

La justicia en el alma del filósofo según Platón

Ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἄρετή σιν, Teognis, v. 147.

Summary: *This paper takes a comprehensive look of justice, and focuses on qualities that constitute the true philosopher according to Plato. Therefore, topics such as the soul, the body, virtues, and so on, are analyzed in order to determine what in his view goes to make the nature of the just man.*

Resumen: *Este artículo presenta una visión de conjunto sobre la justicia, y su enfoque se remite hacia lo que constituye el verdadero filósofo según Platón. Para eso, se analizan tópicos como el alma, el cuerpo, las virtudes, y otros más, a fin de esclarecer desde su óptica, la naturaleza del hombre justo.*

En la mitología griega el alma era sólo una sombra errante que privada de todo entendimiento vagaba tétricamente en el Hades. Más tarde, los filósofos empezaron a vislumbrar el alma desde una nueva atalaya: los órficos y pitagóricos la asumieron como un *demonio* que, precipitado repetidamente en la cárcel del cuerpo, podía alguna vez alcanzar la estancia divina; mientras que otros autores basados en especulaciones de índole *física*, como es el caso de Anaxímenes y Demócrito, le atribuyeron a la constitución anímica un carácter aéreo y atómico.¹

Pero, en realidad, no es sino hasta Sócrates cuando se aborda con una novedad inusitada en la historia del pensamiento el tema del alma. El “viaje antropocéntrico” que le imprime a la filosofía consiste en que sitúa el alma por primera vez como el valor supremo y el principio esencial del hombre. Para el sabio ático el verdadero ser del hombre no es el cuerpo aunque esté dotado de salud, belleza y fuerza, y mucho menos la adquisición de dinero y poder, sino el sitio donde reside la facultad de examinarse a sí mismo para descubrir el bien y cristalizarlo a través de los actos. Es un hecho notorio que en Sócrates la *psyché*, el alma, es lo que mayor estima merece, por lo que se hace indispensable cuidarla mediante la práctica de la virtud. No es posible dejar de lado cómo este filósofo singular consagró su vida a exhortar al pueblo de Atenas a cultivar la virtud por encima de cualquier cosa.² Desde esta perspectiva, la virtud (*ἀρετή*) consiste en una forma de conocimiento que se circunscribe exclusivamente a la dimensión humana. Solamente lo que el hombre pueda conocer de sí mismo, en particular de las virtudes que lleva o que puede desplegar, es lo único que lo puede conducir a una vida *propia* de ser humano. Es sólo a través de la autognosis, de la introspección, del sondeo del alma, que puede resultar transitable el camino del verdadero conocimiento y de la virtud.

La *areté* representa uno de los conceptos más antiguos, ricos y plurisémicos dentro de la historia

helénica. Sócrates le otorga a la excelencia un sentido estrictamente espiritual, y por eso la aparta de concepciones anteriores que la hacen inseparable del prestigio comunitario. De ello se desprende una ética que pone como pilar la realización incondicional de la justicia y de las demás virtudes que se albergan en el alma, así como el cuidado quirúrgico de no caer en el vicio.³

Platón, sintiéndose heredero, consigna los postulados del pensamiento socrático para ampliarlos y perfeccionarlos, y también asimila la figura de su maestro como la encarnación del verdadero filósofo. Toma de Sócrates las herramientas conceptuales y su vida ejemplar para construir la estructura esencial que debe poseer el filósofo. No es de extrañar que lo ubique como el personaje principal de la mayoría de los *Diálogos*, incluso hasta el punto de que para la posteridad siempre se ha hecho problemático el discernir con exactitud la diferencia entre ambos pensadores.⁴

En todo caso, Platón arranca de las tesis socráticas sobre el alma, pero siendo consciente de los conflictos que en ella se generan. Con ello, sus puntos de vista hacen que se transparente la existencia de una disgregación anímica, la cual se origina a partir de que Platón sienta el criterio de que un objeto no puede padecer una determinada situación A, si al mismo tiempo y al mismo respecto se halla en una situación B. Este principio que Aristóteles en su oportunidad llamará formalmente “principio de no contradicción”, parece violarse cuando se aplica a las operaciones del alma en cuanto es considerada de manera unitaria. Así, podrían darse ejemplos como los de un hombre que ante una pila de cadáveres experimenta repulsión y curiosidad, o cuando un guerrero que no ha actuado al nivel de sus cualidades se indigna consigo mismo.⁵ Entonces, si un ser no puede estar simultáneamente húmedo y seco, en reposo y en movimiento, ¿por qué un hombre puede amar y odiar, desear y despreciar a un mismo ser? ¿Cuál es el motor que pone en marcha las acciones humanas, la totalidad del alma o una parte de ella? Si sacamos a colación la sentencia de Ovidio: “veo lo mejor y lo pruebo, pero sigo el camino de lo peor”, se está indicando que en esencia el hombre es un torrente de contradicciones. Para Platón el alma es el habitáculo donde confluyen por lo general pensamientos, emociones y apetitos encontrados. Desde esta óptica, la expresión del poeta romano significa que la razón puede valorar incluso con evidencias lo óptimo, pero la ira o los

instintos que en este caso son más poderosos, lo conducen en definitiva hacia lo contrario.

Con base en estos argumentos, si el hombre no es un todo homogéneo sino un ser escindido interiormente, existen entonces tres “partes” del alma: la racional (λογιστικός), la de los impulsos del ánimo (θυμοειδής), y la parte de las necesidades (ἐπιθυμητικός). La racionalidad es fundamentalmente la aptitud para aprehender los modelos o las *ideas* que constituyen la auténtica realidad.⁶ La impetuosidad del ánimo o “el elemento fogoso abarca tres cosas: (a) el espíritu de lucha, (b) lo que hace que un hombre se indigne ante la injusticia y que un cobarde se indigne cuando él mismo es consciente de su cobardía, (c) la ambición y la competitividad”.⁷ Mientras que la parte concupiscible o de las necesidades separada de las anteriores, equivale a lo más bajo por causa de la violencia de los deseos de comida, bebida, placeres amorosos y a la intensidad del deseo de dinero, por ser este el medio principal de satisfacerlos.⁸

Resulta claro que las tres partes del alma están presentes en todos los seres humanos, aun cuando sólo sea el filósofo, según Platón, el más capacitado para relacionarlas e imprimirles la correcta función y jerarquía. Es el único “tipo” de hombre en que no eclosiona una discordia interior y donde la tempestad de “lo peor” es amainada por los principios que la razón ha concebido como “lo mejor”. Esto queda dilucidado por la vocación del filósofo a cultivar la sabiduría con lo más noble de sí, con su alma inmortal, ya que esta, en definitiva, es transportada hacia el conocimiento del Bien. Para Platón, un hombre realmente bueno, es tanto el que realiza toda clase de virtudes como el que se eleva hasta las cumbres metafísicas de la forma suprema. Esta visión haría que el filósofo asumiera la idea del Bien como el modelo para regir su alma, y si la coyuntura o algún ser divino propiciaran la ocasión, también para regir la ciudad justa.

Completando el marco antropológico, Platón piensa que el alma y el cuerpo son complementarios aun cuando el primero pertenezca a un orden divino y eterno. Y así, a pesar de que uno sea inmaterial y el otro físico, se conjuga una simetría de las partes: la cabeza y en particular el cerebro, corresponden con lo racional; el pecho y el corazón, representan lo volitivo; y el resto del cuerpo y en particular el estómago, concuerdan con la parte apetitiva.⁹ Pero cabe dirigir la atención al hecho de que las manifestaciones orgánicas no son

sino el reflejo del espíritu. Lo físico lo que hace es expresar lo que se suscita en las operaciones racionales, volitivas y apetitivas. Sin embargo, en el hombre la razón constituye tanto en el alma como en el cuerpo la parte más pequeña, lo volitivo es lo intermedio, y los apetitos conforman las dimensiones más grandes dentro de esta fusión anímico-corpórea. A la luz de estos elementos, se puede concluir que, en términos globales, el hombre es un ser de apetitos y necesidades antes que un ser racional. Por tanto, resulta factible decir que todos los hombres, excepto el "filósofo", arrastran un género de vida que no es esencialmente racional. La frase aristotélica del hombre como un ser estrictamente racional, solo podríamos aplicarla a los pocos y verdaderos filósofos que describe Platón.¹⁰ Pero hay que hacer la advertencia, que la razón y la virtud no son monopolio del filósofo, aun cuando sea el más inclinado hacia ellas.

Hay que ser ecuanímes a la hora de interpretar una filosofía del pasado a la luz de sus circunstancias y de no endosarle el lastre histórico que se haya generado posteriormente y que tergiversar su correcta apreciación. Esto viene a propósito de que a Platón se le ha atribuido, prácticamente de manera dogmática, un *dualismo* antropológico;¹¹ y en especial, cuando se subraya la influencia del orfismo y del pitagorismo en la última etapa de su pensamiento. No obstante, la problemática en torno a la contrariedad entre lo anímico y lo corpóreo, corresponde a una interpretación histórica ulterior, y en particular, empieza a gestarse con la acentuación de la vida privada durante el período helenístico, donde algunos grupos filosóficos llevaban "vida de extranjeros" apartados del acontecer de la *polis*. El menosprecio del mundo exterior es la simiente que genera el primer brote del dualismo. En cambio, todavía en tiempos de Platón y Aristóteles el hombre es concebido como inseparable del Estado. Tan fue así, que el papel del filósofo como el verdadero gobernante fue un tópico crucial dentro del pitagorismo y en Platón, mientras que para Aristóteles la actividad política constituía la vida misma de la ciudad. Por eso, si minimizar el entorno conduce, en definitiva, a minimizar el cuerpo, el dualismo no es más que la radicalización de la vida individual.

Una de las falacias más comunes es asumir que el antagonismo entre el alma y el cuerpo descansa sobre la proposición que dice que el cuerpo (σῶμα) es la cárcel (σῶμα) del alma.¹² Pero, no es lícito colegir que valorar superlativamente el alma

signifique infravalorar el cuerpo, y mucho menos la vida comunitaria. Lo que se fragua en la mente de Platón es una jerarquización antropológica: colocarle al alma el rango más elevado y subordinarle como un apoyo y baluarte al cuerpo. La perfección física, de acuerdo con su programa educativo, le proporciona al espíritu un mayor vigor moral. Lo psíquico y lo corpóreo son unidades distintas de la misma naturaleza humana que coexisten en armonía.¹³

La propuesta tripartita que enuncia Platón, la parece deducir de su propio concepto de Estado. Su procedimiento se basa en descubrir qué es la justicia en una comunidad ya que es ahí donde se da el reflejo amplificado de lo que se produce en un alma individual. El postulado político y psicológico consiste en que el Estado es un alma en grande y el alma un Estado en pequeño. Por tanto, la teoría sobre el Estado es en el fondo una teoría sobre el hombre, el cual llega a configurar un ambiente social semejante a él. Pero poco importa si se llega a dar en la práctica el Estado perfecto, lo que importa realmente es que el hombre se guíe a través de una serie de *modelos* y con ellos quiera edificar y regir el verdadero Estado: el que lleva en su propia alma. Es el gobierno de sí mismo, el de su ciudad interior, el único cargo en el que siempre estará dispuesto a actuar.¹⁴ Por eso Platón no debe ser confundido con un mero autor de utopías y con alguien cuyo propósito cardinal haya consistido en los intentos por la implantación de la forma de convivencia ideal sobre Siracusa.

La comparación y el paralelo entre el Estado y el hombre revela que el estamento de los magistrados o filósofos cuya misión es gobernar, corresponde a la parte racional del alma; lo que son sus auxiliares o la clase guerrera quienes cumplen el papel de salvaguardar la ciudad, equivalen al elemento animoso o volitivo; y los artesanos o productores que están encargados de proporcionar la manutención para todos, representan la parte apetitiva del alma. Asimismo, el hecho de trazar un paralelo entre lo político y lo psicológico significa conferirles una jerarquización. Tanto a nivel estatal como a nivel anímico, se suscitan desigualdades en cuanto al valor y al rango de cada una de las partes. Si los filósofos constituyen la clase más selecta y *aristocrática*, lo racional está destinado a gobernar al encontrarse por naturaleza ligado a la Realidad, al mundo de las *ideas*. Los defensores de la ciudad están subordinados a los filósofos y ocupan una posición intermedia al conformar un tronco

común -el de los guardianes-; mientras que los impulsos del ánimo también representan *auxiliares* y un apoyo para la razón a la hora de poner en práctica sus mandatos. Finalmente, el grupo artesanal es amigo y mantenedor del organismo social y ocupa el último puesto al remitirse a actividades puramente manuales, en tanto que la dimensión instintiva del hombre constituye una parte inferior que debe limitarse a cumplir las funciones naturales según la medida que le imponen las partes superiores.

La clave de la edificación del alma del filósofo descansa, sin duda, en la cimentación de la *areté*. Su significado radica en la postulación de un yo espiritual que concentra mediante la virtud un contenido divino en donde el cuerpo no es más su envoltura.¹⁵ Este crecimiento interior al no estar distante del techo que lo separa de un mundo divino, hace que la práctica de la *areté* sea, según las palabras de Platón en el *Teeteto*, el de la "semejanza con Dios".¹⁶ Asimismo, la virtud también puede concebirse como idea o *eidos*, pues su realidad es el reino inmutable y perfecto del Ser. Se trata de la *areté* en sí misma que es captada por el alma por una intuición o recuerdo.¹⁷ De esta manera, la *areté* es una realidad trascendente e inmanente, ya que es, respectivamente, una forma substancial y una potencia anímica. Ahora bien, no cabe extrañarse ante el aprecio permanente que Platón le prodigó a la virtud y que se manifestó aun en la última de sus obras, en las *Leyes*, donde la asume como la auténtica riqueza: "todo cuanto oro hay encima y debajo de la tierra no es, sin duda, lo suficientemente digno para darlo a cambio de la virtud".¹⁸

A raíz de estos elementos, Platón pretende desarrollar una atmósfera de justicia tanto en el Estado como en el particular, porque sabe que si responde a la pregunta qué es la justicia, estaría contestando al mismo tiempo a sus anteriores preguntas sobre la esencia de la virtud. Su análisis y concepción final sobre la naturaleza de la justicia guarda una originalidad que sobrepasa todas las concepciones anteriores.¹⁹ Parte del presupuesto axiomático de que la justicia no es una virtud sino la totalidad (*πᾶσα ἀρετή*). La justicia es la virtud por excelencia porque abarca las demás virtudes.²⁰ Así, por ejemplo, un hombre puede ser moderado pero no es necesariamente justo; en cambio, si posee la justicia es al mismo tiempo moderado.

Para poder determinar qué es la justicia, Platón antepone una definición de cada una de las tres virtudes que son su fundamento.²¹ Si la justicia

representa la *areté* por antonomasia, la que resume las demás virtudes, para encontrarla en medio del camino primero hay que cercarla dilucidando qué es la prudencia, la valentía y la templanza.²²

En el ámbito de estas cuestiones, la *areté* exclusiva del filósofo es la prudencia (*φρόνησις*). Puede apreciarse que dentro del Estado sólo la poseen los magistrados y en el alma está ubicada en la parte racional. Platón la asume en un principio, como una capacidad práctico-cívica del gobernante para regir la ciudad en su conjunto y en sus partes, así como las relaciones que se dan en su interior y con otros Estados. No obstante, la *polis ideal* es un paradigma en grande que permite una mejor visión del alma y, por ende, de la *areté*. De esta forma, la prudencia en el alma podemos interpretarla como el gobernarse a sí mismo (*ἑαυτὸν πρῶτα*) y el seguimiento de la máxima délfica "conócete a ti mismo" (*γνῶσι θεαυτῶν*). Estos aspectos requieren el conocimiento del alma y de sus tres partes, así como el mejor modo de relacionarlas. Además significa el conocimiento de los otros tipos de alma pariendo de la base del conocimiento propio, y de la precaución para no dejarse corromper. A la prudencia, también indistintamente, Platón le confiere el nombre de sabiduría (*σοφία*), ya que es una virtud cuya capacidad consiste en elevar el espíritu hasta la región de la intelección pura. En este sentido, solo una formación superior basada en la matemática y la dialéctica haría posible la *conversión* de los ojos del alma hacia la genuina fuente de luz.

La valentía (*ἀνδρεία*) es una virtud que en el Estado está presente en el grupo de los "guardianes"; mientras que en el alma, su sede se ubica en la parte volitiva o irascible. A nivel estatal se la define como la conservación de la recta opinión con respecto a lo que debe temerse y a lo que no debe temerse.²³ En el seno de la comunidad ideal, lo temible y lo no temible es infundido por el filósofo a través de la ley y la educación. Se trata de un temor y respeto ante lo inculcado por estos principios evitando la temeridad y la cobardía. En suma, la valentía requiere percatarse de los límites dentro del radio en que se encuadran las acciones y representa una obediencia a la razón. Por eso, la valentía no puede ser irreflexiva ni tampoco un producto de una tendencia meramente impulsiva. En medio de estas propuestas, la valentía no sería solamente comportarse como buen soldado frente a la guerra, sino encarnarla en el interior: ser firme ante la adversidad, los peligros, los dolores, las

adulaciones, las pasiones y los placeres.²⁴ En definitiva, la valentía es una *areté* que se fomenta con la práctica de la gimnasia cuando es asumida con moderación, y también cabe destacar la asimilación de una serie de experiencias fuertes y altamente significativas, que hacen que en el ánimo se tienda a solidificar una fortaleza de carácter.²⁵

La tercera virtud la constituye la templanza o moderación (*σωφροσύνη*). Desde los tiempos de los cantos homéricos el término fue utilizado como sinónimo de sensatez y prudencia.²⁶ En esta línea, Platón analiza la etimología de *sofrosyne* y le atribuye el significado de “salvaguardia del entendimiento”.²⁷ Por estas razones, Aristóteles señaló que a la *sofrosyne* por lo general se le asigna el nombre de prudencia precisamente porque la salva.²⁸ Pero, en definitiva, la *sofrosyne* suele aparecer en la obra platónica como un dominio sobre los placeres y deseos mediante un conocimiento que conduce hacia lo mejor y que engendra un orden interior que facilita la adquisición de la filosofía.²⁹

En el esquema platónico del Estado ideal, la *sofrosyne* es una virtud que se inserta dentro de los tres estamentos; mientras que a nivel de las potencias anímicas encuentra su sede en el elemento sensitivo, el cual constituye en comparación con las otras partes, lo más abundante en el hombre. Tanto en lo social como en lo individual, la *sofrosyne* es básicamente una virtud de obediencia. Esto salta a la vista cuando en el Estado la multitudinaria clase productora obedece a unos pocos magistrados; y en el alma esta excelencia se manifiesta cuando la razón, la parte más pequeña, es quien se impone sobre la masa de apetitos y concupiscencias tales como el lucro, la bebida, la comida y el sexo.

Aquello que es inferior por naturaleza tiene que ser sometido por lo superior: tal es la naturaleza de la *sofrosyne*. Así, el hombre que la hace morar en su ser, que ha adquirido un mando y sujeción sobre los placeres y deseos, es apto para dominarse a sí mismo. En efecto, cuando existe una percatación sobre la jerarquía de las partes del alma, lo que por naturaleza es mejor tiene la potestad de dominar a la multitud de lo peor, y entonces, necesariamente, se llega a ser dueño de sí (*κρείττω αὐτοῦ*). Esto hace que se dé una libertad *stricto sensu*, al no estar esclavizado por las cadenas de la intemperancia y la inmensa pululación de los deseos.³⁰ En la filosofía de Platón, la *paideia* que mejor dispone al alma hacia una moderación en

las costumbres es la “música”.³¹ Sin embargo, sólo escoge la que se caracterice por el orden y sencillez y no por la que denote desorden y variedad.

La culminación de la virtud encuentra su sitio en la justicia. Se distingue de las restantes en que no se instala en una parte específica del alma, sino que surge como consecuencia de la forma adecuada en que cumplen su rol cada una de ellas. Debe hacerse la salvedad, que la justicia no es tanto una acción externa del hombre sino sobre todo un estado de tranquilidad o de armonía del alma. Por tanto, la justicia es la música del espíritu en donde sus partes vibran en la misma nota con perfecta concordancia.³² Esta última propuesta para Platón es algo más que una metáfora al tratarse de la verdadera música del espíritu que sólo puede ser perceptible por el hombre justo, lo cual constituye, en cierta forma, una trasplantación de la “armonía de las esferas celestes” de los pitagóricos hacia el plano de las entidades psíquicas.

Si los filósofos “itálicos” pugnaban por el descubrimiento de un perfecto cosmos para reproducirlo en la propia alma, el fundador de la Academia coincide con sus planteamientos, sobre todo cuando llama a la astronomía y a la *ἁρμονία* “ciencias gemelas”. Sin embargo, el punto novedoso que introduce Platón consiste en que la melodía de las estrellas, así como la proporción y el orden matemáticos subyacentes en el universo, son asimilables por el alma del filósofo cuando vibra progresivamente con el tono de las realidades eternas e inmutables.

Esta caracterización musical conduce a que la justicia sea definida en el alma en la medida en que cada parte cumpla su función propia y no se entrometa con las demás.³³ De esta manera, si la justicia es una sinfonía, es porque las cuerdas de cada parte del alma “hacen lo suyo” y emiten las notas de la prudencia, el valor y la templanza. El significado de esta apreciación se resume en el hombre donde la razón es quien lo gobierna conforme al Bien, la voluntad la que pone en práctica lo que ésta ha concebido, y donde los apetitos son satisfechos en una medida natural. Se trata del hombre virtuoso y saludable cuyo género de vida está consagrado a la sabiduría, y que subordina en proporción adecuada lo referente a los honores y al lucro.³⁴ Esto quiere decir que si la razón se dedica a contemplar la verdad misma, deberá sobrepujar y conducir a la voluntad y a los apetitos, los cuales, en este sentido, sí encuentran la satisfacción de sus placeres según su naturaleza. A este

respecto, son dignas de mencionar las palabras de I.M. Crombie: "un hombre bueno es un hombre cuyas emociones y apetitos están permitidos sólo en la medida en que la razón decida que su permiso va en pro del mejor interés de la totalidad de la persona. Un hombre así no es un hombre sin emociones ni apetitos, sino más bien un hombre que no permite que sus emociones y apetitos determinen el curso de su vida".³⁵ Asimismo, resulta diáfana y significativa la explicación de W.K.C. Guthrie: "el principio platónico es que la salud mental y moral depende de una relación apropiada, o armonía, entre los diversos elementos de la *psyché*, de manera que el más elevado de los deseos humanos, el de la filosofía, prevalezca y se satisfagan las emociones y las pasiones en una medida compatible con el bienestar del todo. No se trata de una represión del deseo, sino de un nuevo encauzamiento de su curso. Justo e injusto, justicia e injusticia, no son simplemente cuestiones de relación entre hombre y hombre; esencialmente son estados internos y espirituales del individuo, un estado saludable o patológico respectivamente de la *psyché*".³⁶

La justicia es el estado *sinérgico* del alma, es decir, donde cada linaje coopera en armonía para forjar en ella una excelente disposición o manera de ser (*ἔστις*).³⁷ Se trata de la salud del alma, algo que el hombre estimaría por sí mismo independientemente de sus consecuencias. Desde esta perspectiva, si la gimnasia proporciona la salud, que es el bien supremo del cuerpo, la justicia proporciona los bienes supremos del alma: la salud, la belleza y el bienestar. Se debe partir del hecho de que una vida sin salud física no es digna de ser vivida y, mucho menos, una vida sin salud espiritual. Por tanto, la justicia es la verdadera naturaleza humana (*κατὰ φύσιν*), es decir, la orientación que debe tener en todo momento el verdadero filósofo.³⁸ Ya en este nivel, el mito de Gíges ilustra de la manera más impresionante el que un hombre pueda ser completamente justo, incluso si fuera poseedor de un anillo mágico que lo tornara invisible y que le asegurase la posibilidad de actuar con total impunidad frente a tentaciones ilimitadas.³⁹ Pero la justicia no solo reporta estas ventajas, sino también otras que vienen acarreadas por sus consecuencias, como es el caso de la adquisición de la *eudemonía*, de la felicidad.⁴⁰ Platón llega a la conclusión de que el hombre justo, el filósofo, realmente es el más dichoso de todos,⁴¹ y eso se le reporta no solo en su existencia de mortal sino también en el más allá.

Notas

1. Sobre el tema del alma en el mundo griego existen estudios valiosos como el de E. Rohde *Psyché: la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1948; también de W. Jaeger *La teología de los primeros filósofos griegos*. Trad. de José Gaos. México, Fondo de cultura Económica, 1980, ps. 77 -92; y de J. Vives *Génesis y evolución de la ética platónica*. Madrid, Editorial Gredos, 1970, ps. 140 - 180.

2. *Apología*, 29 D y ss.

3. *Critón*, 49 A - E.

4. Sobre el vínculo y la diferencia entre Sócrates y Platón, R.W. Emerson lo resume con una bella imagen: "Sócrates y Platón son una estrella doble que los instrumentos más poderosos no pueden separar por completo", *Hombres representativos*. Trad. de Jorge Luis Borges, vol. XXXVI. México, Clásicos Jackson, 1963, p. 268.

5. *República*, 436 A - 441 C.

6. *Fedro*, 249 B.

7. W.K.C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega, Platón. El hombre y sus diálogos. Primera época*. Trad. de Alvaro Vallejo Campos y Alberto Medina González vol. IV. Madrid, Editorial Gredos, 1990, p. 457.

8. *República*, 580 E, cfr. n. 34.

9. *Timeo*, 69 C - E, 73 C - D.

10. Para Platón el filósofo es un ser dotado de condiciones como el amor a la verdad, la facilidad para aprender, la buena memoria, la tenacidad, la elevación de espíritu, la nobleza, la generosidad, la firmeza y gravedad de carácter; así como un allegado a la justicia, a la fortaleza y a la templanza. Es más, las cualidades que el filósofo necesita, rara vez se encuentran en un solo hombre; y por lo general, estas están distribuidas en distintas personas, *Rep.*, 484 A - 487 A, 503 C, 535 A - C.

11. El término "dualismo" fue introducido aparentemente en la filosofía por Christian Wolff para interpretar la antropología filosófica de Platón y Descartes. Cf. J. Gevaert, *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*. Trad. de Alfonso Ortiz. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1984, ps. 78 - 79.

12. *Gorgias*, 439 A.

13. La religión y las costumbres helénicas manifestaron usualmente una adoración por lo físico. Cuando alguien fallecía, se creía que la *psyché* no descansaba en paz si el cuerpo permanecía insepulto o si sus partes habían sido mutiladas y los restos no yacían íntegros. Asimismo, la salud, la belleza y la fuerza se convirtieron en virtudes corporales y ocuparon un puesto privilegiado dentro de la escala de valores sociales. Además, el descubrimiento de la gimnasia y su práctica al desnudo, la celebración de las olimpiadas y el desarrollo de la cultura sobre todo durante el período clásico, son algunos ejemplos significativos que revelan la cimera estimación que los helenos prodigaban al *soma*.

14. *República*, 368 E, 544 D - 545 B, 591 E - 592 B.

15. *Banquete*, 208 E - 209 A. Por eso en 215 A - B, Sócrates es comparado con las toscas figuras de Sileno que hay en los talleres de los escultores y que, al abrirlas, están llenas de hermosas esculturas de dioses.

16. *Teeteto*, 176 B: ὁμοιωσις θεῶν

17. *Menón*, 72 C - D.

18. *Leyes*, 728 A: πᾶς γὰρ ὅτ' ἐπὶ γῆς καὶ ὑπο γῆς χρυσοὺς ἀρετῆς οἶκ

19. El término justicia se origina de δίκη, una palabra muy antigua cuya etimología resulta incierta. En Hesíodo aparece como divinidad: de la unión de Zeus y Themis (la ley), surge Diké, la diosa del resarcimiento. Después los romanos la llamaron *iustitia* y la representaron como una diosa con los ojos vendados que porta en una mano la balanza y en la otra la espada. Por su parte, en el mundo griego la expresión adquirió connotaciones procesales, ya que remitía tanto al hecho de *pedir cuentas*, como también, por derivación, a una igualdad jurídica. Pero el concepto de justicia hay que rastrearla a partir de la consolidación de las ciudades-estado y de sus Constituciones. En efecto, a partir de figuras legendarias o reales como Licurgo, Dracón, Solón y Mino, la ley por vez primera se pone por escrito y sirve como parámetro para medir los actos humanos de una manera más objetiva. En cambio, desde los tiempos homéricos se suponía que Zeus otorgaba a los reyes para su buen consejo “el cetro y Themis”, pero esto, sin embargo, dependía de su arbitrio y subjetividad. La acuñación de un término abstracto en medio de una serie de virtudes agonales, puede hallarse alrededor del siglo VII con la formación del término δικαιοσύνη. Ante la necesidad de que los ciudadanos observaran las leyes del Estado se convirtió en una de sus virtudes esenciales. Pero, desde el punto de vista platónico, la justicia que se ventila en los tribunales es una fantasma de la verdadera, de la *idea* en sí. Por eso, en nuestro tiempo, los llamados Tribunales de Justicia no merecen semejante denominación y deberían designarse bajo el calificativo de Tribunales de Derecho. En estos la justicia se entendería meramente como “darle a cada cual lo que le corresponde”, o lo que “*en sala de tres deciden dos*”.

20. Aristóteles también dice que la justicia es la *areté* en su totalidad, y agrega que su contraria, la injusticia, no es una parte del mal, sino la totalidad, *Ética a Nicómaco*, 1129 B25 - A12.

21. En el siglo IV el cristiano Ambrosio denominó a la justicia, la prudencia, la valentía y la templanza las “virtudes cardinales”, que junto con las “virtudes teologales” (fe, esperanza y caridad), conforman la perfecta bondad en el hombre.

22. *República*, 427 C - 428 A.

23. *Laques*, 194 E. *Protágoras*, 358 D - 360 D. *República*, 429 C.

24. *Laques*, 191 D. *República*, 430 A. *Leyes*, 633 C - E.

25. Estos casos pueden apreciarse cuando Platón habla de que a los niños se los lleva a las campañas para

que tengan la “experiencia de la guerra” (*Rep.*, 466 E); y cuando se refiere a las pruebas del robo, la violencia y la seducción como una manera de determinar las condiciones del carácter (*Rep.*, 412 E - 414 A).

26. *Iliada*, XXI, 462. *Odisea*, XXIII, 13. También en el *Cármides* (165 A - 166 A, 169 B, 176 B), la *sofrosyne* es enfocada como sensatez, sobre todo, cuando el joven personaje *hace caso* a Sócrates, alguien cuya sabiduría y experiencia le brindan la capacidad para ser un orientador.

27. *Crátilo*, 411 E: σωτηρία φρονήσεως expresión que proviene de *σῶξ*, sano; y de *φρόν*, corazón, entendimiento, mente.

28. *Ética a Nicómaco*, 1140 B11.

29. *Fedro*, 237 E. *Banquete*, 196 C. *Fedón*, 68 C.

30. *República*, 389 D - E, 431 A - D.

31. Aquí se discrepa de que la “música” es la que engendra la prudencia en lugar de la filosofía, y que la parte concupiscible al ser irracional no es susceptible de ninguna formación.

32. *República*, 431 E - 433 E, 443 C y ss. A lo largo de la obra platónica, la *areté* y la filosofía presentan un carácter musical. En el *Protágoras* (326 B), se asevera que toda vida humana requiere de ritmo y equilibrio. En el *Filebo* (19 A - D), la *areté* queda caracterizada como medida (μέτρον), proporción (συμμετρία) y armonía (αρμονία). En las *Leyes* (689 C - D), se afirma que la *φρονησις* es *συμφοῖα*. Por otra parte, en el *Fedón* (61 A) la *φιλοσοφία* se define como “la más excelente de las músicas”. Y en la *República* (531 D - 532 A), se dice que la dialéctica es la suprema melodía (νόμος) del pensamiento.

33. Por el contrario, la injusticia consiste en la discordia (στάσις) de las partes del alma, es decir, cuando cada una no cumple su función y usurpa un puesto que no le corresponde, como es el caso de individuos dominados fundamentalmente por sus impulsos e instintos.

34. *República*, 580 D - 587 B. Cuando Platón habla de “vida adquisitiva”, asume en un solo concepto la concupiscencia en general, ya que a través del dinero se satisfacen los apetitos de comida, bebida y sexo.

35. I.M. Crombie, *Análisis de las doctrinas de Platón. 1: El hombre y la sociedad*. Trad. Ana Torán y Julio César Armero. Madrid, Alianza Editorial, 1990, p. 110.

36. W.K.C. Guthrie, op. cit., p. 515.

37. Platón hace una analogía con respecto de concepto médico de Hipócrates sobre la *ἔξις*. Si para el fundador de la medicina antigua el término significa la buena mezcla y proporción de los humores del cuerpo, a saber, de la sangre, la flema y las bilis, lo cual sería el indicativo de la buena salud del cuerpo, para el fundador de la Academia, la *ἔξις* del alma consiste en la armonía completa de sus partes, donde reinan las virtudes como los nutrientes anímicos que le proporcionan la salud.

38. *República*, 443 C - 444 D.

39. *República*, 359 D, 612B.

40. Platón desarrolla tres pruebas que privilegian al hombre justo como feliz y en cambio dejan al injusto como desdichado, *Rep.*, 576 B - 587 B.

41. Se ha originado una polémica reciente al respecto de la relación entre justicia y felicidad, para ello puede

consultarse W.K.C. Guthrie, *op. cit.*, p. 517. Sobre este punto, se debe enfatizar que el hombre más feliz es el que más se aproxima al modelo o arquetipo del hombre justo, este pertenece a un mundo divino y perfecto. El hombre de carne y hueso o el hombre justo en "sentido vulgar", lo que hace es tender a imitar, a asemejarse y a participar de la justicia lo más posible, *Rep.*, 472 C, 492 E.

Roberto Cañas
Escuela Estudios Generales
Sección de Filosofía y Pensamiento
Universidad de Costa Rica