

Jairo Escobar Moncada
Cosmos, Pólis y Justicia.
Sobre algunas relaciones entre la *República* y el *Timeo*

RESUMEN

Este ensayo explora las relaciones existentes entre el *Timeo* y la *República*. Como es sabido, el *Timeo* comienza con una recapitulación de los temas esenciales de la *República*. ¿Qué sentido tiene comenzar un discurso cosmológico con un discurso político? ¿Cuáles son las relaciones conceptuales entre ambos diálogos? Tomando como hilos conductores los conceptos de *noûs* y *anáanké* pretendo trazar las relaciones conceptuales entre ambos diálogos e, igualmente, mostrar sus implicaciones para el concepto de justicia desarrollado en la *República*.

Palabras clave: INTELIGENCIA, NECESIDAD, JUSTICIA.

ABSTRACT

This essay explores the relationship between the *Timous* and the *Republic*. It is well known that the *Timeus* begins with a recapitulation of the *Republic's* essential themes. What is the significance of beginning a cosmologic discourse with a political discourse? What are the conceptual relations between the two dialogues? On the basis of the concepts of *noûs* and *anáanké*, I explore conceptual relations between the two dialogues and show their implications for the concept of «justice» developed in the *Republic*.

Keywords: NOÛS, ANÁNKÉ, JUSTICE.

Universidad de Antioquia.

"¿O crees acaso que los gobiernos nacen de alguna encina o alguna piedra?" (544d)

No es mi intención en este ensayo tratar todo el problema de la justicia en Platón, pues excedería el tiempo dispuesto para esta conferencia y por ello me voy a limitar a señalar algunas relaciones entre la *República* y el *Timeo*¹. Para empezar quiero hacer una breve referencia al diálogo tardío el *Timeo*, el cual empieza con Sócrates rememorando y resumiendo una conversación sostenida el día anterior acerca de su opinión sobre la mejor organización política y sobre la calidad de seres humanos que le pueden dar vida (17c). La descripción de Sócrates, según Timeo, estuvo "muy conforme con los principios de la razón" (17c). Esta rememoración resume los rasgos esenciales de la polis descritos en la *República*, a saber, la separación de los campesinos, artesanos y comerciantes del estamento que lucha en defensa de ellos, los guardianes o gobernantes y sus valientes auxiliares. Luego la asignación a cada estamento de la ocupación única que deben realizar de acuerdo con la naturaleza propia de cada uno. Los primeros deben proveer los bienes necesarios para la existencia y los guardianes deben administrar justicia con suavidad a sus gobernados y tratarlos como amigos, pero ser fieros con sus enemigos, y para ello su alma debe ser educada, mediante la música y la gimnasia, en una actitud tal que Platón llama violenta y filosófica a la vez, esto es, violenta con los enemigos y razonable y justa con los amigos. Los guardianes no deben poseer ni oro ni plata, ni acumular riquezas, sino limitarse a recibir un salario suficiente que les permita vivir sin afanes materiales y virtuosamente.

Por otro lado, las mujeres pueden y deben desempeñar las mismas funciones que los hombres en la guerra y en la administración de la ciudad. Además los matrimonios deben realizarse entre personas que posean cualidades semejantes y los hijos deben ser comunes, cuidando de que nadie reconozca sus propios hijos, sino todos deben considerarse como una misma familia. Las uniones entre hombres y mujeres deben estar organizadas y manipuladas de modo que no lo parezcan, de modo que los buenos y los malos se unan con

¹ Este ensayo es un primer esbozo de un proyecto mayor que pretende sondear las relaciones entre ambos diálogos. Pido disculpas al lector si en algunos pasajes la reflexión parece muy esquemática.

sus semejantes respectivos, y de modo que no surja enemistad entre ellos y estén convencidos de que el azar es la causa de tales uniones. En otras palabras, debe fingirse un momento de contingencia en las relaciones, aunque estas estén programadas por los gobernantes. Por último, hay que observar cuidadosamente los nacimientos, pues no necesariamente los hijos de los buenos son buenos y los de los malos, malos, esto es, de la misma calidad que sus progenitores, y de acuerdo con su calidad cada hijo debe ser ubicado en el estamento que le corresponde por naturaleza (17c-18e).

Estos son los rasgos centrales que destaca Sócrates del Estado ideal pensado por él, y son precisamente estos rasgos los que constituirían en general el estado justo. Sobre esto volveré luego. Antes es conveniente contestar la pregunta sobre el sentido que tiene comenzar un discurso cosmológico con un discurso político, cuando hoy son tratados como dos esferas cognoscitivas completamente diferentes. La intención de Platón, empero, sería mal comprendida por quien pensara que Platón confunde y mezcla ambos ámbitos. De hecho los distingue bastante bien, como lo muestra el inicio del diálogo el *Timeo*. Cada discurso está sometido a exigencias distintas pues trata de responder a preguntas diferentes. La *República*, por ejemplo, tiene una estructura más dialogal que el *Timeo*, pero ambos responden a una estructura dialéctica, esto es, hay relaciones intrínsecas entre las diferentes partes del diálogo, y las partes posteriores recogen lo dicho en la primera, muestran la insuficiencia de los planteamientos iniciales, o los niegan en el sentido hegeliano de *Aufhebung*, esto es, conservan, transformados y enriquecidos, los momentos iniciales, mostrando que estos son más complicados que como se plantearon inicialmente, y que hay más elementos en juego de los que primeramente se creía.²

Pero lo que quiere resaltar Platón, al comenzar un discurso cosmológico con una breve rememoración política, es algo sencillo y comprensible de suyo: la polis está vinculada al mundo natural y participa, en principio, de sus avatares

² David Roochnik, en su brillante lectura de la *República* habla de tres olas del diálogo, que se complementan dialécticamente, y donde cada nueva ola recoge y profundiza los problemas planteados anteriormente. Cf. David Roochnik, *Beautiful City. The Dialectical Character of Plato's "Republic"*, Ithaca and London: Cornell University Press, 2003, p. 5 ss. Igualmente podría uno hablar de tres secciones en el *Timeo*, una en la cual se describe la creación del mundo y lo producido por la razón, y que está presidida por la distinción ontológica entre lo que siempre es y nunca deviene y lo que deviene continuamente, pero que nunca es (27D),

y vicisitudes; la polis ideal justa, de ser posible, se construye dentro de la naturaleza y contra ella, o mejor, debe tener en cuenta las limitaciones impuestas a tal empresa por el hecho de que el ser humano es un ser fundamentalmente natural, cósmico, aunque posea una capacidad que parece hacerlo diferente de todos los otros seres vivos que habitan el cosmos: la razón lingüística, una razón encarnada en el lenguaje e inseparable de él, o más exactamente, la capacidad de enumerar y de denominar las cosas existentes³. Pero la posesión de una razón lingüística, del λόγος, no lo hace absolutamente diferente, en tanto ser natural, de todos los otros seres naturales vivos, pues como estos está atado a los ciclos de la temporalidad natural, solamente le abre una posibilidad diferente: la de poder construir una polis justa que permita una vida buena para todos sus ciudadanos. Esta pertenencia de la ciudad humana al cosmos la expresa Sócrates con su desco de ver su ciudad en movimiento, sometida al cambio, en sus guerras y disputas con otras ciudades, en los acuerdos que cierra con ellas (*Tim.* 19bss.). La ciudad no es una institución creada autárquicamente por los seres humanos, una *creatio ex nihilo*, sino que es una institución que está atada íntimamente a la naturaleza externa e interna del ser humano como su condición de posibilidad, y la característica esencial de la naturaleza del cosmos es la movilidad y la vitalidad. Una ciudad que quiera ser justa debe tener en cuenta las condiciones impuestas por naturaleza tanto externa como interna.

Pero, ¿qué caracteriza a la naturaleza como un todo, esto es, al mundo? Básicamente dos principios: la razón (νοῦς) y la necesidad (ἀνάγκη). El cosmos todo es producto de la mezcla de la razón y la necesidad, esto es, el mundo no es producto exclusivo de la razón, sino que en él hay un elemento de necesidad que continuamente se opone y ofrece resistencia a los designios

y que va hasta 471e. Una segunda sección que va de 471e a 69A, y que precisa y profundiza la distinción anterior con la introducción de un tercer género, y que describe lo producido por la necesidad. La tercera sección que va de 69A hasta el final, que se ocupa de lo producido por la combinación de razón y necesidad, y describe además las características de los seres que pueblan el universo, especialmente de la constitución corporal y psicológica del ser humano.

³ Esto es claro, por ejemplo, en la concepción platónica del tiempo, en la cual el número y el lenguaje juegan un papel predominante para su comprensión. Cf. Jairo Escobar Moncada, "Lenguaje y necesidad. Sobre el concepto del tiempo en Platón", en: *Estudios de Filosofía* No. 27, febrero de 2003.

de la razón humana, incluso de la razón del demiurgo divino. El dios platónico es recreador, reorganizador de los elementos ya dados en el todo, más no su creador. Él no es omnipotente, y mucho menos el ser humano, aunque la ciudad ideal pensada por Sócrates en la *República* aparente lo contrario, pues ella también está sometida al cambio como muestran los libros VIII y IX. El demiurgo es descrito en el *Timeo* como alguien cuya tarea es introducir orden en un ámbito material dado de antemano, el de la necesidad, que tiene en sí misma una tendencia a lo desordenado e irregular. El mundo material de la necesidad es descrito como algo irracional (ἄλογον 51e), pero que ya contiene huellas de un posible orden racional. La tarea del demiurgo consiste en transformar tales huellas, que son condiciones de posibilidad de orden, mediante la generación del tiempo y los elementos estereométricos, en el mejor orden posible permitido por la ἀνάγκη⁴. Esta no se deja persuadir completamente; aun ordenada, la ἀνάγκη siempre será causa de desorden e irracionalidad.

Nada hay en el universo que no esté constituido por estos dos principios y todo en él participa de ellos a su manera. Con el concepto de ἀνάγκη⁵ Platón quiere señalar a tres dimensiones de la existencia humana: primero la de contingencia por un lado, y vinculado con esta, segundo, el carácter de insuficiencia, de carencia, de necesidad del mundo humano. El cosmos como un todo, según Platón, es autosuficiente: él es bello y perfecto, no necesita de ninguna otra cosa para existir, pero los seres que lo habitan, plantas, animales y humanos no son autosuficientes, autárquicos (que es el término platónico): su posibilidad y forma de vida está remitida a la existencia del cosmos, y necesitan de lo dado por él para vivir. El cosmos es, ha sido y será siempre; pero no se puede afirmar lo mismo de los seres que lo habitan, pues ellos están sometidos

⁴ La ἀνάγκη a la vez posibilita y limita la actividad del demiurgo, permite crear un mundo, pero le pone a su vez límites infranqueables a sus designios. La sabiduría del demiurgo divino consiste en esto: ver lo posible dentro de lo necesario, y realizarlo. No todo lo que es posible se puede realizar, pero trata de realizar el máximo de lo posibilitado por la ἀνάγκη. En esto se asemeja al artesano que trata de sacar lo mejor de los materiales que trabaja.

⁵ Para una discusión más detallada de estos conceptos ver H. Schreckenberg, *Ananke. Untersuchung zur Geschichte des Wortgebrauchs*, München 1964, y Jairo Escobar Moncada, *Chora y Chronos. Logos und Ananke in der Elemententheorie von Platons "Timaios"*, Wuppertal 1994, p.43 ss.

a la ley del devenir: al nacer y al perecer, a los cataclismos de la naturaleza (22bss.). La ciudad instituida humanamente está también sujeta a dichos cataclismos: las ciudades nacen, crecen y perecen, no hay nada humanamente producido que dure eternamente como el cosmos. Lo humano sólo puede aspirar a crear una ciudad justa que dure lo más posible, y su duración depende del grado de justicia que tenga. Entre más injusta una ciudad, escindida, menos posibilidades tiene de durar, de permanecer, pues sus divisiones internas la hacen más vulnerable y dominable por otra.

Aquí cabe la siguiente pregunta: ¿Cuál es el ideal que dirige la actuación del demiurgo? Es el ideal de bondad, pues el bien permite construir y fomentar lo dado, mientras que el mal lo destruye y corrompe (*Rep.*608e). La acción del demiurgo cósmico, guiada por lo bueno, busca realizar el máximo de posibilidades física y lógicamente permitidas por la *ἀνάγκη*, de modo que surja un cosmos no sólo bello, completo y autosuficiente, sino que permita además la actividad racional de los seres humanos, de modo que puedan crear ciudades que posibiliten una vida buena para sus habitantes, esto es una vida lo más libremente posible de escisiones y violencia. El universo, por lo demás, debería estar habitado por la máxima cantidad de seres posibles: vegetales, animales, racionales e inmortales. De no ser así el cosmos sería no sólo incompleto, sino también no bello. Esta tendencia del buen demiurgo a realizar lo máximo posible, de darle a su creación lo mejor de sí, sin que ella pueda empero tener su perfección, fue llamado por Arthur Lovejoy⁶ el principio de plenitud. El mundo debería tener la perfección del demiurgo, ser semejante a él de la mejor manera posible, pero como no puede dársele completamente, se lo otorga tratando de realizar el máximo de posibilidades física y lógicamente materializables, por ello hay seres ígneos, acuáticos, aéreos y terrestres, pues trata de realizar lo mejor y más que puede a partir de los elementos dados en la *anankê*. Baste esto respecto al *Timeo*. Pero creo que algo se puede decir ahora respecto del comienzo político del diálogo: el gobernante o los gobernantes deben orientarse también por el principio de plenitud, esto es, deben tratar de realizar las posibilidades física y lógicamente propiciadas por los materiales dados socialmente. La acción del demiurgo debería ser imitada por los gobernantes. Ahora me dirijo a la *República*.

⁶ Arthur Lovejoy, *La Gran Cadena del Ser*, Icaria: Barcelona 1983, p.53 ss.

El diálogo consta de diez libros. El primero, de acuerdo con la tradición filológica⁷, fue escrito inicialmente como un libro aislado y, por su contenido, añadido posteriormente a lo que hoy se conoce como la “*Πολιτεία*” (La República). Este libro es conocido como “Trasímaco”, pues termina con una discusión con Trasímaco sobre la justicia, quien luego jugará, durante todo el diálogo, el papel de un invitado de piedra. Trasímaco se burla de las discusiones sostenidas anteriormente por Sócrates con Céfalo y su hijo Polemarco como charla inútil y bobada altisonante que no da cuenta de la verdadera realidad, y exige que se defina la justicia sin recurrir a “melindrosidades” retóricas tales como “lo necesario, o lo provechoso, o lo útil, o lo ventajoso, o lo conveniente” (336d). A estas definiciones simplistas opone la suya, que expresa un *factum* irrefutable: “lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte (τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον)” (338c). Presionado por Sócrates, quien irónicamente interpreta la expresión “el más fuerte” recurriendo a la figura del pancraciasta Polidamonte, a quien por su actividad le conviene comer carne de buey, y esto sería lo justo para él y para nosotros, aunque nosotros seamos más débiles. A esto responde Trasímaco, irritado, diciendo que lo justo son las leyes que cada forma de gobierno establece para su conveniencia, y dicho establecimiento es lo justo para los gobernados, quienes deben obedecer tales leyes so pena de ser castigados como violadores de las leyes y la justicia establecida (338e). Para Trasímaco la posibilidad de un orden legal que no sea mera expresión del capricho de los gobernantes y al cual ellos obedezcan y se sometan es negada rotundamente. Lo que decida el más fuerte, esto es, la persona o grupo detentador del poder político, es lo legal, que no es ni puede ser objeto de discusión racional. Esto, para Platón, es la regla de la tiranía, que también puede tener vigencia en gobiernos no tiránicos. Detrás de la tesis de Trasímaco se esconde además otra cosa: el aseguramiento y acrecentamiento de las posesiones y ventajas del detentador del poder.

Bien podría decirse que los nueve libros restantes están concebidos como una respuesta a la tesis de Trasímaco. En el primer libro Sócrates la refuta de la siguiente manera:

⁷ Sea o no cierta esta tradición, y de la cual hay buenas razones para dudar, lo cierto es que el libro primero es una acertada introducción a los nueve libros siguientes. Filosóficamente, sea o no el libro escrito anteriormente, hay una continuidad entre las preguntas que plantea este capítulo y el desarrollo subsiguiente.

1. Apela a la diferencia filosófica entre ser y apariencia, pues es posible que el gobernante legisle equivocadamente en contra de sus intereses. Una cosa es lo que le parece más conveniente al regente y otra saber si en realidad le es conveniente. Pero para Trasímaco el gobernante verdaderamente fuerte nunca yerra (340c). Esta afirmación, evidentemente, no saca a Trasímaco del apuro, pues convierte el capricho subjetivo del gobernante en un saber verdaderamente objetivo de lo que le conviene, y para esto no hay garantía absoluta por parte del mundo. No siempre los acontecimientos objetivos coinciden con mis deseos subjetivos.
2. Para Trasímaco el gobernante verdaderamente fuerte posee saber y conocimientos ciertos de lo que verdaderamente le conviene. Su saber busca su propio beneficio. A esto responde Sócrates diciendo que los poseedores de un determinado saber, el médico o el piloto de una nave, busca ante todo el bienestar de sus pacientes o de los pasajeros a su cargo. El verdadero regente, si lo es, debe buscar el bienestar de aquellos bajo su gobierno. Quien gobierna para su beneficio no es, pues, un verdadero gobernante. Para Trasímaco esto es habladuría de políticos débiles que no saben utilizar debidamente el poder para provecho propio. Por otro lado, añade Trasímaco, el injusto es más feliz y vive mejor que el justo. Todos anhelan ser como el injusto, pero no se atreven por miedo y debilidad. El débil critica la injusticia por que no puede ejercerla y debe sufrirla, pero su deseo más íntimo es poder cometerla. Trasímaco quiere dar por terminada la conversación pues los hechos reales le dan la razón. La realidad es así y no puede ser de otra manera. Contra los hechos es imposible argumentar. Pero Sócrates le pide compasión con sus mentes débiles, pues si ello es así como afirma Trasímaco, pues bien vale la pena la aprobación de dicho saber. Pues lo que está en juego no es insignificante, sino esencial al saber, la pregunta por la forma de vida que debemos llevar (βίου διαγωγήν, 344e). No otra cosa está en juego cuando se discute en torno a la justicia: la forma de vida individual y social que debe realizarse de modo que permita la mejor vida posible. Trasímaco parece un revolucionario del pensamiento, pero lo que defiende es más bien trivial y cotidiano. Su pensamiento se mueve dentro de los prejuicios del sentido común respecto de lo justo y de lo injusto.

Por otro lado, Trasímaco cree negar todo tipo de ideal, pero también él está preso en su ideal, al cual considera como algo valioso y digno de alcanzar.

3. Por otro lado, dice Sócrates, no es claro que la injusticia haga más fuerte al individuo o grupo de individuos que la eligen como forma de vida, pues incluso una banda de ladrones para poder realizar sus fechorías, necesitan que las relaciones entre sus miembros estén vinculadas con un mínimo de justicia, esto es, de concordia y amistad (ὁμόνοιαν καὶ φιλίαν, 351d). Si prevaleciese el odio y la desconfianza mutua entre ellos no podrían emprender ninguna aventura criminal con éxito.
4. Por último, la injusticia no hace feliz a la ciudad o al individuo que la elige como forma de vida. Un régimen injusto o un grupo que rige injustamente puede tener pequeños éxitos políticos, conservar el poder por un tiempo, pero justamente a costa de destruir la vida humana y los valores que la hacen posible y digna de ser vivida. Para Sócrates únicamente es legítimo un orden que permite la concordia y la paz entre sus ciudadanos. La imagen del mundo defendida por Trasímaco, como lo ha mostrado, la historia pasada y la reciente, es hermana de la pesadilla, la crueldad, la destrucción y la ignorancia; y sólo genera discordias, odios y luchas, y hace desgraciados a los ciudadanos de la ciudad donde dicha imagen impera. El ideal de Trasímaco, podría decirse, hunde a los hombres más fuertemente en el ámbito de la necesidad, de lo irracional y la violencia; no busca propiciar lo máxima y objetivamente posible, sino busca reducir el mundo social al capricho subjetivo del poseedor o poseedores del poder. Esto hace incompleto y no bello al mundo social.

Pero aún, dice Sócrates, al final, no sabemos qué es la justicia (τὸ δίκαιον μὴ οἶδα ὃ ἐστίν, 354c). Para responder a esto me dirijo a los libros II - IV.

La concepción de Trasímaco es la piedra en el zapato de toda teoría de la justicia. De ello es consciente Platón, y por ello el segundo libro comienza fortaleciendo, por medio de Glaucón y Adimanto, las tesis de Trasímaco (358a-368a). Glaucón no comparte la posición de Trasímaco, pero cree que éste se ha rendido demasiado rápido, y le gustaría escuchar qué son la justicia y la

injusticia en sí mismas y qué poder ejercen por sí mismas en el alma, pues mientras esto no se haga sobre todo respecto de la justicia, los argumentos de Trasímaco siguen siendo atractivos como guía para seguir: se trata, ante todo, de no dejarse coger *in fraganti* cometiendo injusticias. La más alta forma de injusticia, dice Glaucón, es parecer justo sin serlo (361 a-c). Por otro lado, la justicia no es apreciada por sí misma, sino lo que se llama tal es producto de un acuerdo entre hombres que buscan huir de dos extremos: el mejor, cometer injusticias impunemente, y el peor, no poder desquitarse cuando se las padece (359 a-c). Actuamos o nos preocupamos por actuar justamente no por convicción de que esto es mejor para mí y la ciudad, sino por la comodidad que significa lograr acuerdos que limitan el deseo más íntimo del alma individual: la *πλεονεξία*, el afán desmesurado de apropiarse ilimitadamente de los bienes o posesiones de otros. Esto lo ilustra con el mito del anillo de Gíges, un pastor al servicio de un rey lidio, mito considerado por Simone Weil como el centro y problema de toda la filosofía política, pues el anillo permite, gracias a su capacidad de hacer invisible, el poder de apoderarse de los bienes de los otros, de actuar “como si se fuera un dios entre los hombres” (360 c). Incluso el hombre justo caería en la tentación de actuar injustamente sabiéndose invisible para los otros. Nadie es, pues, justo voluntariamente, sino por temor al castigo de los otros, a tener mala reputación o, simplemente, por los beneficios que se obtendrían por parecer justo a los otros: reconocimientos como buen ciudadano, ventajas en los negocios, alabanzas, etc.

Por otro lado, complementa Adimanto, existe la teoría religiosa que afirma que los dioses son de una índole tal que perdonan cualquier injusticia cometida porque son volubles a sacrificios y plegarias, de modo que podemos obrar injustamente y ofrecer sacrificios por los crímenes cometidos (365 e) ¿Por qué es entonces mejor ser justo que injusto, si todo parece decir que paga mejor la injusticia, aquí como en la otra vida en el caso de haberla?

Lo que les interesa ante todo a Glaucón y Adimanto es ver qué es un hombre justo, y por qué vale la pena ser justo. Esto es a primera vista chocante, como han señalado algunos intérpretes (p.e. Andreas Schubert⁸), pues la justicia es principalmente una virtud *πρὸς ἕτερον*, es decir, orientada hacia los otros. Parece como si Platón redujera la discusión sobre la justicia a un asunto

⁸ Andreas Schubert, *Platon "Der Staat"*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1995, p.52ss.

meramente individual, pero esto no es así. Para responder a esta difícil pregunta Sócrates propone un rodeo teórico: así como es más fácil leer, desde lejos, unas letras grandes que unas pequeñas, es más viable buscar primero en un modelo más grande que el individuo, la ciudad, qué es la justicia, pues hay también evidentemente una justicia propia de ella. “Si queréis” dice Sócrates “indaguemos primero cómo es ella (*ποιὸν τι ἔστιν*) en las ciudades, y después lo examinaremos en cada individuo, poniendo cuidado a la similitud del objeto mayor con la figura (*idea*) del más pequeño” (369 a).

Uno se equivocaría hermenéuticamente si creyera ver aquí una mera analogía entre polis y alma, en el sentido de que se trasladaría posteriormente lo visto en la polis al alma individual. Pero las cosas son más sutiles. Lo que le interesa destacar a Platón es la interacción entre ciudad e individuo, entre lo interno y lo externo o, con términos de Jonathan Lear⁹, la interrelación entre los procesos de internalización y externalización. No es posible estudiar la justicia del individuo independientemente de su nexo con la polis. Entre individuo justo -o injusto- y polis justa -o injusta- existe una dialéctica íntima: no es posible pensar la una sin la otra. Sobre esto volveré luego. Ahora voy a detenerme brevemente en la extraña concepción platónica de la justicia, y digo extraña, pues ella parece ir en contravía de todo lo pensado sobre la justicia por los griegos, pero sobre todo por los modernos, como han señalado entre otros Vlastos¹⁰ y Graeser¹¹. Platón define la justicia como “hacer lo suyo y no multiplicar sus actividades (*τὰ αὐτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν*, 433a8), y hacer justamente aquello para lo cual la naturaleza lo ha dotado mejor” (*εἰς ὃ αὐτοῦ ἢ φύσις ἐπιτηδειοτάτη πεφυκία εἶη*, 433a5), sin entrometerse en las tareas de los otros. Uno podría decir que es una ley de la necesidad el que *νογ* está destinado a ser o a pertenecer a un determinado estamento y a hacer lo propio de tal estamento. Esta ley de la necesidad lo expresa Platón con el mito de las tres razas metálicas. Este mito, podría decirse, trata de dar cuenta de la multiplicidad de vidas propias de la ciudad así como de la diferencia de

⁹ Jonathan Lear, “Inside and outside The Republic”, en: *Phronesis*, XXXVII/2 (1992), 184-215.

¹⁰ Gregory Vlastos, *The theory of social justice in the πόλις in Plato's Republic*, en: idem, *Platonic Studies*, Princeton University Press: Princeton 1981, 69-103.

¹¹ Andreas Graeser, *Philosophie der Antike*, Bd. 2: *Sophistik und Sokratik, Platon und Aristoteles*, Verlag C. I. Beck: München 1993, p.183 ss.

capacidades e intereses entre los seres humanos, aunque una sociedad levantada sobre estos presupuestos, que otorga a cada uno de sus miembros un tipo de vida determinado basándose en un supuesto conocimiento de la naturaleza humana, sea difícilmente defendible y legítimable.

Veamos ahora brevemente el camino que Platón recorre para llegar a su concepción de justicia, que tiene que ver con el modelo en letras grandes que Platón describe en el libro II. La ciudad surge de la imperfecta y defectuosa autarquía humana. Toda polis es, mínimamente hablando, una ἀναγκαιοτάτη πόλις (365 d 11), esto es, una ciudad destinada a satisfacer las necesidades materiales básicas como alimentación, vivienda, vestido. Esta ciudad mínima constará de cuatro o cinco hombres: un albañil, un labrador, un zapatero, y algún otro de los que atienden las necesidades corporales (σῶμα θεραπεύτην, 369d). Cada uno se ocupará de hacer una sola actividad, pues cada persona trabaja mejor si se ocupa de un sólo oficio y no de varios a la vez. Pero esta ciudad mínima es una ilusión, pues son también necesarios o se vuelven necesarios los que fabrican las herramientas para uso del labriego, el albañil; así como los encargados de importar y exportar mercancías, los mercaderes encargados a la compra y venta dentro de la ciudad, etc. Con el crecimiento de la ciudad es probable que surjan conflictos con otras ciudades y van a volverse entonces necesarios los guerreros que protejan la ciudad. También se volverán necesarios poetas, músicos, médicos, cocineros, productores de adornos, etc., esto es, los encargados de satisfacer las necesidades del alma y del cuerpo¹². A esta ciudad más compleja la llama Sócrates la ciudad de los cerdos. Aquí llama la atención que las llamadas “necesidades” del alma y del cuerpo no hacen su aparición en la ciudad necesaria, en la ciudad perfecta de cuatro o cinco habitantes. Es una ciudad reducida a la necesidad. Aquí no tiene cabida la música, la gimnasia, la filosofía. Sus habitantes se reducen a satisfacer sus necesidades inmediatas, esto es, se comportan justamente como cerdos. Por

ello es no sólo una ilusión esa ciudad sana o necesaria descrita inicialmente, sino también imposible. La ciudad de los cerdos sería la verdaderamente humana, y aquí ya se vuelve difícil hablar de necesidades meramente “naturales” o meramente “necesarias”. Sin entrar en detalles es claro que las necesidades humanas, para Platón, tienen una impronta social y cultural.¹³

A la pregunta de dónde se podría hallar la justicia en esta acrecentada ciudad no se da una respuesta, pero Adimanto sugiere que tal vez “en los servicios mutuos que se prestan unos a otros” (371 e). Aunque insatisfactoria, esta respuesta ya sugiere aquella que se desarrollará posteriormente: la justicia de la ciudad debe otorgar beneficios a sus ciudadanos, sobre todo el beneficio de no carecer de lo necesario para su existencia, sea cual sea el estamento al que pertenezca y por otro lado, la armonía y amistad entre todos sus estamentos. Por otro lado esta justicia es condición para el otro tipo de justicia que le interesa a Platón: la armonía entre las diferentes capacidades del alma.

A esta división horizontal del trabajo, se añade una vertical: sobre los ciudadanos corrientes están los guardianes y sobre estos los ἀρχόντες, los gobernantes. Esta división vertical descansa sobre una “noble mentira” (γενναῖόν τι ἐν ψευδομένους, 414c1), necesaria para darle cohesión al estado, y es necesario convencer con ella “a los mismos gobernantes y al resto de los ciudadanos” de la necesidad de tal jerarquía. Se trata de la “leyenda fenicia” de los metales. Todos los hombres son hijos de una madre común, la tierra, quien los sacó para habitar la ciudad. Pero al formarlos los dioses, a unos los hizo de oro (los destinados a gobernar), a otros los hizo de plata (los auxiliares y guardianes), y a otros de bronce y hierro (los labradores y demás artesanos) (415 a). Cada uno engendrará, por lo general, hijos semejantes a ellos (a 7), pero puede darse el caso de que los hijos de los regentes nazcan con alma de bronce o que los hijos de los artesanos nazcan con alma de oro o de plata. De ser así, cada uno, sin consideraciones de ningún tipo, debe ser remitido al estamento que le corresponde por naturaleza. La tarea más importante de los gobernantes es prestar atención a la combinación de los metales, pues el oráculo dice que la “ciudad perecerá cuando la guarde el guardián de hierro o de bronce” (415 c). Este mito antropológico establece una división férrea entre tres tipos de estamentos o clases, aunque permite movilidad entre ellos. Este

¹² Aquí la necesidad ya no es solamente un principio cósmico, sino es algo que se refiere a la constitución humana, esto es, a aquello que es necesario para preservar y conservar la existencia. Por necesidad requerimos x o y preservar nuestra existencia, por ejemplo, alimento, comida, vivienda que nos proteja de las inclemencias del tiempo, etc. En la tercera parte del *Timeo*, a partir de 69^a, donde se expone la constitución del alma y el cuerpo de los seres mortales, se ve claramente la relación entre *anáγκη* como principio cósmico y la *anáγκη* como principio determinante de la vida individual humana.

¹³ Esto lo muestra claramente J. Lear en su ensayo antes citado, p. 199 ss.

mito, podría decirse, trata de dar cuenta de la multiplicidad de vidas propias de la ciudad así como de las diferencias de capacidades e intereses entre los seres humanos, aunque una sociedad levantada sobre estos presupuestos, que otorga a cada uno de sus miembros un tipo de vida determinado basándose en un supuesto conocimiento de la naturaleza humana, sea difícilmente defendible y legítimable. No todos son iguales. Pero esta desigualdad, para Platón, no significa que unos sean más felices que otros: cada uno tiene la felicidad que le corresponde por naturaleza (421 c). En esta ciudad, por otro lado, nadie será ni indigente ni rico, pues la indigencia vuelve vil a las personas y la riqueza los vuelve flojos y ociosos (422 a).

En el pasaje 427 e- 434 c Platón discute las virtudes que ha de tener la ciudad para poder ser llamada buena, a saber: prudencia, valentía, moderación y justicia. Según Platón, la ciudad es prudente si sus gobernantes son prudentes, es valiente si sus guardianes los son; y es moderada si existe armonía entre gobernantes y gobernados, respecto de los placeres y los descos de cada cual, así como respecto por quienes deben mandar. Los gobernados son moderados cuando aceptan ser mandados por los que encarnan la prudencia (prejuicios aristocráticos de Platón, pero no es una aristocracia ni de herencia ni de riqueza, sino espiritual). La justicia, concluye Platón, reside en que cada estamento haga lo suyo y no se entregue a la *πολυπραγμοσύνη*, esto es, a la multiplicidad de actividades, lo que puede llevar a que no se haga bien ninguna. Una ciudad tal donde cada uno hace lo suyo para beneficio de los otros, y cada uno recibe lo que le es adecuado para vivir bien, es una ciudad buena, justa y feliz.

Otro elemento importante de la construcción platónica de la ciudad ideal es su teoría psicológica, como lo mencioné anteriormente. El alma humana consta de tres partes, el *λογιστικόν*, que encarna la virtud de la razón calculadora y sabia; el *θυμοειδής* (la valentía, la fogosidad emocional) y el *ἐπιθυμητικόν* (la parte apetitiva, concupiscible), que debe ser controlada por la razón y la fogosidad conjuntamente. Platón realiza esta división apoyándose en el principio de la oposición: “Es evidente que una misma cosa no admitiría hacer o padecer cosas contrarias en el mismo sentido (*κατὰ ταυτόν*) con respecto a lo mismo (*πρὸς ταὐτόν*) y al mismo tiempo” (436 b). Pero el hombre puede padecer al mismo tiempo acciones y pasiones diferentes (347 b1), por ejemplo un sediento puede desear agua y negarse a tomarla por razones

médicas. Si esto es así no es posible que el mismo hombre haga esto con las mismas facultades del alma. Apoyándose en este principio Platón diferencia, inicialmente, entre el *ἐπιθυμητικόν* (la parte apetitiva) y el *λογιστικόν* (la parte racional calculadora); y posteriormente entre el *λογιστικόν* y el *θυμοειδής* (la parte emocional, fogosa). Para Platón el *λογιστικόν* con la ayuda del *θυμοειδής*, debe gobernar y dirigir el *ἐπιθυμητικόν*, que por naturaleza es “insaciable de bienes” (442 a). La justicia en el alma consistiría en establecer una armonía entre las tres partes, poniendo límites al afán insaciable de riqueza del *ἐπιθυμητικόν*, pero no mediante represión, sino por la educación y ordenación suya por parte de las otras dos. Este es, pues, esquemáticamente, el concepto de justicia platónico: cada uno hace y recibe lo suyo dentro de la *πόλις*, y lo hace en armonía con los otros estamentos, y además cada ciudadano busca, mediante la educación recibida, armonizar las diferentes tendencias del alma, bajo la coordinación de la razón. Quien tal hace es *σώφρων* (moderado, templado), y sabe actuar bien “ya en la adquisición de riquezas, ya en el cuidado del cuerpo, ya en la política, ya en lo que toca a sus contratos privados.” (443e)¹¹.

Esto dice poco o dice nada. Lo importante es ver aquí la interacción que Platón trata de delinear entre ambas esferas, la externa (*polis*) y la interna (alma). Platón lo expresa así: “¿Y saben que es forzoso que existan tantas especies de caracteres humanos como formas de gobiernos? ¿O crees acaso que los gobiernos nacen acaso de alguna encina, de alguna piedra, y no de los caracteres (*ἦθρων*) que se dan a las ciudades, los cuales, al inclinarse a una dirección arrastran tras de sí a todo lo demás?” (544 d).

Para terminar quiero insistir en tres momentos que mencioné brevemente durante mi exposición, pero que son centrales para la comprensión de lo que quiero decir:

1. Entre la ciudad y el alma humana se dan relaciones de mutua influencia, con Jonathan Lear, de internalización y externalización. Entre ambas se dan relaciones de interdependencia, y ambas están atadas a la necesidad, pero también al *λόγος*, como el elemento que le permitiría establecer una vida lo menos signada por la ciega necesidad, esto es, una vida guiada por la violencia,

¹¹ Se sale del marco de este papel una discusión más detallada de las relaciones entre los diferentes momentos que constituyen el alma humana. Cf. el ensayo de Lear y el texto de Roochnik antes mencionados.

por el deseo ciego de posesiones y dominio. La *República*, como lo vio Lear, puede ser leída como un estudio de las patologías del alma y la ciudad. La variedad de patologías de la ψυχή, por ejemplo, depende de los procesos patológicos de la ciudad en que vive el individuo. Una polis enferma produce psíqués enfermas, cada polis genera sus propias patologías psicológicas. En una ciudad enferma no hay unidad entre sus habitantes, sino disputas y disensiones violentas, pero tampoco hay armonía o equilibrio en las almas de los individuos. La ciudad oligárquica está escindida, p.e. entre ricos y pobres, y el alma formada en tal πόλις vive escindida entre deseos irreconciliables. Esto no quiere decir que una ciudad oligárquica produzca individuos sólo oligárquicos, sino sólo predominantemente tales individuos.

2. Por otro lado, la educación y la cultura reinante en la ciudad es la mediadora entre lo interno y lo externo: una polis en orden tiene más posibilidades de producir ciudadanos ordenados, no controlados exclusivamente por el ἐπιθυμητικόν. Los individuos le devuelven a la polis lo que ellos han recibido de ella en educación y cultura. La internalización es una actividad psicológica fundamental, uno podría decir, psicopolítica. Pero también lo es la externalización: la ciudad es, de alguna manera, lo que sus ciudadanos son y le devuelven a ella. Externalización es el proceso por el cual Platón piensa que una persona realiza algo en el mundo externo a semejanza de su ψυχή. Dicho con J. Lear, “ψυχή y πόλις se constituyen mutuamente por una serie de interrelaciones, externalizaciones, cuya transformación ocurre a ambos lados de la frontera”¹⁵. Independientemente de si se comparte el modelo platónico de ciudad o estado, es claro que una ciudad que se olvida de educar a sus ciudadanos para la reflexión crítica, que es el modelo encarnado por Sócrates, es una ciudad que se hunde más profundamente en la ἀνάγκη esto es, en la violencia, la irracionalidad, el desorden que imposibilita la vida digna de sus ciudadanos. Una ciudad así es una ciudad encadenada a la necesidad, y sus ciudadanos, como los habitantes del símil de la caverna, estarían encadenados a la ilusión y a la apariencia de una vida que no es vida, porque sus mentes serían incapaces de distinguir entre la verdad y la mentira. La caverna platónica es un imagen de lo que sería un mundo gobernado plenamente por la necesidad. Del hombre depende que la razón y la justicia contribuyan a configurar el mundo

de modo que la ciega necesidad no sea la única que tenga la palabra. En esto, más allá de los elementos que nos parecen extraños de la construcción platónica de la justicia, creo que reside uno de los momentos aún perdurables del pensamiento platónico. Es el momento de utopía, esto es, el afán de no resignarse con el mal social existente, pues lo que la utopía platónica enseña es que el ser humano, a pesar de los cataclismos naturales y las limitaciones impuestas por la necesidad, puede configurar su espacio social de una manera mejor.

3. Por último quisiera señalar meramente que considero a la distinción entre razón y necesidad como el eje conceptual alrededor del cual gira no solamente la obra de Platón, sino también la filosofía occidental. En la era moderna la conocemos como la distinción entre mundo sensible e inteligible, o mundo de la naturaleza y mundo de la razón y la libertad. Platón es el primero en establecer esta diferencia de manera clara, y creo que esta distinción subyace, aunque no lo diga expresamente, a su reflexión política en la *República*, como traté de mostrar en este ensayo.

¹⁵ Jonathan Lear, op. cit., 193.