



EN DIÁLOGO CON PLATÓN

Bayron León Osorio-Herrera
Jorge Alejandro Flórez
Compiladores

196

Osorio-Herrera, Bayron León, compilador
En diálogo con Platón / Bayron León Osorio-Herrera
y Jorge Alejandro Flórez R., compiladores -- 1 edición --
Medellín: UPB. 2023 -- 308 páginas.

ISBN: 978-628-500-093-5 (versión digital)

1. Filosofía 2. Filosofía antigua griega y romana
3. Filosofía: metafísica y ontología

CO-MdUPB / spa / RDA / SCDD 21 /

© Bayron León Osorio-Herrera
© Jorge Alejandro Flórez R.
© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana
Vigilada Mineducación

En diálogo con Platón

ISBN: 978-628-500-093-5 (versión digital)

DOI: <http://doi.org/10.18566/978-628-500-093-5>

Primera edición, 2023

Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades

Facultad de Filosofía

CIDI. Grupo *Epimeleia*. Proyecto: Didáctica de las lenguas clásicas: aprendizaje y enseñanza en la formación universitaria. Radicado: 137C-05/18-42

Gran Canciller UPB y Arzobispo de Medellín: Mons. Ricardo Tobón Restrepo

Rector General: Padre Diego Marulanda Díaz

Vicerrector Académico: Álvaro Gómez Fernández

Decano de la Escuela de Filosofía, Teología y Humanidades: Johman Esneider Carvajal Godoy

Director Facultad de Filosofía: Pbro. Jorge Alonso Bedoya

Coordinadora (e) editorial: Maricela Gómez Vargas

Producción: Ana Milena Gómez Correa

Diagramación: Editorial UPB

Corrección de estilo: Nelson Alberto Arango Mozzo

Imagen portada: Ricardo Gómez Ángel, Unsplash

Dirección Editorial:

Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2023

Correo electrónico: editorial@upb.edu.co

www.upb.edu.co

Telefax: (57)(4) 354 4565

A.A. 56006 - Medellín - Colombia

Radicado: 2256-22-03-23

Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier medio o para cualquier propósito sin la autorización escrita de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

La justicia en Platón: un análisis desde los atributos del ser

*Katerinn Julieth Guevara Torres**
*Bayron León Osorio Herrera***

Introducción

LOS ESTUDIOS SOBRE la teoría de la justicia en Platón han sido ocupación de muchos académicos en la historia de la filosofía. Es la justicia un asunto importante para las sociedades, y en especial para nuestros contextos y sus problemas actuales, los cuales requieren reflexionar sobre estos tópicos y encuentran vigencia en la labor del filósofo, que se hace notoria cuando, al repensar sus aportes, ayuda a encontrar las posibles soluciones que requiere la sociedad. El presente texto tiene la finalidad de poner de relieve nuevamente la discusión sobre la justicia en orden a la noción propuesta por Platón en algunos de sus diálogos. Interesa específicamente la relación presente entre el concepto de justicia y los atributos del ser.

A continuación, será desarrollada la idea de justicia a través de un análisis de la idea histórica del ser, sobre la cual se ha reflexionado y propuesto diversas perspectivas de interpretación a partir de las cuales se plantea la posibilidad de decir algo de lo que es, conocimiento comúnmente conocido como atributo. Este aparta-

* Filósofa de la Universidad Pontificia Bolivariana. Docente de Filosofía en Colegio Gimnasio Los Pinares.

Correo electrónico: katerinn.guevara@upb.edu.co

** Doctor en Teología por la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín. Coordinador de Posgrado e Investigación de ETFH. Director del Grupo de Investigación *Epimeleia* de la UPB.

ORCID: 0000-0001- 5654-8989.

Correo electrónico: bayron.osorio@upb.edu.co

do pretende ser desarrollado desde la directriz de propuestas que tienen puntos de encuentro, y que van desde la filosofía clásica hasta pensadores contemporáneos, para terminar en las dos grandes teorías sobre el ser, visto como *necesidad* y como *posibilidad*.

Es bien conocido que el tema de la justicia cobra relevancia no solo en la filosofía, sino también en el campo de la política y de la ética social, es por eso que esta propuesta se ocupa de la manera como es determinado el concepto de justicia. Seguidamente, el escrito se concentra en el concepto tradicional de justicia, expuesto en gran medida en el diálogo *La República*. Finalmente, se intenta dar respuesta al cuestionamiento rector del escrito ¿cómo se puede comprender el concepto de justicia en Platón desde el estudio de los atributos del ser?

La *quaestio* del ser: de los grandes pensadores a Parménides y Platón

ABORDAR LA CONCEPCIÓN de justicia propuesta por Platón, carecería de perspectiva si no se iniciara incorporando dentro del análisis, la definición de los atributos del ser y propiamente la idea del ser. Para tal fin, es preciso señalar que el ser es tomado por Platón en su diálogo *Parménides* desde la salvedad de que “*el uno es uno*” (Platón, *Parménides* 137c) y la hipótesis de que “*lo uno es*” (*Parm.*, 142b), a saber, la distinción del uso predicativo frente al uso existencial, dentro de la cual es claro que en la última acepción realiza una alusión directa a la idea de participación del ser. Asimismo, Platón, en su texto el *Sofista*, cuando habla de la *batalla de gigantes*, se refiere a la afirmación de que “toda realidad es cuerpo” (Platón, *el Sofista* 246), especificando que, de la misma forma, los dioses podrían aseverar que el ser no posee cuerpo, reduciéndolo a formas eidéticas.

El concepto de ser ha sido desarrollado de diversas formas a lo largo de la historia de la filosofía, a tal punto, que es considerado por diversos autores como la eterna pregunta filosófica. Un ejemplo de grandes pensadores es Aristóteles, quien retoma la concepción de Platón pero la explica de forma diferente, en la *Metafísica* escribe

Si la verdad tiene un significado, necesariamente quien dice hombre, dice animal bípedo, ya que esto significa hombre. Pero si esto es necesario, no es posible que el hombre no sea animal bípedo: la necesidad, en efecto, significa precisamente esto que es imposible que no sea" (Aristóteles, *Metafísica*. IV, 4, 1006b30).

Lo precisa Aristóteles con relación a la idea de necesidad frente a la sustancia "*Ser es en cuanto es*"; dicha concepción, se continúa en la tradición filosófica que muestra Santo Tomás, quien, en la *Suma Teológica* expresa que el ser puede verse de dos maneras, una como acto de existencia y otra como "la unión que halla el entendimiento entre los dos términos de una proposición cuando compara el predicado con el sujeto" (Santo Tomás, *Suma Teológica*, I, q. 3, a 4)

Por su parte, Kant estudia al ser cuando hace distinciones en la posición que ocupa en un juicio, como posición *relativa* y en la existencia como posición *absoluta*. Mientras que la modernidad, en su idea de orden, procura una distinción para estudiar al ser: primero *la doctrina de la inherencia*, la cual tiene como base la visión aristotélica de la sustancia y la esencia "

En sentido accidental, nosotros decimos, por ejemplo, que el justo es músico, que el hombre es músico y que el músico es hombre o decimos que el músico construye cuando sucede que el constructor es un músico o que el músico es un constructor: en todos estos casos decir 'esto es aquello' significa 'a esto sucede aquello'" (Aristóteles, *Metafísica*. V, 7, 1017a7).

Lo anterior lo refiere Aristóteles para explicar al ser y a sus categorías accidentales, según las cuales se conduce al ser como inherente y se privilegia la relación del ser con sus accidentes. Luego la *doctrina de la identidad* como interpretación del ser, que expresa la necesaria *adequatio* del ser, con aquello que se expresa de él, esto es, si se dice "Platón es sabio", la cópula "es" se refiere al mismo objeto. Y en tercer lugar, está *la doctrina de la relación*, según la cual, se expresa el *es* de dos maneras: *subjctiva*, como en el caso de Descartes cuando subraya la importancia de la idea como medio entre el *cogito* y la cosa pensada, para la emisión de juicios,

los cuales son, de acuerdo al filósofo, “una acción del espíritu por la cual ‘se agrega algo’ a la idea que se tiene de un objeto” (Tercera Meditación); y la relación *objetiva*, es decir, aquella en la que se puede expresar la conexión de la misma forma en diversas proposiciones. Hegel, por su parte, manifiesta que el ser es “idéntico al pensar por ser conciencia”¹, con esto enseña sobre la capacidad que tiene el ser para volver sobre sí mismo, es decir, para pensar sobre el mismo.

Ahora bien, ver al ser como ese principio fundamental, permite una distinción más, enunciada de dos formas, como *necesidad* y como *posibilidad*, de la cual hay dos representantes fundamentales, Parménides y Platón respectivamente. La primera distinción es explicada en la tradición metafísica, cuyo abanderado es Parménides con la sentencia “el ser es y no puede no ser”, el ser aparece como necesario, pues no tiene otra opción diferente a la de ser, además hay conceptos que se pueden predicar de él. Así, cuando se estudia de cara a lo *múltiple*, es entendido como uno, señala Aristóteles como argumento que “uno solo es el significado del ser y este el de su sustancia. Indicar la sustancia de una cosa no es más que indicar el Ser propio de ella” (Aristóteles, *Metafísica* V, 2, 1027a); frente a la consideración cronológica, el ser es entendido como una necesidad eterna, resulta impensable que en algún momento no sea, porque efectivamente, no posee otro estado que el de ser; respecto al cambio, no tiene opción de surgir o dejar de existir, por lo que se puede decir que no muta, por lo tanto, siempre es.

Lo descrito anteriormente ha sido de gran relevancia para la concepción del ser en gran parte de la tradición filosófica, pero no sería adecuado dejar de lado que a la hora de releer esta noción del ser, con matices de carácter religioso, la idea del ser como necesidad, se amplía y tiene su culmen en la idea del Dios cristiano, donde se eleva el concepto, ya no solo como principio fundamental, sino como Ser supremo, sustancia superior, y se le añade la connotación de ser de quien se desprenda la existencia de todo lo demás, que busca y participa del Ser y de sus atributos, como

¹ Hegel, George Wilhelm Friedrich. *La ciencia de la lógica*. Traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo (Buenos Aires: Solar, 1982), III, I, Cap. 2.

específicamente se comprende en el neoplatonismo propuesto por Plotino. Es en atención a esto, que Santo Tomás va a hablar de participación de perfección, o Avicena, quien va a ir más allá, va a considerar que el ser es necesario con relación a otros. A este concepto se han adherido filósofos como Hegel, cuando refiere lo que es racional como real, con un carácter de necesidad, a la luz de que el ser es la razón.

Asimismo, posteriormente han surgido diversas formas de inteligir al ser como necesidad, en el caso de Giovanni Gentile quien denota que “la necesidad del Ser coincide con la libertad de espíritu”². Por su parte, Edmund Husserl, lo equipara como ser de la conciencia. Un dato relevante en Parménides no es solo que describa al ser como ser, sin posibilidad de no ser o que señale sus atributos, una característica sobresaliente es que identifique al ser con pensar, poniendo de manifiesto un carácter de *necesidad ontológica*, la necesidad de ser. Nicolai Hartmann también piensa al ser y lo ve como *efectividad*³, esto es, la forma en la que el ser se presenta como es y no de otra forma, no hacia un deber ser, sino en cuanto tal, por eso lo pone en términos unidos de posibilidad y efectividad, que tienen como consecuencia, ser necesarios.

En una segunda distinción del ser, como posibilidad, encontramos a Platón, cuando en el *Sofista* (247d y 248e), responde a la cuestión sobre por qué las cosas “son” y por qué el ser puede ser conocido, es debido a eso, que entiende al ser como posibilidad de ser, de relación con los entes, no como más allá de lo físico. Esto da como resultado, que el ser no está determinado entre ser y no ser, una cosa o la otra, que cambie o no lo haga, que sea varios o sea uno. Pues el filósofo, va a considerar que, en el ser, pueden estar varias características o atributos, y así lo indica en el *Parménides*, al referir que el ser es *uno y muchos al mismo tiempo*, “lo uno, sea o no sea, él mismo y las otras cosas entre sí, todas y en todo, son y no son, aparecen y no aparecen” (*Parm.*, 166c). Es de este modo como las apreciaciones de Platón revelan que se han reali-

² Giovanni Gentile, *La teoría general del espíritu como acto puro*. Pisa: Mariotti, 1916.

³ Nicolás Hartmann, *Ontología, II. Posibilidad y efectividad*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1955.

zado en clave de experiencia, pues sería en este escenario donde es posible comprobar lo que se pregunte sobre el ser. No obstante, resulta extraño que Platón admita un lugar a la experiencia, cuando continuamente señala la importancia de dudar de los sentidos, por ser quienes inducen al error.

Posteriormente, esta consideración va a ser apoyada por Guillermo de Occam, cuando manifiesta que conocer al ser o no ser de un ente, solo es posible a través de un *conocimiento intuitivo*, por lo que va a darle un gran valor a lo experiencial, pues es lo que permite conocer al ente y a su ser, es gracias a eso, que va a afirmar en la *Summa Logica* que el ser *no es reducible a un predicado* y es posibilidad cuando se expresa en algo contingente. John Locke también se une a esta apreciación, cuando refiere que, exceptuando a Dios, la existencia de algo es posible a través de la sensación y de la relación directa:

[...] porque el hecho de tener en la mente la idea de cualquier cosa no prueba la existencia de esa cosa más de lo que el retrato de un hombre probaría que ese hombre está en el mundo, o que las visiones de un sueño constituyen un relato verdadero⁴.

La tesis del ser como posibilidad es retomada en el siglo XIII por Christian Wolff, al acuñar que “ente es lo que puede existir y, por consiguiente, cuya existencia no repugna [...] pero ya que lo que puede existir es posible, lo que es posible es el ente”⁵. El concepto de posibilidad, de forma análoga, es considerado como no contradicción, a saber, como apariencia. Sin embargo, Kant hará precisiones sobre esta afirmación y explicará que “la posibilidad real es la dada por una intuición sensible, o sea por la experiencia actual o posible”⁶, lo que significa la relación de lo que es con otros conceptos.

Por otra parte, una corriente filosófica que analiza al ser en términos de posibilidad es la fenomenología, aunque Husserl pre-

⁴ Locke. *Essay*, IV, 11, 1.

⁵ Wolff. *Ontología*, 134, 135.

⁶ Kant, *Crítica de la razón pura*, Cap. III.

sente al ser como necesario a la conciencia, y el existencialismo encabezado con Heidegger, quien lo ve en la proyección de las posibilidades del *Dasein*, o en Jaspers cuando toma a la existencia como el *conjunto de posibilidades objetivas*.

El concepto tradicional de justicia en Platón

PARA CONOCER EL concepto de justicia de Platón, es necesario remitirse al texto donde tiene lugar la pregunta directa sobre su significado. La *República* es un diálogo entre Sócrates y otros personajes, donde se discuten diversas cuestiones en torno a dicho concepto. En este escrito, además, aparece la alegoría de la caverna en el libro VII, como una metáfora para explicar la ubicación entre el ser humano y el conocimiento; también aparece expresada la idea de la filosofía como dialéctica; y el proyecto de lo que fuere un Estado ideal.

La discusión inicia en el libro II con el argumento de uno de los interlocutores, Glaucón, quien usa el recurso representativo del mito del “anillo de Giges”, a propósito del cual sentencia que el nacimiento de la justicia reside en el *contrato social*, el cual es cumplido a raíz del miedo a ser sancionado. La respuesta que emite Sócrates comienza con una concepción moral, donde expresa “la práctica de la justicia es en sí misma lo mejor para el alma considerada en su esencia, y que ésta ha de obrar justamente tenga o no tenga el anillo de Giges y aunque a este anillo se agregue el casco de Hades” (Platón, *República*, 612b). Continúa haciendo la sugerencia de dirigir la mirada hacia los individuos de la sociedad, y en el libro IV narra lo que sería la invención de un Estado ideal. Es aquí, donde tiene lugar la manifestación de las clases de almas, en un orden jerárquico, que inicia con los filósofos, de alma racional y con posibilidad de ser sabios; seguido de los guardianes, de alma irascible, con virtud de valentía; y concluye con los productores, de alma concupiscible y con virtud de templanza. De todo lo anterior, el filósofo – personaje, va a concluir que la justicia se presenta cuando cada uno de los individuos ocupa un lugar que ha sido determinado para él por su naturaleza de nacimiento.

Para Platón existen virtudes, las cuales son definidas como *características* que permiten regresar al mundo de las ideas, es de-

cir, allí de donde parten las almas y a donde quieren regresar, una fuente de conocimiento verdadero, que se conoce por impresión a través de la propuesta de *reminiscencia* platónica, operación en la que el alma, a partir de una impresión sensible, recuerda el lugar donde habita el Bien y las ideas completas, lo bello, lo bueno, lo justo, lo verdadero. La *úpeté* tienen gran relevancia, toda vez que es la que garantiza que el alma pueda desprenderse de su *corporeidad*; se refiere a la excelencia del cuerpo y del alma como perfección del ser; es por eso que hace una descripción en el libro I de la *República*, de tres virtudes, a saber, *prudencia*, *templanza* y *valentía*, las cuales definen lo que puede caracterizar a un *hombre justo*. Escribe Fassó que para Platón “la justicia es una virtud total, perfección del alma”⁷ y la virtud es entendida como perfección del obrar. Platón enseña que la virtud se aprende de forma racional, a través de la educación y del instinto que proporciona el *δαίμων* o lo que es conocido como moral. La indica como algo que debe prevalecer sobre los intereses individuales, para buscar armonizar a los individuos cuando hacen parte de una sociedad, “[...] la razón de ello, Trasímaco, es que la injusticia hace nacer odios y luchas entre los hombres, en tanto la justicia produce acuerdo y amistad” (*Rep.*, 351c-d), es por eso que para Giorgio Del Vecchio, la idea de que prime la armonía, es a su juicio, lo que denota el “carácter ético del sistema platónico”⁸, pues entender la justicia con la finalidad de privilegiar un carácter individual no permite la consecu-

⁷ Fassó amplía su juicio, diciendo que “es precisamente el problema de lo ‘justo’ en sentido propio y estricto el que conduce a Platón a ampliar su concepto al de una ‘justicia’ que no sea distinta de la perfecta armonía de los elementos del alma, respondiendo siempre a la exigencia de impulsar la búsqueda de la esencia absoluta de toda cosa, de todo valor, de lo que se quiere, socráticamente, definir el concepto. Tal es el argumento fundamental de la *República*, diálogo al que se le dio, en efecto, el subtítulo *Acerca de la justicia*”. Guido Fassó. *Historia de la filosofía del Derecho* (Madrid: Pirámide 1982), 50, 51.

⁸ Del Vecchio precisa: “Para elevar la justicia a principio regulador de la vida entera individual y social, Platón deja de lado o rechaza todas las concepciones que procuraban asignarle una función específica o una particular esfera de aplicación”. Giorgio Del Vecchio, *La Justicia* (Buenos Aires: De palma, 1952), 24.

ción de una vida en sociedad, no posibilita el orden; dado esto, de forma acertada, Platón escribe en el *Protágoras* “el arte mecánico, si bien los ayudaba a procurarse el alimento, no les bastaba para combatir a las fieras, porque no tenían el arte político, del cual es parte el arte de la guerra” (*Prot.*, 322b-c).

La *República* de Platón propone un orden categorial que tiene como efecto que se divida a la sociedad en los tres tipos de castas o de ciudadanos ya mencionados, con un alma en particular y una virtud por desarrollar. Empero, la cuestión es ¿cómo dividir a la sociedad en esos tres tipos de ciudadanos? La respuesta Platón la va a depositar en la educación, por permitir desarrollar en la ciudad, el papel que cada persona ocupa en esta. Según el filósofo, pertenecer a una clase en específico, depende de las capacidades de cada individuo, no es motivo de exclusión, ni por aquello a lo que se dediquen, ni siquiera por el sexo; en este caso, por ser mujer, no hay un impedimento que vaya más allá de las capacidades.

Asimismo, es notorio que en Platón hay un rechazo a la democracia, ya que la considera como una *degeneración* de la aristocracia, porque permite que el Estado pueda ser dirigido por personas que no sean las mejor preparadas. Es justamente desde esta consideración, que le da a la Justicia el lugar como base de la sociedad, y según la cual la ciudad debe ser gobernada por el filósofo, pues de acuerdo con Platón, este, por tener la virtud de la sabiduría, posee conocimiento y capacidad de razonamiento, lo que ofrece la posibilidad de gobernar de una mejor forma, “el filósofo, fogoso, rápido y fuerte, por consiguiente, ha de ser, por naturaleza, el que pueda llegar a ser el guardián señorial de nuestro Estado” (*Rep.*, 376c).

Es bien conocido que en la cultura griega existe el concepto de *καλοκαγαθία*, que es un ideal o un principio rector de lo que debe ser el hombre, que expone su potencia de realización a través de la educación, de quien es maestro y quien es discípulo, pretendiendo alcanzar el *καλός* y el *αγαθός*: belleza y bondad respectivamente. Según Platón, el filósofo reúne las características de esa *καλοκαγαθία*, pues su carácter lo dispone a buscar armonía, a tener gran percepción y a despreciar lo pequeño “[...] como un hombre de rápida percepción y afanoso de saber. Desprecia todo lo pequeño, su mirada se remonta siempre al aspecto de conjunto de las cosas. Todo lo que sea jactancia le es ajeno. Es grande en todo,

pero sin dejar de poseer por ello cierto encanto. Es un ‘amigo y pariente’ de la verdad, de la justicia, de la valentía, del dominio de sí mismo”⁹ y es en razón a eso, que Platón en la *República* llama al filósofo como Καλοκάγαθός (*Rep.*, 489e), es decir, un hombre que es buenamente bello y bellamente bueno.

Para pensar la justicia, Platón propone una reflexión que va más allá de lo que se comprende como legal o en coherencia con las leyes, toda vez que, para él, las normas terminaban permeadas de quien las crea, y por lo tanto muchas caían en ser injustas o promulgaban la ostentación de quienes tenían el poder, así que podían no garantizar justicia para todos, sino para unos pocos, juicio que confirma Platón, cuando en el libro I de la *República*, Trasímaco el sofista señala que “lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte” (*Rep.*, 338c), lo que para Platón no es de agrado, ya que el ideal de hombre que se ha expuesto, queda en algo inalcanzable, porque los medios para conseguir tal fin, no son los convenientes. Más adelante, el filósofo va a agregar otras características del justo, como lo es el que tenga menos que quien es injusto, pues su motivación no es la posesión de bienes, sino la justicia por sí misma; también añade que el justo no es visto de buena manera, inclusive por sus cercanos, por no ser capaz de brindar favores que sobrepasen la justicia, es decir, que resulten injustos para otros. Para sostener este argumento, Platón en boca de Sócrates realiza una analogía entre los médicos y los que gobiernan, “así como un médico dispone, no lo que le conviene a él, sino lo que convienen al enfermo, el gobernante debe disponer lo que conviene a los gobernados” (*Rep.*, 338c).

Finalmente, para comprender completamente de qué se trata la justicia platónica, Adimanto, el hijo de Aristón, va a cuestionar a Sócrates el que las personas procuren justicia en virtud de su cobardía o porque inclusive ya su edad no les deje opción y no puedan ser injustos. Para Platón el Estado “nace cuando cada uno de nosotros no se autoabastece, sino que necesita de muchas cosas” (*Rep.*, 369b) y usa una metáfora para indicar que, cuando un ciudadano necesita y busca auxilio, es el Estado quien debe ser ese lugar para resguardarse, para ser *alojamiento común*. Amplía su

⁹ Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega* (México: Fondo de Cultura Económica, 2015), 665.

explicación el filósofo, indicando que, de acuerdo con el aspecto del Estado, puede este clasificarse como *sano* o *enfermo*, y resulta obvio a su juicio, que se prefiera a uno sano, que refleja la felicidad y, en consecuencia, sea sobrio; debido a que, en muchas ocasiones, es a través de la ambición y no de lo necesario que se adquieren males en la πόλις. Es oportuno aclarar que la finalidad de la república no es solo la satisfacción de las necesidades de las personas, va más allá, consiste en que los ciudadanos sean felices, consigan la εὐτυχία, siendo justos, movilizados en el vehículo de la educación “una vez que la organización del Estado se pone en movimiento adecuadamente, avanza creciendo como un círculo. En efecto, la crianza y la educación, debidamente garantizadas, forman buenas naturalezas, y, a su vez, las buenas naturalezas, asistidas por semejante educación, se tornan mejores aún que las precedentes en las distintas actividades” (*Rep.*, 424a).

Es desde la articulación del Estado ideal que Platón ve a la justicia como la base y el cúmulo de la república, de ahí que pueda señalar que un Estado sabio puede calificarse porque en él está “un tipo de conocimiento presente en algunos de sus ciudadanos, por el cual no se delibera sobre alguna cuestión particular del Estado sino sobre este en su totalidad y sobre la modalidad de sus relaciones consigo y con los demás Estados” (*Rep.*, 428d), y es un Estado justo, porque ese conocimiento lo poseen sus gobernantes, quienes son prudentes; de la misma manera, el orden está en las manos de los guardines, quienes son valientes y a su vez, los productores, procuran la moderación. Todo esto para obtener la tan anhelada justicia.

¿Cómo se puede comprender el concepto de justicia en Platón desde el estudio de los atributos del ser?

PLATÓN NACE EN la época de la Guerra del Peloponeso y alcanzó una edad juvenil en los peores años de la guerra para Atenas. Debido a las decisiones erradas de la democracia ateniense, la *polis* perdió la guerra. Una de esas decisiones fue la expedición a Sicilia promovida popularmente por Alcibíades y que contaba con la oposición de Nicias, que no fue suficiente en razón a que, el

clamor popular sesgó a una sociedad a la que, como cuyo máximo líder, les había exhortado no expandir el imperio. La derrota de la expedición marcó el comienzo del fin, al que se le sumaría el juicio que enfrentaron los comandantes atenienses por no haber recogido los heridos y muertos en la batalla de Arginusas, y en cuyo proceso participó el mismísimo Sócrates, quien emitió un voto negativo hacia la ejecución, aunque esto no fue suficiente para salvar la vida de quienes asistían a juicio.

A partir de esto, una Atenas derrotada fue poseída por un gobierno tirano que insistió en la persecución de algunos atenienses, “Yo creí que ellos iban a gobernar el Estado sacándolo de una vida dominada por la injusticia y llevándolo al camino de la justicia” (Platón, *Carta VII*, 324a). Este ambiente político fue sin duda importante en el joven Platón, quien se forjaba como filósofo de la mano de su maestro, y a quien el devenir propio de estos acontecimientos lo llevó a reflexionar sobre su contexto. Ahora, sin lugar a duda el juicio y posterior muerte de Sócrates habría marcado a Platón, cuya edad no alcanzaba aún los treinta años, y quien presencié cómo la sociedad ateniense no entendía la profundidad del pensamiento del filósofo y prefería las versiones cómicas que sobre Sócrates se escribieron en *Las nubes* por Aristófanes, que lo presentaban como uno de esos sofistas a los que tanto contradecía. Al llegar el juicio, la irreflexión de la democracia también iba a estar presente e iba a cobrar mayor legitimidad que los profundos razonamientos de Sócrates, conduciendo el destino del acusado a la muerte. Esta sería una experiencia que Platón recordaría, no propiamente para exaltar las virtudes de la democracia, sino para encontrar en ella problemas de los que el filósofo debe encargarse.

Estos precedentes fueron el escenario de la época en la que Platón tiene la pretensión inicial de defender la memoria de su maestro Sócrates¹⁰, a quien calificaba como “el hombre más justo

¹⁰ George Maximilian Grube escribe “Parecía no haber esperanza de cordura y moderación ni por parte de los oligarcas ni por parte de los demócratas. Una vez más se retiró disgustado, y esta vez no logró recuperarse ya. Vio cómo hombres injustos se situaban en el poder y las leyes se multiplicaban, siendo objeto de burla abiertamente”. George Grube, *El pensamiento de Platón* (Madrid: Editorial Gredos, 1987), 393.

de su tiempo” (*Carta VII*, 324e); y de crear su famosa *teoría de las ideas*, como una utopía, es decir, como algo que no existe en ningún lugar. Y es que, aunque renegara de la política, sí sintió un interés, así como también buscaba encontrar respuesta a algunas cuestiones que eran objeto de inquietud entre algunos predecesores, como lo son ¿cuál es el fundamento último de lo real?, ¿cómo es el conocimiento de la realidad? y la que compete al tema ético ¿cuál es el criterio último para la acción humana? En esta última cuestión es en la que se detiene Platón para establecer su concepto de justicia, con la intención de que sea esta noción el punto de partida para señalar un orden social y político. Debido a que para el fundador de la Academia la concepción del Estado, y de la justicia están íntimamente ligadas con los ciudadanos, llega a señalar que: “hay necesariamente tantas especies de caracteres humanos como de regímenes políticos” (*Rep.*, 544d), por lo que, a ojos del filósofo, se deposita en el Estado una de las mayores responsabilidades en una sociedad, la educación¹¹.

Según Platón, la πόλις nace porque le representa un provecho al hombre como individuo, a través de la repartición del trabajo y de la convivencia. Además, señala que la vida en sociedad tiene como motivo, la ἀρετή y la ευδαιμονία desde la educación¹². Es a partir de esta mirada de la sociedad desde la cual propende

¹¹ La civilización griega es una de las que más influencia ha tenido en la tradición de Occidente. En su historia y educación se pueden diferenciar varios periodos: la educación heroica, la educación cívica, la educación humanística y la educación helenística. Todos estos periodos delimitan lo que era importante para los griegos, una búsqueda de educación integral, en la cual se enseña para el interior y para el exterior (alma y cuerpo).

¹² Platón señala en el Protágoras, entre otras cosas, la importancia de la educación, y en este caso, de la educación en gimnasia “para que, con un cuerpo mejor, sirvan a un propósito que sea valioso y no se vean obligados, por su debilidad corporal, a desfallecer en las guerras y en las otras acciones” (*Prot.*, 326c). Añade Marrou también que “el hombre griego quiere ser, al mismo tiempo, el artista y el sabio, el literato de la sutileza risueña y florida y el pensador que conoce el secreto del mundo y del hombre, que sabe deslindarlo con rigor geométrico y extraer de ello una norma de vida; pues todo ello es el Hombre, y elegir, para él, sería mutilarse” (305).

por una *organización social perfecta*, que conduzca al hombre al bien y a la justicia. En la *República* expone lo que será conocido como la *primera utopía social de Occidente*, en la que va a manifestar que la sociedad ideal debe estar conformada por *tres grupos de ciudadanos*, de forma semejante a la que, según él, el alma está formada. Sentando así el ideal de Estado, formado por *filósofos, guardianes y productores*, dotados de un alma *racional, irascible y concupiscible* respectivamente.

Lo anterior deja ver con claridad la importancia de que cada ciudadano ocupe el lugar que le corresponde, para así, encontrar la justicia. No obstante, al leer de forma pausada otros diálogos platónicos, es posible evidenciar que, al referirse a la justicia, el término siempre se encuentra acompañado de otros conceptos, nunca aparece alejado de nociones que se enmarcan en lo que, gracias a Parménides en su poema y a su tradición filosófica, es conocido como los atributos del ser, aquello que podemos hablar o decir de él: *único, ingénito, eterno, inmóvil, infinito y perfecto*. Los cuales dan una posible reinterpretación de lo que es la justicia, toda vez que resulta impensable considerar que Platón la mencione acompañada de medida, valentía o verdad sin propósito alguno.

La idea de justicia viene del griego *δικαιοσύνη*, que significa *justicia, legalidad, cumplimiento de la ley, rectitud, probidad, justificación o estado de gracia*, y en su raíz *Ius*, del latín, significa derecho. Dicha raíz, se relaciona con otros nombres con connotaciones religiosas, como lo son *Iurare, Iovis o Júpiter*, razón por la que los romanos, comprendían la justicia como un don, a saber, regalo divino. Esta idea Platón la manifiesta tácitamente cuando en algunos de sus diálogos acompaña la idea de justicia con un carácter divino; un ejemplo es cuando en el *Banquete* escribe “[...] las luchas entre los dioses que nos cuentan los poetas acaecieron antes del reinado de este dios. Es máximo en justicia, pues es incompatible con la violencia; en autocontrol, pues impera sobre todos los placeres y deseos; en valor, porque ni Ares se le puede resistir; en habilidad, porque el deseo de belleza inspira todas las artes y habilidades” (*Banq.*, 196b-e).

Es oportuno precisar que Platón, al hablar del Ser, se distancia de Parménides, por considerarlo como una *posibilidad* y no como *necesidad*, y lo presenta como algo objetivo, que puede conocerse, pero del cual solo es posible saber cuándo se refleja en la experien-

cia, esto es, cuando el ser está siendo. Lo que, adquiere sentido en Platón, en razón a que, si el ser es algo de lo que proviene todo, pero que, a la vez, parece difícil de conocer, lo que sí se conoce de él es que tiene manifestaciones al estar en todo, y a su vez, es de aquello de lo que se desprende lo demás. Por lo tanto, cuando especifica la forma en la que es posible acceder al ser para conocerlo, no está quitándole el carácter objetivo, ni de que sea *Uno*, *Verdadero*, ni *Perfecto*, sino que está dándole la posibilidad de ser conocido.

Dicha precisión cobra relevancia, para poder señalar el lugar que tiene la justicia en el marco de los atributos del ser según Parménides, pues, aunque la justicia sea comprendida como una *virtud social*, en razón a que desde su idea de la distinción entre tipos de almas y el lugar a ocupar en la sociedad, puede verse al Estado como un “eco” del alma, empero, el valor de la justicia para él no recae en la utilidad que le presta a la sociedad, sino en que sea en sí misma un bien para el hombre. Es por eso que Platón le da a la justicia el lugar de ser la base del Estado, de ser la más importante de las virtudes, de estar regida y direccionada por el Bien Supremo y de acompañar a la bondad y a la verdad en el mundo de las ideas, como uno de los conceptos completos que el hombre siempre quiere alcanzar, pero que le pertenece a algo metafísico, a algo que, por momentos, parece tener connotaciones de origen divino.

Asimismo, se presenta como algo que es inacabado en cuanto a su conocimiento, quizás por la misma dificultad de los sentidos en ser precisos, que, a la hora de la experiencia, puede inducirse al error de aquello que se conoce del ser. Es a partir de lo anterior, que la propuesta de comprender a la justicia desde los atributos del ser tiene lugar, pues esta podría ser una razón por la que al hombre se le imposibilite tanto conocer y acceder de forma completa a la justicia; esta imposibilidad reside en la dificultad de hacer *reminiscencia* total, para comprender la diferencia entre lo que aparenta ser justa y lo que es la justicia en cuanto tal, en atención a que su carácter es divino y el ser humano la busca como si comenzara en aquellos dictámenes que imparte el hombre cuando crea leyes, desde las cuales busca regular y concretar lo que entiende por justo.

Un argumento adicional es la necesidad que tienen los seres humanos de ver diversas formas de justicia, dividiendo estas con muchos nombres. Es posible que en un inicio, con el noble deseo

de aproximarse más a lo que es, pero cayendo en el error de quedarse en apariencias que se encuentran permeadas en lo que Sócrates ve como la atención de subjetividades, es decir, responder a intereses individuales, que vanaglorian a pocos y no tienen efecto en la sociedad en general, no encuentren de manera frecuente a la justicia en manifestaciones concretas.

La viabilidad de comprender el concepto de justicia en Platón desde los atributos del ser propuestos en Parménides emerge cuando se relee en Platón la necesidad de purgar a la justicia de imperfecciones humanas, para poder ser aplicada en las regulaciones de orden social. A saber, entender a la justicia como *única, ingénita, eterna, inmóvil, infinita* y *perfecta*, sería el punto de origen de una mejor dilucidación, desde la cual, al comprender la limitación humana, el ser humano podría aceptar su incapacidad para enunciarla de forma definitiva y podría ocuparse de buscarla como una, verdadera y perfecta. Observar a la justicia a la luz de los atributos del ser indicaría el camino, señalando qué es aquello que se está buscando cuando se quiere impartir justicia, permitiendo que el hombre pueda enfocarse real y definitivamente en algo que ya concibe, de lo cual ya puede señalar atributos, con lo que no tendría lugar negociar frente a lo que no sea bueno, bello o verdadero, pues distaría necesariamente de la justicia, porque podría ver en esta al Ser en su máxima expresión, en la representación más profunda de lo que es el mismo hombre y de aquello de lo que deviene.

Conclusiones

LA JUSTICIA ES algo de lo cual no es posible especificar su origen, a veces se nos presenta con un tinte divino, quizá a causa de la necesidad con que la vemos dentro de las sociedades. Lo que sí conocemos a día de hoy es su carácter de inacabada cuando intentamos conocerla, y más aún llevarla a cabo dentro de nuestras actitudes, lo cual se expresa en las normas y/o en las leyes que creamos como sociedad, con la finalidad de procurar un orden que brinde bienestar a todos.

Parménides ha sido el punto de referencia para procurar hablar de varias nociones filosóficas, pues su poema ontológico es visto por muchos como texto de iniciación filosófica, gracias a su

propuesta, que mezcla un sentido metafísico –en el designio que le da a lo que propone como verdad, como filosofía y como justicia– y un sentido práctico, –cuando propone la diferencia entre la *δόξα* y *ωεριτας*, que es aplicado en la realidad sensible, para mover, a quien lo aplique, al conocimiento de lo verdadero. Parménides ha sido referencia a seguir para diversos filósofos, pero también rechazado, y es precisamente en esta última connotación donde se sitúa Platón, cuando propone ver al ser como *posibilidad* manifiesta en la experiencia y no como *necesidad* en la existencia. No obstante, al estudiarlo detalladamente, Platón no parece alejarse en gran medida de la propuesta de Parménides, pues aunque sus inicios interpretativos tienen como base una distinción conceptual, su gran diferencia radica en la posibilidad de conocer al ser.

Por otro lado, es posible concluir que la interpretación del concepto de justicia propuesto por Platón no puede ser enmarcado en un solo diálogo, ya que, aunque sea en la *República* donde más haga referencia directa, existen otros textos donde el filósofo expone su noción de justicia, desde los cuales es posible ampliar el concepto, ya que este siempre se encuentra acompañado de otros conceptos, sin importar si tiene un sentido positivo o negativo, manifiesto como justo o injusto.

En el *Fedón* (63e-70a) por ejemplo, en repetidas ocasiones lo acompaña de la bondad, los dioses, la valentía, la moderación y la virtud:

Simmias y Cebes si no creyera que voy a presentarme, en primer lugar, ante otros dioses sabios y buenos, y, luego, ante personas ya fallecidas mejores que las de acá, cometería una injusticia no irritándome de mi muerte. Pero sabed bien ahora que espero llegar junto a hombres buenos, y eso no lo aseguraría del todo; pero que llegaré junto a los dioses, amos muy excelentes, sabed bien que yo lo afirmaré por encima de cualquier otra cosa (*Fed.*, 64e).

Y si se apartan del saber y se truecan unas por otras, temo que la virtud resultante no sea sino un juego de sombras, y servil en realidad, y que no tenga nada sano, ni verdadero. Acaso lo verdadero en realidad sea una cierta purificación de todos esos sentimientos y también la moderación y la justicia y la valentía, y que la misma sabiduría sea un rito purificador (*Fed.*, 70a).

Por su parte en el *Banquete*, lo acompaña de autocontrol, valor, orden y verdad:

Las luchas entre los dioses que nos cuentan los poetas acaecieron antes del reinado de este dios [...]. Es máximo en justicia, pues es incompatible con la violencia [...]; en autocontrol, pues impera sobre todos los placeres y deseos [...]; en valor, porque ni Ares se le puede resistir [...]; en habilidad, porque el deseo de belleza inspira todas las artes y habilidades (*Banq.*, 196a-e).

Los hombres buenos, en verdad, se imponen a sí mismos esta ley voluntariamente, pero sería necesario también obligar a algo semejante a esos amantes vulgares, de la misma manera que les obligamos, en la medida de nuestras posibilidades, a no enamorarse de las mujeres libres. Estos son, en efecto, los que han provocado el escándalo, hasta el punto de que algunos se atreven a decir que es vergonzoso conceder favores a los amantes. Y lo dicen apuntando a estos, viendo su falta de tacto y de justicia, ya que, por supuesto, cualquier acción hecha con orden y según la ley no puede en justicia provocar reproche (*Banq.*, 181e-182a).

Finalmente, en el *Fedro* (268e-275a), enmarca a la justicia, acompañada de intuición, sensatez y amor:

Pero éstas, cuando ven algo semejante a las de allí, se quedan como traspuestas, sin poder ser dueñas de sí mismas, y sin saber qué es lo que les está pasando, al no percibirlo con propiedad. De la justicia, pues, y de la sensatez y de cuánto hay de valioso para las almas no queda resplandor alguno en las imitaciones de aquí abajo, y sólo con esfuerzo y a través de órganos poco claros les es dado a unos pocos, apoyándose en las imágenes, intuir el género de lo representado (*Fedr.*, 268e). Pues que, recíprocamente, hay que poder dividir las ideas siguiendo sus naturales articulaciones, y no ponerse a quebrantar ninguno de sus miembros, a manera de un mal carnicero. Hay que proceder, más bien, como hace un momento, los dos discursos, que captaron en una única idea, común a ambos, la insania que hubiera en el pensamiento; y de la misma manera

a como, por fuerza natural, en un cuerpo único hay partes dobles y homónimas, que se denominan izquierdas y derechas, así también los dos discursos consideraron la idea de "paranoia" bajo la forma de una unidad innata ya en nosotros. Uno, en verdad, cortando la parte izquierda, no cesó de ir la dividiendo hasta que encontró, entre ellas, un amor llamado siniestro, y que, con toda justicia, no dejó sin vituperar (*Fedr.*, 275a)

Referencias

- Aristóteles. *Protréptico y Metafísica*. Estudio introductorio de Miguel Candel. Madrid: Gredos, 2010.
- Del Vecchio, Giorgio. *La Justicia*. Buenos Aires: De palma, 1952.
- Fassó, Guido. *Historia de la filosofía del Derecho*, 3 vols. Madrid: Pirámide, 1982.
- Gentile, Giovanni. *La teoría generale dello spirito come atto puro*. Pisa: Mariotti, 1916.
- Hartmann, Nicolás. *Ontología, II. Posibilidad y efectividad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1955.
- Hegel, George Wilhelm Friedrich. *La ciencia de la lógica*. Traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar, 1982.
- Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. **México**: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Barcelona: Gredos, 2010.
- Locke, John. *An Essay concerning Human Understanding*. London: Penguin Books, 1988.
- Platón. *Diálogos*, I: *Apología, Critón, Eutifrón, Hippias Menor, Hippias Mayor*, traducción de Julio Calonge; *Ion, Lisis, Cármides*, traducción de Emilio Lledó; *Laques, Protágoras*, traducción de Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 1981.
- _____. *Diálogos*, II: *Gorgias*, traducción de Julio Calonge; *Menéxeno*, traducción de E. Acosta; *Eutidemo, Menón*, traducción de F. J. Olivier; *Crátilo*, traducción de José Luis Calvo. Madrid: Gredos, 1983.
- _____. *Diálogos*, III: *Fedón*, traducción de Carlos García Gual; *Banquete*, traducción de Marcos Martínez Hernández; *Fedro*, traducción de Emilio Lledó. Madrid: Gredos, 1986.
- _____. *Diálogos*, IV: *República*. Traducción de Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 1988.
- Tomás de Aquino. *Suma teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1964.