

## TEORÍA PLATÓNICA DE LA JUSTICIA \* (*República*, libro IV)

EDUARDO GARCÍA MÁYNEZ

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

### 1. *La eudemonia, fin del Estado*

Concluida, al final del libro III, la exposición de Sócrates sobre el régimen de vida y las prohibiciones impuestas a los guardianes de la perfecta *polis*, Adimanto, al iniciar el diálogo del siguiente libro, pregunta al filósofo qué alegraría en su defensa si alguien le objetase que no hace nada felices a los guardianes y a los guerreros, ya que, pese a ser ellos dueños de la ciudad, no disfrutan de ninguno de los bienes de ésta, como otros gobernantes que adquieren tierras, se construyen espaciosas mansiones, ofrecen sacrificios por su cuenta, reciben huéspedes y atesoran el oro y la plata. Más que autoridades supremas, los miembros de aquellas clases parecen “auxiliares asalariados, sin otro oficio que el de montar la guardia” (419 a-420 a).

—Sí —responde Sócrates— y esto sólo por el sustento, sin percibir salario alguno. Además, no les está permitido ausentarse del territorio, como a cualquier ciudadano, ni adquirir bienes de ninguna especie, ni gastar a voluntad, ya que no tendrían con qué hacerlo.

Pese a ello, Sócrates piensa que no es difícil responder a la objeción, pues, dice, “no fundamos la ciudad atendiendo a que, en nuestro concepto, una de las clases pueda ser particularmente feliz, sino a que, en el mayor grado posible, lo sea el Estado entero. Creímos, en efecto, que precisamente en un Estado semejante encontraríamos la justicia y, en el peor administrado, por el contrario, la injusticia”. Nuestro propósito no fue “hacer a algunos dichosos, sino a toda la *polis*” (420 b). Sería un error atribuir a los guardianes una felicidad que haría de ellos cualquier cosa, menos guardianes. Si la ciudad entera ha de ser feliz, resulta indispensable que los individuos que la forman no tengan más preocupación que convertirse en perfectos operarios de las tareas a que la naturaleza los destinó.

\* Capítulo tercero de *Teorías sobre la justicia en los Diálogos de Platón (libros II a X de la República)*, en prensa.

La forma en que Sócrates responde al reparo de Adimanto parece poco hábil, pues si el propósito de los fundadores no era conseguir la felicidad de unos cuantos, sino la de toda la *polis*, la eudemonía de ésta sólo puede hacerse depender de la de las clases que la integran y, sobre todo, de la de los componentes de cada una. Ciñéndose al idealismo ético que siempre defendió, y que compartían con él Platón y Aristóteles, el hijo de Sofronisco podía haber dicho que si los de las clases superiores son los hombres más sabios, virtuosos y valientes de todo el Estado, tendrán que ser también los más felices, puesto que la virtud es el camino idóneo para llegar a la dicha. Las prohibiciones impuestas a los guardianes y a los auxiliares, tratándose de hombres como ellos, no son un obstáculo que pueda cerrarles aquel camino; más bien habría que considerarlas como la mejor piedra de toque para probar su excelencia moral.<sup>1</sup>

En diversos pasajes del libro IV<sup>2</sup> Sócrates insiste en que una ciudad sólo puede ser sabia, o valerosa, o temperante, por el saber, la bravura y la temperancia de los que en ella viven. Si esto es así, habrá qué afirmar lo propio de la felicidad de la *polis*: condición de existencia de aquélla es la eudemonía de los ciudadanos.

## 2. Dos males que es preciso evitar

Hay otro punto que a juicio de Sócrates debe ser examinado, a saber, si la riqueza o la indigencia no estragarán a los miembros de la clase trabajadora hasta el punto de hacerlos malos. Si un alfarero se enriquece, lo más probable es que pierda todo interés en seguir practicando su oficio, y que, a causa de su holgazanería, se vuelva poco a poco un alfarero incompetente. Si, por el contrario, debido a su pobreza no puede procurarse los materiales e instrumentos que necesita, producirá obras de inferior calidad. En tales condiciones, si pretende enseñar su arte a sus hijos o a cualquiera otro, hará de ellos malos artesanos.

Los guardianes tienen el deber de velar por que los mencionados males no se deslicen en la ciudad, pues la riqueza fomenta la molicie, la ociosidad y el afán de novedades, y la indigencia la mezquindad e imperfección de las obras.

Al oír las palabras de Sócrates, Adimanto formula una nueva objeción: ¿cómo podrá nuestra ciudad hacer la guerra si no ha acumulado riquezas, sobre todo si se ve constreñida a combatir contra otras mayores y más ricas?

<sup>1</sup> Cf. 416 d-417 b. Sobre el pensamiento ético de Sócrates: A. E. Taylor, *Socrates*. Hyperion Press, Inc. Westport, Connecticut, Hyperion Reprint Edition, 1979, pp. 140-153.

<sup>2</sup> Cf. 429 b-c; 435 e-436 a.

—Creo —responde el filósofo— que contra una sola le será difícil, pero muy fácil contra dos de este tipo.

—¿Cómo es esto? —inquire el hermano de Glaucón.

—¿No te parece —arguye Sócrates— que un púgil bien adiestrado peleará victoriosamente contra dos que no son púgiles, pero sí ricos y obesos? Del mismo modo, nuestros atletas guerreros se impondrán sin dificultad a enemigos cuyo número sea doble o triple (422 c).

—Pero si se acumulan en una ciudad grandes fortunas —objeta nuevamente Adimanto—, ¿no habrá gran peligro para la que no se ha enriquecido?

—No —responde el moralista—, porque la que es como la primera no es realmente una, sino muchas o, al menos, dos: la de los pobres y la de los ricos. Si las tratas como a una sola fracasarás por completo; mas si lo haces como con muchas contarás con numerosos aliados y pocos enemigos. La tuya, en cambio, mientras se administre juiciosamente, será muy grande, no sólo por su fama, sino en realidad de verdad, aun cuando no cuente sino con un millar de combatientes; y no encontrarás otra tan fuerte ni entre los griegos ni entre los bárbaros, aunque las demás parezcan ser más poderosas que la que hemos fundado.

La fuerza de la *polis* no depende ni de la opulencia ni del número de los ciudadanos, sino de la exclusiva dedicación de éstos a las tareas para las que por naturaleza estén mejor dotados. Tal dedicación los hará cada día mejores, como hará mejores y más fuertes tanto a las clases de que forman parte como a la comunidad entera. El hecho de que en la última no haya ni hombres demasiado ricos ni hombres muy pobres, evitará, por otra parte, las inevitables disensiones que destruyen la unidad y minan la fuerza de los Estados en que tales contrastes se dan.

### 3. Sobre la extensión del territorio

—¿Qué límites —interroga Adimanto— deberemos fijar al crecimiento de la *polis*?

—Pienso —contesta Sócrates— que podrá extenderse hasta donde quiera, siempre y cuando no deje de ser una. Los guardianes cuidarán, por todos los medios a su alcance, de que el Estado “no sea pequeño ni grande en apariencia, sino suficiente y uno” (423 c). Les impondremos, además, la prescripción de que hablábamos cuando decíamos que “si de los guardianes nace un hijo deforme, deberán enviarlo a los demás ciudadanos, y si éstos tienen un hijo excelente, su deber es mandarlo a los guardianes”.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Cf. 415 a-d.

“Esto pretendía mostrar —prosigue el filósofo— que también los demás ciudadanos,<sup>4</sup> cada quien en relación con lo que es por naturaleza —un hombre para cada cosa— deben ejecutar su propio trabajo, de modo que, aplicándose cada uno a lo que le corresponde, no resulten muchos sino uno solo, con lo que el Estado entero será también uno y no muchos” (423 d).<sup>5</sup>

El principio: “un hombre para cada cosa” condiciona lo que Platón denomina la “unidad” de cada individuo. El que pretende tener a la vez diferentes oficios, será, como ahora decimos, “aprendiz de todo y oficial de nada” y, por ende, al querer convertirse en *muchos* —alfarero, soldado y agricultor a un tiempo, verbigracia— lo único que consigue es desperdiciar su “natural” talento para el desempeño eficaz de una sola faena, por lo que de él no podrá decirse que es buen alfarero, ni buen militar, ni buen agricultor. De parecida manera, la *unidad* de la *polis* tendrá que ser el resultado de la exclusiva dedicación de los componentes de cada una de sus clases al cumplimiento de las funciones que “por naturaleza” les corresponden.

—Las normas de que hemos hablado —prosigue Sócrates— son en realidad de menor importancia, si las comparamos con la más grande.

—¿A cuál te refieres? —pregunta Adimanto.

—A la relativa a la educación y a la crianza de los guardianes y los auxiliares —responde el hijo de Sofronisco—; “pues si educándolos bien llegan a ser hombres moderados, fácilmente discernirán todas estas cosas y cuantas por el momento hacemos a un lado, como la posesión de las mujeres, los matrimonios y la procreación de los hijos, que deben todas, según el proverbio, ser, en el mayor grado posible, comunes entre amigos” (423-e-424 a).

#### 4. Materias que no vale la pena regular legislativamente

Después de insistir en la conveniencia de que los gobernantes vigilen celosamente que ni en la gimnasia ni en la música se produzcan innovaciones contra el orden establecido,<sup>6</sup> Sócrates se refiere a una serie de asuntos que a su juicio no vale la pena regular por medio de leyes,

<sup>4</sup> Platón emplea el término “ciudadanos” unas veces en sentido amplio y otras en sentido estricto. Cuando hace lo primero, como en 423 d, se refiere a todos los moradores de la *polis*; cuando hace lo segundo, alude, exclusivamente, a los miembros de las dos primeras clases, únicos a los que concede, como diríamos hoy, “derechos políticos”.

<sup>5</sup> Lo que Platón denomina unidad del hombre y del Estado depende, precisamente, de que tanto el individuo como las clases de la “*polis perfecta*” realicen las tareas y cumplan las funciones para las que son “naturalmente” idóneos.

<sup>6</sup> Cf. libro III, 398 c-402 b y 403 c-404 e.

como los negocios de tipo contractual que los hombres de la tercera clase celebran unos con otros en el ágora; los asuntos de los operarios relativos a contratos e injurias, a golpes y querellas judiciales; los nombramientos de jueces y los preceptos acerca de las exacciones, multas y depósitos que son necesarios en los mercados y en los puertos y, por último, las regulaciones edilicias de vigilancia o de anclaje y otros asuntos de igual jaez.

—En verdad —comenta Adimanto— no hay necesidad de prescribir esto “a hombres buenos y honrados, pues la mayoría de las cosas que deben ser objeto de regulación ellos mismos las descubrirán” (425 d-e).

De la cita anterior se sigue que Platón concede a los miembros de la clase trabajadora un cierto grado de autonomía, y ello tratándose de cuestiones que, contra lo que el filósofo afirma, no dejan de tener importancia, al menos para los individuos de la clase susodicha, puesto que se les faculta para regular lo concerniente a materias de no poca monta, como el nombramiento de jueces y la validez y efectos de numerosas operaciones de carácter contractual. Podemos suponer que el autor de la *República* piensa en ordenamientos de oriundez consuetudinaria, no de derecho legislado. “En un Estado como Esparta, donde el derecho escrito era escaso —escribe Nettleship—, casi todas esas materias eran reguladas por la costumbre, que tenía fuerza de ley.”<sup>7</sup>

### 5. Normas relativas a la religión

—¿Nos faltará algo todavía —pregunta Adimanto— sobre lo cual tuviésemos qué legislar?

—A nosotros nada —contesta Sócrates—; pero a Apolo que está en Delfos “le corresponderían las primeras, más grandes y más bellas normas legales: las erecciones de templos, los sacrificios y los demás actos de culto a los dioses, a los *démones* y a los héroes”; “la sepultura de los muertos y cuantos honores se deba tributar a los que están en el más allá, a fin de disponerlos favorablemente, pues es obvio que, al fundar nuestra *polis*, ni sabemos tales cosas ni, de tener seso, las confiaríamos a otros hombres, ni nos serviremos de un intérprete que no sea el dios de nuestros padres. Este dios es, sin duda, en tales materias, el intérprete ancestral y, sentado en el centro de la Tierra, sobre el ombligo de ésta, formula su interpretación” (427 b-c).

### 6. La sabiduría, virtud de los gobernantes

Al trazar el esquema del Estado “con que se propone ilustrar la natu-

<sup>7</sup> R. L. Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, 1964, p. 142.

raleza del alma” —escribe sir Ernest Barker—, Platón anticipa una buena dosis de psicología. Comete, en cierto grado, una *petitio principii*, pues siendo la organización política un producto del alma humana, la estructura de la primera sólo puede basarse en la concepción tripartita de la última.<sup>8</sup> Tal concepción tiene probablemente su origen, de acuerdo con el mismo comentarista, en la doctrina pitagórica de las tres clases: la de los amantes del saber, la de los amantes del honor y la de los amantes de la riqueza, y a ella corresponde la teoría de las potencias del alma: razón, cólera<sup>9</sup> y apetitos.<sup>10</sup> El filósofo griego se refiere primeramente a la *ἐπιθυμία*, elemento irracional del que son manifestaciones el amor, el hambre, la sed y, en general, todos nuestros deseos y apetencias. Habla enseguida del elemento racional (*λόγος*), que posee, según veremos, extraordinaria importancia para la vida de la *polis*. Entre los dos mencionados aparece el fogoso o irascible (*θυμός*), que, si nos atenemos a la interpretación de Barker, mucho se parece a lo que actualmente denominamos “sentido del honor”. Su función no sólo consiste en infundir valor a los guerreros; se asemeja también al elemento apetitivo, ya que es “fuente de la ambición y el espíritu de competencia”; pero, a juicio del autor de la *República*, es el aliado natural de la racionalidad, en cuanto hace que el hombre se indigne ante el espectáculo de la injusticia y combata por la justicia. En las luchas del alma —afirma el filósofo de la Academia— siempre se alinea al lado de la razón (440 b).<sup>11</sup>

Después de hacer el bosquejo de la estructura de la perfecta *polis*, Platón se refiere a las virtudes básicas de las tres clases que componen su ciudad, que no son ni podrían ser otras que las de los individuos que a éstas pertenecen.

—Si nuestro Estado —sentencia Sócrates— ha sido establecido de manera correcta, tendrá que ser completamente bueno y, si es completamente bueno, será también, a la vez, sabio, valeroso, moderado y justo.<sup>12</sup>

Cuatro son, por ende, las virtudes que hay que encontrar en la comunidad recién fundada, y lo primero que en el caso parece evidente es que debemos comenzar con la búsqueda de la sabiduría. Preguntémonos, pues, si en nuestra *polis* podrá existir, a disposición de los ciudadanos, una facultad con la que no se decide sobre tal o cual asunto,

<sup>8</sup> Barker, *Greek Political Theory*, 1970, p. 188.

<sup>9</sup> La voz griega *θυμός*, que hemos vertido por *cólera*, es de muy difícil traducción, por la gran variedad de sus sentidos. Barker, Nettleship y Guthrie la traducen por *spirit*; Diès, por *colère*; Bröcker (en *Platos Gespräche*), por *Zorn*; Ritter (Platon, II, p. 9) por *Mut*.

<sup>10</sup> Barker, *op. cit.*, p. 189.

<sup>11</sup> *Idem*.

<sup>12</sup> Cf. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, IV, p. 471-473.

sino sobre el Estado entero, “viendo no otra cosa sino cómo se conducirá de la mejor manera posible consigo mismo y con los demás Estados” (428 d).

—No hay duda —expresa Glaucón— de que la facultad por la que preguntas es la ciencia de vigilar, ni de que ésta se halla en los que hemos designado con el nombre de *perfectos guardianes*.

—¿Y cómo —inquire nuevamente el filósofo— llamarías a la *polis* en que tal saber reside?

—De buen consejo —contesta el interpelado— y verdaderamente sabia.

Por tanto, gracias a la clase menor y a su parte más pequeña, así como a la ciencia que ésta posee, es decir, “a la que está a la cabeza y gobierna”, el Estado constituido de acuerdo con la naturaleza será sabio en su totalidad. Pero es al grupo menos numeroso al que corresponde participar de tal saber, único entre todos que merece el nombre de sabiduría. Esta virtud es una de las cuatro que buscábamos, y he aquí que ya la hemos encontrado, como hemos encontrado el sitio en que se localiza.

Barker, a nuestro modo de ver con razón, critica la tesis platónica de que las virtudes predominantes en las tres clases del Estado “perfecto” deban considerarse como natural o esencialmente prominentes en determinados grupos de individuos. La *polis* puede ser y realmente es “un producto del espíritu”; mas de aquí no se sigue que tenga que hallarse dividida en clases a las que exclusivamente correspondan las principales excelencias de la naturaleza humana. En cada ser individual estas últimas pueden existir en mayor o menor medida; pero si en la comunidad que Platón describe cada hombre ha de hallarse consagrado a una actividad que corresponda sólo a alguna de las virtudes “cardinales”, ¿no se le constriñe acaso “a vivir como ciudadano con una sola parte de su espíritu”? El gobernante debe hacerlo conforme a la razón; por tanto, arguye el autor de la *República*, ha de domeñar sus apetitos, lo cual explica que el pensador ateniense lo someta a un régimen comunista que evita el juego de la parte concupiscible pero produce “la parálisis de uno de los elementos que integran su naturaleza”. El agricultor, por su parte, tiene que dedicarse a labrar la tierra; su existencia se encuentra regulada por la “razón externa” del guardián perfecto y, en consecuencia, “sufre una atrofia de su yo racional”.<sup>13</sup>

Cabría objetar, asimismo, que las cuatro virtudes que el filósofo atribuye a las potencias anímicas y a las clases e individuos de su Estado, no son las únicas que el ser humano posee y es capaz de ejercitar. Existen muchas otras, no pocas de las cuales contribuirían sin ninguna duda

<sup>13</sup> Barker, *op. cit.*, pp. 198-199.

al mejor cumplimiento de las funciones políticas y de las tareas de los ciudadanos.

Las excelencias de orden ético de que habla el fundador de la Academia no se excluyen entre sí; a menudo se complementan, por lo que no hay razón para sostener que deben ser practicadas de manera exclusiva por determinados individuos o grupos de individuos.

Si consideramos correctas la teoría de la unidad de la virtud<sup>14</sup> y la afirmación socrática de que el conocimiento del bien condiciona necesariamente su ejercicio,<sup>15</sup> tendremos que admitir, relativamente a la ἀρετή de los guardianes, por ejemplo, que la sabiduría, lejos de ser una excelencia exclusiva de los mismos, los capacitaría por igual para la práctica de todas las virtudes.

Y en el caso de los guerreros, ¿no insiste Platón en que han de tener aptitudes filosóficas, para saber distinguir y tratar convenientemente al amigo y al enemigo?<sup>16</sup> Si el valor, para nuestro filósofo, consiste en mantener en toda ocasión y momento la opinión correcta acerca de lo que es y lo que no es temible (429 c), ¿no se infiere de aquí que cuando los "atletas de la guerra" se encuentran frente al peligro en el campo de batalla, deben ser valerosos, mas no temerarios y, por ende, poseer además de la bravura la virtud de la prudencia?... En cuanto a la σοφροσύνη, ¿cómo atribuirla, de acuerdo con la forma en que Platón la define,<sup>17</sup> exclusiva o preponderantemente a la clase de los labriegos y los artesanos? ¿No es más bien, en consonancia con tal definición, virtud de las clases y las almas en que "lo superior gobierna a lo inferior"? (431 b).

Es de suponerse que nada de lo que acabamos de expresar escapó a la clarividencia del filósofo; mas no hay duda de que en un pensamiento arquitectónico como el suyo el amor a la simetría y el afán de establecer hermosos paralelismos se impuso a la postre. Si en el alma humana existen tres facultades o potencias, cada una con su propia función<sup>18</sup> y su virtud correspondiente, y el Estado perfecto es un hombre amplificado, también en él tendrán que existir tres clases, dotadas de su función característica y su excelencia específica. En cuanto a la δικαιοσύνη, cuarta y más amplia virtud, coordinadora de todas las demás, obvio es que habrá que buscarla y definirla de igual manera, lo mismo tratándose de la ψυχή que de la perfecta polis.

<sup>14</sup> Cf. W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Verlag von J. C. B. Mohr, 1935, pp. 64-65.

<sup>15</sup> *Idem.*

<sup>16</sup> Libro II, 376 a.

<sup>17</sup> Cf. 430 d-432 b.

<sup>18</sup> Sobre el concepto de "función", cf. libro I, 352 d-354 a.



### 7. El valor, virtud de los guerreros

Virtud característica de la segunda clase de la *polis* perfecta es el valor (*ἀνδρεία*, literalmente: *hombria*). A juicio de Sócrates no es difícil dar con tal excelencia, ni descubrir en qué parte del Estado se encuentra, pues ¿quién diría que la ciudad es valiente o cobarde de no atender a la clase de los que combaten y hacen la guerra por ella? Los militares, si tienen realmente aquella virtud, conservarán, en cualquier circunstancia, “la correcta opinión<sup>19</sup> acerca de las cosas que se han de temer, las cuales son siempre las mismas, tales como el legislador las inculcó en la educación” (429 *b-c*).

Glaucón dice no entender las palabras de Sócrates, y éste, a fin de explicarse más claramente, expresa que la *ἀνδρεία* es una especie de “conservación”.

—¿De qué conservación hablas? —inquire el hermano de Adimanto.

—De la que merced a la obra educativa se ha formado en los guerreros sobre las cosas que hay que temer, cuáles y cómo son —responde Sócrates—. Y cuando dije que era conservación en cualquier circunstancia, quise decir que debe ser preservada “en penas y en goces, en deseos y en temores, sin desecharla jamás” (429 *d*).

La última respuesta revela que, para el hijo de Sofronisco, la *ἀνδρεία* no es una virtud exclusivamente militar ni, por ende, ha de ser mostrada sólo en el campo de batalla. Si es conservación, en cualquier circunstancia, de la opinión correcta “sobre lo que es temible y lo que no lo es”, quien la posea deberá probar que la tiene en todos los trances de la vida o, como dice el moralista, lo mismo en penas que en goces, en deseos que en temores.

Al preparar a nuestros soldados —prosigue Sócrates— no nos propusimos otra cosa sino que, “obedeciendo aquéllos del modo más perfecto a las leyes, recibieran, por decirlo así, una especie de tintura, a fin de que su opinión resultase indeleble, tanto respecto de las cosas temibles cuanto de todas las demás, por haber adquirido la naturaleza y la crianza adecuadas, de manera que estos detersorios, capaces de desteñir cualquier color, no les quitaran dicha tintura: el placer, que para producir tal efecto es más fuerte que cualquier natrón o lejía, y el pesar, el miedo y la pasión, que son más poderosos que cualquier detergente” (430 *a-b*).

En el *Laques*, opúsculo que pertenece al grupo de los “diálogos socráticos”, Nicias, uno de los interlocutores principales, define en estos términos: “valor es el conocimiento de las cosas que son de temer y

<sup>19</sup> Sobre los términos “opinión” y “correcta opinión” y la diferencia entre opinión y conocimiento, cf. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines*, Routledge & Kegan Paul, London, 1971, II, pp. 33-63.

de las que no son de temer, sea en la guerra, sea en todas las demás ocasiones de la vida".<sup>20</sup>

La definición que de la ἀνδρεία da Sócrates en el libro IV de la *República* coincide, substancialmente, con la propuesta por Nicias. Pero Laques, otro de los interlocutores, no se da por satisfecho, porque, en su sentir, el conocimiento y el valor son cosas diferentes.

—Pues —objeta— ¿caso los médicos no conocen lo que hay que temer en las enfermedades? ¿Vamos por esto a decir que gracias a tal conocimiento son valientes? Y, en el caso de todas las otras profesiones, ¿sostendremos que quienes las ejercen poseen la mencionada excelencia porque saben muy bien lo que en el ejercicio de aquéllas es o no es temible?

Nicias responde con una pregunta: —¿Crees tú, Laques, que los médicos están en condiciones de afirmar que la salud es más temible para determinado paciente que la enfermedad? ¿No hay muchos a quienes les resultaría más ventajoso no curar que curar? ¿A quién, en tal supuesto, tomaríamos por juez? ¿A los médicos? ¿A los de otras profesiones? Ellos no estarán capacitados para decidir, pues semejante aptitud sólo la tienen los que poseen el conocimiento de las cosas temibles, únicos a los que yo llamo valientes.<sup>21</sup>

El breve diálogo termina con una discusión, promovida por Sócrates, sobre si el conocimiento de lo que hay que temer no es sino una parte de la virtud, al lado de otras más. El filósofo consigue que Nicias acepte la tesis de que las cosas temibles sólo pueden ser males del porvenir, en tanto que las no temibles son bienes del futuro. Logrado tal asentimiento, Sócrates objeta: el valor no es solamente el conocimiento de las cosas temibles y sus contrarias, porque la ciencia no sólo conoce los bienes y los males que han de llegar, sino que, como todo saber auténtico, se extiende lo mismo a los bienes y a los males futuros que a los presentes y pretéritos. Además, si el valor no es una parte de la virtud, sino la virtud entera, y sólo hemos definido un aspecto de la última, en realidad aún no sabemos qué es la ἀνδρεία. Como ocurre en otros diálogos tempranos del denominado por Guthrie "*definition group*",<sup>22</sup> en el *Laques* no se llega a una conclusión que satisfaga a los que en el breve coloquio se preguntan por la esencia de la valentía. Pese a ello, en el libro IV de la *República* el autor de la obra insiste en la definición que en el mencionado escrito puso en labios de Nicias.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> *Laques*, 194 e-195 a.

<sup>21</sup> *Idem*, 195 c-d.

<sup>22</sup> Cf. Guthrie, *op. cit.*, IV, p. 70.

<sup>23</sup> Cf. 430 e.

8. *La templanza*

Después de la ἀνδρεία, es la σωφροσύνη la que debe ser considerada.

—A mi juicio —asienta el hijo de Sofronisco— puede definirse como “un cierto dominio de algunos placeres y apetitos” (430 e). El hombre que es capaz de domeñarlos suele ser llamado “señor de sí mismo”, expresión discutible, porque el “señor” sería, a un tiempo, “esclavo”, y el “esclavo” “señor”, ya que en todos estos giros la misma persona es mentada. En nuestra *polis* —prosigue el filósofo— los deseos de la mayoría y de los inferiores son también sometidos por los deseos y la prudencia de la minoría y de los mejores. Si algún Estado merece que lo calificáremos como “señor de sí mismo”, sin duda será aquel en que tanto los que gobiernan como los gobernados coincidan en su opinión sobre quiénes, por naturaleza, deben mandar.

¿En cuál de estas clases, cuando ese saber coincidente existe —pregunta Sócrates a Adimanto— dirías que aparece la templanza?

—Supongo —responde el hermano de Glaucón— que en ambas.

La σωφροσύνη se asemeja a una especie de armonía, porque su manera de obrar no es como la del saber o la del valor, que “existiendo cada uno en cierta parte de la *polis*, la harían, el uno, sabia; el otro, valiente” (431 e-432 a). La templanza no actúa de tal manera, sino que abraza a todas las virtudes, “presentando unidos en un mismo canto a los más débiles, a los más fuertes y a los medianeros, séanlo por su prudencia, por su vigor o, también, por su número, su fortuna o algún otro de tales respectos” (431 e-432 a). Esta concordia de aquéllos es “el acuerdo de lo peor y lo mejor por naturaleza acerca de quién debe gobernar”, tanto en la ciudad como en cada una de las almas.<sup>24</sup>

La anterior caracterización de la tercera virtud es algo más extensa que la que Sócrates hace al referirse, en el libro III de la *República*, a las cualidades deseables en un buen guerrero. En 389 d-e sostiene que los elementos básicos de aquella son dos: obediencia a los mandatos de los que gobiernan y facultad de gobernarse uno a sí mismo en todo lo concerniente a los placeres del vino, la mesa y el amor. El pasaje confirma lo que no hace mucho aseveramos: las excelencias que Platón adjudica a las clases y a los individuos que forman su Estado no pertenecen, en forma exclusiva, ni a cada una de las primeras ni a cada uno de los últimos. Como observa Constantin Ritter en su libro sobre la vida, los escritos y las doctrinas del filósofo de la Academia, éste no logra establecer un paralelismo perfecto entre las virtudes de las clases y las de sus componentes, en el caso, al menos, de la σωφροσύνη. “Ni la templanza ni la justicia pueden atribuirse como excelencias específicas

<sup>24</sup> 432 a-b.

a la clase tercera, de lo cual se sigue que la explicación doctrinal de las cuatro virtudes no es lógicamente satisfactoria, sino que produce la impresión de algo forzado y artificial." La de la templanza, especialmente, resulta, a los ojos de Ritter, confusa. "En el caso de la sabiduría y el valor conserva su validez la forma en que son definidas en los diálogos socráticos. La sabiduría del Estado estriba en que éste posea una intelección correcta de lo que es bueno para él y para sus ciudadanos, y tal intelección debe existir en la clase gobernante. La valentía del Estado presupone, por su parte, el conocimiento de lo que realmente ha de temerse (debilidad frente a los apremios de la sensibilidad y vergüenza por la cobardía, verbigracia) y lo que no ha de temerse (las heridas y la muerte, por ejemplo) —y este saber tiene que ser poseído por la clase militar. De la templanza no obtuvimos antes una definición: del *Carmides* sólo pudimos inferir (I, 357) que se exterioriza en la práctica del bien y encuentra su raíz en el conocimiento de éste. Y ahora se nos enseña que está emparentada con una conexión armónica y que consiste, en el caso del hombre individual, en que su razón domine a sus placeres y apetencias y, en el caso de la organización política, en que haya, entre toda la ciudadanía, coincidencia de pareceres sobre a quién incumben la dirección y el dominio."<sup>25</sup>

Para convencernos de la dificultad que Platón encuentra cuando trata de definir la templanza y de distinguirla conceptualmente de la justicia, nos bastará con recordar que, en el diálogo socrático a que alude Ritter, los interlocutores proponen siete diferentes definiciones de la *σωφροσύνη*,<sup>26</sup> que son, sucesivamente, rechazadas por Sócrates; y que la tercera de ellas,<sup>27</sup> según la cual dicha virtud consiste en que cada quien se ocupe en forma exclusiva de sus propios asuntos (*τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν*) es la misma que Platón da de la justicia en el libro IV de la *República*. El aserto que en este libro hace el filósofo, de que la templanza es una especie de armonía, puede igualmente aplicarse a la *δικαιοσύνη*, ya que el hijo de Aristón y Perictiona expresamente declara que la última, lo mismo en el Estado que en el alma de los ciudadanos, depende de que las clases de aquél y las partes de ésta realicen armónicamente sus propias funciones y exhiban, en el cumplimiento de las mismas, sus virtudes características.<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Constantin Ritter, *Platon*, II, pp. 505 y 506.

<sup>26</sup> *Carmides*, 159 b; 160 e; 161 b; 163 e; 164 e; 167 a; 168 a.

<sup>27</sup> Cf. 433 a-c.

<sup>28</sup> 434 a-434 b.

### 9. *La justicia*

—Si hemos descubierto ya tres de las cuatro virtudes que buscábamos: la sabiduría, el valor y la templanza —continúa Sócrates—, es obvio que la restante sólo puede ser la justicia. Por lo tanto, conviene que “nosotros, como cazadores, rodeemos la mata aplicando toda nuestra atención, no sea que de alguna manera la justicia se nos escape y, ocultándose, resulte invisible. Pues es manifiesto que está por aquí en alguna parte” (432 b-432 c).

—¡Avancemos, pues! —exclama Glaucón.

—Realmente —reflexiona Sócrates— es estúpido lo que nos pasa.

—¿Por qué?

—Porque hace tiempo que la cosa está frente a nosotros, sólo que no la vemos, como los que buscan algo que tienen a la mano. “Pues lo que desde un principio, cuando fundábamos el Estado, establecimos que debía hacerse en toda circunstancia, eso mismo, o una forma de ello, es, a mi parecer, la justicia. Supongo, en efecto, que lo que establecimos y repetimos muchas veces fue, si lo recuerdas, que cada hombre debe ejercer uno solo de los oficios de la *polis*, aquél para el cual su naturaleza lo hubiere dispuesto del modo más conveniente” (433 a). Afirmamos, también, que “cada quien debe desempeñar su propia tarea” y no dedicarse a muchas. La virtud restante, de las que examinamos en el Estado, “es la que dio a todas ellas la fuerza para formarse y, una vez formada, les permite, mientras está presente, conservarse. Y ciertamente decíamos que la justicia sería, de aquellas virtudes, la omitida, si hubiésemos encontrado las otras tres” (433 b-c). Además, si hubiera que juzgar cuál de estas cosas hará buena a la *polis*, de existir en ella, difícil resultaría discernir si es la coincidencia de la opinión de los gobernantes y los súbditos, o la conservación, cuando se manifiesta en los guerreros, de la opinión sobre lo que es temible y lo que no lo es, o la sabiduría de los que mandan, “o si lo que principalmente la hace buena cuando se halla en el niño y en la mujer, en el libre, el esclavo, el artesano, el que gobierna y el gobernado, es aquello de que cada uno, en cuanto uno, haga únicamente “lo suyo” y no se dedique a muchas tareas, puesto que el trastocamiento de las diversas funciones dañaría gravemente a la ciudad. Por ello pienso “que cuando uno que es por naturaleza artesano o algún otro que por su naturaleza es comerciante, incitados un día por la riqueza, por la multitud, por el poder o alguna otra cosa de igual especie, tratan de introducirse en la clase de los guerreros, o uno de éstos en la de los consejeros y guardianes, no siendo idóneos para ello, e intercambian sus instrumentos y sus privilegios”, o cuando uno mismo pretende hacer todo a la vez, tal intercambio e indiscreta multi-

ingerencia serán funestos para el Estado, y en ello, y no en otra cosa, consistirá la injusticia (434 a-434 b).

Al abordar el tema de la *δικαιοσύνη*, el autor de la *República* presupone que si la *polis* que describe ha de ser perfecta, necesariamente tendrá las cuatro virtudes de la sabiduría, el valor, la templanza y la justicia. Da por sentado, además, que una vez descubiertas las tres primeras, la restante sólo puede ser la *δικαιοσύνη*. Esta manera de proceder deja mucho que desear, como con toda razón lo afirman varios comentaristas del filósofo. Un argumento por eliminación, arguyen D. C. Cross y A. D. Woozley,<sup>29</sup> depende de una serie de presuposiciones; mas si alguna de éstas es falsa, la conclusión, aun siendo válida, no habría sido “correctamente establecida”. Las presuposiciones que en relación con el susodicho argumento hace Platón son tres: a) que la perfecta *polis* posee un número (previamente conocido) de virtudes; b) que éstas son precisamente las cuatro que Sócrates menciona; y c) que tales virtudes bastan para la estructuración de la ciudad.<sup>30</sup> En el caso de un rompecabezas —ejemplifican Cross y Woozley— procederíamos correctamente por eliminación si, teniendo la seguridad de que en una caja se encuentran las piezas de aquel juego, con la sola excepción de una, recompusiésemos la figura buscada mediante el ensamble de dichas piezas, y lograríamos así no sólo identificar la faltante por su forma y tamaño, sino conocer las líneas de la misma de acuerdo con las de la figura total. Platón cree proceder de modo análogo en su búsqueda de la justicia, “mas no ofrece ninguna razón por la cual debiéramos aceptar cualquiera de las tres presuposiciones, para no hablar de todas ellas”.<sup>31</sup> Es cierto que los miembros de un Estado perfecto no podrían dejar de tener las cuatro *ἀρεταί* que Sócrates menciona; pero el argumento presupone que la *polis* platónica ha de exhibir esas virtudes, con exclusión de otras,<sup>32</sup> y que ellas bastarían para garantizar el óptimo funcionamiento de las tres clases y la perfecta armonía de sus relaciones mutuas.

¿Cuál es la explicación histórica de que el concepto platónico de la *δικαιοσύνη* sea tan distinto de los anteriores que el pensador ateniense expone en varios de sus diálogos,<sup>33</sup> y tan diverso también de otros conceptos de fecha posterior como, para no citar sino el ejemplo más importante, el aristotélico de la “justicia particular”?<sup>34</sup>

<sup>29</sup> D. C. Cross and A. D. Woozley, *Plato's Republic, A Philosophical Commentary*, 1970.

<sup>30</sup> Obra citada en la nota precedente, p. 104.

<sup>31</sup> *Idem*.

<sup>32</sup> Cf. 433 a.

<sup>33</sup> Cf. E. García Máñez, *Teorías sobre la justicia en los diálogos de Platón. Eutífrón, Apología de Sócrates, Critón, Protágoras, “Trastmaco” y Gorgias*. Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1980.

<sup>34</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1130 b, 30-34. Sobre la justicia particular y sus

Los Estados de la Grecia de aquel entonces —escribe Ernest Barker— “habían perdido, a los ojos de Platón, su verdadero carácter, y olvidado su verdadera finalidad”. “Pensando sobre todo en la democracia ateniense en que él vivió (y a manos de la cual había muerto Sócrates), el filósofo encuentra en la política contemporánea dos grandes y serias imperfecciones. Una es la ubicuidad de la ignorancia que se oculta bajo la careta y el disfraz del conocimiento; otra, el egoísmo político que divide a cada *polis* en dos ciudades hostiles que adoptan la condición y actitud de dos gladiadores en lucha.” “Substituir con la eficiencia la impreparación de los aficionados y con la armonía el egoísmo y la discordia civil eran por ello sus objetivos, como eran lemas suyos la ‘especialización’ y la ‘unificación’. Al logro de estos propósitos se hallan encaminadas las enseñanzas políticas de la *República* y, como medios para conseguir aquéllos, adquieren sentido y encuentran justificación incluso las excentricidades de Platón, su defensa del comunismo de las mujeres, por ejemplo.”<sup>35</sup>

Inspirándose en las doctrinas de Sócrates, Platón juzgó siempre que la ignorancia era “una maldición de la democracia”.<sup>36</sup> Al discutir con Protágoras, en el diálogo que lleva por título el nombre del sofista, el hijo de Sofronisco recuerda al abderitano que cuando los atenienses se reúnen en sus asambleas y la ciudad tiene necesidad de que se levante un edificio, se llama a los arquitectos para que den su dictamen; si se proyecta la construcción de un navío, se convoca a los versados en cuestiones náuticas, y lo mismo se hace respecto de aquellas otras cosas que por su intrínseca naturaleza pueden ser enseñadas y aprendidas; y si alguno que no tiene conocimiento de ellas se mete a dar consejos, nadie lo escucha, por bueno, noble o adinerado que sea. En cambio, cuando se delibera sobre problemas que conciernen a la administración del Estado, se oye indiferentemente a todos, ya se trate de un labrador, de un herrero, de un fabricante de calzado, de un comerciante o del capitán de una nave, sin tener en cuenta si es rico o pobre, noble o plebeyo, y ninguno les echa en cara que hablen de cosas que desconocen por completo.<sup>37</sup> En Atenas —dice Barker— la democracia parecía implicar “el derecho divino del ignorante a gobernar mal”.<sup>38</sup> Por ello se daba la palabra a todo el mundo en las asambleas, y cualquiera podía ocupar un puesto de mando si la suerte lo favorecía. Tal sistema era injusto, a

especies, según el Estagirita, cf. Eduardo García Máynez, *Doctrina aristotélica de la justicia. Estudio, selección y traducción de textos*. Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1973, cap. IV, pp. 75-90.

<sup>35</sup> Barker, obra citada en la nota 8, p. 172.

<sup>36</sup> Barker, *op. cit.*, p. 173.

<sup>37</sup> Cf. *Protágoras*, 320 b-c.

<sup>38</sup> Barker, *op. cit.*, p. 173.

juicio de Platón, por la apariencia de esa falsa igualdad que le servía de presupuesto. Por ello, también, el fundador de la Academia sostiene que la justicia consiste en que, intramuros de la *polis*, cada individuo se dedique de modo exclusivo a la tarea para la cual se halla mejor dotado.<sup>39</sup>

El defecto de la política de su época que más preocupó a Platón, despertando sus anhelos de reforma, "fue el violento espíritu individualista que se proponía capturar los puestos públicos para la mejor realización de propósitos personales y dividió a cada ciudad en los dos campos hostiles de los ricos y los pobres, los opresores y los oprimidos". "El Estado que debe, por esencia, ser un árbitro imparcial de los intereses contrapuestos de las clases, se convirtió en instrumento de una de ellas. En vez de unir clase con clase, solamente acentuó sus diferencias al añadir su peso para robustecer a una frente a las restantes. No debe admirarnos que el Estado se dividiera contra sí mismo o que, como dice Platón, en cada ciudad hubiese dos Estados separados." "Ninguno de ellos era realmente un Estado, sino muchos; pues cualquiera, por pequeño que sea, de hecho se halla dividido en dos: el de los indigentes y el de los ricos, en guerra el uno contra el otro" (422 e).<sup>40</sup>

El egoísmo político no era, para el hijo de Aristón y Perictiona, defecto exclusivo de la oligarquía. La democracia no estaba exenta de tal vicio. Los miembros de ésta, "como la clase gobernante en una oligarquía, hicieron de la política una fuente de ventajas económicas". Esta confusión "es lo que en Grecia prestó su furia a las contiendas cívicas". A juicio de Platón, la misión de la filosofía política es "rehabilitar a una autoridad fuerte e imparcial", lo que no puede lograrse con el dominio de los pobres por los ricos o de los ricos por los pobres, sino mediante algo que se halle por encima de tales formas de dominación o sepa combinarlas de modo conveniente. Las luchas por los cargos públicos, que conducen a la guerra civil, deben ser remplazadas, según el autor de la *República*, por "un gobierno no egoísta" y el imperio de "la armonía cívica".<sup>41</sup>

¿Qué juicio debemos formarnos de la definición platónica de la justicia? ¿Consiste realmente lo justo en que cada uno se dedique, de modo exclusivo, a la tarea para la cual lo dotó mejor la naturaleza?

No parece haber duda de que aquélla no expresa simplemente un *principio económico* de división del trabajo. A los ojos del fundador de la Academia, más bien se trata de un *principio estructurante* del orden de la *ciudad perfecta*. Este principio tiene un fundamento *onto-*

<sup>39</sup> *Idem*, pp. 173 y 174.

<sup>40</sup> *Idem*.

<sup>41</sup> *Idem*.



*lógico*, pues lo que impone a cada miembro de la *polis* el deber de dedicarse a tal o cual ocupación es la *aptitud natural* para el eficaz desempeño de la misma. Platón aplica dicho principio a las formas del alma y a las clases del Estado, pues las *funciones* de unas y otras dependen, también, de las capacidades naturales de las primeras y de las aptitudes, igualmente naturales, de los miembros de las segundas.

El filósofo ateniese no se limita a decir que cada hombre debe consagrarse a aquella actividad para la cual está mejor dotado, sino que añade que cada uno ha de abstenerse de realizar otras y de mezclarse en las ajenas. El hecho de que cada individuo ocupe el puesto que su naturaleza le asigna y realice con buen éxito las funciones que su posición personal le impone, es lo que en el sentir de Platón condiciona el *orden* de tal comunidad y la *armonía* de sus partes constitutivas. El condicionamiento de la *función*<sup>42</sup> de cada sujeto por su idoneidad para realizarla, imprime un significado ético al principio de que estamos hablando, ya que la ἀρετή de los ciudadanos depende del buen cumplimiento de dicha función.<sup>43</sup> Pero, ¿puede acaso la justicia derivar de tal aptitud? Decir que cada hombre ha de dedicarse al trabajo para el que por naturaleza es más idóneo, ¿no equivale a declarar que lo justo consiste en que cada miembro de la *polis* se limite a cumplir con su deber? Si éste es un deber social o, como diríamos hoy, una obligación *juridica*, habrá que reconocer que es correlativo de la facultad que otros tienen de exigir su observancia. No puede, pues, tratarse de un deber del individuo *consigo mismo*, sino de uno de los términos de una relación *bilateral*. ¿Acaso es esto lo que quiere decir Platón cuando afirma que los ciudadanos no han de inmiscuirse en las actividades de los demás ni practicar más oficio que el condicionado por su destreza?<sup>44</sup> Nos sentimos inclinados a pensarlo así, pues de lo contrario no podría el filósofo sostener que la justicia es la virtud que armoniza y coordina las funciones de las clases del Estado y los quehaceres de los miembros de estas últimas.

<sup>42</sup> La función de una cosa consiste, para Platón, en lo que ella puede hacer, ya en forma exclusiva, ya con mayor perfección que las demás. Cf. *República*, libro I, 353 a.

<sup>43</sup> Cf. Hans Joachim Krämer, *Areté bei Platon und Aristoteles. Zur Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Carl Winter Universitätsverlag, 1959, I, pp. 41-53.

<sup>44</sup> Se trata, bien vistas las cosas, de un doble deber de los miembros de la *polis*: el positivo de *dedicarse a su propio oficio*, y el negativo de *no impedir que los demás hagan lo mismo*. Tanto el primero como el segundo son fundantes de un derecho de ejercicio obligatorio: el de realizar la actividad para la que cada uno está más capacitado y el de no impedir a nadie que haga lo propio. Sobre el concepto "derecho de ejercicio obligatorio", cf. E. García Máynez, *Filosofía del Derecho*, Editorial Porrúa S. A., 3ª edición, México, 1980, capítulo VI, 8, III, pp. 388 ss.

Parece extraño que el pensador ateniense hable sólo de deberes y no también —como diríamos hoy— de derechos subjetivos; que aparente ignorar la posibilidad de conflictos entre los individuos y las clases; que no establezca normas para la solución de las contiendas y que no formule —como en *Las leyes*— un catálogo de los delitos y las penas.<sup>45</sup> A nuestro entender, la explicación es muy sencilla, pues Platón no se propone *describir una realidad histórica* ni dar vida a una estructura política *realizable*,<sup>46</sup> sino *elaborar una utopía*. Los que forman su Estado no son hombres de carne y hueso; son figuras arquetípicas, modelos de excelencia. Un largo y cuidadosamente planeado sistema educativo los convierte en perfectos artifices de la felicidad de la *polis*; por ello no existe el peligro de que falten a la observancia de sus deberes o antepongan al interés común sus intereses personales. Platón sabía muy bien que el poder es una fuerza corruptora; pero sinceramente pensaba que sus guardianes, merced a un conjunto de estrictas medidas —prohibición para ellos de tocar siquiera el oro y la plata, comunidad de las mujeres y los hijos<sup>47</sup> y victoriosa sujeción a una serie de continuas y difíciles pruebas—<sup>48</sup> estaban a salvo de tal peligro. ¿Para qué hablar entonces de delitos y sanciones? El esquema de la perfecta *polis* es una construcción utópica, por lo cual, considerarla como descripción de un Estado histórico y criticarla como si lo fuese —que es lo que hace Popper en su libro *La sociedad abierta y sus enemigos*—<sup>49</sup> no constituye sólo un error de método, sino que revela una grave falta de comprensión.

## 10. *El hombre justo*

Si lo que alguien llama más grande o más pequeño es semejante en

<sup>45</sup> Cf. *Las leyes*, libro IX.

<sup>46</sup> Sobre el problema que consiste en saber si el filósofo de la Academia consideraba realizable o no su *perfecta polis*, consultar: W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Volume Four, VII, 7, pp. 483-486 y bibliografía allí citada. En estas páginas, Guthrie recuerda, entre otras, las opiniones de Field, von Fritz y Barker. El primero, en su libro *Platón y sus contemporáneos*, opina que el filósofo ateniense creía que lo escrito por él en la *República* era aplicable a los problemas de su tiempo. Kurt von Fritz (*Platon in Sizilien*, p. 14) juzga que, fuese o no realizable, a juicio de Platón, el Estado que describe, el autor de la *Politeia* atribuía a su obra importancia práctica, como ensayo tendiente a mejorar la situación política de su época. Barker, después de poner énfasis en las finalidades prácticas de su diálogo, escribe a modo de conclusión: "That there should ever be a state according to this manner, Plato hardly expects; it must be an ideal to which men may approximate as closely as they can, but not a copy of what must be imitated line for line" (*The Political Thought of Plato and Aristotle*, Paperback, 1959, p. 160).

<sup>47</sup> Cf. libro V, 449 a-461 e.

<sup>48</sup> Cf. libro III, 413 d-414 a.

<sup>49</sup> K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies. The Spell of Plato*. London, Routledge & Kegan Paul.

la medida en que es llamado lo mismo, tendremos que admitir que el hombre justo en nada diferirá del Estado justo, sino que será semejante a él.<sup>50</sup>

La *polis* nos pareció justa cuando, existiendo en ella tres clases de naturalezas, cada una hacía lo suyo; y nos pareció además ser templada, valerosa y sabia a causa de los hábitos y pasiones de aquellas clases. Por tanto, si es verdad lo que antes dijimos, habrá que juzgar que el individuo que tiene en su alma las mismas formas que el Estado, merecerá los mismos nombres que la ciudad, por existir en él especies iguales a las de las clases.<sup>51</sup>

Aceptarlo parece necesario, pues no pueden haber llegado a la *polis* de otra parte. "Sería ridículo, en efecto, que alguien pensara que el ánimo valeroso no se ha engendrado en los Estados partiendo de los individuos, digo, de los que gozan de esta fama, como los pobladores de Tracia, los de Escitia y, en general, los que viven por las regiones del Norte; o el amor al saber que a no dudarlo se atribuiría sobre todo a nuestro país, o el afán de lucro que se diría existir no en inferior grado entre los fenicios y los que habitan en Egipto" (435 e-436 a).

### 11. Las "formas" del alma

—¿Es o no es posible —inquire Sócrates— que algunos hombres, teniendo sed, no quieran beber?

—Es posible, sin duda.

—¿Significa esto que en algunos individuos existe algo que unas veces los incita a beber y otras los aparta de ello, siendo lo último más poderoso que lo que los incita? Y lo que los aparta de tales acciones, ¿no es producto de la reflexión, mientras que lo que los incita y atrae proviene de las pasiones o de las enfermedades?

—Así parece —responde Glaucón.

—Por tanto, no sin razón juzgaremos que se trata de cosas diferentes y "llamaremos a aquello con que se reflexiona lo racional del alma y, en cambio, a aquello con lo que ama, tiene hambre, tiene sed y es sacudida por los demás apetitos, lo irracional y concupiscible, compañero inseparable de no pocos hartazgos y placeres" (439 d).

Habiendo distinguido estas dos formas,<sup>52</sup> ¿qué diremos de la irascible? ¿No es acaso una tercera, o a cuál de las otras dos la igualaría su naturaleza?

<sup>50</sup> Cf. Barker, *op. cit.*, pp. 187-190.

<sup>51</sup> *Idem.*

<sup>52</sup> Los traductores suelen hablar de las "partes" del alma; pero el término usado por Platón es "formas". Sobre este tema, cf. Guthrie, *op. cit.*, IV, pp. 473-479.

—Probablemente —responde Glaucón— a la concupiscible.

Para explicar mejor su pensamiento, Sócrates narra la siguiente historia:

“Leoncio, hijo de Aglayón, subiendo del Pireo por la parte exterior del muro norte, y apercibiéndose de que, en el sitio de las ejecuciones públicas, unos cadáveres estaban tendidos en el suelo, a la vez que deseaba mirar sentía disgusto y se alejaba. Durante cierto tiempo pudo resistir, cubriéndose el rostro; pero dominado por el deseo, fue hacia los cadáveres y, abriendo bien los ojos, gritó: ¡Ahí están frente a vosotros, hartáos del bello espectáculo!” (439 e-440 a).

Este relato sin duda revela —a juicio de Sócrates— que a veces la ira lucha contra los apetitos, como lo diverso contra lo diverso. ¿Acaso no encontramos muchas veces que cuando los deseos presionan a alguien contra su razón, ésta se hace reproches, se irrita contra lo que la constriñe y, “como si se tratara de dos adversarios” la parte irascible de su naturaleza se convierte en aliada de su razón? Si alguien cree que está obrando injustamente, será tanto más noble cuanto menos capaz resulte de encolerizarse y, “aun teniendo hambre y frío, y padeciendo cualquiera de estas cosas por obra de quien al castigarlo piensa que lo ha hecho justamente, no desencadena su ira contra él”. En cambio, cuando piensa ser víctima de un acto injusto, ¿acaso no se irrita por ello y se alía con lo que le parece justo, “y resistiendo a través del hambre, del frío y de otros sufrimientos semejantes, vence y no prescinde de las cosas nobles sino hasta que no las lleva a término o muere, y, como un perro llamado por su pastor, al oír la voz de su razón finalmente se apacigua”? (440 c-d).

—Algo semejante ocurre en nuestro Estado —comenta Glaucón—, pues en él instituímos a los auxiliares cual perros dóciles a los gobernantes, que son como sus pastores.

—Observa sin embargo —advierte Sócrates— que ahora decimos lo contrario de lo que antes afirmábamos. En un principio creíamos que la cólera era parte de lo concupiscible, y ahora, en cambio, declaramos que dista mucho de serlo, pues “en las disensiones del alma” se pone al servicio de la razón. Tendremos, pues, que inquirir si es diferente de ésta o una especie de lo racional, en cuyo caso no habría en el alma tres, sino sólo dos formas, la racional y la concupiscible. ¿O es que como en el Estado, que está constituido por tres clases, también en el alma lo irascible es un tercer elemento, valioso auxiliar de la razón?

—Necesariamente es un tercer elemento —responde su interlocutor.

—Pero si —continúa el filósofo— las mismas partes que se dan en la polis existen en el alma de cada hombre, habrá que concluir que, por lo mismo que el Estado era justo, lo será igualmente el ciudadano. De

parecida manera, y por la misma razón, diremos que por lo que el Estado era valeroso lo será a su vez el individuo. El hombre es justo en la misma forma en que la *polis* lo es. Y a la inversa: ésta es justa cuando cada uno de los individuos de las clases que la constituyen realiza con eficacia su propia tarea. En consonancia con lo anterior, tendremos que recordar que cada miembro del Estado es justo cuando los elementos de su alma hacen bien lo suyo. A la parte racional corresponde mandar, si es sabia y ejerce sobre toda el alma su función previsoras. La irascible, en cambio, debe ser dócil a la razón y aliarse con ella.

Así educadas y formadas, las dos “someterán a su imperio a la parte concupiscible”, que es en cada uno la más vasta y, por naturaleza, la más codiciosa de los bienes de fortuna. Deberán vigilarla, no sea que, “por hartarse de los llamados placeres del cuerpo llegue a ser grande y fuerte y no realice ya sus propias funciones, sino que trate de esclavizar a las que no le corresponde, trastornando así la vida del todo” (442 *a-b*). Los elementos racional e irascible se pondrán en guardia contra los enemigos externos del cuerpo y del alma, combatiendo a las órdenes del que manda y ejecutando, gracias a su valor, lo que haya sido objeto de decisión. Llamaremos valiente a cada individuo en virtud de la segunda de aquellas formas, cuando preserve, a través de las penas y de los goces, lo prescrito por la razón sobre lo que es y lo que no es temible. Pero lo llamaremos sabio por esa pequeña parte que manda en él y tiene en sí misma el conocimiento de lo que beneficia a cada uno. Por último, lo llamaremos temperante por la amistad y consonancia de esas mismas partes, cuando la que gobierna y la gobernada estén de acuerdo en que la razón debe mandar.

—Ciertamente —comenta Glaucón— la templanza es lo que dices, tanto en el individuo como en la *polis*. Y cuando ello ocurre, aquél es necesariamente justo.

## 12. La injusticia

—Después de lo anterior —prosigue Sócrates— debemos examinar lo concerniente a la injusticia.

¿No habrá acaso qué considerarla como una especie de disensión entre los tres aspectos del alma y como “multi-ingerencia, entrometimiento y rebelión” de cualquiera de ellas, encaminadas a que gobierne la que no es apta, sino aquella a la que corresponde someterse a la que debe gobernar? El desorden y desviación de sus funciones por los mencionados elementos no sólo es injusticia, sino licencia, cobardía, ignorancia y, en una palabra, vicio (444 *b-c*).

Las acciones justas y los procederes injustos se parecen a las cosas

saludables y a las dañinas, pues lo que las últimas son al cuerpo son las otras al alma.

—¿En qué forma? —inquire Glaucón.

—En ésta: así como las cosas saludables engendran salud y las insalubres enfermedad, la realización de acciones justas engendra justicia y la de actos injustos injusticia.<sup>53</sup> Producir salud es “disponer las partes del cuerpo de tal manera que, según su respectiva naturaleza, unas dominen y las otras sean dominadas; producir enfermedad significa en cambio que unas gobiernen y las otras sean dominadas contrariamente a la naturaleza”. De parecida manera, engendrar justicia es disponer las partes del alma de manera que, de acuerdo con su naturaleza, unas dominen y otras sean gobernadas; y producir injusticia es hacer que unas gobiernen y otras sean gobernadas de modo contrario al natural. De acuerdo con esto, la virtud resulta ser una especie de salud, belleza y buena disposición; el vicio, en cambio, “es morbo, fealdad y falta de fuerza” (444 e).

<sup>53</sup> Cf. libro I, 353 e-354 a.