarse que es la mejor (Apol., 28d). Además, es de una naturaleza muy particular, no es una ocupación que parezca humana en la medida de que es necesario sacrificar algunos egoísmos particulares y ambiciones personales, y vivir en la pobreza (Apol., 23b-c), por ello su naturaleza es divina (Apol., 21a-23c). Aquí Platón realiza nuevamente una transposición de la mentalidad tradicional, que consiste en trasladar los significados y prácticas de la religión, a la actividad filosófica. La mentalidad tradicional está construida sobre una manera de ver el mundo; Platón no destruye necesariamente ese mundo, antes bien, lo utiliza para explicar sus ideas más singulares y complejas. De esta manera, la naturaleza de la filosofía como una ocupación al servicio de la *polis* es una misión divina (Apol., 30a), una actividad designada por un dios; abandonarla sería un acto de impiedad. Conjuntamente, la filosofía tiene matices de un culto, de una religión, pero en el sentido de una práctica necesaria, de naturaleza enigmática y compleja, sin la cual es imposible la vida social.

El método de esta ocupación filosófica es sencillo. En primera instancia se trata de responder a la pregunta ¿quién soy? Por ello, Sócrates inicialmente invita a examinarse a sí mismo y examinar a los demás (Apol., 28e). En la medida en que el ser humano intente conocerse, comprender su naturaleza, ejercerá la filosofía como una comprensión de sí

mismo, y esto es entender las ideas que determinan su vida espiritual. Por ello el objeto de estudio de la filosofía es el alma (Apol., 29e). Platón convierte a la conciencia en un laboratorio, para practicar la filosofía no se necesita memorizar textos ni repetir frases sabias, sino un examen de las propias ideas. Así, todos los ciudadanos estarían en la capacidad de ejercer la filosofía y de practicarla. El alma como objeto de estudio marcará el rumbo de toda la tradición del pensamiento occidental, después de Platón la humanidad no ha hecho sino examinarse a sí misma e intentar comprender el gran enigma que significa la inteligencia. Platón vivió maravillado por el alma, ningún filósofo como él resaltó la importancia de su cuidado, de su cultivo, pero no como el descubrimiento de la inteligencia para un placer personal sino como la única posibilidad de descubrir todas las capacidades y plenitudes que puede alcanzar la humanidad, descubrir que el ser humano es eminentemente razón. Muchas veces se ha cuestionado su exceso de racionalidad. Pero ¿en la historia de la humanidad ha habido alguna cultura que haya puesto en práctica sus ideales? Llevar a cabo la práctica de los ideales socrático-platónicos no es un asunto sencillo. ¿Cuántas de las tareas emprendidas por Platón han sido practicadas?, ¿acaso la del filósofo-rey?

Por otro lado, aunque la defensa de la justicia coloca en tela de juicio constantemente a la mentalidad común, y dicha labor pone en riesgo la propia vida, la invitación de Sócrates a defender los ideales comunes no es una invitación al suicidio. Por ello para Sócrates la práctica de la filosofía debe ser una actividad privada, esto no significa que públicamente se pueda ser injusto, antes bien la máxima socrática invita a no ir en contra de la justicia ni pública ni privadamente (Apol., 33a). Una filosofía con unos principios absolutamente transparentes y prácticos, al examinar las obras justas e injustas lo hace en relación con los ciudadanos que habitan la *polis*. Dicho examen se practica teniendo en cuenta en primer lugar la naturaleza política misma, que se comprende y se halla por medio del *logos*; y segundo, no transgrediendo la ley y respetando los derechos de los ciudadanos. Así, la defensa de la justicia como una práctica filosófica es una perfecta unión entre lo que es por *physis* y lo que es por *nómos*. Esta ocupación filosófica es de tal naturaleza que no es suficiente con comprenderla teóricamente, como tampoco que se pueda fácilmente transmitir con la enseñanza. Hay que hacer práctica de ella con el respeto a la ley como hemos visto. Es así como la ocupación se corrobora cotidianamente en la práctica. Por esta

razón Sócrates insiste que no es maestro de nadie (Apol., 33a), que no enseña su ocupación sino que hace práctica de ella, por ello no se puede hacer responsable de los actos justos o injustos de los jóvenes que lo escucharon y menos de aquellos que posteriormente cometieron delitos cuando gobernaron. Es el caso de Alcibiades, considerado como el más intemperante de los demócratas, y Critias como el más ladrón y violento de los Treinta; Jenofonte señala que estos dos fueron los más ambiciosos de los gobernantes de su tiempo, que buscaron a Sócrates pero no asimilaban sus enseñanzas y que hubiesen elegido morir a vivir como Sócrates (Jenofonte, Mem., I, 14-15).

La práctica de la filosofía está plenamente delimitada, la defensa de la justicia por encima del temor a la muerte no es una actividad suicida que desafía constantemente a la tradición para poner fin a la propia vida; tampoco se trata de convertirse en mártir que busca la gloria personal o la ascensión al cielo, es una práctica privada basada en principios ontológicos y jurídicos. Ontológicos, en cuanto por medio del *logos* se puede hallar la naturaleza misma de las cosas políticas, es decir, la esencia real del ciudadano y la *polis*; y jurídicos, en cuanto la ley como pacto debe estar en consonancia con dicha naturaleza. A lo anterior se puede añadir que ejercer la actividad de manera privada permite realizar la ocupación sin tanto riesgo; por el contrario como lo señala el propio Sócrates, cuando se participa en política públicamente se corre el riesgo de morir a temprana edad, y por lo tanto no se desarrollaría la ocupación a plenitud y tampoco se prestaría un servicio a la ciudad (Apol., 30d-31a)

Sócrates no demuestra su afirmación sólo con razonamientos sino también con hechos concretos, esto es, ratifica el sentido práctico de su ocupación. Por ejemplo, en el juicio a los generales de las Arginusas y en el gobierno de la oligarquía de los Treinta arriesgó públicamente su vida para defender la justicia. Con respecto al juicio de los generales, las dificultades de Atenas por su guerra contra Esparta eran múltiples; la fracasada empresa de controlar la Magna Grecia, así como los excesos de Alcibiades estaban llevando a Atenas a su estruendosa derrota. Hacia el año 406 a. C., Atenas consiguió una victoria parcial, derrotó a la marina peloponesina en la batalla de las Arginusas. Sin embargo la victoria estuvo manchada por actos de impiedad. Porque la batalla se desarrolló en medio de una gran tormenta y muchos de los marinos atenienses se ahogaron. Los generales entraron en

un dilema, o salvar la vida de sus compañeros o perseguir a los enemigos que emprendían la huida. Cientos de cuerpos se perdieron en el mar y no pudieron ser enterrados, aspecto que desató la ira de las familias atenienses. Para el griego no poder dar sepultura según sus rituales a uno de sus seres queridos era un delito de impiedad, puesto que el alma vagaría en el Hades; así como de dignidad, pues un ciudadano que moría por la *polis* debía recibir los máximos honores. Diez generales fueron llevados a juicio por este hecho, nueve condenados a muerte, uno huyó. Las penas se ejecutaron el mismo día del juicio. Para Sócrates éste fue injusto, ya que era ilegal condenarlos a muerte en un mismo juicio, por ello se opuso firmemente contra la asamblea para no ir en contra de la ley y la justicia (Apol., 32a-c). La mayoría estaba irritada contra Sócrates y por ese hecho hubieran podido desterrarlo, pero Sócrates no cedió, antes bien permaneció en defensa de la justicia hasta el final. Los hechos ocurrieron ante una asamblea democrática y plenamente constituida, ante un pueblo que todavía ejercía la capacidad de decidir. Sin embargo, esta democracia no era la de Pericles, la de la libertad plena; la democracia en la que se realizó el juicio a los generales estaba en crisis y bajo amenaza, por ello era de gran necesidad tomar medidas radicales para protegerla, naturalmente corriendo el riesgo de cometer excesos. Pero no sólo fue la injusticia de condenar a los generales en un mismo juicio lo que generó crisis en el poder, sino que además al matar a los generales que conducían las tropas se dejó a Atenas sin los conductores de la guerra, precipitando de este modo a su posterior derrota. Jenofonte analiza este hecho a partir del compromiso que adquirió Sócrates al pertenecer al consejo de los Quinientos, dado que Sócrates había jurado defender las leyes, y a partir de la valentía del filósofo al sostener su juramento, en vez de congraciarse con el pueblo (Jenofonte, Mem., I, 18).

Con respecto a la oligarquía de los Treinta, Sócrates ofrece otra prueba de la defensa de sus convicciones. En el 404 a. C., al perder Atenas la guerra, Esparta le impone un gobierno compuesto por Treinta oligarcas liderados por Critias y Cármides, ambos seguidores de Sócrates y familiares de Platón. Este gobierno marcó la vida de los atenienses por su terror y crueldad, así como por sus innumerables injusticias. Por ejemplo, el asesinato de ciudadanos. La oligarquía en su intento por incriminar a Sócrates y castigarlo, le ordenó traer para dar muerte a León de Salamina, pero Sócrates se opuso prefiriendo defender la justicia que obedecer a un gobierno que amenazaba la base misma de la *polis*. Por esto

Sócrates hubiese sufrido represalias si antes no hubiese caído la oligarquía de los Treinta tiranos. Así, una vez más Sócrates ofrece pruebas de cómo defendió la justicia cuando era necesario, aunque dijo que es mejor no intervenir en política públicamente para no hallarse constantemente en peligro de morir, pero cuando sea necesario defender la justicia públicamente hay que hacerlo sin el temor a morir. La oligarquía de los Treinta en verdad fue cruenta, asesinó, atemorizó y desterró a muchos ciudadanos demócratas, algunos amigos de Sócrates, como Querefonte; sin embargo Sócrates permaneció firme en sus convicciones y su ocupación.

De esta manera, por un lado, el *logos* de la conciencia común es puesto de manifiesto. La mayoría desea participar en política, asunto legítimo y de gran valor para el pueblo griego. El poder de esa mayoría, ejercido a través de la asamblea, era tan fuerte que podía llevar a cabo la muerte de generales de primera clase sin ningún remordimiento; confiaban ciegamente en la capacidad de la mayoría de decidir acerca de los asuntos de la *polis* sin temor a equivocarse y en caso de error era la soberanía del pueblo la que estaba decidiendo. Sin embargo, por otro lado se muestra el *logos* del individuo en un Sócrates que resalta que la justicia está por encima de la decisión de la mayoría, pues el parecer de los ciudadanos es mudable mientras que las leyes permanecen. Platón comienza a colocar el diálogo entre su maestro filósofo y la conciencia común. Inicialmente no adopta una posición definida, antes bien, presenta la inmensa riqueza que existe en el contraste entre las ideas opuestas de la mayoría y el individuo.

II. LA JUSTICIA COMO CRÍTICA A LOS MIEDOS POLÍTICOS DE LA TRADICIÓN

La conciencia común, la conciencia del ciudadano corriente, es demasiado cambiante y relativa, cree que es justo emplear las suplicas y llantos para lograr una absolución en los juicios, y así evitar el castigo. En caso de ser llevado ante los jueces, el hombre corriente cree que es indispensable realizar cualquier tipo de acciones que permitan declarar su inocencia. Inicialmente recurre a la retórica, pero en caso de fracasar ésta no duda en

suplicar a los jueces por su vida, lloriquear, hacer subir a los hijos al estrado y hacer toda clase de ruegos. Al analizar este asunto en una cómoda silla mientras se pasan tranquilamente las hojas de un libro, las acciones de la multitud podrían parecernos el texto de una comedia. Pero no hay que olvidar que el propio Pericles, el político más grande de la democracia antigua, hizo toda clase de súplicas para que la asamblea dejara en libertad a su querida Aspasia. Así, la conciencia común, que incluye a la mayoría y que incluye a los que no se consideran parte de la multitud, realiza toda clase de artimañas para salir airosa en los juicios y no considera esto ni impío ni injusto. La multitud no ve ningún problema en jurar en falso y ser injustos con tal de evitar el castigo; para evadir los correctivos no les importa destruir las leyes, pueden conocer el *nómos* de memoria y saber de su valor pero en el momento de practicar la justicia lo olvidan.

Sócrates reprueba esa conducta de la mayoría; en este sentido señala que no se debe jurar en falso (Apol., 35c), ya que esta práctica daña la base misma de la *polis* al atentar contra la justicia. Jurar en falso es destruir la *polis* y desconocer la importancia de las leyes, de los acuerdos realizados por los ciudadanos; no se puede recurrir ni al ruego y ni al llanto, ya que la *polis* se pone en tela de juicio cuando sus ciudadanos son absueltos por esas prácticas tan deshonorosas. Para la conciencia común no importa si se dice la verdad o se dicen mentiras, lo importante es que por medio de prácticas vergonzosas se logre conmovier a los jueces. Sócrates emprende la crítica frente al jurado del comportamiento de los acusados, muestra lo ridículas y absurdas que son sus prácticas, y lo débiles que son los jueces en el momento de sancionar el comportamiento de los ciudadanos (Apol., 38d).

En el *Critón*, Platón realiza otra crítica a la mayoría para resaltar nuevas características que constituirán la definición socrática de la justicia. Critón justifica la opinión de la mayoría y su capacidad para cometer injusticias, sus pruebas son precisamente la fatalidad sucedida a Sócrates; la opinión de la mayoría determina lo que es justo e injusto, pacta y acuerda. Además, para el ciudadano griego de la mentalidad común no era malo cometer injusticia, puesto que a la injusticia se debe responder con injusticia. Esta última noción le permitía al individuo determinar la conveniencia de lo justo e injusto, mirar en cada caso sólo a la utilidad.

Sócrates analiza la naturaleza del sentido común y construye su lógica, por medio del *logos* busca los principios ontológicos de la política. Para él, no se deben tener en cuenta todas las opiniones de la mayoría, antes bien, se deben temer esas opiniones con respecto a lo más importante: la justicia, lo bueno y lo bello (Crit., 47d). Las opiniones de la mayoría generalmente no son un resultado del conocimiento sino de la ignorancia, por ello hay que examinarlas críticamente y determinar su valor. Sócrates y Platón están siempre resaltando la importancia de realizar una crítica a la mentalidad tradicional, de revisar sus concepciones. Así, la filosofía no es necesariamente un asunto de libros y academias, sino un diálogo crítico con la mentalidad tradicional. Para Sócrates es malo y vergonzoso cometer injusticias (Crit., 49b), no se debe responder a la injusticia con injusticia, lo que se pacta como justo se debe realizar (Crit., 49e), y es mejor sufrir injusticia que cometerla⁴. Estas máximas serán el punto de partida de Platón para el análisis de la naturaleza de la justicia. Para ese análisis Platón considera la opinión de la conciencia común. Un ejemplo de ello es la primera definición de justicia considerada en el libro primero de la *República*. “La justicia es dar a cada cual lo que le corresponde”⁵ es algo concordante con la opinión de la mayoría.

⁴ Para Kelsen la teoría de Platón es metafísico-religiosa y racionalista (Kelsen, 2001: 42-46). En su opinión la filosofía de Platón se acerca a la prédica de Jesús. Jesús rechaza la concepción de justicia del Antiguo testamento: “ojo por ojo, diente por diente”, a la vez que proclama la nueva justicia basada en el amor: “el mal no debe devolverse con el mal sino con el bien” y “hay que amar a los enemigos”. Para Kelsen ésta concepción va más allá de la realidad social pues amar al enemigo va contra la naturaleza. Jesús rechazaba el amor humano, pues para ser su discípulo y seguir a Dios había que dejar a la mujer, a los padres y a los hijos. El amor de Jesús es un amor que hará a los hombres perfectos como Dios, sin embargo, este amor es contradictorio con el suplicio del juicio final, aspecto que es una razón divina y el hombre no puede comprender (Kelsen, 2001:46-48).

La unión que Kelsen establece entre la idea platónica y las doctrinas de Jesús es complicada. Aunque tradicionalmente tal comparación se ha realizado, especialmente con Sócrates, percibir las grandes diferencias sólo es posible mediante un estudio más detallado. Si bien es cierto, que la práctica moral de no devolver el mal con el mal es similar a la práctica socrática de que la injusticia no se devuelve con injusticia, no obstante éstas son dos maneras distintas de concebir la realidad. En el caso de Jesús lo que se busca es aplicar su nueva virtud del perdón, que permite al hombre acceder al cielo sin tener en cuenta las implicaciones sociales; mientras que en el caso de Platón, al señalar que el hombre bueno, es decir el ciudadano útil para la sociedad, no puede responder con injusticia, porque lógicamente no sería útil ni bueno. El objetivo de Platón es mostrar la identidad de la idea, característica con la que se construye el conocimiento que tiene como finalidad el mejoramiento de las condiciones humanas.

⁵ Según Kelsen, el tipo racionalista que intenta definir la idea de justicia está representado por la sabiduría popular y hasta por algunos sistemas filosóficos célebres. Como por ejemplo, existe la definición de la justicia como “dar a cada cual lo suyo”, para Kelsen esa es una fórmula vacía, ya

Después de resaltar las máximas que deben regir el comportamiento justo, Platón se dirige a establecer la relación de la justicia con la ley, a establecer la relación de la *physis* con el *nomos* y propone una unidad de estos términos que anteriormente se interpretaba como irremediablemente opuestos. ¿Por qué la importancia de la ley? En el *Critón*, Platón realiza una apología de la ley, exalta sus beneficios y realiza un verdadero discurso en honor a su grandeza. En primer lugar, la ley es considerada como una suprema divinidad (Crit., 50a-54e) y se presenta como un pacto entre el ciudadano y la *polis*, por ello otro significado de la justicia es no transgredir la ley, no ir contra lo que se pacta, porque cualquier acción contra la ley es una acción injusta y destruye la ciudad. Por medio de las leyes se da origen al ciudadano, puesto que es por las leyes del matrimonio por lo que hay uniones y surgen nuevos ciudadanos (Crit., 50d); también, las leyes de la *polis* obligan a una educación que permite la formación y el desarrollo de la inteligencia que lleva a la comprensión de la necesidad de la ley. Por estas razones el ciudadano debe ser un esclavo de la ley, y tenerle más respeto y honor que al padre y la madre (Crit., 51a). También se debe obedecer la justicia pues ésta ha engendrado al ciudadano, le ha dado educación, bienes y libertad; al ciudadano se le ha de permitir marcharse de la *polis* si considera que las leyes son injustas, la permanencia debe ser interpretada como aceptación y acuerdo de las leyes. De allí para Sócrates la importancia de respetar la justicia, pues de lo contrario la ley se irritará mientras el ciudadano esté vivo y después en el hades (Crit., 54c).

Por lo que se puede interpretar en la *Apología de Sócrates* y en el *Critón*, los ciudadanos atenienses tenían una serie de prácticas políticas muy cuestionables. En el tribunal, epicentro y bastión de la justicia antigua, se suplicaba constantemente por una absolución sin tener en cuenta la vergüenza y la reputación, antes bien, el que introducía tales prácticas injustas era considerado como sagaz y astuto, al punto de que la injusticia adquiría el rango de una virtud. Sin embargo, la reputación y el honor estaban trastocados, ya que si era vergonzoso dejar que la mayoría creyera que se tiene más en estima al dinero que a los amigos. Además, para la mayoría no era considerado como malo cometer injusticia, así

que el término lo suyo es indeterminado. Por ser indeterminado el término la fórmula “a cada cual lo suyo”, puede servir como justificación de cualquier orden social, sea capitalista o socialista, democrático o aristocrático. Así, dicha definición de justicia es insuficiente.

como al quebrantar la ley no se perdía el honor, como tampoco, se imposibilitaba moralmente a los que defendían la injusticia.

Sócrates y Platón cuestionaban precisamente la deshonra pública. La exaltación del honor como parte de la *areté* antigua era indispensable para resaltar, por ello Sócrates recuerda el ejemplo del guerreo Aquiles, quien prefirió morir antes que verse deshonrado. El honor, para el griego homérico, era la esencia misma del guerrero, sin dicha cualidad se caía en el olvido y sería despreciado por las futuras generaciones. De la misma manera, no sólo en la guerra, Platón señala que se debe realizar en la *polis*, es decir, se debe temer a la deshonra pública y por ello no se debe suplicar una absolución; ya sea por miedo a la vergüenza o a una mala reputación. Si la mayoría cree vergonzoso tener más en aprecio al dinero que a los amigos, importa poco, lo que sí debe importar es que cometer injusticia es malo y vergonzoso. Además, el ciudadano al quebrantar las leyes debe quedar moralmente impedido para hablar de la justicia.

La crítica de Sócrates y Platón es clara. Se debe temer a la vergüenza pública y a la mala reputación por infringir la justicia, ya que es lo verdaderamente lógico, y no temer a la mala reputación por no infringir la justicia y por miedo a lo que digan los demás. Transgredir la ley es destruir la *polis* y al mismo tiempo destruirse a sí mismo; la justicia es la estructura sobre la que se erigen las ciudades y su destrucción conlleva a la aniquilación política de todos los ciudadanos. No obstante, si la mayoría está realizando un juicio injusto: ¿por qué morir?, ¿acaso con la muerte de un ciudadano por defender la justicia cesarán las injusticias? Para la mayoría el cuidado de la vida y su preservación es lo más importante aún por encima de la propia ley, por ello en caso de peligro se deben emplear todos los recursos para protegerla. Además, si un grupo de ciudadanos en acción de gobierno cometen injusticias, sería poco probable que se aceptara la injusticia sin protestar. El diálogo entre Sócrates y el pueblo griego está abierto, Platón pone de manifiesto la tensión entre ambas concepciones, todavía no asume partido; precisamente la riqueza de los problemas de su filosofía está en presentar las aporías de la naturaleza humana.

En última instancia, la conciencia común en caso de verse castigada por la justicia, acepta la prisión con la intención de sobornar a los guardianes para poder fugarse. El destierro era otra alternativa aceptable y más si había amigos en el extranjero que pudieran ayudar, o si

se poseía dinero lo más recomendable era pagar una multa y quedar libre. Pero Sócrates era inflexible en estos casos, toda su argumentación fue para mostrar que no tenía miedo, pues estaba defendiendo la justicia; no aceptaría la prisión pues sería un daño, ya que estaría esclavizado por el gobierno de turno (Apol., 37c). Tampoco pagaría una multa elevada pues no tenía dinero, y mucho menos iría al destierro, pues ¿qué haría en el extranjero si sus propios conciudadanos no soportaron sus indagaciones?

Para la mayoría, también es justo cuidar de los hijos, preocuparse de su alimento y de su crianza, no dejar a los hijos en orfandad por atender los asuntos de la *polis*; el *oikos* estaba por encima de la *polis* y la vida de los padres merecía más respeto que ésta, así la vida de los hijos y la propia es más importante que los deberes para con la ciudad-Estado. Sócrates le da un giro al sentido común, critica esa mentalidad y resalta los principios con los cuales la *polis* una vez brilló en su máximo apogeo. Platón presenta una democracia desdibujada por la guerra del Peloponeso y por las ambiciones personales, señala cómo para la democracia de los tiempos de Sócrates y Pericles, la *polis* merecía más respeto y más honor que el que se debe sentir por los padres. La *polis* es el padre común y la madre común, la de todos, por ello es indispensable concebirla desde este valor tradicional. Platón resalta el valor tradicional de la veneración que se debe tener hacia los padres, pero ya no aplicado solamente al *oikos* sino desplazando este sentimiento hacia la *polis*. Además, para la democracia en la que vivió Sócrates, era más importante la ley y la justicia que la vida de los hijos y la propia, por ello al final de la *Apología*, Sócrates no tiene miedo a dejar a sus hijos desamparados pues la *polis* debe protegerlos y educarlos (Apol., 41e-42a). De esta manera, se puede observar que ante la decadencia de la *polis*, Platón recuerda los ideales que recibió de su maestro: defender la justicia sin tener miedo a la prisión y al destierro, pues esta defensa está por encima de la vida propia y la de los hijos.

La mayoría de las personas teme a los males aun sin saber si realmente son males, esto es, la conciencia común no tiene una certeza de lo que significa el mal y sin embargo le teme. Para el griego no había una estrecha relación entre mal e injusticia, podían ser dos cosas diferentes. También consideraba que al hacer un mal la acción sólo afectaba al individuo, sólo se perjudicaba al ciudadano, esto es, las acciones malas entre los individuos no trascienden, sólo afectan a los particulares sin afectar al todo. En cambio, para Sócrates el

mal siempre trasciende al individuo, al hacerse un mal al individuo se hace un mal a la *polis* porque con ello se ofende a la ley. No se debe temer al mal porque no se puede hacer el mal a un hombre bueno. Al sentido común de la tradición griega, Platón contrapone su nueva herramienta racional, a saber: la lógica. Y es claro, el mal se capta por medio de una intuición y se extrae de principios generales. Sócrates tiene conciencia de la existencia del mal, tiene la certeza de la presencia del mal, como por ejemplo es indiscutible que hacer el mal es cometer injusticia y cometer injusticia es ir en contra de las leyes. A lo anterior se suma que lo injusto y lo justo trascienden, es decir, afectan la vida de la *polis* y no se reducen a inmediatez personal. Por ello se puede inferir que un daño contra un hombre bueno, no es sólo contra el hombre en particular sino también contra la misma *polis*, en palabras de Platón: un daño contra Sócrates es un mal contra la ciudad (Apol., 30e). Además, el desconocimiento del mal implica que la acción es involuntaria, ya que si se conoce la magnitud de lo perjudicial al hacer el mal, la acción no se realizaría. Por estas razones, es imposible que un hombre bueno reciba mal, porque si practica la justicia su vida no podrá ser afectada por su contrario, que es la injusticia; igualmente, si un ciudadano hace el mal, su acción no recaerá sobre el ciudadano en particular sino sobre todos los demás, y dicha realización del mal es involuntaria por la ignorancia del bien. Así, en consecuencia, tampoco se debe temer el mal porque lógicamente es imposible que un hombre bueno sea dañado por uno malo.

En la *Apología de Sócrates* y el *Critón*, la lógica platónica inicia su desafío al sentido común, esto no es fácil de comprender. Bajo la interpretación del sentido común, lo lógico es que si un ciudadano comete injusticia contra otro, la injusticia afecta sólo a un individuo, pero la grandeza de Platón está en advertir que las acciones de los particulares trascienden, por ello la importancia de examinar las ideas que las determinan. Por otro lado, en la *Apología* no deja de ser curioso cómo el no saber tiene sus límites; Sócrates que afirmaba constantemente que no sabía nada, con respecto al bien sí sabe, sí tiene la certeza del bien, ¿cómo le era posible saber qué es el bien?, ¿estaba Sócrates en un previo conocimiento de la ciencia del mal y del bien, y lo que hacía era simular dialécticamente que se hallaba en su búsqueda? La certeza socrática del bien tampoco será tan clara para Platón, por ello las ideas de lo bueno y lo malo serán posteriormente examinadas y teorizadas en el *Fedón* y la

República, es decir, la tematización de las ideas de lo bueno y lo malo serán tratadas en el periodo de su la madurez.

III. CRÍTICA A LAS DEFINICIONES DE JUSTICIA COMO AMISTAD

A continuación se presentará el argumento en el cual Platón muestra en la *Apología de Sócrates* cómo Aquiles supera el temor a la muerte por defender su concepción de justicia vinculada a la amistad (28c-d) y luego en el *Critón* y la *República* cuestiona estas definiciones: primero es justo que los amigos corran peligros para salvar a los amigos (Crit., 44e-45a), y segundo, la justicia es obrar bien con los amigos y mal con los enemigos (Rep., 332a).

En la *Apología de Sócrates* – Platón argumenta a favor de su tesis principal- la justicia debe defenderse por encima del temor a la muerte, y para ello recurre a la tradición mítica representada por los poemas de Homero. En el pasaje (28c-d) señala cómo Aquiles no aceptaba nada deshonroso, despreciando el peligro para vengar la muerte de su compañero Patroclo, también resalta que tenía más miedo a vivir como un cobarde que a no hacer justicia y matar al culpable de la muerte de su amigo.

Previamente al análisis de la noción de justicia en el pasaje, es necesario presentar la siguiente dificultad: ¿Por qué Platón utiliza como argumento un mito?, ¿por qué utiliza un argumento de la tradición mítica que refleja más a una sociedad palacial jerárquica que una *polis* igualitaria? El empleo del mito como herramienta filosófica será otro aspecto central de la obra de Platón, asunto que tiene sus antecedentes en el poema de Parménides. Los grandes mitos de Platón aparecerán principalmente en los diálogos de madurez como los escatológicos en el *Fedón* y en la *República*. Eros será alabado suficientemente en el *Banquete* y el *Fedro*. La cosmología también recurriendo a los mitos será expuesta en el *Timeo*. También hay mitos escatológicos en los diálogos de juventud, con respecto a los mitos del Hades, en la *Apología* y en el *Gorgias*. Sin embargo, Platón cuestiona abiertamente al mito por considerar muchas de sus enseñanzas perjudiciales para la

educación de los jóvenes, ésta es una de las razones para expulsar a los poetas y pintores de su *polis* ideal. En el *Eutifrón*, Sócrates pregunta sorprendido a Eutifrón si realmente cree en esos mitos que narran los combates de los dioses, que cuentan cómo devoraban a sus hijos e inicia una rigurosa crítica a los dioses del antropomorfismo. Por ello sorprende que en la *Apología* exalte la valentía de Aquiles, héroe que será considerado posteriormente como un mentiroso, como en el *Hipias Menor*, y un llorón, en la *República*. Además, recurrir a un contexto histórico de la tradición griega, de hombres gobernados por reyes y no por la ley, también sorprende. No obstante, no hay que olvidar que en la *Apología* es Sócrates quién está hablando y dirigiéndose ante una asamblea, y lo que quiere Platón es exaltar el respeto de Sócrates por los dioses tradicionales y lo absurdo de la acusación de impiedad.

Una vez más, Platón realiza una transposición de realidades con el paso de un héroe semi-dios a un héroe ciudadano de carne y hueso, y emprende una materialización del mito. En la época homérica, época de la aristocracia guerrera y de la vida heroica, sobreponerse al temor a la muerte era una obligación de la *paideia*. La búsqueda de la inmortalidad, es decir, la resistencia del hombre para que sus acciones no quedasen en el olvido, era la finalidad más importante de la actividad del guerrero aristocrático. La inmortalidad se lograba a partir de las acciones de hechos concretos que se corroboran con las hazañas realizadas en combate. Esta trascendencia de las acciones erigía el ideal de la *areté*, es decir, de la virtud, y así la vida del hombre virtuoso era digna de ser cantada por los poetas. No hacer cosas deshonrosas era un código para el guerrero, el honor era su esencia, su posibilidad de ser. Se consideraban acciones deshonrosas el tener miedo al peligro y a la muerte, huir de la batalla, y no vengar la muerte de los amigos caídos en combate. De ésta tradición homérica, Platón toma la definición: la justicia es vengar la muerte de los amigos. Estas características son las que Platón intenta trasponer a las virtudes del ciudadano y a la construcción de la *polis* ideal en la que todos los seres humanos llegan a la plenitud de sus capacidades; la vida política también es una batalla y hay que asumirla cotidianamente. También en la *polis* las acciones pueden trascender y la defensa de la justicia es una labor de ciudadanos heroicos que llegan a la inmortalidad por medio de la lucha por sus convicciones.

Lo que Platón resalta es la excelencia del héroe para superar el miedo, excelencia que concita la admiración de los jóvenes griegos por Aquiles. Así, la definición de justicia como vengar la muerte de los amigos es importante. El vínculo de las alianzas y de los festines se colocaba a prueba en la batalla, no sólo era exaltarse mutuamente y realizar aventuras en común, la amistad del griego se ponía a prueba, se honraba a los amigos venciendo el temor a la muerte. Era en la batalla cotidiana, en la lucha del día a día, en el acompañamiento permanente, en el velar las espadas, como la amistad realmente cobraba su sentido. La venganza era un sentimiento justo, por el dolor de ver partir al amigo o a un ser querido al hades. Se debía buscar al enemigo que había realizado tal afrenta y con las propias manos destruirlo, sólo de esta manera se era hombre, sólo así se era guerrero, sólo de esta manera se era digno de la amistad.

No obstante, Platón no está satisfecho con esta definición tan particular de amistad. Posteriormente, en el *Critón* coloca una definición semejante, pero en otro contexto: “Crit.: – Bien, aceptemos que es así. ¿Acaso no te estas preocupando de que a mí y a los otros amigos, si tú sales de aquí, no nos creen dificultades los sicofantes al decir que te hemos sacado de la cárcel, y nos veamos obligados a perder toda nuestra fortuna o mucho dinero o, incluso, a sufrir algún otro daño además de éstos? Si, en efecto, temes algo así, déjalo en paz. Pues es justo que nosotros corramos este riesgo para salvarte y, si es preciso, otro aún mayor. Pero hazme caso y no obres de otro modo.” (44e-45a). Para un griego de la mentalidad tradicional como Critón la justicia era defender a los amigos, correr los riesgos que fueran necesarios para ayudarlos en situación de peligro y proporcionarles el dinero suficiente para superar sus dificultades. La propuesta de Critón es muy noble, en su desesperación por salvar a Sócrates recurre a todo tipo de argumentos para que su amigo no muera, sin importar el deber de respetar la justicia. En primer lugar, propone a Sócrates que se fugue de la cárcel y que se salve de la pena de muerte impuesta por la asamblea; su razón principal era el temor a la opinión de la mayoría, ya que ellos podrían pensar que Sócrates murió porque sus amigos no utilizaron suficiente dinero para salvarlo, y se tuviera en mayor estima el dinero que la amistad (44a-d). Esto propicia la aparición de otra gran temática en los diálogos de Platón, a saber, el examen a la opinión de la mayoría, en la que Sócrates advierte lo irrelevante de tener en cuenta estas opiniones; pero ante la refutación de Critón de que la opinión de la mayoría es de temer, pues lo condenaron a muerte,

Sócrates demuestra que si la mayoría no es capaz de hacer grandes bienes tampoco le es posible hacer grandes males.

La noble intención de Critón, intentar salvar de la muerte a Sócrates, coloca en evidencia la grandeza de los sentimientos del pueblo griego, pero también sus debilidades. En su desesperación por retener al amigo, “como nunca hallará a otro mejor”, Critón protesta porque Sócrates va a hacer quedar mal a sus amigos ante la opinión de la mayoría y no le importa porque va a morir, pero son ellos los que tendrán una mala reputación. Igualmente, Critón advierte que el temeroso es Sócrates, pues tiene miedo a que los sicofantes tomen represalias contra sus amigos pero aclara que todo esto ya está arreglado. Los sicofantes, que eran cobradores profesionales para emprender acusaciones contra las personas, cobraban muy barato por su silencio. Además, los que realizarían el soborno serían extranjeros que estarían dispuestos a ayudar a Sócrates. Critón no sabe de qué otros argumentos asirse para persuadir a Sócrates. Utilizaría todos los medios, todos sus esfuerzos para llevarlo al extranjero y no verlo morir condenado injustamente por haber enseñado a los jóvenes lo importante que significa pensar.

En su último esfuerzo, Critón, como embriagado de dolor acusa a Sócrates de traicionarse a sí mismo, aceptar las acusaciones de aquellos hombres corroídos por la ignorancia y la envidia, y quedarse en esa lúgubre cárcel, en la que él mismo había decidido permanecer, era un acto de traición. Pero Platón también examina las contradicciones de la noble propuesta de Critón. La evasión de la cárcel y burlarse de la ley como una práctica usual de los griegos estaba destruyendo su *polis*, pues se estaba aniquilando a la justicia; a esto se suma la aparición de los sicofantes como una peste producto de la corrupción y el soborno como práctica para solucionar los conflictos de los ciudadanos. La crisis de la *polis* se pone de manifiesto en el discurso de Critón, él se sabía todos los trucos y artimañas para evadir la ley, como involucrar extranjeros para no implicar a ciudadanos atenienses. Estas prácticas definitivamente se habían convertido en el mayor peligro de la vida política de los ciudadanos.

A la definición de Critón se suma la definición de Polemarco hallada en el libro I de la *República*: “– Sóc.: por consiguiente, Simónides llama justicia al hacer bien a los amigos y mal a los enemigos.” (332d). La conversación entre Sócrates y Polemarco resalta la

pregunta por la concepción poética de la justicia, pregunta que está vinculada a los conceptos utilizados en las artes, tales como, lo debido y lo apropiado, la capacidad y la utilidad de la justicia. Sin embargo, lo relevante en el momento es la pregunta de Sócrates acerca de si los amigos son amigos de verdad o sólo lo son en apariencia, y lo mismo los enemigos, pues los hombres tienden a confundirse: quieren a los enemigos creyéndolos amigos y odian a los amigos creyéndolos enemigos. Si esto es así, puede suceder que se termine haciendo bien a los enemigos y mal a los amigos, contradiciendo el planteamiento de Simónides. Polemarco opina que se debe abandonar ese supuesto, que remite a amigos aparentes o verdaderos, y más bien dar por sentado que hay que hacer bien a los amigos que son buenos y mal a los enemigos que son malos. Para Sócrates y Polemarco si se hace daño a los enemigos que son malos se los vuelve más malos, pero además consideran que los justos no pueden hacer daño ni a buenos ni a malos, ni a justos ni a injustos, por lo cual es imposible que la justicia sea hacer mal a los enemigos. De esta manera, se advierte que Sócrates y Polemarco se unirán contra los que afirman que la justicia sea hacer algún mal aunque sea a un malvado y contra los que afirman que esta mala concepción es de Simónides poeta, hombre sabio y “divino”, sino probablemente de algún tirano como Periandro, Pérdicas, Jerjes o Ismenias (336a).

Para el sentido común es justo hacer el mal a los enemigos y bien a los amigos, nada más razonable, específicamente, en los asuntos de la guerra y del dinero; para él no hay distinción entre los amigos verdaderos o los aparentes. Los amigos son los buenos y los enemigos son los malos. Por otro lado, considera que el hombre justo tiene la capacidad de hacer daño, como en éste caso, a los enemigos. La mayoría construye sus juicios desde el sentido común, más no desde una lógica, sus apreciaciones se basan en lo más inmediato y relativo. Sin embargo, el sentido común que desarrolla la multitud tiene su parte valiosa, en cuanto su buen sentido se construye en la vida misma y sobre los problemas cotidianos. Sus apreciaciones se elaboran a partir de la experiencia y la costumbre. La mayoría pacta tácitamente la verdad y la validez de sus creencias, por ejemplo, para la multitud es coherente que un hombre bueno haga daño a otro que le parece malo, en la experiencia cotidiana se puede corroborar y es lícito. Tampoco se complica la inteligencia preguntándose sobre la realidad o apariencia de los amigos, sencillamente son amigos los

que realizan actos aparentemente buenos, y los que realizan actos aparentemente malos, son enemigos. La experiencia de la vida elabora sus apreciaciones, y la sabiduría de su quehacer práctico les da un grado de verdad práctica.

Sócrates no piensa de la misma manera; sin embargo, con la crítica a la conciencia común construye su filosofía, el pueblo griego es su materia prima, y sin ella cualquier apreciación de la realidad es vacía. Aunque Polemarco es un hombre muy ilustrado, comete el error de citar definiciones que circulan libremente, y atribuírselas a poetas para mostrar erudición. Su padre Céfalo era un extranjero culto y rico como la mayoría de extranjeros que habitaban el puerto del Pireo; los metecos que conformaban una población cercana a los diez mil, no tenían derechos iguales a los de los ciudadanos atenienses pero tampoco eran tratados como esclavos. Platón hace bajar a Sócrates al puerto del Pireo para resaltar a este tipo de habitantes, que no eran ciudadanos pero si una fuerza política y cultural muy importante para la vida de Atenas. El extranjero del Pireo era un rico ilustrado, Céfalo conversaba con Sófocles, como se señala en la *República* (329c), conocía las opiniones de Temístocles y dominaba la poesía de Píndaro, símbolo de la clase aristocrática. Céfalo como buen extranjero sabía que la nueva patria se gana, se construye conociendo y apropiándose de sus tradiciones, su historia y su cultura.

Platón ya había tratado el problema de la amistad en el *Lisis*. Sócrates enseña a un joven a hablar a su enamorado sobre la amistad. Pero en el *Critón* y el libro primero de la *República* hay una revisión al concepto de la amistad. La crítica coloca en evidencia la mentalidad tradicional que establece términos sin revisar si tienen correspondencia con la realidad o la apariencia. Una vez más se muestran las raíces de la ontología, su claridad discursiva y su punto de partida; para Platón la ontología no es el lenguaje en el que habita la oscuridad de la inteligencia sino que es la complejidad del lenguaje llevado a sus últimas consecuencias. Generalmente se aplica el término “amistad” sin establecer claramente aquello a que se refiere; pero en la filosofía, el término “amistad” debe tener un vínculo con lo real y lo aparente, si corresponde al sujeto que se le aplica o no, ya que al no tener en cuenta este aspecto lo que se denomina amigo resulta ser enemigo y lo enemigo puede ser amigo, sin conocer la esencia de la idea misma de amistad. La supuesta definición poética de Simónides puede ser contradictoria y equívoca. La conciencia común sólo tiene

experiencia de las ideas en su facticidad, cuando las ideas se vuelven hechos, pero sin esta característica no le es posible distinguir o por lo menos pensar la naturaleza de las cosas. Para la conciencia común, la amistad es un ente fáctico que afecta la vida cotidiana, pero desconoce por qué esta facticidad afecta a la felicidad del sujeto. Como también la causa de por qué un ente que en cuanto ente afecta la vida cotidiana.

Platón se apoya en principios lógicos y de ellos deriva sus argumentos, su lógica es extremadamente racionalista. Si los amigos son buenos no pueden ser malos; ello es una aplicación radical del principio de no contradicción. Así, lo bueno es distinto de lo malo y lo malo de lo bueno, de esta manera lógicamente por la naturaleza misma de las cosas, los amigos buenos no pueden hacer males, ni cometer daños, sino sólo proporcionar bienes. En este sentido, de la identidad de lo bueno se pueden derivar dos principios que determinan el *Critón* y la *Apología*, a saber: el hombre bueno no puede ser causa de cosas malas y no puede ser paciente de actos malos. La justicia no puede significar el hacer bien a los amigos y mal a los enemigos; sin conocer la naturaleza de la idea no se puede distinguir lo bueno de lo malo, y mucho menos que los amigos buenos hagan males. De esta manera, se refuta la definición de justicia como amistad, que la conciencia común ilustrada termina adjudicándole al poeta Simónides. Para Sócrates esta definición es más bien, por su característica de conveniencia, la definición de justicia predilecta de los tiranos.

TERCER CAPÍTULO

EL TEMA DE LA *REPÚBLICA*

La *República* es el diálogo político más importante de Platón. En su contenido confluyen los temas tratados en los diálogos aporéticos, que serán desarrollados de manera más amplia, y se establecerá el programa de estudios para la formación política de los ciudadanos atenienses, principalmente para la educación de los guardianes y de los gobernantes. Un tema como la defensa de la justicia como una ocupación filosófica, que se planteó en la *Apología de Sócrates*, será ampliamente tratado y profundamente elaborado en la *República* con la propuesta del filósofo-gobernante, libros V, VI y VIII. El mito sobre la justicia en el Hades, que apenas se menciona al final de la *Apología* y que se desarrolla con mayor amplitud al final del *Gorgias*, será expuesto con el mito de Er, al final del libro X. El problema de la existencia del conocimiento de las excelencias, tratado en el *Eutifrón* con el tema de la piedad, en el *Hippias Mayor* con lo bello, en el *Cármides* con la templanza, en el *Laques* con la valentía, en el mismo libro I de la *República* con la justicia, y en el *Menón* con la virtud en general, alcanzará su culminación teórica en el libro IV con el contraste entre las partes de las excelencias y la *polis*. El problema de la elección de la vida justa o injusta, moderada o inmoderada tratado inicialmente en el libro I de la *República*, había sido elaborado en el *Gorgias* con el diálogo entre Sócrates y Cálicles, también planteado en la métrica de los placeres sostenida en el *Protágoras* y profundamente problematizado en el *Cármides*, culminará con la exposición de la *polis* ideal y la *polis* enferma en toda la *República*. La concepción de la justicia como lo que conviene al más fuerte y el derecho de que el fuerte domine al débil se profundizará con la caracterización del tirano, al final del libro VIII y comienzo del libro IX.

Según la clasificación de los diálogos de madurez, la *República* es el resultado de la evolución del pensamiento de Platón, es decir, el *Fedón* y el *Banquete* sostienen y fundamentan el programa político de la *República*, o la *República* es el programa de educación política que será profundizado y ampliado en diálogos como el *Fedón* y el *Banquete*. Si lo primero, los problemas de la *República*, en especial las definiciones de las excelencias sólo pueden comprenderse a la luz de la llamada teoría de las ideas; si lo segundo, la unión de los problemas de los diálogos aporéticos en la *República* plantean el problema de la denominada teoría de las ideas que será tratada en el *Fedón* y el *Banquete*.

Según los autores que siguen el método estilométrico, el *Fedón* y el *Banquete* son anteriores a la *República*. Para Arnim, Lutoslawski, Raeder y Ritter, primero va el *Banquete* y después el *Fedón*; sólo para Wilamowitz primero va el *Fedón* y después el *Banquete*. Para Cornford primero va el *Fedón* y después la *República* y el *Banquete*. Así, no existe una estricta unanimidad que establezca la secuencia de los diálogos de madurez a partir del método estilométrico. No obstante, lo que interesa resaltar es que el tema de la existencia en sí de las ideas y la inmortalidad del alma tratado en el *Fedón* aparece en la *República* en los libros V y X; y la concepción del filósofo como un amante de la sabiduría planteada en el libro V de la *República* será posteriormente elaborada en el *Banquete*. De esta manera, la *República* es el diálogo más importante de Platón porque confluyen sus problemas más vitales y a la vez se establecerán las directrices a seguir en la Academia.

La *República* de Platón (327a-621d) ha sido dividida en diez libros. En el libro primero (327a-354c) se realiza un análisis de las definiciones de justicia a la luz de las definiciones de las artes; esto es, se examina la posibilidad de la existencia de un conocimiento de la justicia a partir de la pregunta por su beneficio y utilidad. Esta investigación que se realiza en las definiciones de la justicia como “lo que beneficia a los amigos” y “lo que perjudica a los enemigos”, y la justicia como “lo que le conviene al más fuerte”. En el libro segundo (357a-383c), se presentan las opiniones de la tradición acerca de la justicia, expresadas por los hermanos de Platón, Glaucón y Adimanto; también se expone método para buscar la justicia en sí. Glaucón no está satisfecho con los argumentos dados por Sócrates acerca de la justicia y pide que se defina la naturaleza y los efectos de la justicia, pues la opinión de la mayoría es que por *phýsis* es mejor cometer injusticia que padecerla y que la justicia es una

incapacidad para obrar injustamente. Para ello se ilustra el argumento con el mito del añillo de Giges, que intenta probar que, si los seres humanos fueran invisibles, por naturaleza serían injustos pues su injusticia quedaría oculta a los demás. Adimanto presenta la opinión ambivalente de la mayoría; por un lado, se practica la justicia por las recompensas más que por sí misma y se considera difícil de alcanzar; por otro lado, los jóvenes crecen con la idea que al injusto le va bien, porque la mayoría lo alaba mientras que condenan al justo. Sócrates expone su método para defender la justicia: primero se observará la justicia como lo general en la ciudad y después se contrastará en cada individuo, ya que observando el origen de la injusticia en la ciudad, como algo más grande, se entenderá el sentido de la justicia e injusticia en el individuo como algo más pequeño. En el libro tercero (386a-417b) se trata de la educación del guardián en las áreas de la poesía, la música y el cuidado del cuerpo, así como se propone realizar un seguimiento a los guardianes a partir de la niñez para probar su naturaleza. En el libro IV (419a-445e) se concluye con la fundación de la polis perfecta sustentada en las cuatro excelencias: prudencia, valentía, moderación y justicia. Se define la justicia como un hacer cada uno lo suyo y se dirige la investigación hacia el individuo en concreto, realizándose un análisis del alma a partir de sus dos partes componentes: lo racional y lo irracional. El libro quinto (449a-480a) trata de la vida en común de los guardianes y el papel de la mujer en dicha comunidad, así como también se realiza una defensa de las cosas en sí y se caracteriza al verdadero filósofo como un amante del saber de la cosa en sí. En el libro sexto (484a-511e) se caracteriza al verdadero filósofo como conocedor de lo inmutable y de todo lo existente, amante de la verdad y despreciador de los placeres del cuerpo. Además, se diferencia al verdadero filósofo del filósofo aparente, y se realiza un análisis a la idea del bien a partir de las alegorías del sol y de la línea. En el libro séptimo (514a-541b) se muestra el estado de la educación con la alegoría de la caverna, según la cual el hombre corriente toma por verdadero lo que es solo aparente; después se habla sobre los estudios que debe seguir el joven para ser gobernante, tales como el cálculo, la aritmética, la geometría, la estereometría, la astronomía y la dialéctica. La dialéctica se define como la ciencia que estudia la naturaleza en sí de las cosas y se explica su objeto. En el libro octavo (543a-569a) se pasa a analizar los gobiernos injustos y a observar los ciudadanos injustos para contrastarlos con el ciudadano justo. Se describe cómo de una distensión de la aristocracia se pasa a la timocracia y se caracteriza al

timócrata como enemigo de las musas y amigo de los honores. Del gobierno timocrático se pasa al gobierno oligárquico, en el que mandan los ricos, se aprecia la riqueza y se rechaza la virtud. Del gobierno oligárquico se pasa al democrático, caracterizado por un exceso de libertad en el que abunda lo placentero y lo anárquico. Del gobierno democrático se pasa al gobierno tiránico, en el que el pueblo queda esclavizado. En el libro noveno (571a-592b) se caracteriza al hombre tiránico como un ser dominado por los placeres e injusto y se ofrecen las pruebas de superioridad del filósofo sobre el tirano, en especial en cuanto a la felicidad. En el libro décimo (595a-621d) se emprende nuevamente una crítica a la poesía y a los poetas por ser fabricantes de apariencias, por ser unos imitadores de la virtud, por exaltar los placeres y el dolor, en síntesis, por exaltar la parte irracional del hombre. Posteriormente, se muestran las recompensas por ser justo como “la inmortalidad del alma” y los castigos por ser injusto, como la condena en el tártaro. Los resultados de la práctica, destino del alma y elección de vida, serán ilustrados con el mito de Er.

La diversidad de temas expuestos en la *República* ha generado una gran disputa desde la antigüedad hasta nuestros días acerca del tema principal. Ya en el pasado había generado serios debates. Según Alexander Koyré, los primeros críticos de Platón, los de la época imperial romana se preguntaron cuál es el tema principal de la obra, asunto demasiado ocioso, ya que dicha pregunta pretendía separar los temas políticos de los éticos. Para Koyré, aunque la *República* contiene temas de moral, política, metafísica, educación, filosofía de la historia y sociología, el objeto principal de estudio no es el Estado sino el hombre, no es la ciudad sino la ciudad justa (Koyré, 1966: 122). Guthrie en una nota al pie de página (Guthrie, 1998: 417), la número dos, señala que Proclo presenta una buena y equilibrada discusión sobre el tema en la antigüedad, para ello cita *In Remp (In Platonis Rem Publicam commentarii)*, la edición de W. Kroll, realizada en dos volúmenes en Leipzig entre 1899 y 1901. En inglés se encuentra en Internet la versión de Anne D. R. Sheppard, *Studies on the 5th and 6th essays of Proclus' commentary on the republic*, publicada en Göttingen en 1980, particularmente el apéndice que contiene los comentarios sobre la *República*. Para Guthrie el título griego de la obra significa el Estado o sobre la justicia y el tema es sobre la naturaleza de la justicia y la injusticia y sus consecuencias para el hombre justo e injusto, los demás temas se subordinan, como por ejemplo el Estado ideal (Guthrie: 418). El significado de *dikaíosyne* se aproxima a la definición dada por

Aristóteles, en la cual se señala que es una virtud en su totalidad tal y como ella afecta nuestras relaciones con los demás (Guthrie, 1998: 417). Más adelante, en la época medieval, Averroes en su *Exposición de la República de Platón* plantea temas como el desarrollo de las virtudes en los ciudadanos, la formación militar y filosófica, el gobernante filósofo, las sociedades imperfectas, el placer intelectual entre otros; sin embargo, para Averroes el objeto de esta ciencia práctica es el pensar volitivo, de cuyo autocontrol depende la acción que es el fin de ésta ciencia (Averroes, 1995: 4). La anterior interpretación está en consonancia con autores más contemporáneos. Para I. M. Crombie el tema unificador es cómo para la satisfacción de los apetitos se busca el poder y la riqueza, aspecto que produce la justicia o la injusticia, por ello Platón caracteriza en Céfalo la representación de un temperamento feliz porque domina sus apetitos. Pero los hombres inmoderados deben ser alejados de la ilusoria búsqueda del placer y hay que enseñarles un dominio de los apetitos (Crombie, 1979: 86). La búsqueda desmedida del placer produce injusticias e infelicidad, así, para persuadir a tales hombres, se necesita tener una clara concepción de la naturaleza del mundo, es decir, que la razón impere sobre el cosmos político. Por ello la auténtica actividad humana es cultivar la racionalidad y dominar los apetitos para que desaparezca la injusticia (Crombie, 1979: 88). Para un discípulo de Terence Irwin, Richard Kraut, editor del *Companion* sobre Platón, el placer es el más importante bien para decidir entre la justicia y la injusticia, su interpretación está basada en el final del libro IX, cuando se compara al justo y al injusto en términos de placer, y se inclina a favor de la vida del justo. También para Kraut la teoría de las formas juega un papel importante en la argumentación acerca de la justicia. Por ello su exposición se concentrará en los cuatro argumentos que señalan a la justicia como lo más primordial. Tratados en el libro IV, donde se señala que la justicia es un pacto armonioso de las partes del alma, y en el libro IX, en el que se compara al filósofo gobernante con el timócrata, el oligarca, el demócrata y el tirano y se declara que el más feliz es el filósofo. Además, se argumenta que la vida filosófica es más placentera que cualquier otra clase de vida (Kraut, 2006: 311-312).

En el prólogo a su libro *El tema de la República de Platón*, George Hoerber señala cómo en una clase de su profesor Duncan, de la universidad de Washington, le llamó la atención que se hablara sobre algunos manuscritos de la *República* y que estos tuvieran doble título: lo

justo y la justicia. Debido a una mala interpretación creía en el segundo título, y así consideraba que el tema era una discusión filosófica. No obstante, el profesor Hoerber tenía sus dudas. Posteriormente comprendió que el segundo tema podría ser sobre lo justo, aspecto que implicaba que el tema podría ser ético; de esta manera interpretó la *República* y todas sus fuentes. Los resultados de dicha investigación fueron el objeto de su libro. Hoerber cuando trata acerca del tema real de la *República*, también encuentra las dificultades que se le presentaron a especialistas como Stallbaum y Schleiermacher, quienes plantearon que el tema era las excelencias morales para la vida. Para T. G. Tucker aparte de la indagación sobre la justicia, otro tema es la comunidad ideal y los orígenes del Estado. A Campbell le genera sorpresa cómo las digresiones de Platón horrorizan a los estudiosos de la *República*. Para Grube la *República* es un avance de la teoría política. Lutoslawski considera que después del primer viaje a Sicilia Platón madura su teoría política “socialista” y para Barker la *República* no es una utopía sino un tratado práctico (Hoerber, 1944: 3-5).

Para Jaeger el problema central es el de la polis y sus problemas éticos y sociales, sin embargo considera que la *República* no es una obra política en el sentido actual, sino que la investigación sobre el Estado conlleva al problema del alma del hombre. Por ello la actitud de Platón es de educador de almas (Jaeger, 1992: 589-591). Para Jaeger el planteamiento del estado ideal remite la investigación a la justicia, pero el estudio no se queda en una reflexión sobre la ley sino sobre la naturaleza del alma (Jaeger, 1992: 593-594). La justicia se observa como algo inherente en el alma y ésta es el prototipo del Estado. La justicia existe en el alma del individuo como en el Estado y tanto en uno como en el otro se podrá observar su esencia, ya que Estado e individuo tienen la misma naturaleza. La imagen de la justicia y su función en el Estado perfecto es una imagen de la teoría platónica del alma. Jaeger considera que el problema medular de la investigación es la *paideia* (Jaeger, 1992: 602), pues Platón busca un sistema perfecto de educación (Jaeger, 1992: 631), y así el tema no es el Estado sino el hombre con su capacidad para crearlo (Jaeger, 1992: 656). Por otro lado, una investigación más profunda sobre el tema se puede consultar a través de internet en *archive.org*, en el texto de Richard Nettleship *Lectures on Republic of Plato* (1922), y en *Jstor*, en la revista *Classical Journal*, vol. 60, N°4, publicada en enero de 1965, el artículo de Joseph P. Maguire titulado *The individual and the class in plato's Republic*.

Koyré y Jaeger están de acuerdo en cuanto el tema principal es el hombre y el alma; Averroes, Crombie y Kraut, el dominio de los placeres y su relación con la justicia y la injusticia; Guthrie y Hoerber, la naturaleza de la justicia y lo justo y sus consecuencias éticas. No hay entonces un tema definitivamente establecido, sino que el problema sigue abierto para futuras discusiones. Establecer el tema de los diálogos de Platón no es un asunto ocioso y vacío, como tampoco se trata de etiquetarlos con nombres, es decir, el tema de la *Apología de Sócrates* no se soluciona señalando que es la defensa de Sócrates, ni el tema del *Eutifrón* la piedad, del *Cármides* la templanza. El objetivo de establecer el tema de los diálogos de Platón es delimitar su unidad problemática, reconstruir el cuerpo argumentativo que utilizó el filósofo para demostrar sus planteamientos y observar las diferentes evoluciones de los temas en la obra de Platón. En ello precisamente radica la dificultad de la comprensión de Platón. En el asunto de la justicia generalmente se estudia el libro primero de una manera apresurada para ubicar el problema en el libro IV y IX, sin tener en cuenta que el problema ha tenido una evolución que se inicia en la *Apología*, *Critón* y en libro primero de la *República*, profundizado en el *Gorgias* y *Protágoras* y desarrollándose en toda su extensión en la *República* y las *Leyes*. Así, determinar el tema del diálogo permite establecer la unidad problemática del autor y un ejercicio intelectual por aprehender la coherencia argumentativa del texto. De la delimitación del tema depende la postura interpretativa de la investigación y el rumbo argumentativo de las tesis propuestas. Por ello, es menester antes de emprender cualquier tipo de análisis de los diálogos de Platón establecer el tema.

Para mí el tema de la *República* es el estudio de la naturaleza de la justicia en sí y sus efectos en el alma humana. Para ello Platón intenta presentar la *polis* ideal sustentada en las cuatro virtudes cardinales y gobernada por los filósofos, que por medio de una *paideia* que alcance la naturaleza perfecta se convierten en el emblema supremo de la justicia y la felicidad; y la *polis* decadente, caracterizada por la mutabilidad de sus gobiernos y degradación de las virtudes que concluye con la imposición de la tiranía y el establecimiento del tirano como reflejo de la injusticia e infelicidad de los ciudadanos. La primera *polis* es el resultado de un alma sana, la segunda de una enferma.

En los libros I, II, IV y IX hay múltiples características de la definición de la justicia y sus problemas que serán tratados con mayor precisión más adelante, sin embargo en los demás libros la mayoría de los especialistas se sorprende de la variedad de temas y de las digresiones de Platón, pero todos los problemas se subordinan y desarrollan en el estudio de la naturaleza de la justicia, más aún, las aparentes digresiones no son sino un complemento explicativo. Por ejemplo el libro III, interpretado aisladamente se considera como un tratado sobre la educación de los guardianes que son los llamados a gobernar y, al no aparecer definiciones sobre la justicia, se cree que Platón está tratando otro tema. No obstante, en el esfuerzo por demostrar la superioridad de la justicia sobre la injusticia a partir del contraste entre la *polis* ideal y su gobernante ideal, libro II, Platón muestra cómo con el nacimiento de la *polis* fastuosa surgen nuevas ocupaciones y expertos como los pintores, poetas, artesanos fabricantes de artículos de lujo y hasta peluqueros y porquerizos (373a-c). Y en especial guardianes, ya que como la *polis* crece y se expande se necesitan más tierras y se produce la guerra. Ahora bien, cuando Sócrates describe la *polis* bucólica y su organización, el hombre está en comunión con la naturaleza, por lo tanto con la justicia. Pero con la aparición de la *polis* hedonista la unidad se quiebra y aparece la injusticia, por ello se necesitan dos nuevas ocupaciones de vital importancia para retornar al estado primigenio y original de la naturaleza divina y perfecta: los gobernantes y los educadores.

Para Platón una de las fuentes de la injusticia está en la educación tradicional ofrecida a los guerreros aristocráticos, puesto que en las obras de Homero y Hesíodo se hallan mitos que elogian el exceso, se presenta a los dioses como causantes de grandes males y que además sufren metamorfosis y dicen mentiras. Por ello este tipo de educación es perjudicial para el guardián, pues dicha manera de concebir el mundo engendra la mentira y por ende la injusticia. En consecuencia, Platón propone realizar una reforma a la educación tradicional por ser la responsable de la injusticia en la *polis*, propone suprimir los mitos que presentan al Hades como algo tenebroso y prohibir las narraciones de héroes que lloran y se lamentan, ya que tales narraciones generan miedos y cobardía, sentimientos que no deben ser alimentados en el alma del niño y mucho menos en los guardianes. También se propone suprimir los versos que muestran a personajes dominados por la risa porque ésta indica la inestabilidad del alma y consecuentemente de la *polis*. Para hallar la naturaleza perfecta de la justicia se deben permitir sólo los versos que exalten el valor de la verdad y que alaben la

templanza. Otros versos que engendran la injusticia son los que alaban la molicie, los que señalan que los dioses se persuaden con dones. Se deben prohibir los que muestran que el hombre justo es infortunado.

Otra área de la educación tradicional generadora de injusticia es la música, las armonías como la lidia mixta y tensa son para las hetairas, más no para los guardianes; también la armonía Jonia, Lidia, Doria y Frigia son perjudiciales por incitar a la embriaguez, la molicie y la pereza. La armonía que debe escuchar el guardián debe ser violenta y a la vez pacífica, tañida por instrumentos como la lira y la cítara. La flauta y toda la música dionisiaca serán rechazadas como acto de purificación. Por otro lado, el cuidado del cuerpo también causa justicia o injusticia. La injusticia se halla en la satisfacción excesiva de los apetitos como en la embriaguez, la gula, la pastelería ática, así como en el exceso de satisfacción sexual con las hetairas de Corinto. Platón habla concretamente que el exceso produce la enfermedad, pero la educación del guardián es completa y en la satisfacción de los placeres hay extravío de las virtudes. La justicia o la injusticia se practican y reflejan en los hábitos de vida, la propuesta platónica de reforma a la educación tradicional busca que los jóvenes guardianes que practican la música apropiada y cultivan de manera adecuada la gimnasia no necesiten ni de jueces ni de médicos, porque estos expertos sólo abundan en mayoría en la *polis* hedonista, más no en la *polis* ideal. De esta manera, el objetivo de la reforma a la *paideia* tradicional es constituir un gobernante que alcance la plenitud de la naturaleza perfecta del ser humano, por ello éstos deben ser los mejor dotados, los más sensatos y los que se preocupan por la comunidad, ya que de la correcta educación en la poesía, música y gimnasia, depende un gobernante justo y por ende una *polis* justa.

La *polis* ideal se construye, no es un asunto sencillo como tampoco es el resultado de la espontaneidad, sino del esfuerzo y la educación de las diferentes generaciones de ciudadanos. En dicha construcción y para alcanzar la justicia Platón propone realizar una observación de los niños desde su nacimiento hasta la vejez, para ver cómo se comportan ante el placer y el temor, y así poder descubrir el metal del cual están hechos. Los gobernantes serán de oro, los auxiliares de bronce y los artesanos de hierro. En cuanto a los guardianes, cuya educación requiere mayor rigor, en cuanto serán los gobernantes y puesto que es necesario sembrar la justicia en sus almas, no deben tener propiedades privadas; su

vida será en común, en especial las comidas. Ante todo, y lo más importante, se debe evitar el contacto del guardián con el dinero. Para Platón, el exceso de riqueza como también la indigencia, destruyen al artesano; en la situación del guardián sucede lo mismo. Sin embargo, para que no viva en indigencia la *polis* le proveerá todo lo necesario. Por otro lado, de nada sirve una buena educación para el guardián si su compañera es injusta, por ello es necesario incluir a las mujeres en la comunidad ideal, su participación complementa y ayuda a la consolidación del gobierno. Las mujeres se deben educar para proteger la *polis* y las mejores deben ser educadas de la misma manera que los guardianes. Las mujeres guardianas serán comunes para todos los hombres y sus hijos también serán comunes. Los gobernantes deben legislar acerca de las uniones matrimoniales sobre todo, los mejores se unirán a las mejores. También se deben regular los nacimientos, la edad para procrear tanto en mujeres como en hombres y todos los hijos de los guardianes serán hermanos.

Para entender el desarrollo del problema de la justicia en la *República* no hay que olvidar el método empleado por Platón, el contraste entre lo grande y lo pequeño. Lo primero fue exponer el objeto en su máxima dimensión, esto es, en la *polis* y posteriormente ubicar la investigación en el ciudadano. Sin embargo, quedan varios interrogantes: ¿cuál es el primer intento por mostrar la relación entre lo grande y lo pequeño?, ¿acaso será la descripción de la *polis* bucólica y el artesano? ¿Cuál es el segundo intento, acaso el contraste entre la *polis* hedonista y la educación del guardián? ¿Por qué las mujeres guardianas y el filósofo también hacen parte del análisis de lo pequeño? ¿Acaso la descripción del método político tan sólo se halla en el libro IV, con la fundamentación de la *polis* con las cuatro virtudes y el análisis del alma humana como característica individual del ciudadano?, ¿la educación del guardián y la caracterización del filósofo como análisis de individuos serían temas separados de la investigación de la justicia?

La exposición de la *polis* hedonista, para mostrar el origen de la injusticia pues el aumento de la población y la necesidad de ampliar el territorio llevan a una guerra, obliga a tratar el tema de los guardianes. La educación tradicional forma a gobernantes injustos, por ello es necesaria una reforma. Platón se detiene en el estudio de lo individual, en el guardián, para mostrar su nueva propuesta educativa. Posteriormente, vuelve a la exposición de lo general definiendo las cuatro virtudes cardinales que se hallan en la *polis* perfecta y pasa a lo

individual para analizar dichas virtudes en el alma del ciudadano. Luego continúa tratando individuales, la educación de las mujeres-guardián y los hijos de los guardianes, y sigue estableciendo leyes que fundamenten a la *polis* ideal como la vida en comunidad y prohibiciones para no extralimitarse con los enemigos en caso de guerra. No obstante, ante la duda de Glaucón sobre la posibilidad de la *polis* ideal, el análisis se concentra en otro individual: el filósofo.

El funcionamiento de la *polis* perfecta depende de la relación filósofo-gobernante, aquí se establece la justicia. ¿Pero quién es el filósofo que representa la justicia? Es el que ama el todo, le gusta contemplar la verdad, ama la belleza en sí, el conocimiento y la esencia. Los filósofos alcanzan lo inmutable, conocen la naturaleza de todo lo existente, desprecian los placeres del cuerpo porque son temperantes, aman los placeres del alma. Su pensamiento tiende a lo universal, no tienen miedo a la muerte, son amigos de la verdad y la justicia. Sin embargo, también hay un pseudo-filósofo, quien está relacionado con la injusticia. El pseudo-filósofo no posee virtudes, busca la filosofía por prestigio personal, vive en malos gobiernos que no son aptos para la filosofía. Por ello hay que persuadir al vulgo de la importancia de la filosofía, para que los filósofos gobiernen o para que los gobernantes se vuelvan filósofos. El filósofo se preocupará de modelar las virtudes de los ciudadanos y acercarlos más a lo divino, pero para que el filósofo gobierne y alcance la suprema justicia primero debe conocer la naturaleza del bien, que es la causa de que se acceda a todas las cosas inteligibles.

La filosofía es aprender a mirar correctamente, sin ella la visión está poblada de tinieblas y el ciudadano habitará en la oscuridad como en una República injusta o como en una caverna. Atado de pies y manos, el ciudadano vivirá observando solamente sombras de lo que realmente es y será amigo del opinar y no del conocer. Los amigos de la opinión discutirán y vivirán peleando por determinar quién tiene la razón. Luego el filósofo querrá ser educador de sus conciudadanos y querrá llevarlos hacia el verdadero conocimiento e intentará persuadirlos de que lo que perciben no es la verdadera realidad. Pero es probable que él y su enseñanza sean rechazados, es probable que lo tilden de loco y se burlen por la dificultad que tienen para entender la filosofía. Pero el filósofo debe persistir en su afán de educar y gobernar, pues es el más cercano a la idea del bien que es la causa del todo y por

su comprensión del bien se preocupa por los ciudadanos y su existencia justa, en una palabra son los gobernantes ideales. Pero la educación que hace pasar de la noche al día no es un asunto superficial, debe ser rigurosamente preparado en cálculo y aritmética, ya que los axiomas aproximan la inteligencia a la esencia y el estudio de la unidad despierta la inteligencia. Otros estudios que ejercitan a la inteligencia en la comprensión de los entes son la geometría y la astronomía, pero esta última no es la sensible sino la que estudia el movimiento en sí. Con los estudios anteriores el pensamiento está preparado para asumir el estudio de la dialéctica, que es el estudio de la naturaleza en sí de las cosas y la única posibilidad de captar la verdad. La dialéctica se dedica al estudio riguroso y esquemático de los objetos inteligibles, es decir, al principio de las cosas, y su finalidad es la verdad. De esta manera, Platón completa su método político de descripción de la *polis* ideal y su gobernante ideal.

El que el tema de la *República* sea la justicia es un hecho que se puede sustentar en tres partes. La primera parte ya se expuso al tratar de la forma de gobierno “aristocrática”, sostenida por las cuatro virtudes cardinales, la cual es gobernada por los mejores, en especial el filósofo y en la que habita el hombre justo. Continuando con la exposición temática se describirán las cuatro formas enfermas del gobierno, en las que impera la injusticia y que en su última forma habita el ciudadano y el gobernante de naturaleza tiránica. Y finalmente, se realizará el contraste entre el gobierno justo y el ciudadano justo y el gobierno injusto y el ciudadano injusto para observar cuál es feliz y cuál infeliz.

El conocimiento que pertenece al mundo inteligible es inmutable, imperecedero y eterno; sin embargo, los asuntos políticos, asuntos por excelencia humanos, pertenecientes al mundo sensible están sujetos al devenir y a la corrupción; así como se generan y alcanzan su plenitud, también perecen para dar origen a un nuevo ciclo. Por ello Platón las denomina como formas enfermas de gobierno y son: la timocracia, la oligarquía, la democracia y la tiranía. De la distensión de la aristocracia, que significa el gobierno de los ciudadanos mejor educados políticamente, producto de la naturaleza del cambio y del devenir, surge la timocracia que es el gobierno de los amantes de los honores y la guerra. El gobernante y el ciudadano timócrata desprecian a las musas y a la filosofía, por lo tanto son injustos, y además aspiran alcanzar el poder por méritos militares. Del gobierno timocrático surge el

gobierno oligárquico que se caracteriza por buscar desesperadamente la riqueza y por despreciar las excelencias políticas, por ello el ciudadano que habita en este gobierno es avaro e injusto. Del gobierno oligárquico deviene el gobierno democrático, que se caracteriza por ser un gobierno en el que todos los ciudadanos hacen lo que quieren, no se preocupan porque gobiernen los mejores sino tan sólo los que complazcan al pueblo; además el ciudadano demócrata se caracteriza por tener un carácter que tiende a lo placentero y anárquico, en una palabra es amigo de los excesos del placer que perjudican al alma. Del gobierno democrático deviene el tiránico, que se caracteriza por ser un gobierno de esclavos, en el que se usurpa la libertad y los bienes materiales. Los gobernantes y ciudadanos tiránicos son amantes de las fiestas, las cortesanas y los banquetes, su naturaleza se asemeja a la de los borrachos y los locos.

Finalmente, la justicia como tema principal de la *República* se deriva del contraste entre *polis* sana y *polis* enferma para determinar quién es el gobernante y ciudadano feliz, y quién el gobernante y ciudadano infeliz. Para Platón el alma tiránica es la que vive en banquetes, fiestas y divirtiéndose con cortesanas, en una palabra entregado a los excesos de la vida placentera. Dicho tirano es un ser desdichado y al ser él mismo tan infeliz busca hacer infelices a los demás, por ello la *polis* gobernada por el tirano es la más infeliz y la peor gobernada. Al dedicarse el tirano a vivir para satisfacer ilimitadamente el placer, su economía empieza a tener dificultades y para solucionarlas usurpa los bienes de los demás, primero los de sus familiares y después los de los otros ciudadanos. Por ello la *polis* en la que gobierna el tirano es la más pobre y la que más está corroída por el miedo. En consonancia el alma tiránica en la búsqueda y satisfacción del placer termina cometiendo injusticias y al no satisfacer sus deseos vive llena de dolor y de envidia, el ciudadano se convierte en un ser desleal, falto de amigos y muy impío. El tirano vive subyugado por placer; por su ignorancia, sus placeres son aparentes y de tanto alimentar al cuerpo en exceso se convierte en un animal. Así, alimentar la injusticia es como alimentar dos bestias salvajes que terminan por destruir al individuo. Platón no describe la naturaleza del gobernante tiránico para eludir las responsabilidades del ciudadano, antes bien, señala que el hombre tiene su *polis* interior y que en el estado más precario de la política no somos capaces de gobernarnos a nosotros mismos y sin embargo aspiramos a que nos gobiernen de manera adecuada. Por otro lado, el filósofo es el más feliz de los hombres porque

gobierna su vida con la inteligencia y el saber; conoce la naturaleza del placer y se dedica a alimentar el alma, que es lo verdaderamente placentero y lo más real. El que se gobierna filosóficamente y por medio de la razón será guiado por la justicia, su naturaleza estará sometida a lo racional. Así, si se quiere defender la justicia se debe cuidar el alma, proporcionándole orden y armonía y transformándola en una *polis* ideal.

CUARTO CAPÍTULO

LAS DEFINICIONES DE JUSTICIA EN PLATÓN

“-No queda, pues, ¡oh, Adimanto! –dije–, más que un pequeñísimo número de personas dignas de tratar con la filosofía; tal vez algún carácter noble y bien educado que, aislado por el destierro, haya permanecido fiel a su naturaleza filosófica por no tener quien le pervierta... y también puede haber unos pocos seres bien dotados que acudan a la filosofía movidos de un justificado desdén por sus oficios... Y no vale la pena hablar de mi caso, pues son muy pocos o ninguno aquellos otros a quienes se les ha aparecido antes que a mí la señal demoníaca”.

(Platón. *República*, 496b)

I. LA JUSTICIA ES HACER BIEN A LOS AMIGOS Y MAL A LOS ENEMIGOS

La definición de justicia ofrecida por Polemarco tiene dos partes: primero, la justicia como un hacer el bien a los amigos y mal a los enemigos y segundo, la justicia como beneficiar a los amigos y perjudicar a los enemigos. En la primera definición, el análisis se concentrará en la capacidad de hacer en general y la utilidad como dos características indispensables en la teorización del conocimiento que responden al problema de las artes y de los expertos. En la segunda parte, se analiza la posibilidad del error al considerar quiénes son los amigos y quiénes los enemigos, así como, se examina el término “perjudicar” para mostrar que los hombres buenos no pueden perjudicar a los demás. Para el presente capítulo se hará énfasis en la primera parte por la relación entre las artes y la justicia.

La definición de Polemarco, la justicia es hacer el bien a los amigos y mal a los enemigos, plantea la pregunta respecto a la “capacidad de hacer” (332d), esto para determinar el

problema de quiénes son los expertos en las artes. Platón busca así analizar quiénes son los expertos en justicia y cuál es el beneficio que se obtiene de su práctica (332e). También, con la pregunta por los expertos surge el problema de lo útil.

En la medicina, el médico es capaz de hacer bien a los amigos enfermos y mal a los enemigos, y el beneficio es dar remedios y alimentos al cuerpo. En el caso de la justicia, Polemarco señala que el beneficio es combatir a los enemigos y aliarse con los amigos en la guerra, pero para los que no luchan la justicia es inútil (332c-333a). Si la justicia es útil en la paz, así como la agricultura provee frutos, ¿qué beneficios o provisiones ofrece la justicia en la paz? Polemarco señala que en las asociaciones. En el caso del juego es mejor asociarse con el jugador que con el justo, en el caso de la construcción con el constructor, en el caso del justo en qué es mejor para las sociedades. Polemarco señala que con el dinero. Cuando se va a comprar un caballo se busca al entendido en caballos, en el caso del justo ¿en qué resulta útil? Polemarco señala que cuando se deposita el dinero, lo cual resulta que cuando el dinero no es útil, la justicia es útil. Así la utilidad de la justicia está en su inutilidad (333a-334b).

Es necesario volver a las primeras definiciones de justicia de Céfalo y Polemarco para observar el desarrollo de las mismas. Las definiciones de la justicia como decir la verdad y devolver lo que se debe, y la definición de dar a cada uno lo que le corresponde, no satisfacen plenamente a Platón, ¿por qué? Ambas definiciones están en el plano relativo del lenguaje religioso y poético, sus significados son ambiguos e imprecisos. Por ello Platón lleva la definición al plano de las artes y con la crítica a la definición de Polemarco, de que la justicia es hacer el bien a los amigos y mal a los enemigos, se va preparando la búsqueda de la esencia misma de la justicia. Con la introducción del término hacer (*poiein*), la ontología de la justicia como una *areté* puede ser aprehensible, el análisis de un concepto tan complejo tiene un asidero para emprender su delimitación. El término *poiein* está en la mayoría de los diálogos de Platón, acompañando las definiciones paradigmáticas que Platón emplea en el estudio de las artes, por ejemplo es en un diálogo más elaborado como el *Cármides* en el que se realiza una diferenciación precisa del término.

El *Cármides*, diálogo que trata sobre la posibilidad de la existencia de la templanza como un conocimiento de sí mismo, puede incluirse entre los diálogos aporéticos, esto es, grupo de diálogos que analizan la naturaleza de las virtudes (*aretai*); en estos se emplea la pregunta por el “qué es” como un motor que dinamiza la búsqueda y que concluye en una aporía. Sin embargo, el empleo de la matemática para precisar definiciones, así como el empleo de una lógica más elaborada permiten acercar al *Cármides* al grupo de los diálogos de madurez. En este sentido, el *Cármides* es posterior al libro I de la *República* que por la temprana elaboración de sus problemáticas es más cercano a la *Apología* y al *Critón*; es más, el libro I de la *República* probablemente es uno de los primeros diálogos en tratar el tema de las *aretai*.

En el *Cármides* se diferencia y se precisa un sentido más elaborado del *poiein*. Cuando Critias define a la templanza (*sophrosyne*) como un “ocuparse de lo propio”, Sócrates por medio de contraejemplos lo lleva a concluir lo contrario, que la templanza es más bien un “ocuparse de las cosas de los demás”. Critias para evadir la dificultad intenta diferenciar entre el *poiein* y el *pratein*. Sócrates inmediatamente pregunta por la diferencia: “- Pero dime, insistí yo, ¿es que no llamas lo mismo a hacer y a ocuparse de?” (163b)⁶. Para Critias es diferente el “hacer” del “ocuparse de”, así como el “trabajar” del “hacer”, pues hay unas actividades que son deshonrosas, en cambio el trabajo nunca lo es. Según Critias, Hesíodo también diferenciaba entre el hacer (*poiein*), la actividad (*práxis*), el trabajo (*ergasia*) y lo hecho (*poiema*), señalando que éste unas veces es deshonroso cuando no sale con belleza, mientras que el trabajo no es ninguna deshonra (163b-c)⁷. Sin embargo, la precisión del *Cármides* es más elaborada, pues el *poiein* ha logrado una evolución en cuanto está vinculado al trabajo y la obra como algo bello. Pero el *poiein* en el libro primero de la *República* está más vinculado a la *Apología de Sócrates* y al *Critón*, en cuanto capacidad de hacer.

⁶ "Εἰπέ μοι, ἦν δ' ἐγώ, οὐ ταῦτόν καλεῖς τὸ ποιεῖν καὶ τὸ πράττειν;" (163b)

⁷ "οὐκ οἶεσθαί γε χρή, ὦ Σώκρατες, ἀλλὰ καὶ ἐκεῖνος οἶμαι ποιήσιν πράξεως καὶ ἐργασίας ἄλλο ἐνόμιζεν, καὶ ποίημα μὲν γίνεσθαι ὄνειδος ἐνίοτε, ὅταν μὴ μετὰ τοῦ καλοῦ γίγνηται, ἔργον δὲ οὐδέποτε οὐδὲν ὄνειδος· τὰ γὰρ καλῶς τε καὶ ὠφελίμως ποιούμενα ἔργα ἐκάλει, καὶ ἐργασίας τε καὶ πράξεις τὰς τοιαύτας ποιήσεις." (163b-c).

En la *Apología de Sócrates*, el análisis de la “capacidad de hacer” se limita al cuidado, buscándose con ello plantear el problema de los que tienen la capacidad de enseñar. A Sócrates le parece hermoso que alguien sea capaz de educar a los hombres, tal como lo realizan Gorgias, Pródico e Hippias (19e). Calias llevaría a sus hijos a educar con el sofista Eveno de Paros (20b). En otro aparte, a la pregunta de Sócrates, ¿quién hace mejores a los jóvenes? Meleto responde que todos los jueces son capaces de educar a los jóvenes y hacerlos mejores, también son capaces de hacerlos mejores los de la asamblea, y en general todos los ciudadanos, excepto Sócrates (24d-25a).

En la *Apología de Sócrates* se ve un esfuerzo por aplicar los modelos de construcción de las artes al problema de la educación humana, de allí el reconocimiento de Sócrates de su incapacidad de educar hombres para resaltar la pregunta acerca de quiénes son los expertos. Para Platón, todo conocimiento tiene a sus expertos, de esta manera al existir los expertos el conocimiento se puede transmitir y enseñar a los demás. Sin embargo, en el tema de la educación de los seres humanos por primera vez se abre el interrogante por la posibilidad de la existencia de tales educadores, de los que son capaces de cuidar. Así, se pueden observar varias consideraciones al respecto: por un lado, la consideración aristocrática de la existencia de expertos para cuidar y hacer mejores a los seres humanos, como los sofistas que por dinero realizan tal labor; la popular, puesta en boca de Meleto, que considera que todos los ciudadanos están en “capacidad de enseñar”; y la socrática, que duda de la posibilidad de la enseñanza. De esta manera, una característica de las artes como la capacidad de hacer se aplica al problema de la educación para examinar la existencia de los expertos. El término capacidad de hacer se relaciona con el cuidado, aspecto sumamente delicado, en cuanto la diferencia entre construir barcos, cuidar caballos y educar seres humanos es muy notoria, sin embargo el contraste es necesario, ya que si la educación es un conocimiento debe responder a las características propias de las artes, tal como el aprendizaje de estas y su enseñanza.

En el *Hippias Menor*, “la capacidad” está relacionada con el decir la verdad y la mentira, tanto en el campo de las artes como en el campo ético. Asimismo, se señala que es capaz el que hace lo que quiere y cuando quiere (366c), y que el experto es el más capaz y hábil para

decir la verdad (336d). También, el más capaz y hábil es el que puede mentir. En cualquier arte el experto es capaz de decir la verdad y la mentira, como el geómetra (367d).

Al igual que la definición de Céfalo de la justicia como decir la verdad, en el *Hippias Menor* se encuentra el decir la verdad pero refiriéndose al experto y su capacidad de hacer. Para Platón el decir la verdad no es un asunto moral y abstracto sino un asunto referido al conocimiento y a los expertos. Sólo el experto, que es el que conoce, es capaz de decir la verdad y la mentira; así la capacidad está vinculada al experto y las artes. La capacidad está delimitada en dos actividades del experto: en el decir y en el hacer. Ambas tienen una estrecha relación con las artes, esto es, sólo se tiene la capacidad de decir y hacer cuando se conoce. Aunque, la intención de Platón inicialmente sea examinar todos los conocimientos con los mecanismos discursivos de las artes, esto no quiere decir que la ética se tenga que explicar de la misma manera que las artes, sino más bien queda abierta la naturaleza problemática de estos conocimientos.

En el primer libro de la *República*, Platón no se aventura a relacionar la capacidad de hacer con el cuidado, en el caso de la educación, como tampoco con el problema de la capacidad para decir la verdad y la mentira. Sencillamente se limita a la capacidad de hacer en las artes, específicamente en la medicina, y contrastar esta con la justicia. Sin embargo, antes de analizar la expresión la “capacidad de hacer” que plantea la pregunta por quiénes son los expertos en el conocimiento, hay que insistir en la transición entre la definición de justicia como “dar a cada uno lo que se debe y hacer el bien a los amigos y mal a los enemigos”.

Con las definiciones de Polemarco, “lo justo es devolver a cada uno lo que se debe” y “los amigos deben obrar bien con los amigos, nunca mal”, aparecen dos términos supremamente complejos del lenguaje griego: el devolver (*ἀποδιδόναι*) y el obrar (*δρᾶν*). En el ejercicio de precisión de Platón, la definición de Polemarco adquiere un aspecto más concreto. Se pasa del “devolver”, que está más emparentado con un ambiente religioso y lucrativo, al obrar; este aunque también remite a un ambiente religioso, en cuanto está emparentado con el “devolver a los dioses”, es más poético en cuanto *δρᾶμα* o acción que se representa en la tragedia. Por ello el empleo de *δρᾶν* en la segunda definición y no *διδόναι*, empleado en la primera, coloca a la definición en otro plano, en el plano del

hacer. También el *δρᾶν* hace aparecer a lo bueno (*ἀγαθός*), en cuanto, según Polemarco se debe obrar o hacer el bien a los amigos, en contraposición al mal.

El deber (*ὀφείλλειν*), de la definición de “devolver lo que se debe”, también sufre su transformación; este término ya no tiene tanto el sentido de deuda o deber para con los hombres y los dioses, sino más bien va adquiriendo características de utilidad y provecho (*ὄφελος*)⁸. Pero el significado de la segunda definición –los amigos deben obrar bien con los amigos, nunca mal–, que es más bien un complemento de la primera, todavía está inmerso en el plano religioso y poético, y Platón se esfuerza por desacralizar el lenguaje y llevarlo al plano de las artes. En el paso de devolver al hacer, el *ὀφείλλειν* en cuanto utilidad involucra a los términos bueno (*ἀγαθός*) y malo (*κακός*), ya que la utilidad está relacionada con los bienes y males que produce. Pero es con la pregunta de Sócrates “de a quiénes se da lo que se debe y corresponde”, y qué da en el caso de la medicina (332c), como la definición de la justicia como un hacer adquiere un sentido eminentemente técnico. El término “lo que corresponde” ayuda a vincular más el deber a lo técnico, así como el empleo de la medicina como ejemplo. Por ello Polemarco en la secuencia de las definiciones señala que la medicina es el arte que da alimentos y bebidas al cuerpo, y por consiguiente puede afirmar con mayor precisión que lo dicho supuestamente por Simónides es que “la justicia es hacer bien a los amigos y mal a los enemigos”⁹.

Sócrates, por fin satisfecho con la definición de Polemarco, inicia el examen preguntando por quién es el más capaz (*δυνατώτατος*) para hacer el bien a los amigos y mal a los enemigos en el campo de la enfermedad y la salud, y Polemarco precisa que es el médico (Rep., 332d). La pregunta por el más capaz hace su aparición y se refiere a las artes y a los expertos. La medicina, la arquitectura, la navegación tienen expertos que son los más capaces; por ello si la justicia es un conocimiento, un arte y un hacer, la pregunta es entonces quiénes son los expertos en justicia. Así, Platón comienza a presentar el gran valor que le da al conocimiento en la construcción de la *polis*, sin el cual no son posibles los

⁸ οἷς γὰρ φίλοις οἶεται ὀφείλειν τοὺς φίλους ἀγαθὸν μὲν τι δρᾶν, κακὸν δὲ μηδέν. (Rep., 332a)

⁹ ὁ τοὺς φίλους ἄρα εὖ ποιεῖν καὶ τοὺς ἐχθροὺς κακῶς δικαιοσύνην λέγει; (Rep., 332.d.8)

ideales humanos. La pregunta por los expertos lleva a la pregunta por la utilidad del conocimiento, de esta manera Platón aborda el concepto de la utilidad (*ὄφελος*).

El problema de la utilidad en las artes se halla tratado en el *Eutifrón* a propósito de la búsqueda de la esencia de la piedad y se presenta junto con la relación entre cuidado y utilidad. En el *Cármides*, también a propósito de la búsqueda de la esencia de la sensatez se pregunta por la utilidad de este conocimiento; y en el *Hippias Mayor*, se define tentativamente a lo bello como lo útil. En estos tres diálogos, Platón demuestra cómo las artes se definen a partir de su utilidad; por ello si la piedad, la sensatez y lo bello son conocimientos, deben responder a la pregunta por la utilidad.

En el *Eutifrón*, Sócrates pregunta si toda clase de cuidado (*θεραπεία*) cumple el mismo fin y si este fin es para el bien (*ἀγαθός*) y la utilidad (*ὄφελία*) de lo que se cuida, así como por ejemplo los caballos cuidados por el arte de la hípica sacan utilidad y mejoran (13b). La utilidad está vinculada al cuidado, al fin y al bien, pero estos términos no están metafísicamente alejados de la realidad, sino concretamente delimitados dentro de las artes. Platón señala que en el arte del cuidador de caballos y perros se cuidan caballos y perros, etc., y el arte tiene un fin. Pero este fin no es abstracto e ilimitado, más bien es poner término, llevar a cabo (*διαπράττω*) o concluir una obra técnica. Así, el fin del cuidado es el bien y la utilidad de lo que se cuida, esto es, la utilidad del cuidado no está en el que cuida sino en lo que está cuidando, y además, con el cuidado se hace mejor lo que se cuida. La idea adquiere su identidad lógica: a lo cuidado le convienen bien y utilidad, y estas dos características hacen mejor a lo cuidado; no es posible lo contrario, que el objeto del cuidado sea el que cuida, así como tampoco, que el fin del cuidado produzca inutilidad o que vuelva a lo cuidado algo peor. Así, el planteamiento de la utilidad en el *Eutifrón* es de gran complejidad; en cuanto se relaciona con el cuidado, se establece como una finalidad del hacer, se relaciona con el bien y con lo mejor. Estas características se reiteran cuando se establece que el cuidado es para la utilidad (13a).

Al igual que en el primer libro de la *República*, en el *Cármides* Sócrates, para mostrar la utilidad en las artes, recurre a la medicina, esperando que Critias señale la utilidad de la

templanza, utilidad que no es hallada. Sócrates pregunta por la utilidad y por la producción de la medicina, y se acuerda que es la salud (165d). Aunque la pregunta por la utilidad del conocimiento está planteada en el *Cármides*, ésta es mucho más elaborada y su relación más compleja; en cuanto a la medicina, ésta ya no es una simple *τέχνη*, sino que es caracterizada como ciencia (*επιστήμη*), y la utilidad está relacionada con la producción y la obra bella. Para mostrar cómo se define, Platón vuelve al ejemplo de la medicina y la caracteriza como un saber de la salud: (*Ιατρική υγιεινού ἐπιστήμη οὐσα*) y ofrece una precisión en el significado. A propósito de ésta definición se plantea la pregunta por la utilidad: (*τί ἡμῖν χρησίμη ἐστὶν καὶ τί ἀπεργάζεται;* 165d). Aquí, la utilidad es *χρηστός*, en el sentido de cosa útil y relacionada con la riqueza; además, la utilidad está ligada al producir (*ἀπεργάζομαι*). Platón muestra cómo se respondería en tal caso, así la medicina es una ciencia cuya utilidad y producción es la salud. La utilidad está vinculada a la producción, y no es una utilidad pequeña: (*οὐ μικρὰν ὠφελίαν*), sino un excelente bien. No siendo suficiente se considera a la salud como una hermosa obra producida: (*τὴν γὰρ υγιείαν καλὸν ἡμῖν ἔργον ἀπεργάζεται*) (165d).

Más adelante Sócrates duda de la posibilidad de la existencia de un saber del saber, y tampoco se atreve a sostener que dicho saber sea algo útil y bueno. Sin embargo, pide a Critias que le demuestre que la sensatez es un saber del saber y la ignorancia y después pide que le demuestre su utilidad (169 b-c). En cuanto a la utilidad, en el *Cármides* se realiza una investigación, ya no en el simple campo de la *téchne*, sino en un saber más elaborado, un saber del saber (*ἐπιστήμης ἐπιστήμην εἶναι*) (169c). Esto significa que la investigación ya no está en el campo de las técnicas manuales, sino que se está buscando en un saber más elevado, un saber que esté por encima de los demás saberes en cuanto sea un saber del saber mismo. Sin embargo, aún con la duda socrática de la existencia de tal saber, se considerará que la sensatez es algo útil y bueno, (*γὰρ οὖν δὴ σωφροσύνην ὠφέλιμόν τι καὶ ἀγαθὸν μαντεύομαι εἶναι*) (169c). La unión de la utilidad a lo bueno y lo bueno a la utilidad permite que ambos conceptos sean interpretados a la luz del conocimiento, y así no se quede la definición en simples abstracciones. Es más, en el esfuerzo por la precisión Platón exige que se determine

la utilidad de la templanza como un saber del saber y de la ignorancia (*ἐπιστήμην ἐπιστήμης καὶ δὴ καὶ ἀνεπιστημοσύνης-πρώτον*), si es posible dicha utilidad (*ἔπειτα πρὸς τῷ δυνατῷ ὅτι καὶ ὠφέλιμον*), para que la definición de la templanza sea exacta (*ὡς ὀρθῶς λέγεις περὶ σωφροσύνης ὃ ἔστιν*).

En la postulación de Critias de la templanza como una ciencia superior, esto es, un saber de los demás saberes, la definición alcanza su más alto grado de complejidad en los primeros diálogos. La exigencia de Platón de precisar la utilidad y el bien del conocimiento es un planteamiento sumamente elaborado dentro del campo de las ciencias. Posteriormente, Sócrates señala que con el fracaso en definir y precisar qué es la sensatez se demuestra su inutilidad como conocimiento. Así, lo útil está analizado a partir de una búsqueda que por ser azarosamente tonta y de poco rigor: (*εὐηθικῶν τυχοῦσα ἢ ζήτησις καὶ οὐ σκληρῶν*), no se ha podido encontrar la verdad (*οὐδέν τι μᾶλλον εὑρεῖν δύναται τὴν ἀλήθειαν*). La búsqueda de la utilidad en el conocimiento debe ser una investigación de alto rigor, debe evitar el azar que no permite demostrar la verdad, como tampoco hallar cosas inútiles (*πάννυ ὑβριστικῶς ἀνωφελές*) (175d).

En el diálogo *Hippias Mayor*, el problema de lo útil está ampliamente tratado sobre todo en la última parte; en la que Sócrates, después de varios intentos de Hippias por definir lo bello, plantea a manera de hipótesis que se considere a lo bello como lo útil y para clarificar lo expuesto realiza una analogía con los ojos que son útiles para ver (295c). En este aparte, Platón abandona el término “utilidad” en el sentido de *ὠφελία* y se dedica principalmente al término *χρηστός*, pero en el sentido de cosas útiles, ya que las definiciones de lo bello dadas por Hippias se han remitido a cosas como una olla bella y una yegua bella. Sócrates parte de lo planteado en las primeras definiciones como la utilidad de lo bello, (*ἔστω ἡμῖν καλόν, ὃ ἂν χρήσιμον ᾖ*). Esto es, lo bello como una doncella, como el oro y como la riqueza, se pueden considerar cosas bellas en cuanto útiles. En este sentido hay un despliegue en Platón del término *χρηστός* en cuanto cosa útil y *χρήματα*, en cuanto riqueza y propiedades. Sin embargo, el término *χρήματα* no se reduce a utensilios domésticos, sino además a facultades. Por ejemplo los ojos son bellos (*καλοί, φαμέν,*

οἱ ὀφθαλμοὶ εἰσιν), pero son bellos no por el color o el tamaño, sino porque tienen la capacidad de ver (ἀλλ' οἱ ἄν δυνατοὶ τε καὶ χρήσιμοι πρὸς τὸ ἰδεῖν). Así, nuevamente aparece la utilidad en relación con la capacidad de ver, y aunque su modelo de definición no es realizado desde un arte, Platón explica con ejemplos concretos que le permiten no extraviarse por los caminos de las definiciones metafísicas.

Sócrates realiza una síntesis llamando bellas a las cosas por el carácter de su naturaleza, para lo que han sido hechas, para lo que están determinadas; plantea que lo útil es bello teniendo en cuenta en qué es útil y cuando es útil, a lo inútil se llama feo. La utilidad, en el *Hippias Mayor* se despliega en toda su amplitud con relación a las cosas, también incluye a los ojos y al cuerpo en general; éste según la medida de su utilidad puede llamarse bello (σῶμα οὕτω λέγομεν καλὸν εἶναι). Pero no sólo el cuerpo humano como cosa útil se denomina bello, también todos los cuerpos de los animales (ζῶα πάντα) se pueden llamar bellos en cuanto sean cuerpos útiles, y los vestidos (τὰ σκεύη) y los carros terrestres (τὰ ὀχήματα τὰ τε πεζὰ) y los barcos en el mar y las trirremes (τὰ ἐν τῇ θαλάττῃ πλοῖά τε καὶ τριήρεις), y todos los instrumentos, además las costumbres y las leyes. Así, Platón coloca las cosas bellas en un plano muy amplio para analizar su utilidad, pero empleando una síntesis que posteriormente dará origen a la teoría de las ideas, y consiste en hallar el por qué todas las cosas bellas son denominadas bellas gracias a una única cosa, a su carácter: (πάντα ταῦτα καλὰ προσαγορεύομεν τῷ αὐτῷ τρόπῳ). Así, lo útil se debe analizar observando la naturaleza ἧ πέφυκεν de las cosas, el modo en que se lo aprisionan (ἧ εἰργασται), y en cuanto lo que está dado (ἧ κείται); por ello la pregunta por la utilidad del conocimiento abre la definición a la parte más compleja de la filosofía de Platón, la llamada Teoría de las Ideas. Finalmente, en el diálogo *Hippias Mayor*, ante la imposibilidad de definir lo bello a partir de lo adecuado, lo útil y lo provechoso, Sócrates duda que lo bello sea lo útil (297d).

En el libro primero de la *República*, el análisis de la justicia y su indispensable pregunta por la utilidad, se realiza a partir de la guerra y la paz, las asociaciones y el depósito, aspectos que evidencian la inutilidad de la justicia según la definición de Polemarco, pero que

muestran toda la complejidad del problema. Con la pregunta de Sócrates acerca del hacer de los expertos en justicia y la obra para beneficiar a los amigos y perjudicar a los enemigos, se introduce el problema de la utilidad. Polemarco responde rápidamente que la justicia consiste en combatir a los enemigos y aliarse con los amigos en la guerra, así la justicia es un combatir a los enemigos y aliarse con los amigos en momentos de guerra (332e). Esta definición tan parcializada tiene varios aspectos. En la pregunta por el hacer (*poiein*) está implícita la pregunta por la finalidad, todo hacer se hace con miras a, tiene un fin concreto, pero en la pregunta por la finalidad se debe responder por lo útil. Así, Platón pasa del *poiein* al *prátein* con la pregunta para quién hace o practica (ἐν τίνι πράξει) y cuál es la obra (τί ἔργον), del más capaz en justicia. En el paso del *poiein* al *prátein*, Platón muestra la amplitud del hacer, así como también muestra diferencias entre ambos términos. El *poiein* es un hacer en todo el sentido de la palabra, pero el *prátein* es un hacer limitado al plano de las artes; esto es, el *prátein* es un hacer para los demás y cuya utilidad es algo concreto. Con la pregunta acerca de para quién es el hacer práctico y cuál es la obra de este hacer, comienza una explicación del conocimiento por la causa final. La precisión conceptual de Platón lleva a la desacralización del lenguaje; es decir, al discutir filosóficamente en el plano de las artes, el lenguaje se separa de su contenido religioso y poético al cual estaba ligado; por ello con la aparición del *prátein*, el hacer el bien (*eu poiein*) pasa a ser una práctica útil. El Bien (Eu), de gran contenido religioso, está desacralizado en el *ōphéleien*, que posteriormente se analiza a partir del *chrēma*, y aunque hay un esfuerzo por depurar el lenguaje, Platón volverá a emplear todos estos términos y sus diversos significados para precisar la problemática de sus Ideas.

Para mostrar como “consecuencia” la inutilidad de la justicia para los que no están en guerra, Platón no emplea el término (*ἀνωφελής*) sino (*ἄχρηστος*), que también significa inútil o inservible, esto le permite abrir el campo significativo de lo útil en relación a las cosas como utensilios y las cosas como riqueza. Polemarco no está plenamente de acuerdo con que la justicia no es útil para los que no combaten, lo que hace que se obligue a un nuevo planteamiento. La utilidad de la justicia en tiempos de paz se mostraría específicamente en la adquisición de bienes (*κτηήσεις*) y en los contratos o asociaciones (*Συμβόλαια δὲ λέγεις κοινωνήματα ἢ τι ἄλλο*). el análisis de la

utilidad que pasa de *ὠφέλεια* al *χρηστός*, se presenta en medio de los bienes materiales y esta utilidad depende del triunfo de las asociaciones en medio de la paz y tiene que ver con la riqueza material. Pero al resultar que en la colocación de piedras y ladrillos es más útil (χρησιμώτερός) y mejor socio el arquitecto (ἀμείνων κοινωνὸς τοῦ οἰκοδομικοῦ) (333b): ¿en qué es el más útil y el mejor el justo?, pregunta que nuevamente replantea la definición de justicia y hace brotar otros significados.

Polemárcos señala que el justo es el mejor socio en asuntos de dinero, pero al refutarse que en el uso del dinero es más útil asociarse con el caballista que con el justo, Polemárcos señala que la utilidad de la justicia con respecto al uso del dinero está en depositarlo y guardarlo, de lo cual se deduce que cuando el dinero es inútil la justicia es útil (Ὅταν ἄρα ἄχρηστον ἢ ἀργύριον, τότε χρήσιμος ἐπ' αὐτῷ ἡ δικαιοσύνη). La utilidad se amplía en una variación de matices de significado, no sólo se analiza con respecto a las artes manuales, sino además, su estudio se concentra en los acontecimientos históricos de la guerra y la paz, aspecto plenamente coherente con una época en que la guerra del Peloponeso había devastado a Grecia. En momentos de paz se celebran contratos y asociaciones que producen múltiples beneficios para las *polis*, aspecto que considera la mentalidad común, pero la rigurosa investigación de Platón y el despliegue terminológico muestra que la utilidad de la justicia no está claramente definida.

Sócrates continúa el argumento señalando que si el más diestro en dar golpes también es el más diestro en evitarlos (333e), así también el más diestro en cuidar es el más diestro en robar y el justo, que era el mejor para guardar el dinero, resultaría así ser el más hábil para robarlo; por ello, el justo vendría a ser una especie de ladrón (334a). Platón emplea el adjetivo *δεινότατος* tradicionalmente aplicado al más hábil en las artes en general, el cual posteriormente fue aplicado a los sofistas como el más hábil en hablar, hasta degradarse el término en un sentido negativo para designar al más astuto. En este sentido, se vuelven a mostrar ejemplos en casos de las artes, en particular en la batalla, en la lucha, para mostrar que en la justicia el más hábil para guardar

(Ὅτου τις ἄρα δεινὸς φύλαξ) es también el más hábil para robar (τούτου καὶ φῶρ δεινός). El empleo del término *deinós* está en consonancia con lo tratado acerca de los expertos en el conocimiento; sencillamente, su utilización en artes de combate pone en evidencia lo absurdo que resulta que el justo sea un ladrón, y se muestra así momentáneamente el fracaso en hallar la utilidad de la justicia. A partir de la definición de la justicia como aliarse con los amigos y luchar contra los enemigos en la guerra, se plantea el problema de la utilidad, pero para los que no luchan la justicia no es útil; seguidamente, se buscará la utilidad de la justicia en la paz, en la celebración de contratos y asociaciones para aumentar la riqueza, aspecto que tampoco muestra la utilidad de la justicia, hasta concluir parcialmente en el absurdo que el justo es un especie de ladrón.

II. LO JUSTO COMO LO QUE CONVIENE AL MÁS FUERTE

En el presente capítulo, el análisis se dirige a tres aspectos. Una crítica a las definiciones tradicionales de justicia que se pretenden instaurar como conocimientos políticos sin responder al concepto de lo conveniente y lo útil. Una segunda crítica al sentido común, justificada por la definición de Trasímaco, en la que se considera que la justicia es lo que le conviene al más fuerte. Y una tercera crítica, a manera de oposición a la crítica platónica por desconocer ésta la importancia del realismo político expuesto en la definición de Trasímaco. Para ello, se analizará la definición de que lo justo es lo que le conviene al más fuerte a partir del término “conveniente”. Asimismo, el análisis del término lo “conveniente” conducirá a la protesta de Trasímaco que introduce el término lo provechoso y el problema del realismo político. Estos aspectos serán contrastados con la definición de justicia de Calicles en el *Gorgias* y la idea del progreso en el Protágoras.

En el primer libro de la *República*, Trasímaco define lo justo como lo que le conviene al más fuerte (338c). Al respecto, Sócrates solicita una aclaración. A Polidamante, el pancraciasta, que es el hombre más fuerte le conviene la carne de buey, pero este alimento también le conviene a los más débiles (338c), en consecuencia lo que conviene al más

fuerte también es lo que conviene al más débil. Esto obliga a Trasímaco a aclarar que no se refiere a cosas como esas sino precisamente a las leyes. Cada gobierno, que es en cada ciudad el más fuerte implanta las leyes según lo que le conviene: la democracia, leyes democráticas; la tiranía, leyes tiránicas. Una vez implantadas las leyes, queda claro que estas convienen a los gobernantes y ello es lo justo por definición. Y es justo para los gobernados, el que no esté de acuerdo es castigado. Así, es justo lo que conviene al gobierno establecido (338d-339a).

La definición de Trasímaco, lo justo no es más que lo que conviene al más fuerte, (*φημί γὰρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ του κρείττονος συμφέρον*) (338c), requiere de ciertas aclaratorias previas. Trasímaco protesta porque Sócrates usualmente no responde sino que pregunta y cuando responde emplea términos como lo conveniente y lo útil, por ello Trasímaco le prohíbe a Sócrates definir lo justo como algo necesario, provechoso, útil, ventajoso y conveniente: (*εἰπέ τί φης εἶναι τὸ δίκαιον. καὶ ὅπως μοι μὴ ἐρεῖς ὅτι τὸ δέον ἐστὶν μὴδ' ὅτι τὸ ὠφέλιμον μὴδ' ὅτι τὸ λυσιτελοῦν μὴδ' ὅτι τὸ κερδαλέον μὴδ' ὅτι τὸ συμφέρον, ἀλλὰ σαφῶς μοι καὶ ἀκριβῶς λέγε ὅτι ἂν λέγῃς*). Tal prohibición, muestra la manera usual empleada por Sócrates en sus definiciones. El término útil (*ὠφέλιμος*) aparece en: *Carm.*, 174d, *Men.*, 98c, y *Ley.*, 639c. El término ventaja, utilidad, (*τὸ λυσιτελοῦν*), en *Fedr.*, 239c; *Alc.*, I, 113d, y lo provechoso, lucrativo (*τὸ κερδαλέον*), en *Crat.*, 417a, *Hip.*, 231e.

Con respecto al término lo provechoso (*τὸ συμφέρον*) en el *Cratilo*, en el análisis de los nombres, Hermógenes señala que quedan por discutir los términos que se relacionan con lo bueno y lo bello, tal como lo “conveniente”, “lo rentable”, “provechoso” y “lucrativo”: (*Ταῦτα τὰ περι το ἀγαθόν τε καὶ καλόν, συμφέροντά τε καὶ λυσιτελοῦντα καὶ ὠφέλιμα καὶ κερδαλέα καὶ τάναντία τούτων*) (417a). Sócrates señala que lo conveniente está relacionado con la epistémē, en cuanto significa movimiento simultáneo (*háma phorá*) del alma con las cosas (417b). En el *Teeteto*, Sócrates señala que Protágoras tendrá que admitir que hay unos consejos mejores que otros con respecto a lo

conveniente o no para una ciudad. No se puede determinar que lo conveniente para una ciudad sirva en todos los casos: (ἄ ἂν θῆται πόλις συμφέροντα οἰηθεῖσα αὐτῇ, παντός μᾶλλον ταῦτα καὶ συνοίσειν) (172^a-b). En el *Político*, comparando las artes con los gobiernos, Sócrates señala que así como el piloto procura el provecho, lo conveniente para la nave y para los navegantes, así también sucede con los regímenes de gobierno: (ὥσπερ ὁ κυβερνήτης τὸ τῆς νεῶς καὶ ναυτῶν ἀεὶ συμφέρον παραφυλάττων, οὐ γράμματα τιθεῖς ἀλλὰ τὴν τέχνην νόμον παρεχόμενος, σώζει τοὺς συνναύτας) (297a). En el *Filebo*, Sócrates compara la técnica con el placer y plantea la pregunta de si disfrutar los placeres por toda la vida es conveniente e inofensivo: (Εἰ δέ γε καί, καθάπερ τὰς τέχνας πάσας ἀβλαβές τε καὶ ὠφέλιμον ἦν ἐπίστασθαι διὰ βίου, καὶ νῦν δὴ ταῦτ᾽ λέγομεν περὶ τῶν ἡδονῶν, εἴπερ πάσας ἡδονὰς ἡδεσθαι διὰ βίου συμφέρον τε ἡμῖν ἐστὶ καὶ ἀβλαβές ἅπασιν, πάσας συγκρατέον) (63a). Así, la advertencia de Trasímaco permite observar los diferentes términos empleados por Sócrates para expresar la utilidad, el provecho y la conveniencia; estos términos intentan responder al problema del sentido y utilidad del conocimiento en la *polis* y podrían considerarse como el embrión semántico del problema de la causa final en Aristóteles.

Ahora bien, en los anteriores capítulos se mostraron las definiciones de Platón en algunas de las artes, en especial precisando la utilidad, y se trazó la misma búsqueda en los nuevos conocimientos. En el caso de la justicia, el objetivo es responder a ese problema para que su definición sea esencial. Sin embargo, en el campo político y en particular en el de la justicia, con la definición de Polemarco no se pudo hallar su utilidad. Por ello, Platón realiza un leve desplazamiento léxico, pasa del término de la utilidad al de lo conveniente para introducir un nuevo análisis de la definición de justicia, pero en el campo propiamente político, es decir, en las formas de gobierno. La afirmación de Trasímaco que se sostiene en una proposición negativa, “lo justo no es otra cosa”: (εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ) introduce el problema de lo conveniente, pero con relación al poder (τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον). También se puede observar el empleo de un

término neutro, lo justo, así como, la utilización de la expresión (ἄλλο τι), para mostrar que lo justo es una cosa, un objeto de conocimiento.

La crítica de Platón está dirigida contra las definiciones imprecisas, no se trata de examinar conceptos sencillamente como un simple ejercicio intelectual, sino porque las opiniones que circulan dentro de lo cotidiano determinan el destino político de los ciudadanos. Platón advierte que la definición de lo justo como lo conveniente al más fuerte es imprecisa y contradictoria, no se refiere a nada concreto. Con el contraejemplo del campeón del Pancrancio se demuestra que lo conveniente a los fuertes es lo conveniente a los débiles. Polidamante es un hombre muy fuerte y le conviene la carne de buey, pero también le conviene a Sócrates y a otros que son más débiles, así la respuesta es contradictoria y Trasímaco necesita precisar a quién se refiere con la expresión el más fuerte. De esta manera, Platón, que es considerado como un filósofo teórico y abstracto, exige que la definición se refiera a casos particulares. La filosofía de Platón es sumamente rigurosa en este sentido, resalta el valor del examen y la necesidad de la atención a las opiniones, ya que lo que está en juego es la construcción del conocimiento. La respuesta de Trasímaco no se hace esperar, en su nuevo intento por precisar el significado de la justicia muestra toda la amplitud del lenguaje político.

La aclaración de Trasímaco coloca en evidencia las diferentes formas de gobierno de las *polis* griegas. Unas son gobernadas de manera tiránica (*αἱ μὲν τυραννοῦνται*), otras son gobernadas democráticamente (*αἱ δὲ δημοκρατοῦνται*), y otras de manera aristocrática (*αἱ δὲ ἀριστοκρατοῦνται*). Posteriormente, en los libros VIII y IX de la *República*, Platón tratará de manera más profunda cada una de las formas de gobierno añadiendo la manera de gobernar timocrática. Seguidamente, Trasímaco introduce los términos poder y gobierno. Muestra que el gobierno de turno (*το ἄρχον*) es el que tiene el poder, la fuerza en cada *polis* (*κρατεῖ ἐν ἐκάστη πόλει*). Pero el asunto no termina allí, Trasímaco introduce un nuevo lenguaje para mostrar la complejidad significativa de su definición.

El gobierno coloca, impone las leyes que le conviene (*Τίθεται δέ γε τοὺς νόμους*

ἐκάστη ἢ ἀρχὴ πρὸς τὸ αὐτῇ συμφέρον) (Rep., 338e). El gobierno democrático impone sus leyes de acuerdo a su conveniencia, y también el gobierno tiránico y el aristocrático. Otro aspecto a resaltar es el vínculo entre el principio (*ἢ ἀρχή*), (338e) que en la filosofía presocrática es el principio explicativo de lo real pero que también significa poder. Asimismo, lo que se impone es lo justo para los gobernados (*θέμεναι δὲ ἀπέφηναν τοῦτο δίκαιον τοῖς ἀρχομένοις εἶναι*) (338e) y se manifiesta como lo que les conviene (*τὸ σφίσι συμφέρον*). El gobernado que se sale de lo establecido es castigado y considerado como un injusto (*καὶ τὸν τούτου ἐκβαίνοντα κολάζουσιν ὡς παρανομούντά τε καὶ ἀδικούντα*). Lo conveniente para Trasímaco resulta ser una imposición a partir de la ley y las normas, es una convención de los más poderosos; por ello el que razona correctamente (*τῷ ὀρθῶς λογιζομένῳ*) (339a) entenderá que lo justo es lo que conviene al más fuerte. De esta manera, Trasímaco expone plenamente su pensamiento mostrando el problema de lo conveniente con relación a las clases de gobierno, del poder, de la ley y del castigo.

Sócrates examina el argumento. Los gobernantes se pueden equivocar al implantar las leyes. Las que les convienen las implantan correctamente pero cuando por error implantan leyes que no les convienen lo hacen incorrectamente. Es justo acatar las leyes de los gobernantes, pero ellas pueden ser correcta o incorrectamente implantadas, de lo que resulta que es justo hacer lo que le conviene y lo que no le conviene al más fuerte (339c-d).

La pregunta por la falibilidad o infalibilidad de los gobernantes abre un nuevo sentido al análisis de la definición de lo justo como lo conveniente. Para Trasímaco es posible que los gobernantes se equivoquen (*Πάντως που, ἔφη, οἰοί τι καὶ ἀμαρτεῖν*). Esta afirmación inmediatamente conlleva a sostener que los gobernantes cuando implantan las leyes, unas las implantan de manera correcta y otras incorrecta (*Οὐκοῦν ἐπιχειροῦντες νόμους τιθέναι τοὺς μὲν ὀρθῶς τιθέασιν, τοὺς δὲ τινας οὐκ ὀρθῶς;*) De esta manera, la ley implantada correctamente es lo conveniente para los gobernantes (*Τὸ δὲ ὀρθῶς ἄρα τὸ τὰ συμφέροντά ἐστι*

τίθεσθαι ἑαυτοῖς), y lo implantado incorrectamente es lo que no les conviene (*τὸ δὲ μὴ ὀρθῶς ἀσύμφορα;*) Es justo obedecer a los gobernantes (*ποιητέον τοῖς ἀρχομένοις, καὶ τοῦτό ἐστι τὸ δίκαιον;*), por lo tanto lo justo no sólo es hacer lo que conviene al más fuerte sino lo que no le conviene (*Οὐ μόνον ἄρα δίκαιόν ἐστιν κατὰ τὸν σὸν λόγον τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον ποιεῖν ἀλλὰ καὶ τούναντίον, τὸ μὴ συμφέρον*) De esta manera, Platón coloca de manifiesto varios aspectos. El acuerdo entre Sócrates y Trasímaco: para ambos es justo obedecer a los gobernantes. Aspecto curioso en un griego como Trasímaco con un pensamiento tan irreverente. Es incuestionable que se debe obedecer al que gobierna. La conveniencia está vinculada a la ley, pero de las leyes implantadas o impuestas correctamente, lo contrario es lo inconveniente. La conveniencia está relacionada con la correcta aplicación de las leyes (339c-d).

La contradicción presentada por Platón, lo justo es lo que conviene y no conviene a los poderosos, es un esfuerzo lógico por buscar la coherencia del conocimiento. Es un intento por racionalizar todo tipo de saberes que circulan en la *polis*. El análisis de la definición de lo justo como “lo conveniente a” es visto a la luz del problema del error y el acierto en los que conocen. El conocimiento político no escapa a tal examen, antes bien al colocarlo en tela de juicio, Platón presenta las contradicciones que el ciudadano griego no hubiese percibido. Por ello, la crítica de Platón se ubica en un plano lógico, en cuanto que el verdadero conocimiento debe insistir en el esfuerzo por la coherencia de sus planteamientos. Esta crítica destruye la evidencia del sentido común, que considera abiertamente un juicio sin demostración, por ejemplo que la justicia es lo conveniente para los poderosos, como un juicio verdadero.

Trasímaco rectifica su argumento. Ningún artesano sabio, desde el médico hasta el calculador, se equivoca. Si se equivoca deja de ser artesano. El gobernante tampoco se equivoca y al no equivocarse establece lo mejor para sí mismo (340d-e). Sócrates prosigue el examen. El médico es el que cura a los enfermos, el piloto es el que manda a los marineros. Al médico y al piloto hay algo que les conviene, y les conviene el arte apto para buscar y proveer. El cuerpo está necesitado, por ello se ha inventado la medicina para que

se procure las cosas que le convienen. El arte es perfecto y no tiene ninguna deficiencia. La medicina no examina lo que le conviene a sí misma sino al cuerpo, el arte de la equitación no examina lo que le conviene a sí misma sino a los caballos; en general, ningún arte examina lo que le conviene a sí mismo sino lo que le conviene a aquello para lo cual es arte. Las artes gobiernan y prevalecen sobre aquellas cosas de las cuales son artes. Ningún conocimiento artesanal examina lo que le conviene al más fuerte sino al más débil, al gobernado. El piloto-gobernante atiende lo que le conviene no al piloto sino al marinero-gobernado. Por lo tanto, en ningún tipo de gobierno aquel que gobierna examina y dispone lo que le conviene, sino lo que le conviene al gobernado y a aquel para el que emplea su arte (341c-e).

Trasímaco muestra que en sentido preciso de los términos el experto no yerra y si lo hace es por no poseer saber, vincula la consideración de que los artesanos no se equivocan a la afirmación de que los gobernantes tampoco cometen errores. Lo anterior pone en igualdad de términos al artesano y al gobernante como expertos. La rectificación del argumento de Trasímaco coloca en evidencia las variaciones sintácticas que emplea Platón. Con la rectificación del argumento de Trasímaco, al considerar que el gobernante se equivoca y después afirmar que nunca se equivoca, Platón presenta las variaciones morfológicas del verbo errar, fracasar, equivocarse (*ἀμαρτανεῖν*). En primer lugar, utiliza el verbo unido a la preposición *ex* en modo de participio, en caso acusativo, singular, masculino, tiempo presente y voz activa, lo que significa “al que está errando”, “al que se está equivocando”, para aplicarlo al médico que se equivoca (*ἐξάμαρτάνοντα*); después con un pronombre relativo, el verbo está en tercera persona singular, tiempo presente, modo indicativo, voz activa, para señalar sobre “lo que se equivoca” (*ὃ ἐξάμαρτάνει*). Seguidamente utiliza dos veces, el sustantivo en dativo singular (*ἀμαρτάνῃ*), (340d) y una en acusativo para mostrar “el error” (*ἐξήμαρτεν*), pero en el caso del calculador. Los diversos empleos de *ἀμαρτάνω* ponen en evidencia el problema del experto y su posibilidad de equivocación. Aspecto de gran importancia en cuanto el trasfondo es el análisis del error o acierto del gobernante para implantar las leyes. Para Trasímaco, el médico y el calculador jamás se equivocan (*οὐδέποτε ἀμαρτάνει*) (340e). Más aún, acatando la precisión conceptual que Sócrates busca para las definiciones, señala que ningún artesano se equivoca

(οὐδείς τῶν δημιουργῶν ἀμαρτάνει). Y si se equivoca, sencillamente no es demiurgo (οὐκ ἔστι δημιουργός) (340e).

Al modificar la definición de Trasímaco, que los gobernantes se equivocan, lo que Platón resalta es el problema del gobernar como arte y los errores de los expertos. ¿Qué pasa cuando los expertos se equivocan?, ¿es carencia de su saber?, ¿o sencillamente no son expertos? Las *polis* atenienses estaban habitadas por ciudadanos en su mayoría expertos en alguna actividad, se necesitaba ser propietario y dominar un conocimiento para considerarse ciudadano. Por ello, la importancia de preguntar si el gobierno es un arte y si los gobernantes son expertos en su conocimiento, pregunta directriz del pensamiento político de Platón que se desarrollará a lo largo de toda la *República*. Después de precisar que los expertos no se equivocan, lo mismo que el médico y el calculador, Trasímaco pasa a señalar que en el caso del demiurgo, del sofista y del gobernante es igual, nunca se equivocan (ὥστε δημιουργός ἢ σοφός ἢ ἄρχων οὐδείς ἀμαρτάνει) (340e), y el gobernante al no equivocarse impone lo que considera mejor para él (μὴ ἀμαρτάνοντα δὲ τὸ αὐτῷ βέλτιστον τίθεσθαι) (341 a). Esto debe hacer el gobernado, el obedecer (τοῦτο δὲ τῷ ἀρχομένῳ ποιητέον). Ahora Trasímaco añade el *poiēin* y lo justo, como lo que le conviene hacer al más fuerte. (τὸ τοῦ κρείττονος ποιεῖν συμφέρον) (341a). Trasímaco ofrece toda una gama de sentidos al problema de lo justo. No sólo acepta poner la investigación en el campo de los expertos, sino además establece la similitud para el caso de los gobernantes, aspecto que le permite a Platón establecer su crítica. Aunque todavía no se ha definido la naturaleza de la justicia, ni siquiera se sabe si es un conocimiento o no, lo que Platón comienza a plantear es el problema de los expertos en política. Si hay expertos, qué tipo de conocimiento dominan y qué utilidad proveen a la *polis*. En sociedades en las que los políticos están por encima de los artesanos, y se creen poseedores de conocimientos especiales, la crítica de Platón es pertinente y hay que preguntar si realmente son expertos y en qué tipo de conocimientos son expertos.

Ahora bien, Sócrates no se rinde en su examen e intenta diferenciar entre lo que le conviene y lo que no le conviene al objeto del arte, muestra cómo resulta lo contrario de lo afirmado

por Trasímaco: lo justo es lo que le conviene al gobernado, al más débil. En primer lugar, Sócrates y Trasímaco acuerdan que el verdadero médico (*ίατρον ὄντα*) (341c) es el que cura a los enfermos (*τῶν καμνόντων θεραπευτής*). El verdadero piloto (ὁ ὀρθῶς κυβερνήτης), el que manda a los marineros (*Ναυτῶν ἄρχων*). Al arte le conviene estar lo más acabadamente posible (*αἰ ἐκάστη τῶν τεχνῶν ἔστιν τι συμφέρον ἄλλο ἢ ὅτι μάλιστα τελέαν εἶναι*;) (341d). El cuerpo está necesitado (*προσδεῖται*), por ello se ha inventado el arte de la medicina. Ésta ha sido creada para que pueda procurarle las cosas que le convienen al cuerpo. En ningún arte existe deficiencia o necesidad (*οὔτε γὰρ πονηρία οὔτε ἄμαρτία οὔδεμία οὔδεμιᾶ τέχνη πάρεστιν*) (342b). El arte es incólume (*ἀβλαβής*) e incontaminado (*ἀκέραιός*). Al arte no le corresponde buscar sino lo que le conviene, a aquello para lo cual es arte. En este sentido, la medicina no examina lo que conviene a la medicina sino al cuerpo, el arte de la equitación no examina lo que conviene a su arte sino lo que conviene a los caballos. Así, ningún arte examina lo que conviene a sí misma sino aquello de lo cual es arte (*οὔδ᾽ ἄλλη τέχνη οὔδεμία ἑαυτῇ-οὔδ᾽ γὰρ προσδεῖται-ἀλλ᾽ ἐκεῖνῳ οὐ τέχνη ἐστίν*) (342c). También Sócrates y Trasímaco acuerdan que ningún conocimiento artesanal examina lo que conviene al más fuerte sino al más débil, al gobernado. El médico examina lo que conviene al enfermo y el piloto-gobernante atenderá no lo que conviene al piloto sino al marinero gobernado. De esta manera se concluye que en ningún tipo de gobierno aquel que gobierna examina lo que a él conviene, sino lo que le conviene al gobernado (342e). Así se manifiesta lo contrario de lo expresado por la definición de justicia de Trasímaco.

El problema señalado por Platón está planteado: la crítica a las virtudes a partir del contraste con las artes. Aquellas se erigen como los saberes superiores que determinan el destino de la *polis*. Por ello la definición de lo justo, como lo que conviene al más fuerte, es examinada bajo el aspecto conceptual de las artes que ya están instauradas y nadie duda de su existencia y funcionalidad. Trasímaco, al aceptar la comparación entre las artes y la justicia y señalar que los gobernantes al igual que los expertos no se equivocan, permite introducir el problema de la relación entre lo conveniente y el arte. Esta relación busca

clarificar si lo conveniente se aplica al arte en sí o a su objeto, es decir, si lo conveniente se aplica al que gobierna o a lo gobernado. Uno de los problemas centrales de la filosofía de Platón es el conocimiento, qué es, cómo se construye, cuál es su finalidad, aspectos que se abordan en las diferentes partes de su obra. Grecia tuvo un gran desarrollo sin precedentes en la historia de la técnica. Su dominio sobre la navegación, las grandes explotaciones de la minería, las grandes construcciones arquitectónicas, la pintura, la escultura y la poesía, son muestra del poder y gobierno de la razón. Aunque en el plano social también es representante de los grandes alcances políticos, esto no significa que no se pueda realizar la crítica correspondiente. Antes bien, la crítica es el motor de la inteligencia. Platón buscaba llevar su filosofía política a las más importantes consecuencias, sabía que si los griegos sentían orgullo de sus artes, también deberían sentirse orgullosos de lo que podrían alcanzar en el plano político. Pero este desarrollo no es espontáneo, ni evidente, se necesita construirlo con todo el rigor posible, racionalizar la política al estilo de las artes. La definición de que lo justo es lo que conviene a los gobernantes y jamás a los gobernados plantea un problema epistemológico, aspecto no tan fácil de discernir en tanto hay que pensar lo que conviene al arte en sí mismo. Sin embargo, este esfuerzo es la posibilidad para cuestionar la mentalidad del sentido común, ya que para ellos lo justo es lo que conviene a los más poderosos, definición desesperanzadora y que termina justificándose en la práctica cotidiana. Por ello del análisis de las artes surge un aspecto interesante: en el plano del conocimiento, ningún arte es para el provecho de sí mismo, sino para el objeto para el cual fue creado. En el plano político sucede algo semejante. Los verdaderos gobernantes no son aquellos que practican la política buscando su beneficio personal, sino aquellos que la practican buscando el beneficio de los gobernados.

III. LA JUSTICIA COMO EL HACER CADA QUIEN LO SUYO

“- Pero en caso contrario, mi querido amigo, así como los enamorados de un tiempo, cuando vienen a creer que su amor no es provechoso y, aunque les duela, lo dejan; del mismo modo nosotros, por el amor de esa poesía que nos ha hecho nacer dentro la educación de nuestras hermosas repúblicas, estaremos complacidos ...”

(Platón. Rep., 607e-608a)

Finalmente Platón define la justicia como hacer cada uno lo suyo y esto ocurre en la ciudad y en el individuo. En la ciudad, el hacer cada uno lo suyo es el principio organizador que define la estructura de clases. Cada clase debe hacer lo suyo, es decir, debe realizar el trabajo que por naturaleza le corresponde. Así, hay una clase gobernante, una clase auxiliar de la clase gobernante y una clase trabajadora. La justicia, entonces, para cada una de estas clases es la aceptación voluntaria de su función natural en la ciudad¹⁰. En el individuo la justicia consistirá, por analogía, en que cada parte del alma realice la función para la cual está destinada por naturaleza. La parte racional de ella debe gobernar; la parte irascible debe actuar como auxiliar de la parte racional, y la parte apetitiva debe llevar al alma a la realización de objetivos deseables. Platón afirma que hay una justicia en la ciudad y una justicia en el alma y afirma que, por corresponder a un mismo concepto, la justicia en la ciudad y la justicia en el alma es la misma. Por ello bastaría reconocer el concepto en una u en otra para encontrar qué es la justicia. Platón considera que el estudio de la justicia en la ciudad resulta más fácil que el estudio de la justicia en el alma, pues la ciudad ofrece en una escala mayor el concepto de justicia de la que puede encontrar en el alma. La ciudad tiene

¹⁰ Según Bodenheimer, Platón consideraba que la desigualdad natural justificaba la existencia de las clases sociales, así, los hombres compuestos de oro debían dirigir el Estado, los hombres de plata eran los guardianes, y los hombres de bronce y hierro, los artesanos. Las dos primeras clases debían renunciar a la familia y la propiedad privada, además, cada clase debía cumplir su actividad específica. Por ello, para Platón la esencia de la justicia en la *polis* consiste en que cada clase social realice su propia función que por naturaleza le esté destinada. A lo anterior se agrega que el individuo tiene que subordinar sus intereses particulares al bien de la *polis*, por esta razón la mejor *polis* es aquella en la que cada individuo está colocado en la situación para la que está mejor dotado y realiza adecuadamente sus funciones en el lugar que se le ha asignado. Posteriormente, Bodenheimer continúa el análisis mostrando cómo Aristóteles observó el peligro de la propuesta platónica, ya que dejar el gobierno en manos de una clase privilegiada podría reducirse a un gobierno de intereses personales. Por ello, el remedio son las leyes, puesto que la ley es la razón sin apetitos. (Bodenheimer, 2007: 61- 65). Al igual que Karl Popper en su obra *La sociedad abierta y sus enemigos*, Bodenheimer cuestiona la justicia en Platón por considerar que sólo es posible realizarla en un Estado autoritario, en donde el ciudadano tiene que estar en manos de una autoridad prudente y omnisciente. Popper y Bodenheimer olvidan el esfuerzo de Platón por cuestionar las formas de poder jerárquico y absoluto, que como la tiranía, amenazaban con la posibilidad de construir su ideal político.

dimensiones mayores que el alma, por ello ofrece lo que se estudia en dimensiones mayores y más fáciles de observar. Así el concepto de justicia en la ciudad es metodológicamente transferible al estudio del alma. En el presente capítulo, se expondrá la manera como Platón estudia el origen de la ciudad y el origen de la injusticia y su desarrollo. Se tratará también la educación como un fenómeno político para formar al ciudadano en la ciudad ideal y la función del papel de la educación para la formación de los gobernantes y sus auxiliares. La ciudad justa es bien educada; la ciudad mal regida, la ciudad injusta es una ciudad mal gobernada. En apoyo de la idea de la buena educación se presentará el análisis que hace Platón de la narrativa griega para fundamentar la idea de especializarse en una sola actividad para poder hacer cada quien lo suyo. Finalmente se hará el planteamiento de la justicia como fundamento de la *polis* y la armonía del alma.

Como señala Gómez Robledo, Platón comprende que es difícil mostrar a la conciencia común que la justicia es un estado interior del alma, por ello concentra su análisis en la *polis* (Gómez Robledo, 1963: 25). El desafío propuesto por Glaucón, realizar una defensa de la justicia en sí, introduce un nuevo esfuerzo de Platón por precisar las definiciones. El método de pasar de lo general a lo particular, de lo grande a lo pequeño, es aplicado a la investigación de los temas políticos. Este método, observar la justicia en la *polis* y después en el individuo, lleva a describir el origen de la *polis* para comprender el desarrollo de la justicia: “Sóc.: – En tal caso -proseguí-, si contempláramos en teoría un Estado que nace, ¿no veríamos también la justicia y la injusticia que nacen en él?” (369a). El asunto ya había sido tratado en el *Protágoras*, cuando este sofista sostiene que existe la técnica política y lo explica a través de la narración de un mito. Para Protágoras, los hombres dominaban las técnicas manuales pero aún no existían las ciudades, vivían dispersos y por ello eran presa fácil de las fieras. Aún reunidos se destruían entre ellos mismos por carecer de la técnica política. Para evitar la desaparición de los hombres, Zeus envió a Hermes a repartir por igual el sentido moral y la justicia (322a-d). En el libro II de la *República* hay una variación con respecto al tema del origen de la *polis*. Platón, a partir de la necesidad como origen y fundamento de la *polis*, y de postular que nadie se basta a sí mismo, inicia la descripción de la *polis*. Con la sola organización y distribución del trabajo se funda la *polis*, y la justicia ya no es dada por los dioses o innata en la naturaleza del hombre, sino que se construye en la

organización social, en la distribución del trabajo y en la formación del alma. Como señala Guthrie, la justicia es semejante al principio de la división del trabajo, y el principio en sí es una imagen de la justicia (Guthrie, 1998: 456). En la *polis* bucólica, el principio de la división del trabajo es sencillo, tan sólo se necesitan labradores, albañiles, tejedores y zapateros. Por ello al organizarse socialmente para satisfacer las necesidades primarias, la justicia se establece de manera elemental y el hombre se encuentra en comunión con la naturaleza. Para Platón, esta *polis*, que Glaucón denomina como la ciudad de los cerdos, es la verdadera y sana *polis* (372e). Sin embargo, es necesario continuar con la descripción de la *polis* que permita observar la injusticia, en este caso la *polis* hedonista. Una nueva *polis* que incluye los lujos y una variedad de artes y artesanos, en especial el arte de la guerra.

En la *polis* hedonista, con la ruptura del hombre y su naturaleza bucólica y pastoril, se puede observar mejor el desarrollo de la injusticia, sobre todo con el examen de la educación del guardián: “(...) Ahora bien, ¿de qué modo debemos criarlos y educarlos? Y ¿no nos será útil ese examen para divisar aquello en vista de lo cual examinamos todo: cómo nace en el Estado la justicia y la injusticia? (376d). El tema de la educación de los guardianes es de vital importancia, ya que como señala Jaeger, el ejercicio del poder se subordina al hecho de poseer mejor educación (Jaeger, 1992: 629) y es la única posibilidad para que los guardianes no se conviertan en lobos (Jaeger, 1992: 630). Con el estudio de la educación de los guardianes, Platón profundiza en el conocimiento de la justicia, por ello al establecer la meta de la verdadera educación se alcanzará la verdadera justicia (Jaeger, 1992: 634). Igualmente se realiza una crítica a la educación tradicional como causa principal del desarrollo de la injusticia. En este aspecto la singularidad de Platón es muy importante. La educación tradicional de la aristocracia es sometida a crítica por sus representantes más notables. Primero por Glaucón y Adimanto, y después por Platón. Como ya se había señalado en la exposición del tema, los grandes mitos de la poesía de Homero y Hesíodo son causas de la injusticia, en cuanto señalan que los dioses son dadores de males, hablan de metamorfosis, inculcan el miedo a la muerte y presentan a dioses que se lamentan. Para Platón la tradición poética exalta la mentira, la molicie y la *hybris*. La crítica de Platón a la mentalidad aristocrática como generadora de injusticias, no sólo busca una reforma moral, también establece las bases de un conocimiento epistemológico, es

decir, de un conocimiento fundado en el principio de no contradicción. Si los dioses son buenos no se les puede atribuir males, si son perfectos no se les puede atribuir imperfección o movimiento, y las metamorfosis son transformaciones o movimientos. La depuración de la noción de dios, la búsqueda de lo uno e idéntico, la crítica a la mala educación del guardián, devendrá en la idea del bien que se trata en el libro VI con las alegorías del sol y de la línea.

La definición de la justicia como hacer cada uno lo suyo, generalmente se analiza a partir del principio de la división del trabajo, primero en la *polis* y después en un individuo. No obstante, en el análisis de los géneros de narrativa para la adecuada educación del guardián, también se encuentran aspectos como la necesidad de dedicarse a un oficio que permite comprender esta definición. En el libro III de la *República*, Platón realiza un examen a las formas de la narrativa. La forma imitativa se la adjudica a la tragedia y la comedia, la simple a los ditirambos y la mixta a la epopeya. En esta clasificación vuelve a insistir en la necesidad de dedicarse a un solo oficio para ser el más experto y el mejor, ya que no se puede ser trágico, cómico y rapsoda al mismo tiempo. Por ello el guardián debe dedicarse a una sola ocupación y ésta es cuidar la libertad del Estado. El llamado a permanecer en una sola ocupación es la comprensión de las capacidades de la naturaleza humana, en la medida de emprender una especialización que permite dominar mejor el arte al cual se dedica. La crítica a los poetas griegos, aquellos que mezclan los géneros, es la recomendación de uno de los mejores escritores de la historia de la humanidad y la insistencia en el dominio de un estilo.

El método de la investigación política continúa su desarrollo. La *polis* bien fundada, la *polis* sana e ideal debe tener como base las cuatro excelencias humanas más importantes: prudencia, valentía, moderación y justicia. La prudencia es importante para dirigir la *polis*, el valor para defenderla y la templanza para sostener la armonía y el orden. La justicia siendo la máxima virtud tiene también el carácter unificador de las demás virtudes. Ella da vigor y conserva a las demás sus excelencias. Hacer cada uno lo que le corresponde es lo justo, lo contrario es injusto. Esta definición tan compleja tiene múltiples dificultades y problemas que ameritan una dilucidación. La equiparación de las excelencias a las clases sociales es problemática, no sólo en el análisis de la *polis* sino posteriormente en el análisis del alma del ciudadano. Platón habla principalmente de los guardianes y los artesanos, de la

educación de los guardianes surgirán los gobernantes. Al final del libro III se realiza una equiparación de las clases sociales a los metales. Los gobernantes son de oro, los guardianes de bronce y los artesanos de hierro. En el libro IV, la equiparación es a las excelencias políticas. La prudencia se debe encontrar en los gobernantes y la valentía en los guardianes. No obstante, la equiparación no es tan exacta como con los metales. La templanza no es la excelencia propia de los artesanos, sino de toda la *polis*. Pero si la templanza debe estar en todos los ciudadanos ¿Acaso la prudencia y la valentía también no deberían estar en todos los ciudadanos? ¿Acaso una *polis* de artesanos ineptos políticamente y cobardes no sería muy pobre? Platón no llevaría la argumentación a tal extremo, sencillamente todos los ciudadanos deben poseer las cuatro excelencias pero sólo se debe desarrollar una a plenitud. Los gobernantes deben desarrollar plenamente la prudencia y la templanza, los guardianes la valentía y la templanza, y los artesanos la templanza solamente. Sólo cuando cada clase intenta llevar su naturaleza a plenitud y se ocupa de lo suyo, aparece la justicia. Como señala Jaeger, el verdadero Estado no vela por la felicidad de la clase dominante sino por la felicidad de todos, pero ésta depende de que cada ciudadano cumpla su función específica (Jaeger, 1992: 631). O como señala Guthrie, la ciudad justa es aquella en la que cada uno realiza el trabajo que le es propio, esto es la esencia y fuente de la verdadera justicia en sí (Guthrie, 1998: 554).

Después de sostener que la justicia es el fundamento de la *polis*, Platón pasa a señalar que la justicia es el fundamento del alma. Para Platón el ciudadano justo se asemeja a la *polis* justa, es decir, debe ser temperante, valeroso y prudente: “– Por consiguiente, amigo mío, estimaremos que el individuo que cuente en su alma con estos mismos tres géneros, en cuanto tengan las mismas afecciones que aquellos, con todo derecho se hace acreedor a los mismos calificativos que se confieren al Estado” (Rep., 435c). Estas características plantean un nuevo problema. Hay que determinar si el alma en sí misma tiene esas tres virtudes y si en cada individuo se dan las mismas especies y modos de ser de la *polis*. El problema lleva a Platón a dividir el alma en racional e irracional, y añadir un tercer elemento que es lo irascible como auxiliar de la razón. La tripartición del alma plantea una variedad de dificultades que ayudarán a la comprensión de la inmortalidad del alma, a observar avances y relaciones del pensamiento de Platón con respecto a esta teoría. Por ejemplo, la similitud

entre el alma tripartita en la *República* y la metáfora del auriga y los dos caballos en el *Fedro*, distinta a la división y avance de la concepción unitaria del alma desarrollada en el *Fedón*. Otro problema significativo es la dificultad de si al obrar se utiliza una parte del alma o todas en su conjunto. Aunque estas dificultades conducen el tema de la justicia por otros caminos, su reflexión es de vital importancia no sólo para entender la profundidad del postulado de la inmortalidad del alma, sino para realizar una aproximación a lo que se denomina como la teoría de las Ideas.

Para Platón, en el alma existen las mismas especies y excelencias que en la *polis*, por ello el ciudadano justo es justo en el mismo sentido que lo es la *polis*. Cuando el ciudadano realice lo propio, lo suyo, será justo. En este sentido la justicia no sólo es un reflejo exterior sino una armonía interior, la del hombre consigo mismo, con la unidad. Como señalar Jaeger, la justicia es una cualidad inherente al alma humana (Jaeger, 1992: 634), la investigación política es la búsqueda de la justicia en el interior del hombre, una armonía entre las parte del alma, esto es, una concepción orgánica del cosmos (Jaeger, 1992: 636). La justicia deja de ser un problema exterior, algo fuera del ciudadano, pasa a convertirse en un problema interior que transforma las concepciones tradicionales. Según Guthrie, desde Protágoras hasta Calicles buscaban la justicia en el comportamiento externo, por ello sus interpretaciones fueron incompletas (Guthrie, 1998: 456). O como lo señala Cassirer, en el lenguaje de Platón el término justicia no significa lo mismo que para la conciencia común. La justicia es un principio exterior de orden, unidad y legalidad. En la vida individual se observa en la armonía de las distintas potencias del alma (Cassirer, 1947: 82).

Finalmente, es necesario señalar otras referencias a la justicia, que aunque no tienen que ver de manera directa con la definición de justicia como hacer cada uno lo suyo, son tratadas dentro de la problemática de la justicia por autores posteriores¹¹. Es el caso de que la

¹¹ Entre éstas tenemos la concepción de la justicia en los estoicos y en Cicerón, la de Santo Tomas, la de los empiristas y Leibniz. Además de la gran cantidad de aportes de escritos en el idioma inglés, sobre todo, las reflexiones sobre la justicia social, como en el caso de William K. Frankena, *the Concept of Social Justice; Justice and Equality*, de Gregory Vlastos; *Social Justice in Dynamics*, de Kenneth E. Boulding; *Social Justice and Law*, de Paul A. Freund; *Political Justice*, de Alan Gewirth, entre otros.

riqueza hay que repartirla equitativamente para no dejar inconformes¹² y es justo que nadie posea lo ajeno ni sea privado de lo propio. Aspectos que serán tratados por Aristóteles, en la *Ética a Nicómaco*, con su concepción de la justicia distributiva¹³. Y la *polis* que está bien regida es justa cuando los ciudadanos diferencian entre lo “mío” y lo “no mío”, aspectos que serán tratados por Kant en la *Metafísica de las costumbres*¹⁴.

¹² La crítica al principio de igualdad permite a Kelsen ubicar el análisis en un filósofo específico. Es el caso de Marx por ejemplo, quien señala que el principio de igualdad en las relaciones de trabajo y producción es de orden capitalista. Siendo así, este principio de igualdad resultaría desigual. Para Marx, la verdadera igualdad y la verdadera justicia se logra en la economía comunista, cuyo principio es: “de cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades”. Pero el tema de las capacidades, así como las necesidades, lleva a buscar un poder central que regule, pues no se podría dejar tal elección a libre arbitrio. Un orden social comunista, que respete las libertades individuales según sus necesidades y capacidades es una utopía, como un paraíso terrenal. Finalmente, se señala otra aplicación del principio de igualdad que es la regla de oro: “no hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti”, que se interpreta como: no causes dolor sino hay que dar placer, pero dar placer a alguien puede hacer daño a otro. Además, si todas las acciones se reducen a dar placer entonces, se suprime la justicia (Kelsen, 2001: 49-53).

¹³ Para Gustav Radbruch la médula de la justicia es la idea de igualdad, por ello expone su interpretación de las dos clases de justicia aristotélica: la justicia conmutativa, que representa la igualdad absoluta entre prestación y contraprestación; por ejemplo, entre precio y mercancía, entre culpa y pena. La justicia distributiva, que preconiza la igualdad proporcional en el trato dado a diferentes personas. Radbruch, al exponer que la esencia de la justicia es la igualdad, diferencia que cuando se proyecta sobre un caso concreto y hombre concreto es equidad. Sin embargo, la equidad no se realiza del todo, por ello la justicia supone trato igual para los iguales y desigual para los desiguales (Radbruch, 2005: 31- 33).

¹⁴ Gómez Robledo advierte que Kant no realizó un tratado sobre la justicia pero sus reflexiones sobre la doctrina ética y jurídica, han sido importantes para la evolución de dicho problema. Por ello, describe la filosofía práctica de Kant para observar el lugar que ocupa la justicia. Expone que la moral y el Derecho integran la obra *La metafísica de las costumbres*, por esta razón la ética en Kant resulta ser la ciencia de las leyes de la libertad, bajo las cuales se comprende las leyes jurídicas y las éticas. Posteriormente señala que la estructura formal de los preceptos ético-jurídicos es el imperativo categórico. El imperativo categórico tiene que enunciarse en la fórmula: “obra de tal suerte que la máxima de tu voluntad pueda al mismo tiempo y siempre valer como principio de legislación universal”. De esta manera, el imperativo categórico se relaciona con la justicia en el sentido de que el imperativo funciona para fundamentar lo deberes. Por ejemplo, en el caso de devolver lo que se recibió en préstamo, lo contrario sería muy injusto y no podría convertirse en norma universal. La fórmula del imperativo categórico se aplica a los deberes de la justicia, por ello, la justicia es eminentemente objetiva, igualitaria y universal. Consecutivamente, Gómez Robledo explica cómo Kant, en su *Doctrina General del Derecho*, utiliza los conceptos de lo “mío” y lo “tuyo”, cuya reflexión es un problema significativo para la justicia. Así, para Kant el Derecho no es un objeto empírico, como tampoco la posesión jurídica de lo “mío” y lo “tuyo”. Estos conceptos sólo pueden derivarse de la ley práctica de la razón, del imperativo categórico. Por ello, en su *Teoría del Derecho*, al trazar los lineamientos de lo que Kant denominará Derecho cosmopolítico, se establece la unión entre la idea de justicia y la idea de paz. Lo “tuyo” y lo “mío” sólo pueden ser garantizados en un estado de paz universal y perpetua (Gómez Robledo, 1963: 133-139).

CONCLUSIONES

En nuestro medio, los trabajos de investigación en el campo de la filosofía son un reto colosal a la inteligencia. Los innumerables obstáculos hacen que la labor se dirija por laberintos tan infranqueables que al parecer los resultados están destinados al error. No obstante, las diversas dificultades y los múltiples errores clarifican y ayudan a la razón a emprender futuras investigaciones por caminos más claros y seguros.

El presente trabajo de grado no estuvo exento de dificultades. Realizar una tesis sobre un filósofo con más de dos mil años de tradición problemática y bibliográfica, forjador de los fundamentos del pensamiento occidental y su obra escrita en una lengua tan compleja, es un verdadero reto académico. Las distintas unidades temáticas que son tratadas a partir de múltiples ópticas del conocimiento, la exquisita descripción literaria que encanta pero que puede dejar atrapado al lector en la metáfora y vedarle la posibilidad de comprender la esencia de su filosofía, son otros desafíos. Así los resultados de la tesis están en sus dificultades.

El análisis de las definiciones de la justicia en Platón es un examen a los planteamientos de Polemarco, Trasímaco y Platón con respecto a la justicia. No es una investigación sobre las definiciones y su caracterización, es decir, no busca mostrar cómo las definiciones de justicia de la tradición no cumplen los requisitos de la definición platónica tal como la definición general que abarca todos los casos particulares. Más bien es una reflexión y análisis de los diversos problemas e implicaciones de la definición, por ejemplo la definición de Polemarco y la relación con el problema de las artes. De esta manera, el análisis de las definiciones, de manera particular y separada, permite clarificar la conexión entre la propuesta socrática de la defensa de la justicia como una filosofía práctica y la definición platónica de hacer cada uno lo suyo. Éste vínculo es la necesidad de crear una

“ciencia” política que rija los destinos de la polis.

Otras dificultades y resultados se podrían enumerar. En primer lugar, en la descripción histórica de la idea de la justicia se puede observar una concepción mítica de la justicia vinculada a la aristocracia guerrera y a las divinidades. La justicia en Homero está estrechamente vinculada a la ley de hospitalidad de Zeus. En Hesíodo es Zeus el administrador de justicia, ofrece beneficios y castigos según las acciones de los hombres. En los presocráticos está más relacionada con el problema del origen de las cosas y su destrucción, sigue siendo una potencia natural y divina alejada de los hombres y las ciudades. En los antecedentes de la justicia griega se observa el paso de Temis a Diké y de Diké a dikaiosyne, esta última es la empleada por Platón. No obstante, el estudio de la Diké presocrática, especialmente considerada como igualdad geométrica en Anaximandro y establecida por Platón en el *Gorgias* (580a), fue dejada de lado, ya que el objetivo era establecer los antecedentes de la justicia en la *Apología* y el *Critón* para observar la evolución del problema en el filósofo.

En segundo lugar, el nuevo ambiente espiritual de la polis griega, en el que se divulga y cuestiona la ley por medio de la escritura, permite la reflexión sobre la justicia en algunos de los diálogos de Platón. La actividad filosófica de Sócrates opuesta a los temores políticos de la tradición, resalta el valor de la justicia en hechos históricos concretos como el juicio a los generales de la batalla de las Arginusas, la imposición de la Oligarquía de los Treinta y la propia defensa de Sócrates.

En tercer lugar, diálogos como la *Apología de Sócrates* y el *Critón* se incluyen como antecedentes inmediatos del problema de la justicia expuesto en la *República*. Esta inclusión permite observar el planteamiento de la defensa de la justicia como una ocupación práctica y filosófica que trasciende el temor a la muerte. En la crítica de Sócrates a los miedos políticos de la tradición se pueden resaltar las convicciones de que a la injusticia no debe responderse con injusticia, es mejor padecer injusticia que cometerla y el respeto a la ley. Asimismo en la crítica a las concepciones de justicia de amistad, se puede determinar el peligro de defender concepciones de justicia tan particulares que ponen en riesgo el bien común. Sin embargo establecer éstos antecedentes poco explorados llevó a la

tesis por caminos no esperados.

El miedo a la muerte como una manera de control político y causa principal de la injusticia de los ciudadanos. Sócrates, como nuevo héroe homérico que vence el temor a la muerte, se propone como el nuevo ideal político defender la justicia. La ocupación socrática es una filosofía práctica en cuanto se realiza mediante el conocimiento de sí mismo y se muestra mediante hechos concretos. La práctica filosófica es una ocupación de naturaleza sagrada. La crítica a la mentalidad común por anteponer sus intereses personales por encima del bien común. El caso de Critón que tiene miedo a la opinión de la mayoría, que cuestiona a Sócrates por menospreciar su bienestar personal, el bienestar de su familia y por defender unas leyes injustas. Así estos temas diluyeron la investigación sobre la justicia en una diversidad de problemas, pero permitieron resaltar las convicciones socráticas de la *Apología* y el *Critón* como antecedentes del problema.

En cuarto lugar, se pone en evidencia la estrecha relación entre los conceptos de las artes y su aplicación a los conceptos de los nuevos conocimientos ético-políticos. Los conceptos de las artes son utilizados para establecer unos límites a la razón, pues ésta en su afán de postular nuevos conocimientos de carácter metafísico incurre en múltiples irregularidades de precisión. Por ello Platón exige que las definiciones de las virtudes respondan a problemas concretos como la utilidad y los expertos. Los modelos de definición de las artes se aproximan a definiciones universales y no permiten que la definición se agote en particulares. Asimismo la pregunta por la utilidad del conocimiento permite poner en evidencia no sólo su lugar e importancia para el bien común, sino que plantea la pregunta por la naturaleza del conocimiento y su clasificación.

La definición de justicia, que Céfalo cita del poeta Simónides de Ceos y de la que Polemarco realiza su interpretación, es poco estudiada. Los especialistas siguen la línea problemática establecida por Guthrie. La justicia está enmarcada en el problema de *physis* y *nomos*, por ello la definición de Trasímaco de la justicia como lo que conviene al más fuerte es seguida por los defensores del *nomos*, y la justicia como la ley del más fuerte, expresada por Cálicles, por los defensores de la *physis*. A lo anterior se agregan las definiciones de Adimanto y Glaucón en el comienzo del libro II de la *República*. No

obstante no se eligieron éstas propuestas, ya que la investigación sobre la definición de hacer el bien a los amigos y mal a los enemigos se delimitó al término hacer, por permitir realizar un análisis más detallado a los conceptos de las artes; aun así, y aunque no se desarrolló en la presente tesis, la definición de hacer cada uno lo propio se pudo observar como la unión de lo que es por *physis* y lo que es por *nomos*.

En quinto lugar, a pesar del desacuerdo de los especialistas de la *Republica*, la delimitación del tema en el estudio de la justicia en sí permite establecer una unidad problemática, que concentra la investigación en la búsqueda de la naturaleza de la justicia. Esto admite la posibilidad de dilucidar la *República* de manera coherente, sin extraviarse en la multiplicidad de problemas, pero sin olvidar la amplitud del contenido y las diferentes posibilidades de interpretación. Los diferentes libros son analizados a la luz del estudio de la naturaleza de la justicia e injusticia, lo que permite dividir el estudio de la *República* en dos grandes partes: la descripción de la naturaleza del filósofo y del tirano como correlatos de la *polis* ideal y de la *polis* enferma. Ésta investigación se orienta a partir de un método en el cual existe una identidad entre la *polis* ideal y el alma del ciudadano, permite observar la compleja relación entre la definición de justicia como una organización social y la naturaleza del alma humana y la teoría de las Ideas.

El esfuerzo por clarificar la unidad temática y a partir de ella reconstruir los diez libros de la *República*, por mostrar la relación entre la naturaleza de la justicia, la *polis*, el alma humana y el filósofo; así como desentrañar la definición de la justicia como un ocuparse de lo propio, dejó de lado la investigación sobre la relación entre la justicia y la teoría de las Ideas, y la depuración del concepto de naturaleza.

La relación entre la justicia y la teoría de las Ideas es de suma importancia, porque ayuda a entender la relación entre las excelencias políticas, la teoría de conocimiento y la metafísica; permite incluir diálogos como la definición de justicia del *Cratilo* y la definición de la justicia en sí hallada en el *Fedón*. Con respecto a la depuración del concepto de naturaleza en Platón, también es importante aclarar que la definición platónica no es una vuelta al concepto homérico en que la naturaleza de los hombres se determina por su linaje aristocrático y su supuesto origen divino, sino que el nuevo concepto de naturaleza

en Platón está construido a partir de la educación y función del hombre en la sociedad.

En sexto lugar, los diferentes estudios sobre la justicia permiten observar que las definiciones empleadas por Platón y Aristóteles son el origen del tema. Las influencias de Platón se ven en el propio Aristóteles, en Kant y los neokantianos, en la ontología y en la hermenéutica jurídica, y en juristas como Gómez Robledo y Radbruch. Las influencias de Aristóteles se ven en autores que abogan más por un Derecho y una ley más relativa. Por ejemplo en autores como Bodenheimer y Kelsen, así como la influencia en la concepción de justicia distributiva de John Rawls.

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE PLATON:

- BURNET, J. (1900-7). *Platonis Opera*. 5 vol. Oxonii, E Typographeo Clarendoniano [documento en línea]. Disponible: <http://www.archive.org>. [Consulta: 2013, enero 20].
- EGGERS LAN, Conrado. (1996). *Critón*. Buenos Aires: Eudeba.
- GARCÍA BACCA, Juan David. (1980). *Obras completas de Platón*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- NORTH FOWLER, H. (2005). *Eutifrón, Apología, Critón, Fedón y Fedro*. London: Loeb Classical Library.
- LAMB, W.R.M. *Plato, vol IV: Laches, Protagoras, Meno. Euthydemus*. Loeb Classical Library. London 1952.
- PLATÓN. (1981). *Diálogos I. Séptima reimpresión*. Madrid: Editorial Gredos.
- _____. (2000). *Diálogos II. Introducciones, traducciones y notas de J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Oliveri, J.L. Calvo*. Madrid: Editorial Gredos.
- _____. (2000). *República. Introducción, traducción y notas por Conrado Eggers Lan*. Madrid: Editorial Gredos.
- _____. (1988). *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro. Traducciones, introducciones y notas por C. García Gual, M. Martínez Hernández, É. Lledó Íñigo*. Madrid: Editorial Gredos.
- _____. (1992). *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político. Introducción, traducción y notas por María Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero*. Madrid: Editorial Gredos.

_____. (1983). Las Leyes. Traducción, notas y estudio preliminar por José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Centro de Estudios Constitucionales.

OBRAS ESPECIALIZADAS:

- AVERROES. (1995). Exposición de la República de Platón. Barcelona: Ediciones Altaya.
- BRAVO, Francisco. (2002). Teoría platónica de la definición. Segunda edición. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- CAMBRIDGE COMPANIONS ONLINE. (2006). Cambridge Companion to Plato. [documento en línea]. Disponible: [http://www. Gigapedia.org](http://www.Gigapedia.org). [Consulta: 2008, junio 10].
- CROMBIE, I.M. (1979). Análisis de las doctrinas de Platón. Madrid: Editorial Alianza.
- GOMEZ ROBLEDO, Antonio. (1994). Sócrates y el socratismo. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- GUTHRIE, William K. C. (1984). Historia de la Filosofía Griega. 6 volúmenes. Madrid: Editorial Gredos.
- HOERBER, Robert. (1944). The theme of plato's Republic. Washington: Washington University.
- HUMBERT J. Sócrates y los socráticos menores. (2007). Caracas: Monte Ávila Editores.
- KOYRÉ, Alexandre. (1966). Introducción a la lectura de Platón. Madrid: Alianza Editorial.
- ROSS, David. (2001). Teoría de las Ideas de Platón. Madrid: Ediciones Cátedra.

- TAYLOR, A. E. (2004). El pensamiento de Sócrates. México D. F: Fondo de Cultura de Económica.

OBRAS GENERALES:

- BIBLIOTECA BASICA GREDOS. (2001). Los filósofos presocráticos I. Madrid: Editorial Gredos.
- BODENHEIMER, Edgar. (2007). Teoría del Derecho. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- COPLESTON, Frederick. (2001) Historia de la Filosofía. Barcelona: Editorial Ariel.
- CURTIUS, Ernest. (1962). Historia de Grecia. Buenos Aires: Editorial Ateneo.
- FERRATER MORA, José. (1990). Diccionario de Filosofía. 4 volúmenes. Madrid: Alianza Editorial. Madrid.
- FRIEDRICH, C.J. (1997) La filosofía del Derecho. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- GOMEZ ROBLEDO, Antonio. (1963). Meditación sobre la Justicia. México, D. F: Fondo de Cultura Económica.
- GRIMAL, Pierre. (1965). Diccionario de la mitología griega y romana. Traducción de la tercera edición francesa. Barcelona: Editorial Labor.
- HESIODO. (2000). Obras y fragmentos. Madrid: Editorial Gredos.
- HOMERO. (2000). Ilíada. Madrid: Editorial Gredos.
- _____ . (1995). Odisea. Barcelona: Editorial Planeta DeAgostini.
- JAEGER, Werner. (1997). Paideia. Tercera reimpresión. Santafé de Bogotá:

Editorial Fondo de Cultura Económica.

- KELSEN, Hans. (2001) *¿Qué es la Justicia?* Tercera edición. Barcelona: Editorial Ariel.
- KIRK, G. S. & RAVEN J. E. (1983). *The presocratic Philosophers*. Segunda edición. United kingdom: Cambridge University Press.
- LAERCIO, Diógenes. (1998) *Vidas de los Filósofos más ilustres*. México D.F: Editorial Porrúa.
- RADBRUCH, Gustav. (2005). *Introducción a la filosofía del Derecho*. Novena reimpresión. México, D. F: Fondo de Cultura Económica.
- PABON, José Manuel. (1944). *Diccionario griego-español*. Segunda edición. Barcelona: Ediciones Spes.
- SABINE, George H. (2006). *Historia de la teoría política*. Fondo de Cultura Económica.
- VERNANT, Jean-Pierre. (2004). *Los orígenes del pensamiento griego*. Barcelona: Ediciones Paidós.