

EL CONCEPTO PLATÓNICO DE JUSTICIA

Margarita Belandria R. *

Centro de Investigaciones Jurídicas
Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas
Universidad de Los Andes
Mérida Venezuela
belan@ula.ve

Resumen

El propósito del presente trabajo es una exposición de la doctrina de la justicia desarrollada por Platón en su diálogo la *República*. Allí, después de un riguroso análisis para descartar diversas definiciones de justicia examinadas, Sócrates propone un método distinto que consiste en investigar qué es la justicia en la ciudad, para descubrir su naturaleza en lo grande, y con una idea más exacta de ella, buscarla en el alma del individuo.

Palabras clave: idea, justicia, individuo, estado, clases sociales.

THE PLATONIC CONCEPT OF JUSTICE

Abstract

This paper is a critical exposition of Plato's theory of justice which is developed in his dialogue "The Republic". After a meticulous analysis to rule out the different definitions of justice, Socrates suggests a new method that consists in researching in the city-state in order to determine the nature of justice with a more precise idea about it, looking for it in the soul of the individual.

Key words: idea, justice, individual, city-state, social classes.

* Magister en Filosofía. Profesora de Lógica Jurídica y Filosofía del Derecho en la Escuela de Derecho, e investigadora del Centro de Investigaciones Jurídicas, Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, Universidad de los Andes. Con el patrocinio del CDCHT, ha trabajado en el proyecto de grupo *Contribuciones al estudio del sujeto y sus implicaciones ético-jurídicas*, de cuyo resultado han sido publicados diversos artículos. Actualmente desarrolla una investigación (en grupo), financiada también por el CDCHT, sobre *La nueva teoría del derecho natural: el pensamiento de John Finnis*.

1. Introducción

Partimos de la premisa de que, diacrónicamente, la reflexión filosófica se ha puesto de manifiesto en tres vertientes: especulativa, práctica y crítica. La filosofía *especulativa* o teórica tiene su génesis en el pensamiento de los presocráticos, y constituye uno de los intentos del hombre por explicarse el universo; la filosofía *práctica* comienza su tematización con las reflexiones socráticas, y tiene por objeto la investigación axiológica acerca del obrar humano; y la *crítica*, cuya problemática empieza a vislumbrarse ya con el mismo Sócrates y que alcanza su madurez en la doctrina kantiana, se pregunta no sólo acerca de la eficacia de los instrumentos que poseemos para pensar, sino también por la rectitud de los procesos mismos del pensamiento (Cf. Guthrie, pp. 30 ss). Platón, heredero directo de las enseñanzas socráticas¹, se propone ensamblar estos tres grandes problemas del pensamiento humano en un sistema, con el cual, según el criterio de muchos pensadores, trata de hacer frente a dos tendencias complementarias de aquel momento, a saber: por una parte, el escepticismo intelectual, que negaba la posibilidad del conocimiento en la medida en que no había realidad permanente que conocer; y por la otra, la anarquía moral que, como consecuencia de lo anterior, sostenía la inexistencia de valores universales y de principios superiores a la opinión de cada persona en particular. A tal situación se había llegado posiblemente por la Constitución democrática de Atenas, que estimulaba a los jóvenes a cultivar la oratoria con el fin de desempeñar cargos públicos. Ello originó la emergencia de una nueva clase “intelectual”: los sofistas, quienes mediante pago se pusieron a su servicio para enseñarles el arte de persuadir sin importar la verdad.

La triple problemática del *ser*, del *conocer* y del *obrar*, la resuelve Platón con su doctrina de las ideas. Y creyó hallar la solución en una doble realidad: el mundo sensible y el mundo inteligible. Al mundo sensible lo concibe como el lugar de los entes físicos y del conocimiento opinable (*doxa*); el mundo inteligible, en cambio, es la región de las *ideas*. Las *ideas* son entendidas como las cosas en su estado de perfección. El objeto sensible copia la *idea*, la reproduce en forma múltiple y se hace aprehensible a través de los sentidos corporales, pero en tanto que sensible, es aparente, mudable, sujeto al devenir. La *idea*, en cambio, es lo que realmente *es*, lo permanente, y constituye la realidad ontológica de todos los demás entes. Las ideas —según Platón—, no son meras representaciones, como siglos después las concebiría Kant, sino auténticas realidades. Todo lo que en el mundo sensible hay de bueno, justo, bello, etc., lo

es en la medida en que participa de la *idea* de lo Bueno, de lo Justo y de lo Bello. Cuanto mayor sea el grado de participación, mayor será la semejanza entre el objeto sensible y la *idea*. Pero como el objeto sensible está sujeto al devenir, al cambio, jamás puede alcanzar la perfección, por ello Platón lo considera inferior a la idea. A las ideas no las podemos percibir directamente, sólo podemos verlas reflejadas en los objetos sensibles a través de esa facultad que Platón denomina *reminiscencia*. Platón, pues, inscribe su doctrina dentro de la teoría de la reminiscencia o anámnesis que tiene su origen en la antigua tradición de los órficos y pitagóricos, y que presupone, por un lado, la naturaleza dual del hombre (sensible-inteligible), y por el otro, la inmortalidad del alma (Carta 7ª, 335a). El ente humano es, según esta teoría, un ser integrado por dos elementos antagónicos: cuerpo y alma. El cuerpo es más semejante y afín a lo sensible, el alma, en cambio, a la idea. El alma, por ser de la naturaleza de las ideas, es inmortal. Cuando el alma no está en su estado natural, es decir, cuando está habitando un cuerpo, ella se encuentra como en una prisión, sin acceso al conocimiento directo de las ideas, pues en tal estado ella está forzada a examinar las cosas no por sí misma sino a través de los sentidos corporales. Su única forma de conocer en dicho estado es la *reminiscencia*.

Ahora bien, Platón organiza las ideas en un sistema jerárquico-piramidal, en cuyo vértice esplende la idea de *Bien*, base y principio de todas las demás ideas. Pues según él, una idea es mayor en tanto expresa más la unidad de algo que aparece como múltiple. La idea del *Bien* comprende a todas las demás: la belleza, la justicia, etc., y tiene su primera participación en el hombre y en la sociedad, en los cuales debe presidir como virtud fundamental la *justicia*, a cuyo estudio nos ocuparemos a continuación.

2. El problema de la *justicia* lo investiga Platón principalmente en su diálogo la *República*, en el cual explora su naturaleza, y llega a una explicación acabada acerca de en qué consiste la justicia tanto en el individuo como en el Estado. Pero en dicho diálogo no se pregunta cómo es posible la justicia. La explicación de cómo es ella posible, la expone, recurriendo al mito², en el *Protágoras* (320c a 322d), en donde atribuye a este sofista el relato de que habiéndose equivocado Epimeteo en el reparto de las habilidades entre todos los seres de la creación, agotó las cualidades a repartir y dejó al hombre inerte y desposeído de toda posibilidad de bastarse a sí mismo. Para remediar tal desacierto, Prometeo roba el fuego a los dioses y lo obsequia al hombre. De ese modo, el hombre pudo resolver técnicamente algunas situaciones referentes a vestido,

alimentación, vivienda, etc., pero no lo relativo a la vida en comunidad — necesaria también para la sobrevivencia—, pues en cuanto trataba de reunirse con sus semejantes surgían antagonismos inexpugnables que hacían imposible la vida en común, y de ese modo, al apartarse, perecían. Preocupado Zeus de que se extinguieran los únicos seres a quienes se les había ocurrido rendirle adoración, envió a Hermes a que le entregara al hombre el *respeto* y la *justicia*, para que así pudiera organizarse socialmente y alcanzara sus fines. Y en *El Gorgias*, se analiza el problema entre lo justo y lo injusto. Sostiene que la justicia es el más alto bien del alma, y la injusticia el mayor de los males. Por ello, sufrir una injusticia es mejor que cometerla (472e).

3. El objeto de este trabajo va a estar apoyado en el texto de *La República* y centrado en la investigación acerca de *qué es la justicia*. En efecto, en el Libro I se plantea la discusión a cerca de la definición de *justicia*. La disputa entre Trasímaco, Adimanto, Glaucón y Sócrates concluye en un fracaso al no poderse lograr la buscada definición. Pues aquí se pretendía encontrar la definición de *justicia* en un individuo, es decir, se preguntaba acerca de qué es en cada individuo la justicia, y proceden a analizar y a descartar una serie de opiniones al respecto, incluso la muy respetable del poeta Simónides³, quien afirmaba que *la justicia consiste en decir la verdad y dar a cada uno lo que le pertenece*—definición en la cual se inspiraría siglos después Ulpiano—. Pues con esta definición se presentaban inconvenientes insalvables, puesto que no es una proposición con validez universal, ya que en algunos casos constituye una injusticia decir siempre la verdad y darle a cada quien lo suyo; se da el caso, por ejemplo, de que es *injusto* devolver un depósito (de armas, dinero, etc.) al depositante o propietario que luego lo reclame en estado de insanía mental, y encima de ello decirle la verdad (Cf. *Rep.* 330d – 332c).

El señalado fracaso de la investigación discutida en el libro I, de *La República* da lugar al giro que toma la discusión en el Libro II. En este libro los dialogantes retoman la discusión, pero esta vez Sócrates propone investigar la definición de justicia no ya en el individuo, sino en la comunidad, por considerar que es más fácil ver primero la justicia realizada en grande, en la *ciudad* y, después, ya con una idea más exacta de su naturaleza, buscarla en el alma del individuo. Está claro que Platón concibe al individuo como una réplica diminuta del Estado, o en palabras de Karl Popper «una copia imperfecta del Estado» (p.87, T.I). Esta novedosa metodología se basa, pues, en la *analogía* platónica entre microcosmos, mezocosmos y macrocosmos: el individuo, el Estado y el univer-

so; concebidos éstos como organismos análogos cuyas partes componentes estarían destinadas a una particular función con miras a un fin determinado. Así como en el cuerpo humano los pulmones están destinados a la respiración, el estomago a la digestión, los pies a la locomoción, etc., así los órganos y miembros del Estado estarían destinados a cumplir una función análoga a la fisiología humana. Todo, pues, tiene una función que realizar, y la realización correcta de la función depende de la organización mediante la debida subordinación de las partes al todo.

4. Al proponerse la investigación de la justicia en el Estado, surge la pregunta por el origen de éste, y Sócrates descubre su origen en la impotencia en que cada hombre se encuentra de bastarse a sí mismo y la necesidad de muchas cosas que experimenta, y afirma que:

«Habiendo la necesidad obligado a un hombre a unirse a otro hombre y otra necesidad a otro hombre, la aglomeración de estas necesidades reunió en una misma habitación a muchos hombres con la mira de auxiliarse mutuamente y a esta sociedad le hemos dado el nombre de Estado (369e)».

Invita Sócrates a sus interlocutores a construir un Estado con el pensamiento. «Nuestras necesidades serán evidentemente su base (369c)». A partir de 369d, se describe cómo debería ser el Estado ideal, es decir, el Estado sano, entendiéndose por tal el Estado destinado a un funcionamiento perfecto. Dicha perfección supondría un número preciso de oficios y un número de personas ocupadas en ellos; personas que no se aparten del estricto cumplimiento de su tarea. En esa especie de Estado estarían ausentes aquellos oficios y las personas que los desempeñen, que por su naturaleza, no fuesen necesarios o que pudiesen provocar la desarmonía del Estado ideal. Se prescribe, asimismo, que ninguna persona podrá realizar más de un solo oficio, ni mezclarse en el oficio de otro ni tener otra ocupación que la perfección del suyo (370b). Consecuentemente, Platón organiza el Estado ideal con una estructura jerárquica piramidal de tres clases sociales perfectamente diferenciadas:

1ª) la de los filósofos reyes, destinados a gobernar⁴.

2ª) la clase de los guardianes guerreros, de cuyo cuidado depende la seguridad del Estado.

3ª) la clase de los productores, cuyo destino y perfección reside en producir y obedecer. Esta última clase está constituida, en resumen, por todo individuo que no pertenezca a ninguna de las dos clases superiores: artesanos, comer-

ciantes, marineros, artistas, profesores, etc. En la organización platónica del estado, las clases sociales no constituyen castas porque no son clases cerradas. La pertenencia a cada una de ellas está determinada por las aptitudes presentes en cada individuo. Pues considera Platón que los hijos de cada clase, por razones de orden genético y ambiental, tenderán a reproducir los caracteres de sus padres y a convertirse en miembros idóneos de su clase. Sin embargo, prevé la posibilidad de que puedan efectuarse transferencias de una clase a otra cuando en la clase inferior aparezca un niño especialmente dotado, o un miembro de la clase superior no demuestre ser digno de ella.

5. Por analogía, estas tres clases sociales en que se estructura el estado representan a su vez las tres partes del alma del individuo: el *alma racional* o intelectual ubicada en la cabeza, simbolizada por el oro, a quien corresponde gobernar y cuya virtud es la sabiduría; el *alma sensitiva* o irascible simbolizada por la plata, alojada en el pecho y representada por los guardianes guerreros, cuya virtud es la valentía; y el *alma vegetativa* o concupiscible, simbolizada por el bronce, ubicada en el vientre y cuya virtud es la templanza, está representada por la clase de los productores. Estas tres clases sociales encarnan las tres partes constitutivas de ese organismo llamado Estado, que deben adaptarse a la realización de sus funciones propias para alcanzar el bienestar del todo. Karl Popper (*ibidem*) sugiere al respecto, que dicha analogía sirve más para explicar al individuo que al mismo Estado.

6. La educación es el eje determinante de la pertenencia de un individuo a una determinada clase social. La primera etapa de la educación de los gobernantes y los guardianes guerreros es común, ya que, estos últimos, por la exigencia de sus oficios, necesitan una disposición natural superior, puesto que de entre ellos y mediante un riguroso proceso de selección, saldrán los gobernantes. Por analogía con un buen perro se establecen las características especiales que han de tener los guardianes (375b,c): «...que sean suaves para con sus amigos y que guarden toda su ferocidad para con sus enemigos». En principio, estas dos características, la suavidad y la ferocidad, serían incompatibles, por lo cual es necesario que a ella se añada también el que el guardián *sea naturalmente filósofo* (375e). La educación especial del guardián debe ser esmerada y minuciosa, tendiente a la formación moral y a la formación física armónicamente. Con relación a ellos, obviamente la educación de los productores no tiene mayor significación, pues para ellos la educación está limitada al aprendizaje de las costumbres de la ciudad.

Quienes han de ejercer el cargo de gobernante en el Estado ideal, son extraídos de la clase de los guardianes, de entre los mejores, pues dice Platón:

«... es claro que los ancianos deben mandar y los jóvenes obedecer (...) y que entre los ancianos deben escogerse los mejores (...) puesto que es preciso escoger igualmente por jefes a los mejores guardadores del Estado, escogeremos los que tienen en más alto grado las cualidades de excelentes guardadores».

Estas dos clases de gobernantes y guardianes constituyen una especie de aristocracia natural. La tercera clase, que es la más numerosa, tiene como función proveer las necesidades materiales, y está en sus manos todo lo concerniente a la agricultura, industria, artesanía, comercio, etc.. Esta clase está constituida por agricultores, criadores, artesanos, marinos, comerciantes, etc., es decir, todos los que no son gobernantes ni guerreros. Es la única clase a la que le está permitida la posesión de riquezas materiales, lo cual—en opinión de Cappelletti—constituye una antítesis del materialismo histórico: los gobernantes son pobres los gobernados son ricos.

Que la afición tanto por los bienes materiales como el matrimonio son adversos para la consolidación del Estado es algo que Platón tiene bien en claro y, por lo tanto, proclama la comunidad de bienes y la comunidad de mujeres para las dos clases superiores. Advierte Platón que uno de los males más grandes en la vida de un Estado es la ambición material de los políticos y, en consecuencia, se propone divorciar el poder político del poder económico. De esta manera esperaba encontrar una especie de estadista cuya única ambición estuviese restringida a gobernar correctamente. Así lo afirma al final del Libro tercero:

«... que ninguno de ellos tenga nada suyo, a no ser lo absolutamente necesario; que no tengan ni casa, ni despensa donde no pueda entrar todo el mundo. En cuanto al alimento que necesitan, sus conciudadanos se encargarán de suministrarlo sin que sobre ni falte (...) Que se les haga entender que los dioses han puesto en su alma oro y plata divina, y por consiguiente, no tienen necesidad del oro y de la plata de los hombres; que no les es permitido manchar la posesión de este oro inmortal con la liga del oro terrenal;

que el oro que ellos tienen es puro, mientras que el de los hombres ha sido en todos los tiempos origen de muchos crímenes; que igualmente, son ellos los únicos a quienes está prohibido manejar y hasta tocar el oro y la plata, guardarlo para sí, adornar con ello sus vestidos, beber en copas de estos metales y que éste es el único medio de conservación así para ellos como para el Estado. Porque desde el momento en que se hicieren propietarios de tierras, de casa y de dinero, de guardadores que eran se convertirían en empresarios y labradores, y de defensores del Estado se convertirían en sus enemigos y sus tiranos; pasarían la vida aborreciéndose mutuamente y armándose trampas unos a otros... ».

7. En la doctrina platónica lo que hace que una República sea justa, pues, es el perfecto cumplimiento de las funciones de cada una de las clases, manteniéndose cada una dentro de los límites que le son propios sin traspasarlos. Esto es, pues, la justicia en la ciudad (434c). Ahora bien, la justicia no es una virtud privativa de una clase en especial, sino que ella surge de las relaciones de las clases entre sí y tiene como función asegurar la unidad y coherencia interna del Estado y las relaciones entre las clases.

El recurso metodológico inicial por el cual toma Platón a la ciudad como modelo ampliado para que, una vez establecida la justicia en ella se pueda encontrar la justicia en el individuo, es lo que le permite decir que «... el hombre justo en tanto que es justo no se diferenciará en nada de un Estado justo, sino que es perfectamente semejante a él»(435a). Por tanto, si la justicia en la ciudad consiste en que las distintas clases que la integran cumplan a la perfección la tarea respectiva, la justicia en el individuo consistirá en que las distintas partes del alma cumplan su respectiva función. Es decir, lo justo en el individuo es establecer entre las partes del alma la subordinación que la naturaleza ha querido que haya: el gobierno de la razón.

Notas

¹ En la Carta Séptima (324e), Platón se refiere a Sócrates como el varón más querido por él y el más justo de todos.

² Es típico de Platón ese recurso del mito cuando se trata de dar basamentos más profundos a conceptos esenciales.

³ Simónides de Ceos, poeta lírico, vivió entre el 556-467 a. J. C., considerado como uno de los creadores del canto fúnebre (treno) y la oda triunfal. Muchos profesores y textos de filosofía del derecho suelen atribuir al juriconsulto Ulpiano (siglo II d. J. C.) la autoría de esa definición de justicia, y además como única e incommovible, sin advertir que dicha definición fue refutada con serios argumentos en el libro primero de La República. Pues como queda allí demostrado tal definición no es válida en todos los casos.

⁴ Afirma Platón que los males no abandonarán a la especie humana mientras no lleguen los filósofos a los poderes políticos, o los gobernantes, por una especie de suerte divina, lleguen a ser verdaderos filósofos (Cf. Carta 7^a, 326b).

BIBLIOGRAFÍA

PLATÓN: *La República*. Obras completas. UCV. Ediciones de la Biblioteca. Tomo VII. Caracas, 1980.

_____*Protágoras*: Obras completas. UCV. Ediciones de la Biblioteca. Tomo IV. Caracas, 1980.

_____*Gorgias*: Obras completas. UCV. Ediciones de la Biblioteca. Tomo IV. Caracas, 1980.

_____*Carta 7^a*. Obras completas. UCV. Ediciones de la Biblioteca. Tomo XI. Caracas, 1980.

CAPPELLETTI, Ángel: *La filosofía de Platón*. Seminario dictado en la Maestría de Filosofía. ULA Mérida, 1991. (Mimeo).

JAEGER, Werner. *Paideia*. Fondo de Cultura Económica. México, 1987.

JENOFONTE: *Recuerdos de Sócrates*. Alianza Editorial. Madrid, 1967.

NUÑO, Juan. *El pensamiento de Platón*. UCV. Caracas, 1963.

POPPER, Karl: *La Sociedad abierta y sus enemigos*. Tomo II. Ed. Orbis. España, 1984.

W.K.C. Guthrie. *Los filósofos griegos de Tales a Aristóteles*. Fondo de Cultura Económica. México, 1977.

SUZZARINI, Andrés: *La doctrina platónica del alma*. Trabajo inédito. Universidad de Los Andes.