

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial

Del 3 de abril de 1981



**“El pensamiento temprano de la justicia en la
República de Platón”**

TESIS

Que para obtener el grado de

MAESTRO EN FILOSOFÍA

Presenta

Evangelos Rousakis

Director: **Dra. Paula Arizmendi Mar**

Lectores: **Dr. Virgilio Ruiz Rodriguez**

Dr. Alejandro Nava Tovar

Ciudad de México 2017

Introducción

Este proyecto de tesis intenta investigar la perspectiva de Platón sobre la justicia. Platón, a través de su obra dialéctica intentó analizar la noción de la justicia y, específicamente, la obra en la que se basa esta investigación es la *República*. En el ensayo presente se pone especial énfasis en el primer libro de la *República*, el cual funge como la introducción de toda la obra clásica. El análisis del Libro I de la *República* ofrece el primer contacto del filósofo ateniense con la justicia y los criterios fundamentales que pueden demostrar el pensamiento platónico acerca del tema tratado.

El objetivo de esta tesis es explicitar la perspectiva de Platón acerca de la justicia y cuál es la metodología necesaria que sigue Platón para investigar la justicia. Para llegar a esta meta se debe seguir una metodología, que nos permita ampliar la imagen del pensamiento del filósofo ateniense y todo lo que está escrito sobre él y el tema tratado en este ensayo. Con la investigación de la discusión entre Sócrates, Céfalo, Polemarco y Trasímaco, se explorarán los siguientes aspectos importantes: i) Razonamientos y debilidades de la argumentación de Sócrates y sus interlocutores, y qué enseña la estrategia argumentativa de Sócrates. ii)Cuál es el objetivo principal de Platón en el análisis de la justicia, es decir, qué es lo que realmente le interesa a Platón investigar, a través de la boca de Sócrates. iii)Cuál es el rol del libro I en la obra de la *República*, y qué otros propósitos del autor cumple este libro.

El proyecto se divide en dos grupos de capítulos, el primero concierne a la descripción del personaje de Platón y las discusiones de libro I de la *República* entre Sócrates y sus interlocutores y, el segundo concierne a las preguntas planteadas en los incisos ii) y iii):

Parte I:

1. El personaje de Platón.
2. Céfalo: el primer intento definicional de la justicia.
3. Polemarco: la justicia desde la perspectiva poética.
4. Trasímaco: Retórica vs Filosofía.

Parte II:

5. Análisis de la pregunta ¿Qué es la justicia?

Cada uno de los capítulos del proyecto tienen una función fundamental, necesaria para entender cómo se estructura el pensamiento de Platón acerca de la justicia, y cuáles son los mensajes directos que quiere dar Platón al lector de la *República*. Presentando la época y el ambiente en que vivió Platón, se ofrece una imagen clara sobre las experiencias y las influencias que recibió, y constituyen una perspectiva sólida acerca de sus ideas filosóficas.

Posteriormente, a través de la discusión de Sócrates con sus interlocutores que se desarrolla en Pireo (Πειραιεύς), en la casa de Céfalo, se puede determinar cuáles son los puntos débiles de las afirmaciones de los interlocutores de Sócrates, y el tipo de estrategia socrática para demostrar las fallas. Los capítulos 2-4 de la parte I corresponden respectivamente a cada uno de los interlocutores de Sócrates. En estos capítulos se puede apreciar los propósitos definicionales de Platón en la obra. Este es un punto muy importante, porque ofrece otras extensiones educativas de la obra platónica y los objetivos del filósofo ateniense, que no tienen que ver solamente con la ciencia filosófica, sino con la educación del carácter de sus conciudadanos.

Finalmente, en el último capítulo se explicará la metodología platónica para contestar la pregunta ¿Qué es la justicia? y cuál es el interés de Platón en la justicia. Así, se criticarán otras interpretaciones acerca de los puntos anteriores.

I. El personaje de Platón

Datos biográficos

No se conoce con total certeza pero, muy probablemente, Platón nació alrededor de los años 428-427 a.C., siendo hijo de Aristón y Perictione, dentro del seno de uno de los linajes más distinguidos de Atenas, en el cual era tradicional la dedicación a la política. Su lugar de nacimiento fue Atenas o Egina. Así como les ocurrió a muchos otros jóvenes atenienses de familia de antigua nobleza, Platón no se descubrió a sí mismo hasta que conoció a Sócrates. Para el momento en que esto aconteció, Platón había cumplido los veinte años y los desvíos políticos de los atenienses lo obligaron a reflexionar profundamente sobre la conducta humana.

Por tanto, no es posible entender plenamente la figura de Platón si se la separa de su maestro Sócrates y del contexto o marco histórico de la Atenas en que le tocó vivir. Así pues, el hecho más importante del desarrollo intelectual de Platón fue el de que en su juventud fue discípulo de Sócrates, de quien sacó el pensamiento que fue siempre fundamental en su filosofía política: la idea de que la virtud es conocimiento¹.

La más importante fuente de información sobre su vida, es un texto del mismo Platón, la Séptima Carta de una colección de trece cartas que se refieren a él y que escribió a sus amigos de Siracusa. Según la mencionada Carta VII, en su juventud Platón, como cualquier otro ateniense, pensaba dedicarse a la vida política. El régimen de los Treinta Tiranos, entre los cuales contaba con parientes y amigos (su tío Cármides y su primo Critias), le invitó a participar en el gobierno.

El tema de la justicia, de la mejor ordenación de la vida en comunidad, es, en verdad, el eje en torno al cual gira su especulación. Confirma esta conclusión lo que acerca de su itinerario o proceso de vocación filosófico-política refiere la séptima de las

¹ W.T. Stace, *A critical history of greek philosophy* (London: Macmillan Co, 1920), 87.

Cartas que bajo su nombre han llegado a nosotros, y cuya autenticidad parece firmemente establecida.

Es necesario leer su autobiografía, contenida en la Carta VII, para comprender cómo, desorientado por estas dos experiencias de sentidos contrarios (el gobierno de los Treinta Tiranos y la reacción democrática), Platón se vio conducido a abandonar la política militante en provecho de la reflexión teórica. El programa intelectual de Platón consiste, pues, en unir, según el deseo de Sócrates, la política y la filosofía, o en otros términos, en instaurar una política fundada en el saber. De este modo, de las experiencias políticas de su juventud, dedujo Platón el pensamiento que había de inspirar toda su obra: sólo la filosofía puede realizar una comunidad fundada en la justicia.

Tras la muerte de Sócrates (399 a.C.), Platón marchó a Megara, junto a Euclides y, más tarde, según cuentan sus biógrafos, se fue a Egipto y a Cirene. Nada se sabe acerca de estos viajes, si bien no resultan inverosímiles. Su primer viaje seguro, que es también el primer acontecimiento importante de su vida exterior, es el que con 40 años de edad hizo a la Italia meridional. Con motivo de dicho viaje, y a través de su amigo Arquitas, conoció las comunidades pitagóricas; y en Siracusa trabó amistad con Dion, tío de Dionisio el Joven. Se cuenta que Dionisio el Viejo, tirano de Siracusa, temeroso de los proyectos de reforma política expuestos por Platón, le hizo vender como esclavo en el mercado de Egina. No se sabe con certeza si la responsabilidad del hecho correspondió o no realmente al tirano, o a un desafortunado accidente en el contexto de la situación bélica entre Atenas y Egina, pero sí que existe constancia de la venta de Platón como esclavo y su rescate gracias a Anniceris de Cirene.

En el 388-387 a. C, Platón fundó la primera de las grandes escuelas filosóficas de Atenas. La calle más elegante de Atenas, en aquellos tiempos, se llamaba Dromos y remataba en Doble Puerta (Δίπυλον) que abría el camino hacia Eleusis. A una milla más o menos de distancia de Atenas, en una propiedad con casa y jardín, que se

encontraba bajo la advocación tutelar del héroe Academo, fundó Platón la escuela que, por esta circunstancia, recibió el nombre de Academia. Platón constituyó, con absoluta certeza, la primera universidad (*πανεπιστήμιον*)² del mundo.

Ciertamente, la Academia podría ser considerada uno de los precedentes de las universidades europeas, pues los estudios que en ella se seguían no se limitaban a los filosóficos propiamente dichos, sino que abarcaban gran cantidad de ciencias auxiliares como las matemáticas, la astronomía y las ciencias físicas. La Academia platónica fue exactamente la organización metódica, en su doble aspecto de investigación y docencia, del saber superior, y podemos imaginarla como una composición de pitagorismo y socratismo. En su tiempo fue, para Atenas y Grecia entera, la institución fundada por Platón, y no solo en su tiempo, ya que la Academia, aunque con mayor o menor prestigio, continuó existiendo como tal hasta el año 529 de nuestra era, cuando el emperador Justiniano ordenó la clausura de las escuelas de Atenas.

Se sabe poco de los trece años restantes de su vida. Tanto la Carta VII como la VIII fueron escritas después de la muerte de Dion y, a pesar de que Platón no participara activamente nunca más, muestran el deseo que tenía de aconsejar al partido de Dion, contando con que quisieran llevar a cabo las intenciones de Dion, o sea, no esclavizar más a Siracusa con autócratas, sino adornarla y vestirla con las prendas de la libertad. Platón murió en el 347 a. C., a los 80 años de edad, en plena actividad tanto como maestro como escritor. Fue enterrado en los jardines de la Academia.

Contexto Histórico

El contexto histórico y social en el que se desarrolla una persona, siempre determina sus hábitos, conductas, maneras de pensar y de sentir; en el caso de Platón, esto no

² *Πανεπιστήμιον*: El nombre de *πανεπιστήμιον* (universidad) que encontramos en muchos textos, es del griego moderno y no se encuentra para nada en la lengua clásica.

fue la excepción, ya que su pensamiento se vio fuertemente influenciado por los sucesos que acontecieron en la sociedad de Atenas durante la época en que vivió.

Uno de los principales sucesos ocurridos y que marcó el inicio de la época de oro de Atenas, fue el fin de la segunda parte de las Guerras Médicas contra los persas (479 a. C.), donde los atenienses resultaron victoriosos, al igual que al cabo de la tercera parte de estas guerras, hasta que el año 449 a.C. se logró la paz con los persas. Durante este período, el régimen político de la democracia llegó a su máximo apogeo, lo cual contribuyó a que Atenas adquiriera más fuerza. Para entonces, ya Atenas constituía el centro político y cultural en toda Grecia.

La Liga de Delos (478 a. C.) bajo la tutoría de Atenas, representó un fundamento de la fuerza política y militar de Atenas. Posteriormente, en el 454 a. C., Pericles, que en esa época era la personalidad más importante de Atenas, transportó la caja que contenía el dinero producto de impuestos, de la isla de Delos a Atenas, donde sirvió para la reconstrucción de Acrópolis y se comenzaron a construir grandes obras arquitectónicas, como el Partenón. Además, el régimen político de la democracia que se asentaba en Atenas, se expandió también a otras ciudades de Grecia que formaban parte de la Confederación, lo cual fue símbolo de la influencia poderosa de Atenas. En el 431 a. C., inició la guerra entre Atenas y sus aliados contra Esparta, conocida como la Guerra del Peloponeso, la cual duró 27 años (hasta 404 a. C.). Durante ese mismo período ocurrió la gran plaga de Atenas, donde murió casi un tercio de la población ateniense, entre ellos, Pericles. La guerra concluyó con la derrota de Atenas y la caída de su "imperio". Así, el régimen político dejó de ser democrático y se convirtió en una oligarquía compuesta por treinta magistrados, a los que se llamó Tiranos. Un año después los demócratas de Atenas, liderados por Trasíbulo, reinstauraron el régimen de democracia. Platón fue testigo de toda la caída del poder de Atenas, afectándolo de manera significativa. Él consideraba que el régimen democrático fue la causa de la debacle ateniense.

Influencias en la obra de Platón

Platón fue el primero en la historia que creyó un sistema filosófico amplio que en eso quería incluir todo, un sistema que tiene sus extensiones a todos los lados del pensamiento y de la realidad. Las ideas de Platón no surgieron de manera espontánea, sino que fueron el resultado de sus intentos por resolver problemas que le habían sido legados por sus predecesores y en los que él se interesó intensamente, constituyendo así sus pensamientos más creativos y originales. Aristóteles habla de la filosofía de Platón como si fuera semejante a la pitagórica, pero con ciertas características propias³.

Antes de ser alumno de Sócrates, Platón fue alumno de Crátilo, personaje mejor conocido por haberle dado continuidad a la enseñanza de Heráclito, presentándolo como un filósofo del curso y el cambio. Al respecto, Platón pensaba que todo aquello que percibimos se encuentra en constante cambio y movimiento, hasta finalmente derivar en un desgaste o deterioro. El mundo era, para Heráclito, un organismo vivo, concepción que también Platón compartía.

La influencia más grande ejercida por un único pensador sobre Platón después de Sócrates se debe a Parménides, un gigante del intelecto entre los presocráticos a cuyas desafiantes tesis de que el cambio y el movimiento eran imposibles desde toda consideración racional había que enfrentarse sin eludir sus premisas aparentemente irrefutables.

Posteriormente, una gran influencia en el pensamiento de Platón, fue ejercida por su maestro Sócrates; no obstante, la condena de Sócrates de la democracia ateniense, fue una causa significativa para que Platón no concordara con dicho sistema político. Al igual que Sócrates, Platón usó el método de la dialéctica. Para Platón la dialéctica se definía como el movimiento del alma de las cosas perceptibles a las ideas,

³ W.K.C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega II* (Barcelona: Gredos, 2012), 510.

mientras que para Sócrates era el método en el que, a través de las definiciones incorrectas, es posible acercarse a las correctas. La enseñanza de Sócrates sobre el bien (ἀγαθό), impregnó la esencia de Platón e incluso lo condujo a formar nuevas ideas en torno a dicha enseñanza, tales como la Teoría de las Ideas.

Además, recibió influencia de la teoría de los Pitagóricos, particularmente de Arquitas, quien era uno de sus más importantes representantes y era amigo de Platón. Los Pitagóricos se dedicaron a trabajar con el concepto de armonía, el cual fue sumamente relevante para las obras de Platón, como en el caso de *La República*, en la cual postulaba que debía existir armonía en las tres divisiones del alma, así como en los tres niveles sociales, para que haya justicia. Otra influencia fundamental para Platón fue la que encontró en la teoría de los Órficos, que hablaban sobre la inmortalidad del alma y la reencarnación, tal como aparece en el último libro de *La República* (614b- 621d).

Finalmente pero no menos importante, es necesario mencionar la gran influencia que Platón recibió por parte de su familia. La familia de Platón tenía un origen aristocrático, lo cual determinó el pensamiento de Platón y quedó plasmado en sus obras a través de ideas de oligarquía. Critias y Cármides, primo y hermano de su madre Perictione, en el año 404 a.C. llegaron a ser miembros de los famosos Treinta (Τριάκοντα Τύραννοι) cuando se cayó la democracia en Atenas, después de la pérdida en la guerra contra Esparta. Entonces resulta evidente, que el pensamiento de Platón surge en una época de crisis política de Atenas, tras la guerra del Peloponeso y la derrota frente a Esparta; y es la democracia que sigue a los treinta tiranos la que condena a Sócrates, el justo; además la caída de los tradicionales valores religiosos y morales da paso al relativismo ético de los sofistas y al debate sobre la base convencional o natural de la ley. Así, Platón busca una respuesta a tales problemas.

El concepto de la justicia antes de Platón

El objetivo principal de este apartado es definir el concepto de la Justicia desde la perspectiva de Platón y adoptar ideas y conceptos filosóficos que surgen de este giro de investigación, para enseñar su efectividad en el pensamiento contemporáneo y en el modelo social y político de nuestra época. La justicia constituye una esencia y un sentido que gobernó, desde muy temprano, la mente de los humanos. A partir de la época de Homero, podemos decir que la justicia aparece con el concepto de Destino (Μοίρα), el cual predetermina las acciones y el camino de cada humano.

Según Antonio Gomez Robledo, el tema de la justicia tiene en la cosmovisión helénica anterior a Platón, y que se expresa con igual autenticidad así en la poesía como en la filosofía⁴. *Themis, Dike, Dikaiosyne*: con estos tres nombres se designó la justicia antes de Platón; y es de gran provecho, para todo lo que va a seguir, cobrar conciencia de su significado. El orden en que los enunciamos tiene su razón de ser, porque ciertamente el tercero de dichos nombres es cronológicamente posterior a los dos primeros y entre éstos, a su vez, hay por lo menos una secuencia lógica. Themis (θέμις) comenzó siendo la consejera de Zeus (εὐβουλος), a cuyo lado está (πάρεδρος).

Posteriormente, y por una ilación natural, Themis fue también la diosa de los oráculos (según declaraciones de Zeus) y la inspiradora del buen consejo en las asambleas. Los oráculos de Delfos son llamados *θέμιστες*, dando con ello a entender que allí mismo, en el santuario de la Pitia, estaba, como en su propio hogar, la diosa consejera de la divinidad.

Más tarde, fueron también designadas con el mismo nombre las sentencias de los jueces, por más que a la postre haya prevalecido el segundo (δίκη). Mientras se vio

⁴ Antonio Gómez Robledo, "Platón. Los seis grandes temas de su filosofía," *Diánoia*, no. 21 (1975): 14.

un origen divino en la legislación humana, Temis fue la diosa del derecho, como lo es aún hoy para los juristas modernos y, por lo visto, parecería aún ser necesario invocar estos númenes. Dike, por su parte, es hija de Temis (y de Zeus, nada menos), pero tiene para los hombres un rostro más severo que su madre. Mientras que Temis es el “buen consejo”, Dike es el decreto divino, y en el mundo humano, la sentencia judicial.

Al racionalizarse esta concepción, llega a convertirse entre los hombres —es ya Aristóteles quien lo dice— en el orden de la comunidad política. Pero no sólo entre los hombres reina Dike, sino también en los infiernos, donde acaba por convertirse en diosa de la venganza. En el cielo, Temis; en la tierra, Nomos, y en el mundo subterráneo, Dike; así lo dice Jámblico, en razón de que en todo lugar, según añade luego, debe haber justicia.

Como quiera que sea, Dike es por mucho tiempo, por lo menos hasta Hesíodo inclusive, el término y la representación más adecuada de la justicia. Y subrayamos el nombre de Hesíodo, porque el gran poeta encarna una moral que no es ya la moral de la época heroica, sino de otra cuyos valores fundamentales no son ya los de la guerra, sino los del trabajo y la virtud, y como virtud suprema, Dike, la justicia. Conocidísimo es aquel célebre pasaje de Los Trabajos y los Días: “Las bestias y los peces y las aves se devoran entre sí. Pero el hijo de Cronos dio a los hombres la justicia (Dike), y es con mucho lo mejor que tienen”.

Dikaiosyne (ἡ δικαιοσύνη), por último, el término que acabará por imponerse, desconocido aún por Homero y Hesíodo, es “la virtud de los nuevos tiempos”, y es además, en extensión y comprensión, una virtud general. El autor P. E. Easterling observa que, en la moral de señores de los tiempos heroicos, en efecto, se reconoce apenas en el hombre común la “virtud” (areté) necesaria para hacer resplandecer con mayor brillo la superioridad de los príncipes. De éstos, a su vez, se predica con

alabanza la justicia, pero de un modo análogo a como la predicamos de la divinidad, o sea que los héroes homéricos, al dar lo suyo a sus inferiores, lo hacen por libre impulso y como por desbordamiento de su munificencia, y no porque se sientan constreñidos por una ley de universal observancia. Para los griegos de aquella época, en suma, no habría sido tan obvio, como lo fue después, concebir la justicia como virtud universal y preeminente. Esta posición, para ellos, la ocupaba otra virtud, que era la *valentía*. El ideal moral era entonces el ἀνὴρ ἀγαθός tan recurrente en los poemas homéricos, y por ese término no se entendía el “hombre bueno”, sino el “varón esforzado”.

Por todo esto ha podido decirse con razón que entramos en una época del todo nueva cuando, hacia el siglo VI, Focílides y Teognis enuncian que “toda la virtud se resume en la justicia”. Aunque todavía por voz de los poetas, estamos ya en los primordios de la reflexión filosófica, la cual, en el Siglo de oro de la filosofía, va a aplicarse, con manifiesta preferencia, al estudio de esta virtud que pervade ahora por completo el individuo y la ciudad.

Después de la época de Homero, el Destino se hace “Juicio” (*δίκη*) y el ser humano adquiere la responsabilidad de sus acciones, siendo capaz de elegir por sí mismo lo bueno o lo malo, lo justo o lo injusto. Solón, uno de los siete sabios de Grecia, creía que la injusticia era un “trauma” en el organismo de la república, del cual tenía que recuperarse y, por otra parte, la justicia es armonía y bajo su guía todo es perfecto entre los humanos⁵.

⁵ P. E. Easterling, *The Cambridge history of classical literature* (London: Cambridge University Press, 1985), 148.

II. Céfalo: el primer intento definicional de la justicia

Este capítulo se enfoca en la perspectiva platónica sobre la justicia, en la *República*, obra que, en su totalidad, gira en torno a este concepto. El interés propio está centrado en el primer libro de la *República*, donde se presenta un primer punto de vista del pensamiento platónico sobre la búsqueda de definición de términos como la *justicia*, independientemente de presuposiciones religiosas o poéticas (mitológicas), así como se anotó en el capítulo anterior.

En el presente capítulo, se describirá cuál es el objetivo de Platón a través de la discusión entre Sócrates y Céfalo. Esto quiere decir, qué es lo que quiere enseñar Platón a través de ese diálogo y por qué resulta esto relevante. Posteriormente, el interés de la búsqueda se enfocará en la problemática de la argumentación de Céfalo y en explicar por qué su intento definicional de la justicia es deficiente. Una vez demostrado ello, el siguiente paso será analizar la estrategia y la argumentación de Sócrates a Céfalo.

Este estudio se apoyará sobre el *conocimiento* y la *importancia* que da Platón al conocimiento. A través del análisis del diálogo entre Sócrates y Céfalo se presentarán las debilidades de la argumentación de Céfalo y la explicación acerca del porqué el intento definicional de Céfalo no puede ser aplicado a la justicia. En este sentido, se puede aclarar por qué el argumento socrático sigue una estrategia de presuposiciones sociales, así como elaboró Céfalo su argumentación, y por qué nos ofrece Sócrates, desde el principio, una demostración lógica que pueda implicar todos los casos de la justicia, para definir qué es la justicia.

Es claro para cualquier lector que el primer libro de la *República* es diferente al resto de la obra. Comienza desarrollándose dentro de un contexto elaborado y rico en indicaciones dramáticas. Según Julia Annas, el libro I de la *República* se asemeja a los

diálogos tempranos de Sócrates, y sigue el paradigma fundamental de esos diálogos. Sócrates habla con un personaje acerca de alguna calidad moral⁶, y exhibe el hecho de que las creencias que tiene ese personaje son inadecuadas o incluso incoherentes⁷.

En dichos diálogos, generalmente, se presenta la discusión de algún problema o dilema moral, y con frecuencia esto sucede porque el personaje en cuestión tiene, o parece tener, la calidad moral en la discusión. Por ejemplo, al comienzo del libro I de la *República* se desarrolla la discusión entre Sócrates y Céfalo acerca de la justicia, para la cual Céfalo supone tener esa calidad moral y, con base en eso, asume que puede explicar lo que ésta significa (331b). La lección general de estos diálogos suele ser que las personas que poseen o pretenden conocer una calidad moral, probablemente tienen creencias insuficientes acerca de este objeto, y son incapaces de probar su conocimiento de este objeto. Los personajes con frecuencia experimentan sufrimiento e irritabilidad, debido a que sus creencias personales han sido criticadas y no encuentran otras que las suplan, así como sucede en el primer libro de la *República* con Trasímaco (343a).

El objetivo principal de Platón, a través de la voz de Sócrates, es hacer explícitas teorías deficientes, que se pueden caracterizar como absurdas, a fin de criticarlas. Dichas teorías no pueden demostrar la esencia del concepto que se investiga, que en este caso es la justicia. Con esta estrategia, Platón tiene que representar estas teorías insuficientes, para aclarar el “terreno” de la investigación-dialogo, y preparar así su presentación “positiva” que sigue después.

⁶ Sócrates habla sobre la valentía (*ἀνδρεία*) en *Laques*, la piedad (*εὐσέβεια*) en *Eutifrón*, y la amistad (*φιλία*) en *Lisis*.

⁷ Julia Annas, *An introduction to Plato's Republic* (Oxford: Clarendon Press, 1981), 16.

Esta presentación positiva, fundamentada en una teoría del conocimiento (*γνῶσις*), será el análisis de sus ideas y la construcción de la definición necesaria para adquirir un conocimiento-*episteme*.

De acuerdo con Walter Terence Stace, la teoría de las Ideas de Platón tiene su base en una teoría del conocimiento. Platón, para responder qué es el conocimiento, qué es la verdad, qué es virtud, nos enseña en un primer nivel qué no es conocimiento, qué no es verdad y qué no es virtud⁸. Para aclarar esa afirmación de W.T. Stace, será necesario anotar y explicar todo el proceso que se analizará en el capítulo posterior de este ensayo, con el título *¿Que es la justicia?* En ese capítulo se puede aclarar que Platón pone en primer lugar el concepto de entidad inmutable: ¿qué es entidad inmutable? y ¿por qué Platón da tanta importancia a esta entidad inmutable?

Primero, la entidad inmutable a la que se refiere Platón no tiene carácter personal, es decir, tiene un carácter universal y eterno. Platón consideró que la realidad se divide en dos grandes géneros: el Mundo Sensible (también emplea con frecuencia la expresión “mundo visible”) y el Mundo Inteligible o Mundo de las Ideas (511d). La entidad inmutable al que él se refiere es precisamente en este último ámbito de la realidad. El Mundo Sensible es el conjunto de entidades que se ofrecen a los sentidos, realidades particulares, cambiantes, múltiples, que nacen, duran, mueren y se captan con los sentidos. El Mundo Inteligible o Mundo de las Ideas está poblado por entidades absolutas, universales, independientes, eternas, inmutables; entidades que están más allá del tiempo y del espacio, y que se conocen mediante la parte más excelente del alma, la racional.

En este segundo ámbito la realidad más valiosa la constituye la Idea del Bien (que para muchos autores Platón identifica con Dios). Las Ideas, por lo demás, están

⁸ W.T. Stace, *A critical history of greek philosophy* (London: Macmillan Co, 1920), 210.

jerarquizadas. El primer rango le corresponde a la Idea de Bien, tal como nos lo presenta Platón en la *República*, aunque en otros diálogos ocuparán su lugar lo Uno, (en el *Parménides*), la Belleza, (en el *Banquete*), o el Ser, (en el *Sofista*), que representan el máximo grado de realidad, siendo la causa de todo lo que existe. A continuación vendrían las Ideas de los objetos éticos y estéticos, seguida de las Ideas de los objetos matemáticos y finalmente de las Ideas de las cosas.

Platón intenta también establecer una cierta comunicación entre las Ideas y, según Aristóteles, terminó por identificar las Ideas con los números, identificación de la que sí tenemos constancia que realizaron los continuadores de la actividad platónica en la Academia.

Podríamos concluir entonces que Platón busca este tipo de entidades inmutables-universales, cuya comprensión equivale a adquirir un conocimiento. A través de los diálogos tempranos, intenta enseñar las perspectivas equivocadas e insuficientes que simplemente no son conocimientos, sino creencias (*δόξα*). Con base en esto, Platón puede seguir el proceso de la teoría de las Ideas que se presentó anteriormente.

Ahora, como se anotó con antelación, las personas que poseen o pretenden conocer una calidad moral probablemente tienen creencias deficientes acerca de este objeto y no pueden llegar a aprehender una entidad inmutable-universal que puede establecer un conocimiento.

Eso es exactamente lo que pasa en el primer libro de la *República*. Una discusión con un hombre rico (Céfalo) que cree que la riqueza puede ayudar a una persona a tener una imagen sobre la justicia exponiendo las creencias comunes sobre lo más radicalmente falso, llegando a la conclusión de que estamos en la oscuridad sobre lo que es la justicia.

Antes de enfocarnos al texto y al dialogo entre Sócrates y Céfalo, sería importante hacer un paréntesis para presentar algo interesante que surge de la estrategia platónica. De esa manera, se presenta toda la grandeza de Platón como un pensador muy sistemático y se puede observar desde otro punto de vista sus obras y su objetivo de escribir. Sin embargo, de esto surge algo muy importante que sería bueno criticar. Es claro que Platón, en sus primeros intentos didácticos, intentó inculcar en sus lectores el espíritu de la enseñanza socrática, presentando temas de las conversaciones didácticas de Sócrates en sus diálogos.

Esto quiere decir que Platón, en sus diálogos tempranos, no solo establece la base para llegar al conocimiento, sino también, paralelamente, invita el lector a pensar junto a él. Así, Platón le crea dudas al lector, a fin de que éste piense por sí mismo para encontrar la insuficiencia y la equivocación en la que posiblemente está metido, así como están metidos los sofistas que intentan enseñar a la gente sus propias ideas. Por ejemplo, Trasímaco, un sofista que aparece en la obra *República*, manifiesta que “*lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte*”⁹, afirmación que, como se presentará en los próximos capítulos, es deficiente para ser una definición, tal como lo demuestra Sócrates.

Se puede decir que Platón presenta en este punto su lado educativo, y que no es sólo un pensador, sino un *pedagogo*, cuyo propósito es enseñar a la gente, influyéndola de manera directa a través de sus obras. Éstas presentarán diálogos tan reales que el lector pueda asimilarse a sí mismo con los personajes y sentir palabra por palabra todo el acto (ἔργον) presentado. En lo que sigue, ejemplificaremos todo lo que se mencionó anteriormente, haciendo referencia a la primera discusión sobre la justicia, en el primer libro de la *República*, entre Sócrates y Céfalo. Céfalo, era un meteco rico

⁹ Platón, *República* (Madrid: Editorial Gredos, 1988), 338c.

que eligió vivir en Atenas, y por tanto era un extranjero que no tenía derechos políticos.

Para Céfalo, la única ventaja de la riqueza radica en que permite "no estar en deuda de sacrificios con ningún dios, ni de dinero con ningún hombre", y así, poder acercarse sin miedo al umbral de la muerte, porque se llega a él con la conciencia de no haber cometido ninguna injusticia. Tal conciencia produce una grata y perpetua esperanza, que hace de la vejez una bienhechora nodriza, según frase de Píndaro (331a). La justicia, para Céfalo, consiste entonces en devolver lo que se ha recibido y, en ese sentido, la riqueza es útil pues permite no deberle nada a nadie, sea a dioses o a hombres.

Sin embargo, se podría decir que ha habido una ligera modificación en la respuesta de Céfalo acerca de las preguntas de Sócrates. Lo fundamental es que el objetivo de las preguntas de Sócrates es la búsqueda de una definición para la justicia. Céfalo, en respuesta a la primera pregunta de Sócrates sobre la vejez (328e), menciona que *"lo que dijo Sófocles me pareció muy bello, y ahora más aun; pues en lo tocante a esas cosas, en la vejez se produce mucha paz y libertad"* (329c), así como *"de lo que concierne al trato de los familiares, hay una sola causa, Sócrates, y que no es la vejez sino el carácter de los hombres"* (329d). En sus primeras afirmaciones, Céfalo da mucha importancia a las concepciones morales que indican la vida humana. Pero a partir de este punto se sigue la modificación de las palabras de Céfalo, a través de la guía de Sócrates que trae en el diálogo las concepciones materiales, como la riqueza.

Sócrates le pregunta a Céfalo *¿cuál es el mayor beneficio que crees haber obtenido de poseer una gran fortuna?* (330d) y esto provoca que Céfalo exponga una respuesta distinta a la anterior. Céfalo cambia su propia perspectiva de apreciar la vida. Céfalo reafirma la importancia del dinero y de la riqueza diciendo que *"es en este respecto que considero de mucho valor la posesión de las riquezas, no para cualquier hombre, sino para el sensato."*

En efecto, la posesión de riquezas contribuye en gran parte a no engañar ni mentir involuntariamente, así como a no adeudar sacrificios a un dios o dinero a un hombre, y, por consiguiente, a no marcharse con temores hacia el Hades” (331a-b).

De esto se sigue que, de acuerdo a Céfalo, el carácter por sí mismo no es motivo de agrado alguno en la vejez, tal como afirmaba en 329d, sino que requiere apoyarse en cuestiones materiales, es decir, en la posesión de riquezas. La estrategia interrogativa de Sócrates lleva a Céfalo a exponer su verdadera perspectiva sobre lo que más vale en la vida actual y la próxima (*Hades*). De acuerdo a Céfalo, que pretende tener la capacidad de definir cosas, la riqueza puede ser un criterio fundamental para la justicia. Para Céfalo, un hombre puede ser justo y aprovechar las ventajas que ofrece la justicia en la vida, si y solo si tiene riqueza y no debe nada a nadie. Por ello, Céfalo no resta importancia a la actitud, pero piensa que para vivir justamente se necesita de posesiones materiales.

Así, resulta fundamental señalar que, de acuerdo a Céfalo, la pregunta por la justicia es inseparable de la actitud asumida frente a los otros, sean hombres o dioses. Es decir, que el intercambio material, que se elabora entre los hombres, puede constituir la justicia. La justicia implica, en primer lugar, una relación con otros y, es a través de la satisfacción de esta relación que se obtiene paz interior. Este intento de Céfalo por definir la justicia, desde la perspectiva propia, tiene dos deficiencias: la primera, es la exclusión de los desposeídos: un pobre no podría ser justo ni realizar actos justos, pues la justicia es una función de la propiedad; sólo quien tiene propiedades puede ser justo.

Mas eso no puede ser una afirmación verdadera, porque, desde el punto de vista lógico, el *definiens* de Céfalo no es suficientemente extenso; es decir, no todos los actos de intercambio tienen un sentido justo o pío, y tampoco el pensamiento de Céfalo, sobre el intercambio, puede implicar todos los casos de justicia.

Adicionalmente, desde el punto de vista ontológico, esa afirmación es deficiente, porque el criterio de la distinción entre ricos y pobres, para fungir como criterio de justicia, es muy ambiguo. La pregunta por resolver sería esta: ¿cuál es exactamente el punto de distinción material entre una persona y otra, para identificarlo como rico o pobre? Es obvio que esa afirmación de Céfalo es insuficiente y errónea. No es necesario que la riqueza o el poder correspondan siempre a problemas que tienen que ver con temáticas sociales o físicas relacionadas con la justicia.

Un ejemplo de ello lo encontramos en la misma época en la que tiene lugar la discusión ficticia entre Sócrates y Céfalo: Arístides fue condenado al ostracismo en Atenas en el año 484 a.C.¹⁰. En el día de la votación, cuenta Plutarco¹¹, que un campesino analfabeto se acercó a Arístides con su correspondiente teja (*ὄστρακον*) y le pidió que escribiera en ella el nombre de Arístides para exiliar a Arístides de Atenas, en razón de que Arístides representaba un peligro para la democracia ateniense.

Arístides actuó justamente en una situación que no concernía al ámbito de la riqueza. El primer libro de la *República*, en el cual se presenta el dialogo entre Sócrates y Céfalo, fue escrito posterior al año 484 a.C., fecha en que ocurrió la condena de Arístides¹². Puede deducirse que Platón ya conocía lo ocurrido a

¹⁰ El término procede del griego “ὄστρακον”, que literalmente significa “teja” o “trozo de vasija”. Los griegos empleaban este material para escribir y se encontraba fácilmente esparcido por el suelo. En estos trozos de teja se escribía, con un punzón, el nombre de un político al que se quería condenar, por considerarlo un peligro para la democracia de Atenas.

¹¹ Plutarco, *Vidas paralelas*, tomo III, Arístides, 122.

¹² Para explicar aunque sea parcialmente hechos como los que acabamos de ejemplificar, según Conrado Eggers Lan, en el libro *Platón Diálogos IV República*, p.13-14, se han elaborado cuando menos tres hipótesis: a) Ha habido, en vida de Platón, dos ediciones de la República: una que vio la luz no más tarde del año 390 a. C. y que comprendía el libro I íntegro, lo esencial de los actuales II-IV, el comienzo del V y algunas páginas relativas a la educación superior, que hoy tenemos en los libros VI y VII; Y una segunda edición, alrededor del 370, en la que el material fue reelaborado. Quedando de la manera en que lo conocemos hoy; b) El libro I fue publicado como obra independiente, con el título Trasímaco, alrededor del 390 a.C., antes que el Gorgias, que significó una reelaboración del tema —

Arístides, lo cual fue una muestra de un acto justo. Sin embargo, ni Céfalos, ni Sócrates habían mencionado este caso en su discusión, cada uno por razones diferentes, como se analizará más adelante.

Desde su propia perspectiva, la definición de Céfalos garantiza exclusivamente su tranquilidad, y se despreocupa de las consecuencias dañinas que podría tener para otros el seguimiento estricto de tal regla. La justicia no puede restringirse al bienestar y tranquilidad interna de uno solo, sino que debe considerar el bienestar e integridad del otro.

Sócrates pone un contraejemplo para demostrar la insuficiencia de la afirmación de Céfalos. Sócrates le pregunta a Céfalos si es justo devolverle las armas a un amigo que, estando cuerdo en el momento de prestárselas, pide su restitución estando loco. Esta pequeña pregunta saca a la luz las limitaciones de la definición de Céfalos o, al menos, muestra que éste no se había percatado de las consecuencias de su definición. La justicia no puede limitarse a devolver lo que a uno le ha sido entregado, pues no puede ser llamada justa una acción por la que se le devuelva a alguien fuera de sí algo con lo cual podría hacerse daño a sí mismo o a otros¹³.

El problema de este último intento definicional de Céfalos es que no puede ser una definición. Su afirmación es una opinión subjetiva y falsa. Céfalos expone su respuesta pensando en sí mismo con respecto a las situaciones que lo ayudan a enfrentarse al concepto de la justicia, así como es la riqueza que él obtuvo en su vida.

mejor desarrollado—por lo cual Platón decidió integrar el Trasímaco en una obra de mayores alcances, que es la que ha llegado hasta nosotros; c) La *República* fue compuesta a lo largo de dos décadas a partir, aproximadamente, del 390; no necesariamente las partes concluidas de la obra fueron editadas en seguida de ser escritas, y su orden ha sido el mismo que conocemos nosotros, con la excepción de que aparentemente los libros VIII y IX fueron compuestos a continuación del IV y sólo más tarde los V-VII y el X. Entonces, el libro I no debe haber sido compuesto antes del año 390 a.C.

¹³ Jairo Iván Escobar Moncada, "Platón y el concepto de justicia en el primer libro de la República", *Estudios Políticos*, No. 18, (2001): 125.

Pero esa opinión no tiene un criterio absoluto que podría corresponder a todos los hombres o a todos los actos, que se incluyen en el mundo concreto al cual Céfalo hizo referencia. Esta última definición, entonces, tampoco se aplica a todos los casos de justicia.

Además, este pensamiento estrecho de Céfalo, a través de cual intentó definir la justicia, hace que su respuesta sea sólo una opinión y nada más. Y eso porque Céfalo intenta acercar la justicia desde su propio punto de vista siendo la riqueza el eje central de su vida. Basándose en una opinión subjetiva, que no establece una entidad inmutable-universal, que implica su propio punto de vista, no llega en una definición de la justicia. Con base en dicha hipótesis, podemos llegar a la afirmación que la opinión (*δόξα*), aunque es verdadera, no puede ser conocimiento.

Las respuestas de Céfalo se caracterizan como opiniones y no conocimientos, porque lo que afirma Céfalo como justicia no puede establecer un resultado inmutable, una idea que sea universalmente aceptada, tal como la operación $1+1=2$. La afirmación de Céfalo, basándose en criterios concretos y mutables, así como es el intercambio material, no puede establecer una idea inmutable que puede ser conocimiento. En acuerdo con Walter Terence Stace, el conocimiento tiene que ser entendimiento completo y absoluto, captura lógica a través de justificación y no creencia de instinto¹⁴. La creencia verdadera se puede producir del convencimiento (*πειθώ*) y la retórica (*σοφιστική*).

Sin embargo, conocimiento se puede producir sólo de operaciones directas, inmutables y lógicas. Además, la definición de Céfalo es parcial, ya que sólo es válida sólo para los de su clase: la de los propietarios de riqueza. Los no poseedores son

¹⁴ Stace, *A critical history of greek philosophy*, 215.

excluidos. Entonces, basándose en todo el proceso anterior, la afirmación de Céfalo no puede ser una definición de la justicia.

El concepto de justicia proclamado por Céfalo es propio de una clase cuya imagen del mundo está determinada por la posesión de riquezas y por la holgura y tranquilidad material e interior que ellas se permiten. Reciprocidad sólo es posible entre propietarios.

En ese sentido, se puede decir que la respuesta de Céfalo expresa y representa el estatus social que él ha logrado. Es una respuesta que le conviene. Es la respuesta de acuerdo a la cual Céfalo podría vivir el resto de su vida tranquilo con la idea que su objetivo de vida, de obtener poder económico, resuelve los problemas morales y ontológicos que existen en el mundo (*κόσμος*).

A menudo se dice que la concepción que Platón tenía de Céfalo era compasiva, lo cual supone respeto al digno anciano sentado en su casa disfrutando de una vejez tranquila, libre de deseos y preocupaciones. Sin embargo, no es tan sencillo: así como anota Julia Annas, se debe dar cuenta de que la *República* fue escrita mucho después del tiempo que representa la obra. Platón escribió para una audiencia que sabía que la seguridad basada en el bienestar, la cual Céfalo pasó su vida construyendo, era totalmente ilusoria: tan solo uno años más tarde, cuando Atenas cayó, su familia quedó totalmente arruinada, Polemarco fue ejecutado y Lisias fue llevado al exilio¹⁵.

El dinero no puede proveer ni siquiera el tipo de seguridad que promete, y una vida dedicada a la búsqueda de dinero es una vida cuya prioridad más elevada es algo que puede perderse a través de las acciones de otras personas. Hay suficientes

¹⁵ Lisias y Polemarco eran hijos de Céfalo. Lisias se convirtió más adelante un logógrafo (historiador-cronista) profesional, y en su discurso *Contra Eratóstenes* podemos leer una cuenta viva de la ruina de su familia.

toques maliciosos en la imagen que Platón tenía de Céfalo para demostrarnos que estamos ante un hombre limitado y complaciente¹⁶.

Esto explica la afirmación ya hecha en este capítulo, que Céfalo, aunque seguramente sabía del acto justo de Aristides, presentó un intento definicional que correspondiera a su imagen propia. Además, por otro lado, Sócrates respondió a Céfalo con el argumento de las armas y del intercambio de propiedades, para contradecir directamente la argumentación de Céfalo sobre la riqueza y el intercambio entre los hombres, y también para enseñar algo más importante: el distanciamiento de su búsqueda definicional con las extensiones del mundo concreto. Céfalo habría logrado objetar el argumento de Sócrates, si su concepción de la justicia no estuviera orientada por el concepto de propiedad material, pues lo que debería haber sido devuelto no es el arma sino el beneficio recibido.

En otras palabras, la justicia no reside en los bienes cuantificables que se entregan recíprocamente unos a otros, sino principalmente en el bienestar mutuo que se conceden unos a otros, independientemente de que se otorguen o no riquezas. Lo que Platón quiere enfatizar es que la justicia no tiene que ver, en un primer momento, con una reciprocidad a nivel material, sino que estriba esencialmente en la calidad de vida que los miembros de una sociedad se otorgan recíprocamente.

Aunque podría parecer sin mayor trascendencia, el diálogo entre Sócrates y Céfalo resulta, filosóficamente, significativo en demasía. Sócrates no ha mostrado las deficiencias y limitaciones de la definición de Céfalo solo introduciendo medidas externas —i.e. condiciones lógicas y ejemplos externos al tema en discusión, como han pretendido algunos intérpretes— sino mediante una prueba inmanente de lo dicho por el interlocutor. Este punto reafirma lo mencionado anteriormente con

¹⁶ Annas, *An introduction to Plato's Republic*, 16.

respecto a la hipótesis acerca de que Sócrates no respondió a Céfalo con un ejemplo externo como el de Arístides, ni iluminó directamente el insuficiente intento definicional de Céfalo de manera epistemológica. Ambos casos demuestran de manera explícita por qué la respuesta de Céfalo no puede ser una definición. Platón, en voz de Sócrates, no evidencia al inicio del diálogo del primer libro de la *República* su perspectiva fundamental, que podría mostrar cuáles son las razones primordiales por las que las respuestas de Céfalo no ofrecen una definición de la justicia. Platón deja, así, que el diálogo abra el camino de una búsqueda sobre casos concretos, búsqueda que tiene que ver con actos humanos y sociales.

Como podemos ver, Sócrates puso a prueba lo que Céfalo decía sin recurrir a un saber superior, y meramente se limitaba a probar las consecuencias deducidas de los presupuestos de los que parte el otro. Al producirse una inconsecuencia, el filósofo muestra que el otro no sabe lo que cree saber. Sócrates no demuestra su afirmación “οὐκ ἄρα οὗτος ὅρος ἐστὶν δικαιοσύνης”¹⁷ basándose en una argumentación lógica y explícita sobre la debilidad definicional de la respuesta de Céfalo, sino que argumenta en el mismo trasfondo conceptual concreto, trasfondo que tiene que ver con una praxis particular social pero no con una demostración universalmente aceptada. Dicha argumentación será un elemento esencial del no saber socrático y de su potencial crítico.

Para concluir, lo que se percibe de la discusión entre Céfalo y Sócrates en el primer libro de la *República* es que Platón quiere criticar, en un primer nivel, la perspectiva común de la gente: que todas las cosas giran sobre la superficie social, y, más específicamente, que todo se puede explicar y definir a través de actos que aparecen en el mundo concreto.

¹⁷ Platón, *República*, 331d.

A través de la crítica de esta perspectiva, Platón enseña la falla implícita, que no se puede llegar a un conocimiento de ninguna cosa. La justicia que Sócrates introduce en la discusión con Céfalo, es una concepción más amplia que la perspectiva de Céfalo, la cual, de acuerdo con éste, se puede explicar con base en fenómenos concretos entre los humanos. Así, lo que el lector puede obtener de la discusión inicial en el primer libro de la *República* no es una demostración de qué es justicia, sino una explicación de dónde no es posible encontrar qué es la justicia. Platón ilumina la ignorancia verdadera y “escondida” de la gente, como Céfalo, que cree que domina un conocimiento sobre todas las cosas. Éste es el gran objetivo de Platón: enseñar qué es el conocimiento y cómo obtenerlo.

III. Polemarco: la justicia desde la perspectiva poética.

En 331e en el primer libro de la *República* se inicia la discusión entre Sócrates y Polemarco, sobre lo que es la justicia, con lo siguiente:

...λέγε δὴ, εἶπον ἐγώ, σὺ ὁ τοῦ λόγου κληρονόμος, τί φῆς τὸν Σιμωνίδην λέγοντα ὀρθῶς λέγειν περὶ δικαιοσύνης;

ὅτι, «ἦ δ' ὅς, τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἐκάστῳ ἀποδιδόναι δίκαιόν ἐστι· τοῦτο λέγων δοκεῖ ἔμοιγε καλῶς λέγειν»(331e).

Puesto que eres el heredero de la argumentación, di qué es lo que Simónides afirma correctamente acerca de la justicia.

Que “es justo devolver a cada uno lo que se le debe: me parece que, al decir esto, habla muy bien”.

Este es el intento definicional de Polemarco respondiendo a la pregunta de Sócrates sobre qué es la justicia. Polemarco intenta definir la justicia basándose en las palabras de Simónides¹⁸: *Que es justo devolver a cada uno lo que se le debe*. El intento definicional de Polemarco inicia una nueva serie de problemáticas en el dialogo del primer libro de la *República*. ¿Por qué la respuesta de Polemarco no puede ser una definición de la justicia?, ¿cuál es la estrategia argumentativa de Sócrates? y ¿qué es lo que quiere enseñar Sócrates a Polemarco y Céfalo en este punto?, son algunas de las preguntas que surgen y que se analizaran en este capítulo.

El siguiente análisis mostrará primeramente las debilidades del intento definicional de Polemarco y por qué la respuesta de Polemarco no constituye una definición de la justicia. Luego, por medio de un análisis específico de la refutación de Sócrates a

¹⁸ Simónides fue un poeta lírico griego que vivió entre 556 a.C.- 468 a.C.

la respuesta de Polemarco, se presentarán los criterios y la estrategia utilizada por Sócrates para refutar la respuesta de Polemarco y demostrar que tal postura es incorrecta. A partir de esto, se especificará cuál es el propósito de la refutación realizada por Sócrates, la cual, como veremos, no quiere simplemente mostrar que la respuesta de Polemarco es incorrecta, sino también producir un cambio en el alma y forma de pensar de su interlocutor. Para concluir, se señalará cuáles son los puntos comunes y la perspectiva común entre Polemarco y su padre Céfalo sobre la vida y la ética en general.

Con base en el capítulo anterior, partimos de la premisa de que no es posible enunciar qué es la justicia fundamentándola solamente en algunos deberes, tal como decir la verdad. En este punto, Polemarco retoma el argumento. Polemarco no cuestiona la idea de que la justicia debe caracterizarse por hacer ciertas acciones. Simplemente, Polemarco piensa que debe especificar la justicia en un nivel más alto de generalidad, para evitar contraejemplos como los que Sócrates había ofrecido en la discusión con Céfalo.

Citando al poeta Simónides, Polemarco sugiere que la justicia es dar a cada quien "lo que le pertenece" (331e). Sócrates le invita a ser más preciso, dado que esa es una manera poética y no filosófica de decir lo que la justicia es (331e). Esta sugerencia es tomada seriamente. No es débil e inadecuada, como lo fue el intento de Céfalo; la sugerencia es tomada como lo mejor que una persona ordinaria puede hacer cuando es retado a reflexionar qué es la justicia.

Sócrates tiene cuatro objeciones al intento definicional de Polemarco, las cuales se podrían considerar débiles, pero, de hecho, son muy efectivas, ya que muestran lo inadecuado del intento definicional de la justicia especificando tipos de acción.

En primer lugar, Sócrates responde a Polemarco de la misma manera que respondió a su padre, Céfalo, y repite la misma estrategia en su argumentación para enseñar la misma debilidad en que cae Polemarco, como su padre. Sócrates postula que *“es evidente que no se refiere a aquello de que acabamos de hablar: el caso de devolver a alguien que, no estando en su sano juicio, reclama lo que ha entregado en depósito. Sin embargo, eso que se ha depositado es algo que se debe”* (331e). ¿Qué es lo que hace aquí Sócrates? De acuerdo a C. Cross y A.D. Woozley, Sócrates realiza aquí una observación general acerca de la definición: si se define X como si fuera Y, es decir, que la X es lo mismo que Y, entonces esa definición puede mostrarse equivocada si se puede encontrar una instancia de Y que no sea una instancia de X. Eso es suficiente para refutar la identidad similar de X y Y. Aunque Sócrates no necesita decirlo, una refutación equitativamente efectiva sería producir una instancia de X que no sea una instancia de Y¹⁹.

Por ejemplo, si Céfalo hubiera estado de acuerdo —como seguramente lo habría hecho— en que es correcto que un hombre rico ayude a un hombre pobre necesitado, o que es erróneo infligir injurias gratuitas a otros, esto también habría sido suficiente para mostrar que la justicia no podría consistir simplemente en decir la verdad y pagar deudas. Ello habría mostrado que el campo de la justicia incluye algunas cosas que no estaban incluidas en los campos del decir la verdad y pagar deudas. Esto es, la justicia X no puede ser lo mismo que decir la verdad y pagar deudas Y no solo porque, como lo muestra el ejemplo de Sócrates acerca del hombre loco, algunas Y's no son X, sino también porque, como el otro ejemplo muestra, algunas X's no son Y.

¹⁹ C. Cross and A. D. Woozley, *Plato's Republic. A philosophical Comentary* (London: Macmillan, 1964), 3.

Esa es la primera y básica condición de cualquier definición satisfactoria que toma la forma de una respuesta a la pregunta ¿qué es X?, que las instancias comprendidas en el concepto definicional deben coincidir exactamente con las instancias comprendidas en el concepto que se va a definir. En este punto, podríamos, sin embargo, defender a Polemarco, así como muchos autores lo han hecho, respecto al tema de la definición de la justicia. Es decir, Polemarco, así como su padre, no intenta definir la justicia, sino dar una característica de lo que es la justicia, una característica que puede ser un criterio importante para la definición de la justicia. Por ejemplo, Cross and Woosley mencionan que, alternativamente, al no usar Polemarco la forma “la justicia es...”, podría estar ofreciéndonos una de las características definicionales de la justicia, pero sin afirmar que su respuesta constituye el núcleo definicional de la justicia²⁰.

No obstante, aquí podría objetarse que Sócrates ya había introducido la palabra *ὄρος* (*definición*) un poco antes del primer intento definicional de Polemarco (331d). Eso significa que Polemarco ya estaba enterado de que la búsqueda de la justicia para Sócrates era algo más importante que la mera mención de una característica de la justicia. Habría que concluir, entonces, que el apoyo defensivo de Cross y Woosley hacia Polemarco es débil, aunque Polemarco no es un filósofo. Este tema de la defensa de Polemarco no es un tema que se vaya a analizar en este proyecto, no porque no sea importante desde el punto de vista filosófico, sino que la meta principal del proyecto es presentar el objetivo de Platón, en el primer libro de la *República*, en el sentido educativo de la obra, sobre la definición de la justicia y la perspectiva común humana acerca del tema.

Siguiendo con la argumentación de Polemarco, analicemos el próximo paso del intento definicional de Polemarco y qué es lo que podemos extraer como criterio

²⁰ Cross and Woosley, *Plato's Republic. A philosophical commentary*, 4.

importante sobre su falla definicional, así como cuál es la estrategia socrática. Polemarco, entonces, especifica su argumento sobre la justicia, según Simónides, afirmando que esta se refiere a hacer bien a los amigos y daño a los enemigos (332a).

Según Julia Annas, las preguntas primarias resultarán ser aquellas acerca de la persona justa, y preguntas acerca de qué acciones son justas serán, de una manera importante, secundarias²¹. ¿Por qué ocurre esta distinción? Porque Sócrates quiere dejar claro a Polemarco que cualquier sujeto que define no será capaz de constituir las presuposiciones necesarias que pueden llegar a convertirse en los criterios de la justicia. Ni el sujeto, ni las acciones del sujeto pueden cumplir esta perspectiva. Los argumentos con Polemarco aclaran el camino para estas perspectivas, ya que muestran el fracaso de tratar de caracterizar la justicia apelando primero a acciones justas. Así, Sócrates elabora su segunda objeción.

De esta manera, Sócrates (332a-333e) cuestiona a Polemarco que, si lo que dice es cierto, por qué motivo no hay un campo especial con el que se pueda relacionar. La medicina es la habilidad²² concerniente con los remedios y curas para el cuerpo. La cocina es la habilidad concerniente con la producción de comida apetitosa. ¿Qué campo constituye la habilidad relacionada con la justicia?

Una vez que la pregunta ha sido planteada de esta manera, Polemarco es gradualmente arrinconado. El alcance característico de la justicia, él dice, es hacer bien a tus amigos y dañar a tus enemigos. Pero, para ayudar a los amigos, ha de ayudárseles de una manera específica; sin embargo, la persona que mejor puede

²¹ Annas, *An introduction to Plato's Republic*, 23.

²² La palabra traducida como *habilidad* es la palabra *τέχνη*, la cual muchas veces se traduce como *arte*. Aunque en la mayoría de las versiones traducidas de la *República*, la palabra *τέχνη* está traducida como *arte*, en esta ocasión sería mejor traducir la palabra como *habilidad*, basándose en habito de los diálogos tempranos de Platón, en los que Sócrates frecuentemente elabora la idea que la virtud es o es algo como una habilidad y lo que le atrae parece ser el punto sobre el conocimiento.

ayudar cuando se está enfermo es un doctor, y la mejor persona cuando se está en el mar es un navegante. El hombre justo no tiene pericia de sí mismo. Polemarco se retracta de la afirmación de que el hombre justo es especialmente útil en los negocios, donde es posible confiar en su honestidad.

Incluso lo dicho líneas arriba es limitado; para cualquier propósito específico, alguien más será siempre mejor usando el dinero o los bienes o lo que sea requerido. El hombre justo sólo es realmente útil cuando estos bienes han sido depositados en él, no cuando están siendo usados. Así, Sócrates pregunta a Polemarco *“y acerca de todas las demás cosas, ¿la justicia es inútil durante el uso de cada una, y útil cuando no se las utiliza?”* (333d). Polemarco, entonces, es forzado a concluir que la justicia no es una cosa muy seria.

En este punto se puede percibir por qué la nueva afirmación de Polemarco no puede ser una definición de la justicia y, al mismo tiempo, se pretende demostrar cuál es la estrategia argumentativa de Sócrates. Según Julia Annas, la falla en este argumento parece ser la manera en la que Polemarco acepta la idea de que la justicia es una habilidad, basándose en analogías con otras habilidades. Es Sócrates quien introduce esta idea; Polemarco por sí mismo nunca aseveró que la justicia fuera una habilidad. Una explicación para lo anterior es que Polemarco debió haber rechazado la analogía y debió haber dicho que la justicia es cuestión de seguir ciertas reglas y no cuestión de habilidad. E incluso, más adelante en el libro I (341c), Sócrates complica la perspectiva de Trasímaco, utilizando la misma analogía con la que metió en problemas a Polemarco.

Tal parece que el primer argumento en el libro combina las fallas de ser injusto e inefectivo²³. Aunque es cierta la afirmación de Julia Annas de que Polemarco nunca

²³ Annas, *An introduction to Plato's Republic*, 24.

mencionó la palabra habilidad, Polemarco, como heredero del discurso y la perspectiva social de su padre Céfalo, parece percibir la justicia como una habilidad humana que se basa en el manejo de la riqueza y el intercambio material.

Sócrates, desde el inicio de la discusión con Céfalo, se ha percatado del punto de vista de Céfalo y su hijo sobre la ética y la sociedad. La pregunta que expone Sócrates a Céfalo en (330a) "*¿has heredado la mayor parte de lo que posees o la has acrecentado tú?*" no es accidental. Sócrates entiende la importancia que juega la riqueza en la vida de Céfalo y su familia, y por ello empieza sus preguntas exploratorias sobre Céfalo, como introducción del tema principal al que quiere llegar, la justicia. Y como ya se ha mostrado, para Céfalo y Polemarco la justicia es algo común, trivial, no algo que estructure sus vidas como un todo.

Obviamente, lo que Sócrates tiene que enseñarle a Polemarco, para convencerlo de que su afirmación no es una definición de la justicia, son las pequeñas fronteras en que tiene el sentido de aquella habilidad. Esto quiere decir que la habilidad de alguien para ser justo en el intercambio de dinero con otra persona puede incluir una presuposición de la justicia, pero no puede incluir todas esas presuposiciones que sean necesarias para definir la justicia. Una habilidad tiene un determinado fin y encuentra medios y métodos para conseguirlo; el razonamiento involucrado es razonamiento como medio y no como un fin. No forma parte de una habilidad cuestionar cuál es su propio fin, aunque, por supuesto, esto puede ser cuestionado desde otros puntos de vista, incluyendo los puntos de vista de otras habilidades, pero eso sería parte del mismo razonamiento como un fin y no como un medio.

Todo lo que importa en el presente contexto es que es este aspecto de la analogía de las habilidades el que Polemarco permitió que le fuera impuesto, y el cual le causó problemas sobre su intento definicional. Por todo ello, Sócrates muestra aquí que la justicia no es una habilidad.

Lo que se dice acerca de un hombre, entonces, cae dentro de una u otra de estas dos categorías: lo que es capaz de hacer (ya sea que este en la posición de usar o abusar de sus habilidades); y lo que de él depende hacer, con mayor o menor confianza (considerando cuál es el rango de sus habilidades y cuáles son sus limitaciones).

Platón, para mostrar en este argumento que la justicia no es una capacidad o habilidad, menciona que el conocimiento de la habilidad de un hombre es conocimiento sólo de lo que puede hacer, no conocimiento de lo que hará. En ese caso, sería necesario conocer acerca de su carácter, cómo se espera que se conduzca a sí mismo en una situación²⁴. La justicia no pertenece a la primera categoría, sino a la segunda. Decir que un hombre es justo es enunciar algo acerca de su carácter: no cómo podría comportarse en una situación determinada, sino cómo se comporta habitualmente. Así, aunque el primer argumento de Platón, sobre que la justicia no es una capacidad, parece débil, su segundo argumento (distinguiendo entre capacidades y personalidad) es exitoso e iluminador.

En esta etapa de la discusión (334b), Polemarco confiesa que se encuentra en tal confusión que ya no sabe lo que intentaba decir; sin embargo, él desea seguir sosteniendo su posición original, y para tales efectos, argumenta que la justicia consiste en hacer el bien a un amigo y daño a un enemigo. Sócrates, finalmente, lo calla con una doble objeción: primero, que se necesita una descripción más cuidadosa y profunda de lo que significa ser un amigo (334c-335a); en segundo lugar, que, aunque los criterios hayan sido dados, esta descripción de justicia es incorrecta, ya que no puede formar parte de la justicia el hacer daño a alguien (335b-336a).

²⁴ Cross and Woosley, *Plato's Republic. A philosophical commentary*, 15.

La primera objeción en sí misma está diseñada, no tanto para refutar la descripción de Polemarco, como para mostrar su inadecuación sin una especificación posterior; y Sócrates no se apoya tanto en ésta, como en la segunda objeción. Cuando Polemarco dice que un amigo es un hombre que parece bueno, y un enemigo uno que parece malo, Sócrates insiste directamente en la posibilidad de cometer un error en el juicio individual acerca de los amigos, y en la necesidad de distinguir entre un hombre que parece bueno (lo sea o no) y el hombre que es bueno (lo parezca o no). Si nuestro deber es ayudar a aquellos que parecen buenos y dañar a aquellos que parecen malos podríamos en realidad estar ayudando a hombres malos y dañando a hombres buenos. ¿Sería correcto hacer eso?

Viendo esto, Polemarco, por lo tanto, estrecha su descripción de tal manera que explica que la justicia consiste en ayudar a un amigo (a un hombre que parece bueno), previendo que es realmente bueno, y dañando a un enemigo (a un hombre que parece malo), previendo que es realmente malo. Con esto, Sócrates queda satisfecho y se traslada directamente a su segunda objeción. Aunque no se ha escuchado más acerca de esta dificultad, ella da origen a dos puntos, ninguno de los cuales probablemente fueron meditados por Platón, pero ambos son relevantes para la ética.

En segundo lugar, debemos reconocer una diferencia que Platón falla en hacer, ya sea por medio de Sócrates o Polemarco: es el breve argumento de lo que es *ser o tener un amigo*. Es la diferencia entre que nos agrade alguien (o tenerlo como amigo) y aprobarlo (o pensar que es una buena persona). Es cierto que la posición de Platón implica una distinción entre las nociones de agradar y considerar bueno a alguien. Si él supusiera eso, su argumento (334c) acerca de que “se espera que a un hombre le agraden aquellos que considera buenos” sería una tautología vacía, argumentando que a un hombre le agradarán aquellos que le agradan y considerará

buenos aquellos que considera buenos. Esto para Polemarco no es una conexión lógica, sino un tipo de conexión casual entre A que le agrada B y A que piensa que B es bueno. De hecho, se espera que a un hombre le agraden o que ayude a aquellos que le parecen buenos. Como generalización sobre la mayoría de nosotros la mayor parte del tiempo, esto podría ser cierto. Sin embargo, no es una generalización sin excepciones. Puede ocurrir que nuestros gustos y disgustos no sean completamente gobernados por nuestras aprobaciones y desaprobaciones. Por ello, no sería poco común escuchar el siguiente argumento: “no creo que sea un buen hombre (o lo desapruebo), pero no puedo evitar que me agrade”; pero decir esto no solo es lógicamente contradictorio, sino que ni siquiera es casual- lo que sería claro en la hipótesis que Polemarco y Sócrates comparten.

Nuestros gustos y disgustos son sentimientos, o incluso actitudes, lo que significa que no podemos evitar tenerlas, pero son muy diferentes de las actitudes morales. Suponer que nuestros gustos o nuestras elecciones acerca de los amigos son enteramente, o al menos principalmente, determinadas por nuestra perspectiva moral, es simplemente ignorar aspectos elementales de la psicología humana. En este pasaje, Platón ha intentado unir las nociones de agradar y aprobar mucho más estrechamente de lo que en realidad están unidas.

Según Cross y Woosley, confinando el rango de justicia e injusticia al campo comparativamente reducido de nuestros amigos y enemigos, Polemarco no ha imposibilitado tratar justa o injustamente a la vasta mayoría de la raza humana; y cualquier consideración que nos imposibilite eso, seguramente sería tachada de gravemente defectuosa. Esta es la crítica más perjudicial que podría ser hecha a la posición de Polemarco; y es sorprendente que Platón falle en hacerla²⁵.

²⁵ Cross and Woosley, *Plato's Republic. A philosophical commentary*, 19.

Siguiendo con la argumentación de diálogo, Sócrates ataca después la segunda mitad de la definición de Polemarco acerca de la justicia, que consiste en dañar a un enemigo si es un mal hombre (335b-336a). Sócrates se cuestiona si forma parte de un hombre el dañar a una persona, y cuando Polemarco responde que es dañar a aquellos que son malos y a sus enemigos, él procede a desarrollar una analogía, que se enlista de la siguiente manera:

- 1) Si se daña una cosa (por ejemplo, un caballo o un perro) se vuelve peor, peor con respecto a su particular tipo de excelencia (por ejemplo, se vuelve un peor caballo o un peor perro).
- 2) Así, si se daña a un hombre este se vuelve peor, peor con respecto a su excelencia humana, es decir se convierte en un peor hombre.
- 3) La justicia es la excelencia humana.
- 4) En ese sentido, si se daña a un hombre, que es la excelencia con respecto a la cual se vuelve peor, se convierte en menos justo o más injusto.
- 5) Entonces, según la descripción de Polemarco sobre la justicia, el trato justo de un hombre malo lo hará más injusto.
- 6) Pero de la misma manera, así como un músico no puede, por el uso de la música, hacer a otro hombre menos musical de lo que era, un hombre justo no puede por la justicia hacer a otro hombre más injusto de lo que era.

La conclusión de Sócrates, que Polemarco acepta, es que no puede ser el rol de la justicia dañar a alguien, porque dañarlo lo haría más injusto de lo que era.

Polemarco, habiendo aceptado los puntos (2) y (3), es obligado a aceptar esta conclusión. Pero Polemarco debió haber objetado que, empezando desde el punto (6), el trato justo no puede hacer a un hombre más injusto, no puede ser cierto que la justicia, por dañar a un hombre, lo hace peor. Esto es, aunque Polemarco, al aceptar los puntos (2) y (6), no puede evadir la conclusión de Sócrates, él podría

haberla evadido aceptando (6) pero no aceptando (2): él debió haberse rehusado a admitir, ya sea que la justicia dañaría a un hombre malo, o que lo haría peor.

Al haber llegado a una conclusión del primer objetivo de este capítulo —explicar por qué los intentos definicionales de Polemarco no pueden constituir una definición de la justicia— resulta entonces que las afirmaciones de Polemarco no cumplen con las exigencias definicionales necesarias (a) y (b) y que por lo tanto presentan fallas (c) y (d):

- a) Las instancias cubiertas por el concepto definicional deben coincidir exactamente con las instancias cubiertas por el concepto que se va a definir.
- b) La justicia no puede ser análoga a una habilidad.
- c) Se concluye una ambigüedad entre amigo y enemigo.
- d) Polemarco intenta definir la justicia no buscando realmente qué es, sino cuáles son las presuposiciones necesarias, en el mundo concreto y las relaciones humanas, que pueden caracterizar una acción justa o a un hombre justo.

Con base en esto, a continuación se explicará la estrategia socrática en la discusión con Polemarco, a través de la cual se hace explícito el objetivo de la enseñanza que quiere dar Platón en este punto del diálogo del primer libro de la *República*. Sócrates, como se mencionó anteriormente en este capítulo, se ha dado cuenta de cuál es la perspectiva de Polemarco sobre la sociedad y la ética. Sócrates observa que Polemarco, así como su padre, sitúan a la justicia en el lugar del intercambio y las relaciones concretas de la sociedad. ¿Qué es lo que hace Sócrates en este punto con su método dialectico?

Sócrates, en este punto del diálogo, no intenta encontrar una respuesta a su propia pregunta “¿qué es la justicia?”. Tampoco intenta explicar las diferencias entre justicia e injusticia. Lo que hace es enseñar las fallas de sus interlocutores sobre sus

intentos definicionales. Analizando el sentido de los intentos definicionales de Polemarco, Sócrates enfatiza los objetos y los predicados de la oración definicional de su interlocutor (Polemarco), con la finalidad de enseñar que esos términos no tienen el carácter universal de la justicia que debe contener la definición, carácter que puede dar a la justicia el criterio importante de la definición. Por ejemplo, en el primer intento definicional de Polemarco “ὅτι, ἢ δ’ ὅς, τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἐκάστω ἀποδιδόναι δίκαιόν ἐστι” (331e), Sócrates pone énfasis en la palabra τὰ ὀφειλόμενα (objeto del verbo impersonal δίκαιον ἐστι). Analiza su utilidad en el sentido concreto, y demuestra a su interlocutor la ambigüedad lógica que incluye este término. Con base en eso, Sócrates muestra el camino equivocado que siguen ellos para llegar a una definición de la justicia.

Esta estrategia de Sócrates, aparece también en otros diálogos tempranos de Platón, como el *Eutifrón*, en el que el propósito del autor es la búsqueda de una definición. Por ejemplo, Eutifrón intenta definir lo pío, respondiendo a la pregunta de Sócrates “¿qué es lo pío?”, diciendo que “Es pío lo que agrada a todos los dioses y, por el contrario, lo que todos los dioses odian es impío.”²⁶ Sócrates hace hincapié en lo que agrada, desarrollando su argumentación para demostrar que este término no puede ser criterio definicional de lo pío.

Con base en la estrategia socrática, en este punto el análisis se puede enfocar en la presentación del propósito del autor: ¿qué es lo que Platón quiere transmitir a través de esa estrategia argumentativa? Sócrates, más que todo, intenta enseñar a sus interlocutores que la perspectiva que tienen ellos sobre la ética y la sociedad no es la correcta. Según Sócrates, no se puede medir y caracterizar la ética a través de la riqueza o acciones particulares basadas en el poder económico o social. Eso aparece también, más adelante en el libro I, en la discusión con Trasímaco, cuando Sócrates,

²⁶ Platón, *Eutifrón*, 9e.

hablando sobre la justicia, afirma que *δικαιοσύνην δὲ ζητοῦντας, πρᾶγμα πολλῶν χρυσίων τιμιώτερον* (336e). Enseña entonces el valor de la justicia en comparación con la riqueza (*πολλῶν χρυσίων*), caracterizando la justicia más valiosa. De tal manera, Sócrates se enfrenta con la arrogancia ateniense, que representan los sofistas, los aristócratas, y los ciudadanos ricos de la época actual; se comunica con ellos e intenta comprender la forma en que ellos piensan y, por extensión, piensa la sociedad ateniense.

Es obvio que Sócrates consideró efectivamente la decadencia moral como intrusa en una gran parte de la sociedad ateniense, y quiso cambiarla a través de su estilo dialéctico. Platón, como se mencionó en el capítulo I, vivió la época de la caída de Atenas y las consecuencias de la guerra contra Esparta, una guerra que provocó la arrogancia ateniense. Así, entonces, Sócrates se adjudicó la “misión” de producir un cambio en el alma y la forma de pensar de sus coetáneos. La misión de Sócrates, en ese sentido, era lograr que la gente se diera cuenta de su ignorancia, de que no poseían la sabiduría.

Para cumplir con esta misión, Sócrates mismo adoptó la actitud de alguien que no sabe nada, constituyendo la famosa ironía socrática, que es la ignorancia fingida, el estilo inocente con el cual él preguntaba, por ejemplo, para averiguar si alguien es más sabio que uno mismo. Así como menciona el filósofo danés Sören Kierkegaard, para Sócrates toda la vida sustancial del helenismo había perdido validez, es decir, que la realidad establecida era para él irreal. En su relación con esta realidad sin valor, Sócrates simuló dejar en pie lo establecido y, fue precisamente eso lo que lo llevó a la ruina²⁷.

²⁷ Sören Kierkegaard, *Sobre el concepto de la ironía* (Madrid: Trotta, 2000), 295.

Algo muy representativo sobre este punto de vista es la conclusión de Alexander Sesonske en su artículo *Plato's Apology: "Republic" I*. Sesonske menciona que Sócrates persigue el tema con persistencia y habilidad, insistiendo como siempre que sus demandados saben lo que quieren decir y quieren decir lo que dicen.

El método socrático, en el libro I de la *República*, así como a lo largo de los diálogos tempranos, es buscar la verdad por medio de la refutación, ofreciendo una opinión y después confrontándola con una opinión contraria sostenida con la misma firmeza. Este es un método que requiere una gran agilidad lógica, y se basa en la fe de que la convicción y la verdad deben ser alcanzadas por cada demandado al encontrar la verdadera voz de su verdadero carácter.

Para hacer esto, todas las opiniones divergentes del carácter de una persona deben ser manifestadas, con la finalidad de que el verdadero individuo pueda emerger desde el fondo de la agitación de opiniones confusas. Si un hombre afirmara con sinceridad las creencias a partir de las cuales está dispuesto a actuar, y luego con Sócrates perseverara en su examinación paciente (a pesar de la confrontación de una creencia con otra), tal hombre nunca permitiría que una premisa fuera aceptada en el argumento a menos de que lo consintiera completamente. Por lo tanto, el resultado sería una creencia que es consistente y completamente comprendida, una que tenga la misma relación directa con la acción, tal como la primera creencia válida²⁸.

Para Sócrates, la característica esencial de todos los argumentos orales que él persigue no es la verdad, sino la convicción, la convicción que liga la creencia a la acción. Es, quizá, esta fe la que se encuentra en la raíz de la certeza de Sócrates de

²⁸ Alexander Sesonske, "Plato's apology: Republic I", *Phronesis*, no. 1 (1961): 35.

que la virtud es conocimiento. Platón permanece fiel a las intuiciones socráticas: la dialéctica es el camino hacia el conocimiento; el conocimiento se emite en acción.

No obstante, concluye Sesonske, aunque la dialéctica es el camino hacia el conocimiento, dirige hacia ahí sólo a aquellos que sean capaces de escuchar. Nadie puede conducir al conocimiento a quien es incapaz de comprender, a quien es un amante de la popularidad (*δήμος*), o a quien busca únicamente placer y entretenimiento. Atenas no había escuchado²⁹.

Recapitulando, Sócrates siguió la misma estrategia que utilizó en la discusión con Céfalo, y eso, porque la perspectiva de Polemarco acerca de la justicia no se diferencia de la de su padre. Por ello, Sócrates, a través de su estrategia argumentativa, demuestra a Polemarco que la justicia no puede ser análoga a una habilidad, y que la relación concreta entre amigo y enemigo es muy ambigua e insuficiente para llegar a un criterio universal que podría definir la justicia. Basándose en esas presuposiciones, Sócrates enseña a sus interlocutores qué *no* es la justicia. A partir de la destrucción de las propias perspectivas de sus interlocutores, Sócrates intenta un tipo de “reconstrucción filosófica” de la manera de pensar de sus interlocutores. Esta “reconstrucción mental” parece ser el objetivo fundamental de Sócrates.

La naturaleza refutativa del compromiso de Sócrates con Céfalo y Polemarco, sólo lo predispone a desacreditar los aspectos objetables de sus perspectivas, aun al grado de pensar que un individuo puede ser justo incluso si daña a otro; ellos están, como Sócrates intenta mostrar, muy equivocados. Ni Céfalo ni Polemarco, sin embargo, menosprecian la justicia ni dudan de su rentabilidad para el hombre justo. La perspectiva de que la justicia es rentable sólo para alguien más (común y

²⁹ Alexander Sesonske, “Plato’s apology: Republic I”, 36.

especialmente para el hombre injusto), y de hecho dañina para el propio hombre justo, espera la explosión del absolutamente exasperado Trasímaco.

IV. Trasímaco: Retórica vs Filosofía.

El sofista Trasímaco es el siguiente personaje que expone sus ideas sobre el tema de la justicia. Platón analiza la tesis de Trasímaco con cuidado, lo cual resulta evidente dada la extensión de las páginas que Platón dedica a él. Dentro de la tesis de Trasímaco se presentan nuevos conceptos que se relacionan con la ley, la cual por una parte promueve la estabilidad de la sociedad pero, por otro lado, no es automáticamente justa, lo cual explica que, para los humanos, ser justo no es siempre el interés fundamental.

Acerca de la discusión entre Sócrates y Trasímaco, se analizarán algunas interrogantes fundamentales que llegan a representar problemáticas en la discusión sobre la justicia, así como las distintas opiniones que se establecen a través del debate contemporáneo. Primero, se analizará brevemente toda la argumentación entre Sócrates y Trasímaco que forma parte en el libro I de la *República*. A partir de esta presentación se analizarán las interpretaciones de los intentos definicionales de Trasímaco acerca de la justicia. A continuación, el análisis se enfocará en aquellas presuposiciones en las que Sócrates no acepta los intentos de Trasímaco como definición, abriendo así la puerta para el próximo análisis del proyecto presente, que será el análisis de la pregunta *¿qué es justicia?* Después, a través de las propias palabras de Trasímaco, se describirá su carácter, y cuál es el propósito de Platón con el uso de Trasímaco en la obra. Para concluir, se demostrará en qué punto de la argumentación de Trasímaco se concentra el mayor interés del debate contemporáneo, y se hará énfasis en esos elementos que iluminan el interés y la estrategia socrática y por qué los pensadores contemporáneos no les dan una importancia especial. Con el propósito de clarificar de manera detallada el argumento entre Sócrates y Trasímaco (338c-354c), éste puede ser perfilado con los siguientes puntos:

- A) Trasímaco demanda que:
1. La justicia es servir al más fuerte – en el uso particular de la política, a los gobernantes (338c).
 2. La justicia es obedecer a los gobernantes. (338c-339c).
- B) Sócrates muestra que (1) y (2) son incompatibles en el caso de los gobernantes que se equivocan al decidir qué leyes sirven a sus intereses. (339d-e).
- C) Clitofón propone que (1) debe ser reducido a (2), ofreciendo una legalidad a Trasímaco. No obstante, la justicia es lo que el gobernante piensa que será su beneficio y legislar la ciudad, lo cual debe ser obedecido por los individuos. (340a-b).
- D) Trasímaco rechaza la legalidad de Clitofón y opta por (1), al mismo tiempo que ofrece la Analogía de Artes para mostrar que él también puede asegurar (2), siendo coextensión de (1). Sin embargo, si el gobernante es un “verdadero artesano” al gobernar, establecerá leyes que en efecto sirvan a sus intereses, las cuales acatarán los individuos para hacer lo que es justo: servir a los intereses del gobernante. (340d-341a).
- E) Sócrates aboga por la *Direccionalidad del sujeto* de las artes, para mostrar que Trasímaco no puede asegurar (2) por medio de la Analogía de Artes. Esto es, el verdadero gobernante tendrá conocimiento sobre los intereses de los individuos, no sobre sus propios intereses. (341b-342e).
- F) Trasímaco postula un contraejemplo para la *Direccionalidad del sujeto* de las Artes, en torno al oficio de un pastor. El pastor trata a los borregos de una manera que es ventajosa para sus propios intereses. (343b-344c).
- G) Sócrates introduce el arte de hacer dinero para quebrantar el contraejemplo de Trasímaco, argumentando que el pastor, *qua* pastor, sirve a los intereses de los borregos, mientras que un hacedor de dinero sirve a sus propios intereses. (345c-347d).

IV.1. Las interpretaciones de los intentos definicionales de Trasímaco.

La primera definición que Trasímaco da de la justicia es que lo justo no es otra cosa que el interés (lo que conviene) del más fuerte (φημί γὰρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον) (338c). Trasímaco, por consiguiente, responde a Sócrates que no ha comprendido el intento definicional de Trasímaco, y menciona que *“en todos los Estados es justo lo mismo: lo que conviene al gobierno establecido, que es sin duda el que tiene la fuerza”* (338e). Así, Trasímaco aclara que la fuerza de la que él habla no es la de ningún individuo en particular, sino aquella de que dispone, por definición, todo gobierno constituido, todo aquel que ostenta el poder. La voluntad del más fuerte, su voluntad de dominio, decide qué es lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, y todas las otras voluntades deben regirse por la suya, so pena de ser aniquiladas.

Pero, ¿qué es lo que está diciendo Trasímaco? Según Julia Annas, hay dos perspectivas que Platón hubiera visto como opuestas a la suya: Una es el “convencionalismo”³⁰ y otra es el “inmoralismo”. De acuerdo con este, la justicia es sólo obedecer leyes. Nosotros, en efecto, nos adaptamos a las leyes e instituciones bajo las cuales vivimos, y lo hacemos, porque es nuestra obligación —si no lo hacemos seríamos castigados o sujetos a varias formas de presión social. Pero, si pensamos que la justicia es cualquier cosa sobre esta conformidad, estamos siendo sujetos a un tipo de ilusión³¹. La justicia es un nombre engañoso, que usamos para determinada conducta, el cual varía de país a país, dependiendo de las instituciones.

¿Y por qué engañoso? Es engañoso porque nos lleva a pensar que hay algo por encima de la conformidad de las leyes, lo cual existe en todos los casos en los que se presente tal conducta, y tiene un valor independiente.

³⁰ Convencionalismo: que en el contexto de leyes es llamado legalismo o positivismo legal.

³¹ Julia Annas, *An introduction to Plato's Republic*, p.36.

Pero hablar acerca de la justicia es realmente, si consideramos los hechos, hablar sobre poder y sobre quien sostiene el poder. En esta interpretación, Trasímaco hace una descripción reduccionista de la justicia. Él dirige nuestra atención a las realidades del poder que influyen en la demostración fina sobre la justicia, y dice que, hablando estrictamente, así es y será todo lo que sucede. Esta es la perspectiva del realista cínico, que reclama que en lugar del discurso ejemplar que se escucha sobre la justicia, en realidad no hay nada más que el hecho de que la mayoría de la gente obedece las leyes y responde a las presiones de la sociedad.

Por otra parte, Trasímaco se ha caracterizado por sostener que la justicia y la injusticia sí tienen una existencia real independiente de cualquier institución humana, así como por hacer una apuesta decidida por la injusticia. Esta perspectiva podría denominarse como “inmoralismo” (bajo el riesgo de confundir “moral” y “justo” porque no hay una palabra conveniente para hablar sobre “injusticismo”): mientras que el convencionalista piensa que no hay nada detrás de nuestro discurso sobre justicia e injusticia, el inmoralista sostiene que hay una importante pregunta acerca de la justicia, que debe ser respondida mostrando que la injusticia es mejor. La justicia tiene una existencia real y está encarnada en algunas leyes e instituciones, pero, según el punto de vista de Trasímaco, cualquiera con sentido vería que adherirse a ella es algo negativo. El convencionalista nos dice que esto es exactamente lo que pensamos que es, pero que estamos equivocados al concluir que ésta es una virtud; no hay nada admirable en eso. La justicia beneficia al débil, y ¿qué hay de bueno en beneficiar al débil?

De acuerdo con ésta interpretación, la perspectiva de Trasímaco tiene afinidad con la que más adelante fue utilizada por un personaje llamado Calicles en el dialogo *Gorgias*. Calicles afirma que, por naturaleza, es justo para el fuerte dominar y explotar al débil; solo es por convención pensar que sea justo para el débil refrenar

al fuerte. Esta postura ha sido llamada “nietzscheana”, y aunque la comparación podría ser pertinente, puede no ser muy precisa. Ambas posturas invalidan las evaluaciones morales estándares, rechazando totalmente lo que la mayoría de la gente consideraría como base de la moralidad: que la fuerza superior y la inteligencia no pueden, por sí mismas, dar derecho a su poseedor para obtener lo que quiera. Trasímaco difiere de Calicles en que él no habla en términos de justicia natural y convencional, pues en la interpretación inmoralista su mensaje es básicamente el mismo: la justicia tiene una existencia real independiente de la convención, y sin embargo no hay nada admirable en ella.

Según Cross y Woosley, han de considerarse las distintas interpretaciones de la postura de Trasímaco acerca de que la justicia es el interés del más fuerte, y es a partir de ello que se intentará determinar lo que es aceptado. Su observación es ambigua de la misma forma que la frase: “el poder es el derecho”. Tantas interpretaciones diferentes, en un momento u otro, han sido expuestas como poco factible de ser todas consideradas al mismo tiempo. En ese sentido, es posible limitarse a cuatro de ellas, que cubren el rango completo. Con el fin de identificarlas y tabularlas, pueden ser tabuladas de la siguiente manera:

- Definición naturalista.
- Perspectiva nihilista.
- Comentario incidental.
- Análisis esencial.³²

En ese sentido, cada una de las interpretaciones que se presentaron anteriormente muestran un criterio común: la conveniencia de alguien (persona-república) en el mundo concreto. Y este criterio común es algo que caracteriza a Trasímaco y a su

³² Cross and Woosley, *Plato's Republic: A philosophical commentary*, p.28.

punto de vista. Además, es un criterio insuficiente para obtener una definición de una noción, porque no puede ofrecer la universalidad necesaria de una definición.

Un punto preliminar importante es que la discusión con Polemarco surgió de la dificultad para decir, de manera adecuada, lo que es la justicia. Trasímaco también comienza a atacar la pregunta ¿qué es la justicia? La justicia, según Trasímaco, es el interés del más fuerte.

Pero, a lo largo de la discusión, la pregunta “¿qué es la justicia?” se entremezcla con la pregunta acerca de si la justicia beneficia a su poseedor, ya que Trasímaco gasta mucha energía en insistir que no. En consecuencia, según el sofista ateniense, lo que beneficiará a la persona es la injusticia. Mas esto implicaría cierta complejidad y dificultad al intentar interpretar lo que dice Trasímaco, ya que no habría una respuesta directa a la pregunta de qué es justicia, ni una respuesta directa a la pregunta acerca de si la justicia beneficia a su poseedor.

Asimismo, significa que podemos descartar los intentos inútiles que se han hecho para determinar lo que Trasímaco dice examinando cada una de sus afirmaciones sobre la justicia, para ver si tienen el estatus de una afirmación analítica acerca del significado de justicia, o de una afirmación informativa sintética sobre la justicia.

Platón no le da peso filosófico a la distinción entre lo que conocemos como virtud de saber lo que X significa, y lo que conocemos como virtud de conocer hechos acerca de X³³. ¿A qué se debe eso?

En 354b-c Sócrates afirma que, al pensar en la cuestión de si la injusticia es más provechosa que la justicia, no logró abstenerse de pasar del asunto anterior a éste; de modo que el resultado del diálogo es que ahora no sabe nada acerca de la justicia. Esto puede hacernos pensar que Platón es muy claro con respecto a que las dos

³³ Julia Annas, *An introduction to Plato's Republic*, p.36.

preguntas son distintas y que la mezcla de ambas en el libro I es una señal de la confusión de Trasímaco.

Ahora veamos el primer contraargumento de Sócrates, el cual es simple pero contundente. El más fuerte puede ordenar lo que quiera, pero ¿qué pasaría si se equivocara, y ordenase lo que no le es conveniente? Se retoma un argumento ya utilizado contra Polemarco: una cosa es lo que me parece más conveniente y otra saber si en realidad es conveniente o, como se dijo antes, aquí surge la contradicción entre una pretensión de universalidad y el uso de criterios meramente subjetivos. Como se vio, los caprichos subjetivos no garantizan de manera alguna que lo ordenado sea objetivamente válido y garantice la realización de lo deseado y ordenado por el detentador del poder. En conclusión, el fuerte no es fuerte cuando yerra, y el mundo objetivo pone siempre límites a lo buscado o deseado subjetivamente.

El argumento es conducido por Sócrates sobre la base de las asunciones prevalentes asociadas con estas definiciones. El uso de analogías de las artes (habilidades) está muy en concordancia con estas asunciones; y es significativo que nadie en la audiencia, ni siquiera Trasímaco, hace uso de ellas.

No hay evidencia de que el mismo Sócrates crea realmente en la utilidad de estas analogías para una solución final satisfactoria a la pregunta concerniente a la naturaleza de la justicia. Es cierto que Sócrates hace uso de ellas, pero al hacerlo conduce a sus oponentes a su propio terreno y con argumentos comprensibles para sus oponentes. Entonces, hace que se confundan con sus propias palabras³⁴.

³⁴ B.M. Laing, "The problem of justice in Plato's Republic," *Philosophy*, no.32 (1933): 414.

A pesar de que es posible que el tono de la discusión esté determinado por consideraciones de presentación literaria, la intención del diálogo es mostrar la habilidad de Sócrates para refutar a sus oponentes, aunque es más probable que la discusión tenga el propósito definitivamente serio de derrocar las concepciones prevalentes y preparar el camino para una concepción más verdadera y una declaración más adecuada de su naturaleza. Como es mostrado en el caso de la definición sugerida por Trasímaco, la analogía utilizada puede ser modificada para refutar la perspectiva de justicia que tenía la intención de apoyar. Las artes del pastor, del médico, del piloto, son mostradas para implicar que las personas que cumplen con estas funciones, y por lo tanto personas que cumplen la función de gobernar, no buscan su propio beneficio, sino el beneficio de aquellos hacia quienes va dirigida su habilidad.

Es cierto que Trasímaco intenta descartar cualquier referencia a “lo que debe ser”, pero Sócrates insiste en atarlo a su propio principio expresado acerca de que la función debe ser considerada únicamente como función. La habilidad necesaria para la búsqueda de un arte es, además, neutral en relación con el uso que se le da; el médico eficiente, al estar habilitado para el propósito de sanar el cuerpo, puede igualmente usar esa habilidad para efectuar la muerte de un paciente, probando así ser el más eficiente asesinato. Ahora bien, fue una perspectiva predominante considerar que la política o el gobierno fueran un arte; y consecuentemente la cuidadosa y, para muchos, tediosa examinación de estas analogías, muestra que hace falta algo en la concepción generalmente aceptada de la política. El gobierno puede ser al mismo tiempo justo e injusto, implicando que el gobierno y el desgobierno son uno y la misma cosa.

Además, la naturaleza de la discusión está limitada por el nivel intelectual de los miembros presentes en el debate. Ellos no muestran ninguna comprensión de la

naturaleza real de la pregunta en cuestión, y no están al tanto del tipo de respuesta requerida. Trasímaco cae en un error y es incapaz de encarar a Sócrates, porque él, al igual que los demás, falla. Sócrates, por lo tanto, entiende el problema completamente y lo concibe de una manera totalmente diferente a los demás; y esto es porque, al ser consciente de las características formales que la respuesta debe poseer, es capaz de refutar las diferentes soluciones sugeridas por sus interlocutores y de llevarlos así a una confusión intelectual. Este es realmente el rasgo más vital de la discusión preliminar en la *República*, y es esto lo que contribuye a la impotencia de aquellos que forman parte del análisis del problema.

IV.2. El personaje de Trasímaco

Al llegar a este punto, sería útil presentar la imagen que representa Trasímaco y cuál es el propósito de Platón en el libro I acerca del uso de este personaje. La afirmación de Trasímaco destaca el pesimismo del sofista, que se puede afirmar corresponde a cierta desventura con los momentos que la ciudad de Atenas atravesaba, en los tiempos a lo que nos remite la obra *República*, pues es de recordar que eran años durante los cuales ya se concretaba la derrota de la gran capital de la "Liga Democrática" en la contienda de rivalidad con la hegemonía espartana.

El pensamiento de Trasímaco está muy claro y es el del típico sofista y aún lo superaría, porque se guía por su interés en la satisfacción de la propia conveniencia, es decir la forma extrema del individualismo. Además, se tiene que anotar, que para un sofista "una justicia como utilidad universal no existe, puesto que estaría contra la naturaleza de los hombres los cuales obran sólo en vista de la propia utilidad personal"³⁵.

³⁵ Michele F. Sciacca, *Historia de la filosofía* (Barcelona: Luis Miracle, 1966), 195.

Por su cuestionamiento persistente, naturalmente Sócrates irritó a los sofistas, exponiendo la inadecuación y superficialidad de las respuestas que éstos, con demasiada facilidad, presentaban en sus enseñanzas. Era característico de los sofistas, maestros itinerantes que consideraban a Atenas como la principal ciudad intelectual y cultural de Grecia, que, mientras profesaban la enseñanza del *areté* o virtud, se concentraran mayormente en aquellas artes practicadas para el éxito y que fueran valiosas para hombres que desearan, tal como los políticos y las figuras públicas, llegar a la cima. La instrucción en habilidades retóricas y argumentativas era su especialidad. La búsqueda desinteresada de la verdad abstracta, misma con la que Sócrates y Platón intentaron comprometerse, originó el escepticismo de muchos de los sofistas como un intento por alcanzar conocimiento en materias en que éste era inalcanzable. Esto se reflejó en la manera condescendiente y despreciativa en que Trasímaco se dirigió a Sócrates en esta conversación, así como en la impaciencia ante su cuestionamiento³⁶.

La perspectiva sofística, que se caracteriza por la utilidad de las cosas, el materialismo y la arrogancia, se enfrenta directamente por Sócrates, y no sólo en la *República*. Desde el principio de la discusión entre Sócrates y Trasímaco, Sócrates menciona su incapacidad de pagar a Trasímaco para sus servicios educativos (337d). Platón introduce literalmente los elementos importantes que enseñan esta polémica entre los que viven para conocer la sabiduría (filósofos) y los que viven a través de la "sabiduría supuesta" (sofistas). Desde esta perspectiva, la conveniencia es el elemento característico en el pensamiento de Trasímaco, así como en todo el pensamiento de los sofistas. Esa estrategia de Platón es la crítica directa a la sociedad ateniense y la decadencia política de Atenas, algo a su juicio imprescindible de considerar.

³⁶ C. Cross and A. D. Woozley, *Plato's Republic. A philosophical commentary*, 23.

IV.3. El debate contemporáneo y la “perspectiva perdida”

Avanzando en el diálogo, encontramos fracasos de los interlocutores de Sócrates en la búsqueda de lo que es la justicia, los cuales Platón utiliza a propósito de tal manera y expresados de estos personajes específicamente, porque cada personaje y su fracaso del intento definicional tienen una enseñanza especial. Sin embargo, los pensadores contemporáneos ponen énfasis al área de las extensiones de la pregunta fundamental del libro I de la *República* y a la comparación de la argumentación de los dos interlocutores. Este enfoque en las extensiones del tema tratado, algo que se explicará en el próximo capítulo, es responsable de la pérdida de la perspectiva platónica del diálogo, que puede iluminar el propósito fundamental de todo el libro I de la *República*.

Según Laing, el tipo de pregunta formulada ¿qué es justicia? es similar a las preguntas realizadas en otros diálogos; por ejemplo, es análoga a la pregunta sobre el conocimiento, originada y considerada en el *Teeteto*. Más a profundidad en la *República*, el tipo y la naturaleza de la pregunta sobre la justicia no son explícitamente descritas y discutidas como en el *Teeteto*. La razón por la cual no son descritas, cuando de hacerlo Sócrates pudo haber clarificado la discusión, no puede ser planteada. Puede ser un asunto de presentación literaria o un método expositivo o, más probablemente, puede ser que el punto hubiera sido muy difícil para la comprensión de los oyentes y el procedimiento fue adaptado a la inteligencia de los oyentes³⁷.

Sin embargo, la problemática principal en el debate contemporáneo es si la verdadera posición de Trasímaco sobre la justicia es que la justicia es el bien de otros (lo que apoya George Kerferd), mientras otros argumentan que la justicia es la

³⁷ B.M. Laing, *The problem of justice in Plato's Republic*, 415.

obediencia a las leyes (lo que apoya George F. Hourani). Es interesante acercar esas dos perspectivas y señalar cuál puede ser su utilidad sobre la búsqueda de lo que es la justicia y el objetivo de Platón acerca de la obra.

Hourani afirma que Trasímaco comienza con un golpe al afirmar que la justicia es el interés del más fuerte y, así, él piensa que ha logrado definir a la justicia tal como Sócrates le solicitó que lo hiciera. Sin embargo, pronto se muestra que detrás de esa aserción mayor se encuentra otra que es una definición más verdadera: "Justicia es obediencia a las leyes". La dialéctica de Sócrates lo obliga a modificar esto de la siguiente manera: "obediencia a aquellas leyes que realmente interesan al más fuerte". La parte posterior de la discusión es llevada más allá de cualquier cuestión de definición, y es acerca de dos preguntas sintéticas íntimamente relacionadas, si la justicia corresponde al interés del más fuerte, y si la justicia o injusticia es más beneficiosa para uno mismo³⁸. La afirmación de Hourani parece incluir una falla fuerte. Esa es, que la afirmación que *justicia es obediencia a las leyes* es una definición más verdadera, encierra una cierta ambigüedad.

El intento definicional de Trasímaco no puede ser una definición de la justicia sino una presuposición extensional de la justicia en relación con hábitos humanos que la pueden influir según sus preferencias. Entonces, así como su primer intento definicional incluye ciertas debilidades, lo mismo ocurre con los siguientes intentos de Trasímaco. Entonces, la frase "más verdadera" puede ofrecer el sentido que Trasímaco logró el propósito fundamental de la discusión entre Sócrates y sus interlocutores, que ya se tiene una respuesta acerca de lo que es la justicia. Y eso, como aparece al final del primer libro de la República (354c) no se ha logrado.

³⁸ George F. Hourani, "Thrasymachus' definition of justice in Plato's Republic," *Phronesis*, (1962): 120.

Theodore Scaltsas, que apoya la perspectiva de Kerferd, intenta mostrar que el argumento entre Sócrates y Trasímaco no se trata sobre qué es la justicia, sino que se centra en la compatibilidad de las dos demandas iniciales hechas por Trasímaco: que la justicia (para los sujetos) es servir al interés de los gobernantes, lo cual se puede lograr obedeciéndolos. Tanto Sócrates como Trasímaco emplean la Analogía de Artes (habilidades) en torno al establecimiento (oposición) de perspectivas con respecto a la relación entre esas dos demandas. En el curso del análisis de su diálogo, Scaltsas ofrece un apoyo adicional a la tesis de Kerferd, en cuanto a que la posición de Trasímaco es la misma desde el inicio, es decir, que la justicia es el bien del otro³⁹.

La meta posterior de Scaltsas es disociar dos conceptos que emergen del análisis del debate entre Trasímaco y Sócrates, a saber, la *Direccionalidad del sujeto* de un arte y la *Direccionalidad del otro* de la justicia. Scaltsas argumenta que ni Sócrates ni Trasímaco intentan derivar la *Direccionalidad del otro* de la justicia, de la *Direccionalidad del sujeto* de un arte, ni la pudieron haber derivado. La *Direccionalidad del otro* de la justicia. La tesis de Scaltsas ha sido que el debate entre Trasímaco y Sócrates se centró principalmente en la cuestión de la compatibilidad entre (1) y (2), con Trasímaco argumentando que, en el caso del verdadero gobernante, son coextensivas, pero Sócrates afirma que no lo son. Sócrates y Trasímaco no discrepan sobre lo que es la justicia, pero sólo aparentemente debido a la manera en que Trasímaco presenta su posición respecto a la justicia, para los propósitos de efecto⁴⁰.

Como argumentó Kerferd, ambos filósofos sostuvieron lo que Trasímaco expuso después para explicar su posición, que la justicia es el bien del otro, ἀλλότριον ἀγαθόν (343c3). Esta posición, en la que Kerferd cita a Aristóteles describiendo como

³⁹ Theodore Scaltsas, "Fairness in Socratic justice: Republic I," *Proceedings of the Aristotelian Society*, no.93 (1993): 247.

⁴⁰ Theodore Scaltsas, *Fairness in Socratic justice: "Republic I"*, 259.

una perspectiva tradicional de la justicia (EN 1134b5, 1130a3), hace resaltar una peculiaridad sobre la concepción griega de la justicia compartida por Trasímaco y Sócrates, es decir, la justicia es dirigida por otro.

Parte de la razón de Scaltsas para analizar el argumento entre Trasímaco y Sócrates ha sido mostrar qué no trata el argumento: no se trata de qué es la justicia. Ningún argumento en el diálogo establece resultados sobre la justicia en el que ambos filósofos discrepen. Más bien, como se ha visto, su desacuerdo gira alrededor de la compatibilidad de (1), la cual brinda un recuento parcial de la justicia, con (2), que no forma parte de lo que es la justicia.

Ahora bien, la Analogía de las Artes, y en particular, la *Direccionalidad del sujeto* en un arte, son centrales al debate sobre la compatibilidad de (1) y (2). El objetivo de Scaltsas al examinar esa parte del diálogo a detalle, ha sido establecer que la *Direccionalidad del sujeto* en un arte no tiene que ver con, no es usada para, y no podría ser usada para establecer la *Direccionalidad del otro* en la justicia. La *Direccionalidad del sujeto* en un arte es usada por Sócrates para bloquear la demanda de Trasímaco sobre que el gobernante, como verdadero artesano del arte de gobernar, sabría lo que son sus propios intereses y, en ese sentido, establecerlos como leyes de la ciudad⁴¹.

En cambio, Sócrates arguye que el conocimiento que el gobernante tuviera como dicho artesano, sería conocimiento sobre los intereses de sus individuos: “y de esa manera (para el arte del pastor, en acuerdo con Sócrates) cada tipo de regla en tanto que tal, considera lo que es mejor para nada más que aquello que gobierna y está bajo su cuidado, del mismo modo en las reglas políticas y privadas”. (345d6-e2). Por lo tanto, no existe garantía del conocimiento del propio interés por parte del

⁴¹ Theodore Scaltsas, *Fairness in Socratic justice: “Republic I”*, 261.

gobernante, *qua* gobernante. Nada en el uso de la Analogía de Artes por parte de Sócrates, pretende mostrar que el arte de gobernar es dirigido por otro. Su preocupación es sólo de privar a Trasímaco del lujo de tener (2) junto con (1).

Pero más allá de que la *Direccionalidad del sujeto* en un arte no se usa para establecer la *Direccionalidad del otro* en justicia, de hecho no podría ser usada para dicho fin. La razón es que aunque Sócrates lo permite en algunos casos, el sujeto en un arte puede ser el artesano mismo. Trasímaco, por supuesto, piensa que ése es el caso aun en aquellas artes como la de un pastor.

Además, la *Direccionalidad del sujeto* en el arte de gobernar justamente no podría ser usada para establecer la *Direccionalidad del otro* en la justicia, ya que la direccionalidad del sujeto en las artes no prohíbe al sujeto en un arte ser el artesano mismo. La creencia de que la justicia es el bien del otro, tiene como efecto la despersonalización del agente de juicio – o artesano. La única directriz que tal fórmula extremadamente general de lo que es la justicia ofrece, es que en consideración con el curso justo de la acción, el juez no tomará en consideración sus propios beneficios, intereses o metas, sino estrictamente aquellos del sujeto sobre quien la justicia está siendo dispensada. Pero despersonalizar al juez en el acto de juzgar, es introducir imparcialidad en el asiento del juicio y, consecuentemente, rectitud en el ejercicio de la justicia.

Todavía quedan dos inquietantes afirmaciones de Trasímaco por refutar: una, que la injusticia es más fuerte y hace más fuerte, y la otra, que la vida del injusto es más dichosa que la del justo. Contra la afirmación de que la injusticia es mejor porque hace más fuerte al individuo o ciudad que la elige como norma de vida, Sócrates utiliza un argumento contundente, a saber, que incluso una banda de ladrones para poder llevar a cabo sus fechorías con éxito necesita que rija un mínimo de justicia entre sus miembros. Si la injusticia prevaleciera en sus relaciones, si cada uno

buscara exclusivamente aventajar al otro, no podrían ejecutar empresas injustas en común, entre ellos se producirían odios y luchas de unos contra otros y, en últimas, no podría existir banda alguna.

La justicia, por el contrario, generaría concordia y amistad (351d). Y lo que vale para una banda de ladrones vale para la relación entre dos personas, o para una ciudad, o incluso para el individuo. Cuando la injusticia se apodera de un grupo o ciudad, la hace impotente para obrar en concordia consigo misma, para realizar obras que produzcan bienestar a sus miembros y que hagan de la ciudad un lugar al cual sus miembros se sientan orgullosos de pertenecer. Incluso el tirano pierde: su actuación acaba destruyendo la ciudad que pretende dominar, acaba generando su ruina y la de la ciudad a la que busca imponer su ley caprichosa e irracionalmente.

Tampoco, por otro lado, la injusticia hace feliz a la ciudad o individuo que la elige como guía. Quien afirma esto toma los aspectos externos y visibles como lo decisivo. Un régimen injusto, o un grupo que rige injustamente, puede tener pequeños éxitos políticos, conservar el poder por un tiempo, pero, justamente, a costa de destruir la vida humana y los valores que la hacen posible. Legítimo es, para Sócrates, únicamente un régimen político que posibilita la concordia y la amistad entre sus ciudadanos, y esto es posible porque cada uno sabe que de su obrar depende no sólo su bienestar y el del otro y que sólo en la medida en que posibilite el del otro está posibilitando a su vez el propio. La imagen del mundo de Trasímaco, como lo ha mostrado la historia pasada y reciente, es hermana de la pesadilla, la crueldad, la ignorancia, y genera sólo discordias, odios y luchas, y hace desgraciados a los habitantes de la ciudad donde esa imagen del mundo impera.

Según Cross y Woosley, lo que Sócrates no ha expuesto es que la noción de función presupone un propósito: el propósito por el cual usamos una cosa que encontramos, o el propósito por el que tenemos una cosa diseñada. Se puede hablar de la vista

como la función de los ojos, sólo porque ése es el propósito para el cual podemos usarlos (y para el cual no tenemos ningún sustituto). Cuando una cosa ha sido diseñada para determinada función, como un cuchillo o un reloj o cualquier artefacto, la noción de propósito viene dada dos veces: el propósito con el que el diseñador creó el objeto, y el propósito con el que el usuario lo utiliza. Si el objeto está bien diseñado, ambos propósitos deberían coincidir, ya que el propósito del diseñador es habilitar al usuario para conocer su propósito. Pero no necesariamente deben coincidir: el usuario puede encontrar que el objeto sirve mejor para otro propósito que el original, o que sirve para un propósito que tenía mayor necesidad de satisfacer; un ornamento usado como un tope de puerta, o un libro usado para darle sostén a la pata de una mesa inestable⁴². Claramente, el argumento de la función en general, y el de vivir como función del alma en particular, no establecen que el hombre justo tenga una vida mejor que el injusto, ni es considerado satisfactorio por Platón. Además, es obvio que los intentos definicionales que se basan en criterios conductuales del sujeto no pueden constituir un conocimiento fuerte que puede ofrecer una definición universal del tema tratado (justicia).

De acuerdo con Michael Ferejohn, hay algo fundamentalmente incorrecto con intentar definir algo conductualmente, pues siempre se podrán encontrar contraejemplos que contradigan los intentos definicionales, así como sucede en el primer libro de la *República*⁴³. Por ejemplo, Sócrates refuta el intento definicional de Céfalo “devolver lo que se ha recibido” (331b), un intento definicional conductual, con el contraejemplo de “no es justo devolver las armas a un enloquecido” (331c-d). Con el mismo método, Sócrates contraargumenta a los intentos definicionales de Trasímaco, que se basan en este sentido conductual del sujeto.

⁴² Cross and Woosley, *Plato's Republic: A philosophical commentary*, 59.

⁴³ Michael T. Ferejohn, “Formal causes,” *Oxford University press*, (2013): 211.

En el párrafo final del libro I, Platón señala que es absurdo intentar resolver si la injusticia, más que la justicia, constituye una virtud; si la injusticia es más beneficiosa, y si el hombre injusto tiene una vida mejor, sin haber establecido primero lo que es la justicia y la injusticia. La conveniencia de la perspectiva de Trasímaco, que intenta analizar la justicia a través de una característica concreta y subjetiva, no puede ser este criterio fundamental, que puede definir la justicia y demostrar sus beneficios o sus desventajas. Además, su forma de ser no permite que se observe la objeción socrática que tiene como propósito demostrar que de tal manera no se puede definir la justicia. Esta conveniencia es el elemento común que aparece en todos los subtítulos que se analizaron en este capítulo, explicando la perspectiva de Trasímaco acerca del mundo en total, y que lo fundamental es encontrar la utilidad de las cosas con respecto a la conveniencia subjetiva. Hasta que ellos sepan exactamente de qué están hablando, las demandas hechas en torno a una dirección o a otra, no pueden ser seriamente discutidas. Así, Platón termina su primer libro con una nota inconclusa, y es hasta el libro IX (576b) que retoma la pregunta acerca de si el hombre justo o el injusto tienen una vida mejor, después de haber respondido a la pregunta de qué es la justicia.

De lo anterior, se hace claro que la mayoría del debate contemporáneo no se escapa de la atracción que ofrece una discusión entre dos interlocutores muy capaces del uso del lenguaje y de la retórica, y se atrapan en las pequeñas fronteras que pertenecen las extensiones del tema tratado. William Welton observa un punto muy interesante que puede demostrar esa falla del debate contemporáneo. Welton menciona que ningún comentarista ha obtenido mucho significado en el hecho de que Sócrates utilice la analogía matemática en su objeción⁴⁴. Welton menciona que

⁴⁴ William A. Welton, "Thrasymachus vs. Socrates: What counts as a good answer to the question What is justice", *Apeiron*, (2006): 294.

algunos pensadores como White, Annas, Craig and Bloom, fallaron en señalar la importancia de la analogía matemática que utiliza Sócrates en 339a-b. ¿Cuál es la importancia del uso de la analogía matemática? Toda la importancia está incluida en el sentido de las propias palabras de Trasímaco $\sigma\alpha\varphi\tilde{\omega}\zeta$ (claramente) y $\acute{\alpha}\kappa\rho\iota\beta\tilde{\omega}\zeta$ (puntualmente) que menciona en 336d. Sócrates argumenta con analogías matemáticas para enseñar que la respuesta clara y puntual, acerca de lo que es la justicia, necesita unos elementos claros, puntuales y definidos, así como los que ofrece la ciencia matemática.

Además, a mi modo de ver, el uso de la analogía matemática con el análisis múltiple del número doce: *“doce es dos veces seis, tres veces cuatro, seis veces dos, cuatro veces tres”* (337b), enseña que una respuesta basada en un conocimiento estable y universal, como es el conocimiento matemático, aunque se examine desde cualquier punto de vista, tendrá siempre el mismo resultado. Por el contrario, con las respuestas basadas en acciones y referencias del mundo concreto, así como podría ser el interés del más fuerte, o el intercambio económico entre los humanos, no sucede lo mismo. El resultado de cada acción que se actualiza en el mundo concreto arroja diferencias dependiendo del punto de vista del observador. La perspectiva en que se observa cualquier tema tratado en el mundo concreto será la que influya en la conclusión a la que llegue cualquier individuo acerca de este tema tratado.

Más concretamente, Sócrates usa 4 distintos números para analizar el número doce (12): los números 2, 3, 4 y 6. Así, las cuatro opciones son cuatro distintas perspectivas que equivalen al número doce (12). Y las cuatro perspectivas concluyen en el mismo resultado:

- i) $2 \times 6 = 12$
- ii) $3 \times 4 = 12$
- iii) $6 \times 2 = 12$

iv) $4 \times 3 = 12$

Esto nos indica que la analogía matemática ofrece un conocimiento, acerca de cualquier cosa, en el que el carácter de esa cosa será siempre igual, independientemente de cualquier punto de vista que se examina. No obstante, si queremos explicar una cosa desde la perspectiva humana basada en el mundo concreto, se observará que la conclusión es siempre diferente.

Ahora bien, supongamos que el intento definicional de Trasímaco que “*la justicia es servir el más fuerte*” (338c) nos ofrece lo que es la justicia. En el 454 a.C. se ordenó trasladar el tesoro de la Liga de Delos a la ciudad de Atenas, donde estaría más seguro —según los atenienses—. Este traslado del tesoro a favor de Atenas, gastado en gran parte por los propios atenienses, provocó muchas reacciones entre los miembros de la Liga (alianza). Según la afirmación de Trasímaco, el traslado del tesoro sería justo, porque Atenas era el miembro más fuerte y la ciudad-estado que ofrecía a la alianza la mayor cantidad de ejércitos y barcos de todos los otros miembros. Sin embargo, desde el punto de vista de la ciudad-estado de Naxos (otro miembro de la Liga), este traslado del tesoro de la alianza sería injusto, porque el propósito fundamental del tesoro de la alianza era el mantenimiento del ejército y la protección de todos los miembros del peligro oriental (Imperio persa), no la construcción de templos y edificios de belleza artística en Atenas. Ello nos indica que la investigación de si la acción ateniense es justa o no dependerá de la perspectiva concreta de cada uno de los miembros de la Liga de Delos.

Otro elemento básico, que se puede mencionar en esta ocasión, es que la perspectiva de Trasímaco puede fallar en su propia frase “*más fuerte*”. Esto quiere decir que: i) Atenas era la ciudad más fuerte de la alianza, entonces, ii) Atenas tiene toda la razón de gastar el tesoro de la alianza. Sin embargo, iii) la acción ateniense fue la razón más importante que provocó la cancelación de la Liga de Delos y, a continuación, la

guerra contra Esparta en 431 a.C., guerra que supuso la derrota de Atenas. Entonces, la afirmación de Trasímaco falla porque:

- a) Si existe el i), en consecuencia, el ejemplo de Atenas caracterizaría la justicia (ii)
- b) Si Atenas caracteriza la justicia (ii), de acuerdo con (i), entonces Atenas debe ganar la guerra y dominar a toda la Península Helénica (iv)

Sin embargo, Atenas perdió la guerra, y su grandeza y el iv) no surgió. Por lo tanto, el b) es falso, así que el a) es absurdo. En pocas palabras, el traslado ateniense del tesoro provocó su derrota, es decir, acarreó una injusticia, porque era el más fuerte. De esta suerte Trasímaco está fallando con su intento definicional porque su perspectiva, en comparación con el resultado histórico, no coincide. Por esta razón, no puede explicar lo que es lo justo.

Todo ello nos enseñan los ejemplos argumentativos de Sócrates en el libro I de la *República*, que algunos comentaristas podrían caracterizar como débiles: que opciones como el intento definicional de Trasímaco o de Céfalo “*a no engañar ni mentir involuntariamente, así como a no adeudar sacrificios a un dios o dinero a un hombre*” (331b) no llevan siempre al mismo resultado. Este dependerá del punto de vista concreto al que se enfrente, ya lo observó Sócrates, y se puede inferir por la perspectiva concreta de un hombre enloquecido que cambia repetidamente el sentido de una acción justa. Por dichas razones, la debilidad de la argumentación socrática correspondería a la debilidad de la naturaleza de la propia discusión, que los interlocutores de Sócrates insisten en situarla en las fronteras del mundo concreto.

Puede concluirse entonces que toda la estrategia platónica, a través de la argumentación de Sócrates, demuestra que lo que se busca es un conocimiento

universal y estable, así como lo es la ciencia matemática, que no coincide con el mundo concreto. Y así, este será un tipo de conocimiento que llevará a la verdad, conocimiento que se presentará en el siguiente capítulo.

V. Análisis de la pregunta ¿Qué es la justicia?

El análisis de toda la discusión que se desarrolla en el primer libro de la *República*, hace claro que Sócrates guía la discusión de tal manera que el resultado logra ser un reflejo de su propósito fundamental, como ya hemos mostrado. En este capítulo se formularán algunos elementos importantes para responder las preguntas que surgen a través de toda la discusión en el primer libro de la *República*. El siguiente análisis mostrará primero cuál es el interés fundamental de Sócrates y dónde se aclara este propósito en el texto. El énfasis que muestra Sócrates en la palabra ὄρος será el punto principal, ya que éste va a permitir la búsqueda de las presuposiciones necesarias que constituyen el propósito socrático, que es la definición de la justicia. Demostrando lo anterior, el objetivo siguiente es presentar qué clase de entidad intenta definir Sócrates. Las respuestas de este análisis iluminarán el objetivo principal de Platón sobre la *República*, y pueden dar una imagen clara sobre la estrategia argumentativa socrática que se ha analizado hasta este punto.

Los diálogos tempranos de Platón tienen por lo general, entre otros, un propósito específico y definido, que es establecer definiciones como en el *Hippias Mayor* “¿Qué es bello?” (τί ἐστὶ καλόν;)⁴⁵ o en el *Gorgias* “¿Qué es la retórica?” (τί σοι δοκεῖ ἡ ῥητορικὴ εἶναι;)⁴⁶. Según Aristóteles, la búsqueda de definiciones ha sido vinculada con el proceder filosófico del Sócrates histórico, cuya intención al hacer Filosofía era formular definiciones (*Metafísica*, I,6,987b4)⁴⁷.

Así, en el primer libro de la *República*, que es una obra que tiene todas las características de los diálogos tempranos de Platón⁴⁸, existe el propósito de

⁴⁵ Platón, *Hippias Mayor*, 286 d

⁴⁶ Platón, *Gorgias*, 462 b.

⁴⁷ Simón Noriega-Olmos, *Teoría de la definición en el Hippias Mayor de Platón* (Merida: Venezolana, 2006), 13.

⁴⁸ Kimon Lycos, *Plato on justice and power* (New York: State University of New York Press, 1981), 1.

establecer una definición de la justicia. Pero aquí surge una pregunta muy importante, ¿por qué Sócrates está interesado en una definición?

La búsqueda de definiciones nace como un intento por esclarecer una dificultad, resolver un problema o establecer un conocimiento, por tanto, su primer antecedente es una incógnita⁴⁹. Lo que le interesa a Sócrates es, en ese sentido, establecer un conocimiento sobre la justicia, un conocimiento que no es cualquier tipo de cognición, como una creencia (δόξα), sino un conocimiento justificado que se define como ciencia, como *ἐπιστήμη*.

En la obra *Menón*, se hace la distinción por primera vez entre el concepto de la creencia (δόξα) y el concepto del conocimiento (γνῶσις), con el ejemplo de las dos guías (97a). El texto *Menón* permite entrever que, para Platón, el conocimiento no supone el enlace de una creencia con otra cosa distinta, con algo que no sea creencia, sino que el enlace consiste en ligar las creencias de modo que unas sean causas (αἰτία) de las otras (80a – 84b, 97a – 97b).

Se pueden, sin embargo, concebir de modo intuitivo casos en que un sujeto tenga creencias verdaderas sin tener conocimiento. Por ejemplo, Aristarco de Samos tenía la creencia verdadera de que la Tierra giraba alrededor del Sol. No obstante, no tenía manera de explicar por qué ello sucedía, ni de responder a las objeciones que podrían formular a su creencia o a las consecuencias que se seguían de ella. Una creencia que se fundamenta en que si la Tierra se mueve alrededor del Sol debería observarse el paralaje estelar, cosa que no sucedía o al menos no se observaba. No obstante, más allá de cómo se adquieren las creencias, Sócrates señala que las creencias verdaderas sólo se vuelven permanentes (μόνιμοι) en cuanto que sólo se puede sostener su verdad de un modo no provisorio o conjetural, que la formación

⁴⁹ Noriega-Olmos, *Teoría de la definición en el Hippias Mayor de Platón*, 31.

de estas creencias se basa en un razonamiento casual (*αἰτίας λογισμῶ*)⁵⁰. Es decir que, según Sócrates, la creencia verdadera surge únicamente como un recuerdo (*ἀνάμνησις*) de la conciencia humana, porque la creencia verdadera no tiene la coherencia necesaria que la pueda modificar en algo más fuerte que será episteme, entonces algo más estable⁵¹.

Así, Sócrates utiliza el método de la mayéutica para hacer surgir y organizar las creencias verdaderas del esclavo, obteniendo una serie de proposiciones matemáticas verdaderas y organizadas deductivamente, que el esclavo reconoce como tales (*Menón* 80a). Platón, en el libro V de la *República*, desarrolla esta distinción, entre *δόξα* y *ἐπιστήμη* (*γνώσις*), para enseñar a qué corresponde el conocimiento científico y a qué corresponde la opinión (la creencia), postulando que el conocimiento en su más alto grado, la episteme, se restringe al mundo inteligible, mientras que la creencia (*δόξα*) remite al mundo sensible.(477b)

Según Ian Crombie, Platón asumió que creer y conocer eran el ejercicio de dos facultades distintas, cada una de las cuales tiene un tipo de objeto apropiado. Por consiguiente, buscó una facultad infalible, y los objetos sobre los que fuera plausible que se pudiera ejercer. Puesto que nuestras creencias acerca de cosas ordinarias siempre pueden estar equivocadas, habrán de ser inventados objetos especiales, que tengan una afinidad particular con la mente, como objetos de conocimiento. Por diversas razones, los universales y las entidades matemáticas parecen cumplir mejor

⁵⁰ *αἰτίας λογισμῶ* (98a) es decir *συλλογισμός* en el sentido del cálculo racional. Traducida así la frase, se pierde el significado de la palabra *αἰτία*, la cual es importante para entender que Sócrates lo que quiere es una definición, una *αἰτία* del sentido de la *razón*, no de la *causa* en el sentido de originar o provocar una cosa. Posiblemente la palabra justificación (*αιτιολόγηση* en griego moderno) sea la palabra más cercana para lo que Platón quiere presentar.

⁵¹ Platón, *Menón*, 98a.

este papel, y de aquí que hubiera que inventar una rama especial de universales autosubsistentes, y quizá de entidades matemáticas⁵².

Teniendo claro en este punto que Sócrates está interesado en establecer un conocimiento sobre la justicia, surge la necesidad de analizar qué tipo de conocimiento es el que interesa a Sócrates, i.e. que entiende exactamente Platón por conocimiento (*ἐπιστήμη*).

En el libro I de la *República*, Sócrates menciona algo muy importante en el diálogo con Céfalo, *οὐκ ἄρα οὗτος ὄρος ἐστὶν δικαιοσύνης*⁵³, es decir, lo que dice Céfalo, *no es una definición de la justicia*. Esto evidencia el interés de Sócrates por encontrar una definición de la justicia. La palabra *ὄρος* en griego, tiene distintos significados: a) el límite, la frontera, b) la medida, la presuposición y c) la definición (que en el idioma griego moderno es el significado que más se usa). La palabra *ὄρος* aparece una vez más en el primer libro de la *República*, en forma de participio *ὀριζόμενος*, teniendo la misma raíz que la palabra *ὄρος*, traducida como *quien está definido* (345c).

Según Francisco Bravo, en su obra *Teoría platónica de la definición*, el infinitivo *ὀρίζειν* tiene un sentido inequívocamente definicional en la *República*, donde Sócrates habla de los que definen el bien por el placer (*República* 505 c)⁵⁴. Francisco Bravo menciona también que en Platón la palabra *ὄρος* significa *criterio* para discernir una cosa de otra, e incluso *regla* de acción, que son, en realidad, sentidos derivados de definición, pero la expresión platónica más importante para *definición* es la palabra *λόγος*⁵⁵. Así, en el primer libro de la *República* la palabra *λόγος* aparece también en el sentido de

⁵² Ian M. Crombie, *Análisis de las doctrinas de Platón 2. Teoría del conocimiento y de la naturaleza* (Madrid: Alianza, 1979), 41.

⁵³ Platón, *República*, 331d.

⁵⁴ Francisco Bravo, *Teoría platónica de la definición* (Caracas: Fondo Editorial, 2002), 82.

⁵⁵ Bravo, *Teoría platónica de la definición*, 83.

definición (343a), como la palabra *ῥος*, aunque aparece también con distintos sentidos en la obra como *dicho* y *conversación*⁵⁶.

Se hace claro entonces, a través de este proceso, que Sócrates está interesado en algo más específico y concreto sobre la justicia: necesita una definición que pueda justificar su propósito fundamental, que es establecer un conocimiento sobre la justicia, un conocimiento justificado como *episteme* i.e. verdadero y permanente, no provisorio ni conjetural. Sócrates, haciendo uso de su ironía y pretendiendo ignorancia⁵⁷ sobre los temas tratados en sus diálogos, busca con sus dialogantes el camino hacia la definición de la justicia. Y lo que impulsa la búsqueda de una definición es una pregunta, la pregunta “¿qué es la justicia?”, la cual va al corazón de la problemática de la *República*, constituyendo así la pregunta fundamental, la pregunta primaria de la obra.

El tema de la justicia⁵⁸ entra en la conversación de los dialogantes gracias a una estrategia indirecta de Sócrates, en la que su meta es aclarar a sus dialogantes la perspectiva equivocada que ellos tienen acerca de la justicia en el mundo concreto. Es decir, Sócrates no va directamente al corazón del tema que le interesa, sino, primordialmente, aclara las extensiones de la justicia y la injusticia, es decir, las cosas concretas que la justicia o la injusticia se aplican en estas cosas, así como aparecen en la vida cotidiana, por ejemplo la opinión de Céfalo acerca de la devolución de lo que se ha recibido⁵⁹. De esa manera, Sócrates intenta enseñar a sus dialogantes la

⁵⁶ En 349a la palabra *λόγος* significa el dicho, y en 336d significa la conversación (*ὑπὸ τοῦ λόγου*).

⁵⁷ En el párrafo 337e de la *República*, Sócrates responde a Trasímaco, que le ofendió por no dar Sócrates una respuesta sobre qué es la justicia, que cómo podría alguien responder cuando, uno no sabe, presentando así su ignorancia sobre la respuesta ¿Qué es la justicia?

⁵⁸ La palabra *τὸ δίκαιον* se utiliza en el idioma griego clásico de forma equivalente a la palabra *ἡ δικαιοσύνη*, con el significado de *justicia*.

⁵⁹ Platón, *República*, 331d.

ignorancia verdadera que ellos tienen y el equivocado punto de vista que poseen sobre el núcleo del tema tratado, que es definir la justicia.

Intensión y extensión describen dos formas de indicar el significado de una palabra o nombre. La intención de un término es lo que determina la aplicación del término, mientras que la extensión es determinada por las cosas a las cuales se aplica el término.

Rudolf Carnap describe los términos intención y extensión como semántico y pragmático⁶⁰. Es decir, la semántica está vinculada al significado, sentido e interpretación de palabras, expresiones o símbolos. Todos los medios de expresión suponen una correspondencia entre las expresiones y determinadas situaciones o cosas, ya sean del mundo material o abstracto. En otras palabras, la realidad y los pensamientos pueden ser descritos a través de las expresiones analizadas por la semántica.

Lo pragmático es relativo a la práctica o la realización de las acciones y no la teoría. Éste es un aspecto que puede caracterizar toda la estrategia de la argumentación de Sócrates y las debilidades de los argumentos de sus interlocutores en el libro I de la *República*. Esto significa que todo el diálogo está atravesado por el análisis de lo pragmático, y Sócrates, como se analizará posteriormente, se interesa por lo real.

De esta suerte, Sócrates analiza los fenómenos prácticos y útiles, es decir, las extensiones, de la justicia, para enseñar no la diferencia entre lo justo y lo injusto, sino que esos pasos no pueden ofrecer el objetivo principal de la conversación, que, como se presentó anteriormente, es una definición de la justicia. Sócrates elabora su argumentación con ejemplos y preguntas secundarias, utilizadas para dilucidar la pregunta primaria del tema. Estas preguntas preguntan por una clase de cosas, así

⁶⁰ Rudolf Carnap, *Meaning and necessity* (Chicago: The university of Chicago Press, 1946), 10.

como por los atributos y características, como la utilidad de la justicia (333d), que denotan a los objetos de esa clase.

Un ejemplo de ello lo encontramos cuando Sócrates pregunta a Polemarco *¿qué es lo que da el arte que podría llamarse justicia, y a quiénes lo da?*⁶¹ Sócrates asimila la justicia como arte (τέχνη) – habilidad-para ponerla en la misma escala concreta, como la medicina y el arte culinario, y probarle a Polemarco, de esa manera, que para definir la justicia tiene que aclarar, que los criterios del mundo concreto que usan los interlocutores de Sócrates para declarar quién es justo o qué es justo, no son suficientes para lograr una definición de la justicia. La pregunta anterior es una pregunta secundaria, porque lo que busca no es el sentido, la intensión de la justicia, sino ejemplos concretos de acciones justas, i.e. extensiones del término tratado que se representan con los pronombres *lo* y *quienes*.

De esa manera, Sócrates, con preguntas como “¿qué da la justicia?” (332d), “¿a quiénes da justicia?” (334d) o “¿cuándo es útil la justicia?” (333d), intenta aclarar a sus dialogantes que la justicia ha de buscarse en otro lado, de otra manera. Para llegar entonces al núcleo de su tema tratado, Sócrates tiene que introducir la pregunta adecuada que, como se mencionó anteriormente, es la pregunta fundamental que va al corazón de la problemática de la *República*, la pregunta “¿qué es la justicia?” En ese sentido, la pregunta “*¿qué es la justicia?*” busca la intensión de su objeto, la justicia (331c- 354b). La intensión indica por qué se aplica un término a un conjunto de objetos; el conjunto de objetos al cual es aplicable, constituye su extensión⁶².

⁶¹ Platón, *República*, 332d.

⁶² Morris Cohen y Ernest Nagel, *Introducción a la Lógica y al Método Científico* (Buenos Aires: Amorrortu, 1990), 45.

La pregunta “*¿qué es la justicia?*”, como pregunta primaria, busca la intensión del sujeto de la pregunta⁶³: investiga por qué los objetos que agrupan la extensión de la justicia constituyen una clase, y busca la condición necesaria y suficiente para que esa serie de objetos constituyan una clase⁶⁴.

Es decir, que el *ὅτι* (qué) de la frase *τὸ δίκαιον ὅτι ἔστι* (qué es la justicia)⁶⁵ pregunta por la intensión de la justicia y se diferencia de la palabra *τίνας* (quién) de la pregunta *τὴν δικαιοσύνην πρὸς τίνας χρείαν ἢ κτήσιν ἐν εἰρήνῃ φαίης ἂν χρήσιμον εἶναι;* (333a) Por ello, las respuestas de las preguntas secundarias que usa Sócrates, en el primer libro de la *República*, son las posibles referencias particulares de la expresión justicia, que constituyen la extensión del término “justicia”.

Esto se puede ejemplificar con la afirmación hecha por Trasímaco a Sócrates de que “*la justicia y lo justo son un bien en realidad ajeno*” (343c); es algo referente al mundo concreto que no da la intensión de la justicia pero es una extensión que expresa su utilidad. La intensión de la justicia es lo expresado por el sentido de la expresión “justicia”, que es independiente y accesible a todos los hablantes competentes que, una vez que han entendido este sentido, pueden distinguirlo en sus distintas instancias en el mundo concreto. Así, la referencia *bien* (*ἀγαθόν*) de la afirmación de Trasímaco se puede entender sólo si se alcanza a comprender el sentido, la intensión de la expresión justicia.

De esta manera, la importancia de la pregunta fundamental ante las preguntas secundarias que elabora Sócrates en el primer libro de la *República* es justificada si

⁶³ El sujeto de la pregunta *τί ἐστὶ ἡ δικαιοσύνη* (*¿qué es la justicia?*) es la palabra *ἡ δικαιοσύνη*, ya que está en caso nominativo, que funciona siempre como el sujeto de la oración.

⁶⁴ Noriega-Olmos, *Teoría de la definición en el Hippias Mayor de Platón*, 32.

⁶⁵ Platón, *República*, 336c.

entendemos la pregunta *¿Qué es la justicia?* como la anterioridad lógica de la intensión sobre la extensión.

Por lo tanto, Sócrates, rechazando las respuestas de sus dialogantes, que se enfocan en las extensiones de la justicia, enfatiza la intensión de la justicia, con lo que, encontrando la cualidad común que se puede contener en la intensión, lógicamente se podrán explicar las extensiones de la justicia. Se supone que la respuesta a la cuestión *¿qué es?* (*τί ἐστί;*) i.e. la definición, es la condición necesaria para obtener cierto conocimiento, que se encuentra más allá de la simple extensión de las cosas involucradas.

Lo que surge, en este punto, es la necesidad de saber cuál es el objeto de la definición, es decir, qué clase de entidad intenta definir Sócrates. Si analizamos la pregunta *¿qué es justicia?* como *¿qué es X?*, surge la duda de que si la x de la pregunta "*¿qué es X?*", es una cosa, una palabra o algún otro tipo de entidad. Usualmente, se sostiene que Sócrates y Platón siempre estuvieron principalmente interesados en la definición de cosas, nunca palabras o conceptos. Según Francisco Bravo, los inventores de la noción de definición pensaban tan sólo en la definición de cosas, de ningún modo en la definición de palabras⁶⁶.

Siguiendo a Bravo, Sócrates y Platón sólo buscaron y practicaron definiciones de cosas con existencia propia, independientes, como una realidad (idea) que las define como reales, es decir, que se pueden realizar prácticamente en el mundo concreto. Sócrates dice que *ἡ δικαιοσύνη ἐκάστου ἐν μὲν χρήσει ἄχρηστος, ἐν δὲ ἀχρηστία χρησιμῶς*⁶⁷, es decir que "*la justicia es inútil en el uso de cada cosa, y en el no uso de cada cosa es útil*". Aquí vemos que Sócrates usa expresiones de carácter real, de carácter pragmático, i.e. la palabra útil o inútil que el significado de las dos palabras expresa

⁶⁶ Bravo, *Teoría platónica de la definición*, 95.

⁶⁷ Platón, *República*, 333d.

un carácter de realización en el mundo concreto. Si un término es útil, significa que este término ya se “usa” como una cosa concreta, como algo real que se realiza en la praxis. Con esas palabras se intenta determinar la característica esencial de una cosa (ἡ δικαιοσύνη). Sin embargo, la utilidad de la justicia no es la característica esencial de la justicia.

En el párrafo 331c del primer libro de la República, Sócrates dice que τοῦτο δ’ αὐτό, τὴν δικαιοσύνην, πότερα τὴν ἀλήθειαν αὐτὸ φήσομεν, y con esa frase se refiere a la justicia como algo específico y definido, una cosa (τοῦτο). Una cosa que además es también αὐτό (esto es) y se puede diferenciar de todas las demás cosas y que requiere un *definiens*⁶⁸ específico, que su especificidad podría ofrecer al *definiendum* las características necesarias como la universalidad, inmutabilidad, certeza, un conocimiento que sólo puede ofrecer la definición real por su objetividad.

El *definiendum* aquí (la justicia), es algo con existencia propia, independiente, una realidad, una *res*, y su definición, por tanto, debe ser llamada *real*. En este sentido, ¿qué cosa intenta definir Sócrates en la República?, ¿qué tipo de cosa es entonces eso que él busca i.e. la justicia?

Sócrates, al final del libro I de la República, enuncia a Trasímaco algo que es la clave de lo que él busca: “en efecto, puesto que no sé qué es lo justo, mucho menos he de saber si es excelencia o no, ni si quien lo posee es feliz o infeliz”⁶⁹. Sócrates, así, aclara hasta al final del primer libro de la República, que no sabe qué es la justicia, usando el verbo τυγχάνω con el participio femenino οὔσα que junto significa *ser* (οὔσα τυγχάνει)

⁶⁸ *Definiendum* es algo que está o va a ser definido y el símbolo usado para explicar el significado del *definiendum* es el *definiens*.

⁶⁹ Platón, República, 354c.

refiriéndose a la justicia. A lo que se refiere en este punto Sócrates es que aún no sabe cuál es el ser de la justicia, es decir, su esencia, *ἡ οὐσία*⁷⁰.

En los siguientes libros de la obra, la palabra *ἡ οὐσία* aparece varias veces, tal como en el libro VI *ἐκείνης τῆς οὐσίας τῆς ἀεὶ οὐσης* (485b), aclarando Platón de tal manera, que el objetivo del diálogo en el primer libro de la *República* es la definición de la esencia de la justicia. En el libro I de la *República*, la palabra *ἡ οὐσία* no aparece en ningún momento, al contrario del participio *οὔσα*, que Sócrates usa este término expresándolo para enseñar el *ser* esencial, o el *no ser*, de los elementos tratados ante la justicia, por ejemplo, el Estado *οὔσα ἄδικος* (351b). *Οὐσία* es un término formado a partir del participio femenino del verbo εἶναι, *οὔσα*, por medio del sufijo formante *-ia* y señala una cualidad y tiene un acentuado rasgo de abstracción⁷¹. *Οὐσία* debe ser algo primario y fundamental y lo que el alma aspire a conocer. La *οὐσία* no es la cualidad sino la esencia (*τί*). Así el “qué” (*τί*) de la pregunta ¿qué es la justicia? es la esencia de la justicia, esa naturaleza permanente que las cosas tienen por sí mismas y que no se identifica ni con la cosa en su conjunto, ni tampoco con su génesis. Entonces, con la pregunta “¿Qué es?” (*τί ἐστί;*) el “qué” (*τί*) pregunta por la *οὐσία*.

En la búsqueda entonces de *τὸ δίκαιον ὅτι ποτ' ἐστίν*⁷², los interlocutores de Sócrates han respondido formulando, no la esencia de esta justicia (*τὸ δίκαιον*), sino tan sólo unas de sus cualidades de lo justo, como *bien* (*ἀγαθόν*) (343c), *excelencia* (*ἀρετή*) y *sabiduría* (*σοφία*) (350d). Además, la esencia del *definiendum* se contrapone a uno de sus aspectos derivados y secundarios, como lo manifiesta Trasímaco al decir que *lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte*⁷³. Es decir, el argumento de

⁷⁰ En muchos textos escolares, en especial del idioma griego, la traducción de esta frase es incorrecta, traduciéndola como *tener*.

⁷¹ Noriega-Olmos, *Teoría de la definición en el Hippias Mayor de Platón*, 54.

⁷² Platón, *República*, 354b.

⁷³ Platón, *República*, 338c.

Trasímaco corresponde a un aspecto secundario del *definiendum*, ya que no puede decirse si lo justo es conveniente, si antes no se ha definido qué es la justicia. En ese sentido, *lo que conviene* (τό συμφέρον) es algo secundario, porque el sentido del término τό συμφέρον, en esta frase, lo puede establecer sólo el sujeto de la frase (*lo justo*) si, y sólo si, éste sujeto está definido. Entonces, no puede ser el *definiens* específico del *definiendum*.

Podría concluirse que la esencia debe ser algo primario y fundamental y es lo que se tiene que definir: lo que el alma aspira a conocer—se lee en la *Carta VII* (341 cl)— no es una cualidad, sino la esencia⁷⁴.

Como epílogo del capítulo, y demostrando paso a paso que el propósito de Platón, a través del personaje de Sócrates, en el diálogo que se desarrolla en el libro I de la *República*, es definir la esencia de la justicia, será interesante señalar la perspectiva de varios autores y pensadores sobre el propósito de Platón aquí.

Con respecto a la bibliografía consultada, se ha encontrado que existen múltiples y distintas opiniones acerca del propósito que Platón perseguía al escribir el primer libro de la *República*, así como el resto de la obra. Según Walter Olivari, Platón se propuso en la presente obra estudiar lo justo y lo injusto. Lo hace con excelencia y bajo el tradicional método del diálogo, antigua forma de raciocinio que en manos del Sócrates “platónico” el libro se hace excelso⁷⁵.

Como menciona W. Olivari, el propósito de Platón es estudiar lo justo y lo injusto. Mas esta afirmación no es totalmente cierta. Es verdad que todo el diálogo del libro I de la *República* se basa en argumentos sobre lo justo y lo injusto. Pero la afirmación de W. Olivari, así como tal, enseña un estudio a través de una comparación de dos

⁷⁴ Bravo, *Teoría platónica de la definición*, 105.

⁷⁵ Walter Olivari, “Sobre la justicia en el libro La República de Platón”, *Prolegómenos. Derechos y Valores*, no. 21 (2008): 101.

términos. Si se quiere estudiar dos términos con sentido opuesto, eso presupone una comparación de esos términos, y aunque los interlocutores de Sócrates se orientan hacia ese camino de comparar lo justo y lo injusto, Sócrates postula con mucha claridad que no es este el núcleo de la conversación ni el propósito de él. Y ¿cuál es entonces el núcleo de la conversación?

Así como se analizó anteriormente en este capítulo, toda la discusión entre Sócrates y sus interlocutores proviene del interés de Sócrates por definir la justicia. Eso se aclara desde el principio del diálogo en el primer libro de la *República* que Sócrates introduce su interés diciendo, con un énfasis sobre el objeto de la conversación y la búsqueda, *τοῦτο δ' αὐτό, τὴν δικαιοσύνην, πόττερα τὴν ἀλήθειαν αὐτὸ φήσομεν*⁷⁶. El énfasis de Sócrates, sobre la justicia, se anota con los pronombres *τοῦτο* y *αὐτό*, aclarando a Céfalo con esa manera que el tema principal es la búsqueda de la justicia y más una definición de la justicia (331d).

Es obvio que Sócrates, para llegar al resultado de encontrar qué es la justicia, ve como una necesidad estudiar y analizar todas las perspectivas concretas que tienen que ver con la justicia y la injusticia. Sin embargo, eso no significa que su propósito fundamental sea enseñar las diferencias entre lo justo y lo injusto.

En concordancia con Julia Annas, Platón, para llegar a un resultado, se basaba en la explicación de situaciones concretas del mundo concreto para establecer argumentos filosóficos universales⁷⁷. Esto lo expresa Julia Annas al mencionar que, a pesar de que Platón en ocasiones se inclinaba hacia la perspectiva de que el filósofo no vive realmente en el mismo mundo que las demás personas, el libro de la *República* comienza con la premisa de que los filósofos no deben ignorar los

⁷⁶ Platón, *República*, 331c.

⁷⁷ Annas, *An introduction to Plato's Republic*, 17.

problemas del mundo imperfecto alrededor; deben estar atentos a éstos y hacer algo para resolverlos⁷⁸.

Gosling, en su libro *Platón*, afirma que

el objetivo oficial de la *República* es decidir si debe aceptarse la concepción de que la excelencia humana consiste en ser “justo” o si hay que rechazar ese ideal como lo propone Trasímaco, y como temen Glaucón y Adimanto, para asumir que aquella estriba en la capacidad de hacer lo que uno quiere y de satisfacer los deseos personales sin las restricciones impuestas por los requerimientos de los demás⁷⁹.

Sin embargo, a pesar de esta afirmación, Gosling parece estar equivocado. Como se ha declarado en los capítulos anteriores, Sócrates se enfrenta con el pensamiento de sus interlocutores y, sobre todo, con el pensamiento de Trasímaco. Sus interlocutores, en primer lugar, no han entendido claramente el propósito socrático que es encontrar una definición de la justicia. En segunda instancia, no cambian su opinión fácilmente acerca de la justicia. Trasímaco enseña su perspectiva sobre la justicia a través de presuposiciones concretas, así como es el tema del *interés de los más fuertes*, que es un criterio concreto y no estable. Por ello, el intento definicional de Trasímaco no puede ofrecer un criterio universal, lo cual, de acuerdo con Sócrates, es necesario para definir la justicia.

La afirmación de Trasímaco se basa en la premisa de que el interés de los más fuertes puede constituir la justicia como obediencia a las leyes formuladas a través de este interés. Sin embargo, esa afirmación, según Sócrates, es débil y es la causa de que Sócrates intente demostrar la falla de esa afirmación y la perspectiva equivocada de Trasímaco sobre el tema tratado.

⁷⁸ Annas, *An introduction to Plato's Republic*, 18.

⁷⁹ J.C.B. Gosling, *Plato* (London: Routledge & Kegan Paul, 1973), 16.

Por tanto, lo que desarrolla Sócrates en los siguientes libros de la *República* es la continuación del propósito inicial, que se presenta en el primer libro. Es obvio que Sócrates entra en una problemática ética, pero el núcleo de la temática de la discusión de la república es acercarse a enunciar la justicia, conocer qué es la justicia. Sin embargo, Sócrates y sus interlocutores no han demostrado en ninguna parte del libro I, y tampoco en el libro II, de la *República*, qué es la justicia. Aunque Trasímaco dirige el tema de la definición de la justicia a otro nivel, así como es el tema del interés de los más fuertes, Sócrates insiste en la búsqueda de la definición de la justicia *πρὶν ὃ τὸ πρῶτον ἐσκοποῦμεν εὐρεῖν, τὸ δίκαιον ὅτι ποτ' ἐστίν, ἀφόμενος ἐκείνου ὀρμηῆσαι ἐπὶ τὸ σκέψασθαι περὶ αὐτοῦ εἴτε κακία ἐστὶν καὶ ἀμαθία, εἴτε σοφία καὶ ἀρετή* (354b), que con base en eso, como conocimiento *a priori*, puede formular una causa formal para explicar casos posteriores que tienen que ver con la actitud humana. Sócrates, al usar la palabra *πρῶτον* (primordialmente), da este énfasis fundamental al propósito de la definición de la justicia: que sea necesario como conocimiento *a priori*, para examinar después lo que se relaciona posteriormente con la justicia (*σκέψασθαι περὶ αὐτοῦ*)⁸⁰.

En la *Metafísica* (A.6.987b.1 ss., M.4.1078b17-30), Aristóteles menciona que: i) Sócrates se dedicó a los problemas éticos ii) buscando en ellos lo universal que, iii) al ocuparse de cuestiones éticas “fue el primero en reflexionar acerca de la definición” y en intentar iv) definir de manera universal.

De esto se desprende que, de acuerdo a Aristóteles, Sócrates v) buscaba esencias, vi) razonaba inductivamente e vii) intentaba hacer silogismos. Este interés por la definición, la búsqueda de esencias y la noción de los universales, constatable en los

⁸⁰ La frase *περὶ αὐτοῦ* significa (en una traducción libre) *las cosas que tienen que ver con eso*. En las traducciones en español no se da énfasis a esa frase del texto griego clásico, y así se pierde la importancia de la frase, la cual enseña que conceptos como la excelencia y la sabiduría no pueden determinar la esencia de la justicia y son cosas relacionadas con la justicia extensionalmente.

diálogos socráticos, hace pensar en algo más que en cosas éticas. La reflexión ética socrática debió necesariamente estar fundamentada en sólidas bases ontológicas, lógicas y epistemológicas, para conjugar dentro del terreno práctico de la ética la búsqueda de esencias y de universales, lo cual es objeto de la práctica de la definición⁸¹.

Así, Platón, a partir de toda esa problemática que aparece en la discusión entre Sócrates y sus interlocutores, se interesa enseñar, especialmente en la introducción de la *República* (libro I), dos cosas al mismo tiempo: primero, un mensaje directo y educativo a la sociedad ateniense y a los lectores de la obra, que suelen acercarse a las cosas de una manera empírica equivocadamente; y segundo, el enfoque en el camino analítico adecuado, que puede lograr el propósito socrático, que es el conocimiento de una definición de la justicia.

⁸¹ Noriega- Olmos, *Teoría de la definición en el Hippias Mayor de Platón*, 24.

Conclusión

A lo largo de la presente investigación se mencionó que el primer libro de la *República* es una introducción a toda la obra y tiene todas las características de los diálogos tempranos de Platón. Estos diálogos por lo general tienen, entre otros, un propósito específico y definido: establecer definiciones. La definición de la justicia buscada en el primer libro de la *República* se da como respuesta a una pregunta socrática del tipo ¿Qué es X?, *τί ἐστί τό δίκαιον*, que exige como respuesta la intensión del término *τό δίκαιον*. Este es uno de los propósitos fundamentales de Platón en el primer libro de la *República*, encontrar la definición de la justicia, la esencia de la justicia. Este resultado es muy importante para comprender el pensamiento platónico en el libro I de la *República* y la estructura de este primer libro.

Otro propósito de Platón, que puede ser equivalente al propósito fundamental de la búsqueda de la definición de la justicia, es la educación de la forma de pensar (*διαπαιδαγώγησις*) y del carácter de sus conciudadanos y sus lectores. Este es un propósito que no aparece en el libro I de la *República* con una mención específica. Sin embargo, el conocimiento y la comparación de los diálogos tempranos de Platón, y el análisis de la postura de Sócrates nos demuestra este propósito que es la reconstrucción mental de los humanos-ciudadanos griegos de la época clásica.

A partir de esos dos propósitos fundamentales, se tiene que demostrar ¿qué es lo que nos ofrece, como lectores, el primer libro de la *República*? Platón se distancia de todas las etapas religiosas, poéticas y folclórico-sociales de la justicia de la cosmovisión helénica, las cuales se presentaron en el capítulo I. Platón, a través de la postura socrática, acerca la justicia como una cosa universal que se puede estudiar, y a través de su búsqueda, puede enseñar a la gente su propia ignorancia acerca del mundo para que reconstruya su punto de vista. Este es el primer elemento que ofrece Platón a sus lectores: la gente se equivoca, y eso es peor que la ignorancia acerca de

cualquier tema tratado. A partir de la estrategia socrática, Platón enseña a sus lectores las perspectivas equivocadas que obtiene la sociedad acerca de todo lo que le rodea, tal como es la justicia. Platón intenta reconstruir todo el proceso de pensar de sus lectores, a través de esta lección dialéctica. Intenta transformar la mente de la sociedad como *tabula rasa*, aislarse de todas las percepciones equivocadas que la (a la sociedad) atrapan en *δόξαι* (opiniones) sin lograr el conocimiento verdadero (*ἐπιστήμη*).

Atengámonos ahora al diálogo con Céfalo: en voz de Sócrates, Platón critica la perspectiva común de sus conciudadanos, para quienes todo gira sobre la superficie social. Esto quiere decir que conceptos y términos como la justicia, son explicados por la gente en el mundo concreto y por las interacciones humanas. La argumentación socrática rechaza esa forma de pensar. De esta manera, Sócrates alecciona a sus tres interlocutores qué *no* es la justicia. Este es el segundo elemento que nos ofrece Platón. A Céfalo le enseña que la pregunta sobre la justicia es separable de la actitud asumida frente a los otros, sean hombres o dioses; a Polemarco le enseña que la pregunta sobre la justicia es separable de la tradición poética, así como la expresa Simónides; y a Trasimaco le enseña que la búsqueda de la justicia no se encuentra en la perspectiva social, que expresan las leyes y las tradiciones folclóricas, que *“lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte”* (338c). Con base en esto, Platón hace evidente, en una primera etapa, qué *no* es la justicia, para llegar a su propósito fundamental, que es establecer una definición que pueda demostrar lo que es realmente la justicia.

El tercer elemento que nos ofrece Platón, es el camino por el cual se puede encontrar realmente lo que es la justicia. En el capítulo V, se insiste seriamente en diferenciar el sentido intensivo de la pregunta “¿Qué es justicia?”, del sentido extensivo del tipo de preguntas como “¿Qué acción es justa?” o “¿A quién conviene la justicia?”. No

puede decirse que haya un rechazo de las preguntas extensivas, ya que éstas, de alguna u otra manera conducen a avances en la investigación, incluso hacen posible la etapa propedéutica de ésta; sin embargo, las preguntas extensivas guardan un propósito secundario, en sentido epistemológico, respecto a la pregunta intensiva. Es decir, que no puede juzgarse qué cosas son justas y qué cosas injustas sin antes saber qué es lo justo mismo, ya que la pregunta intensiva *¿Qué es justicia?* exige un predicado que explique las características esenciales de lo justo, y se contesta enunciando la esencia, dando la razón por la que tales o cuales características conforman una unidad reconocida como lo justo en todas las cosas justas. De esta manera, en el primer libro de la *República*, el conocimiento de la esencia y de lo que permanece en las cosas justas, la sustancia, es anterior al conocimiento de qué cosas son justas, anterior a todo conocimiento de las cosas justas.

El primer camino de acceso al conocimiento de la justicia, y de cualquier otra cosa, es su propia definición. Sólo la definición puede aislar ese carácter reconocible en todas las cosas justas, expresándolo en un enunciado i) universal, predicable de todas las cosas justas, ii) necesario, que participa de la esencia de lo justo, al decir lo que lo justo es, eso que sólo lo justo es, dejando por tanto explícito todo lo que lo justo no puede no ser, iii) inmutable, que no puede una cosa justa ser cambiada, y iv) certero, que no puede ser falso, pues en razón de la necesidad que une el predicado definicional a lo justo, lo justo y su predicado son esencialmente lo mismo.

Del mismo modo, es necesario recalcar la importancia del hallazgo de traducciones incorrectas del griego clásico al griego moderno y al español, dentro del primer libro de la *República*, lo cual resulta fundamental, ya que podría cambiar el sentido de las propias palabras de Sócrates. Ejemplos de ello los encontramos en el capítulo V, en donde se describieron dos casos: las frases *οὔσα τυγχάνει* y *αἰτίας λογισμῶ*. La primera frase (*οὔσα τυγχάνει*) se encuentra traducida como *tener* en lugar de *ser*, un

error muy importante que no expresa realmente el propósito de Sócrates en su argumentación, que es la búsqueda de la esencia de la justicia. La segunda frase (*αἰτίας λογισμῶ*) se encuentra traducida como *causa* y no como *razón*, lo cual no deja claro al lector el sentido del pensamiento socrático, que quiere enseñar la profundidad lógica que contiene la palabra razón como iniciativa de una praxis que llega a un resultado concreto.

Evidentemente, la traducción y el estudio correcto de las obras clásicas es una condición necesaria para la interpretación de cualquier obra filosófica, así como para comprender en su totalidad el sentido de las palabras de cada autor. Y esto es imprescindible para comprender que, en el pensamiento temprano de Platón, la importancia del conocimiento universal y la reconstrucción mental de los humanos, parecen ser el corazón del interés de Platón y es un tema que, así como se demostró en la presente investigación, diversos pensadores contemporáneos no han terminado de dilucidar.

Mirándolo así, esta investigación nos demuestra que Platón, en su pensamiento temprano, se dedica a un esquema educativo e investigativo tal, que la respuesta en preguntas por nociones éticas y debates sociales jugará un papel secundario, que dicha solución llegará posteriormente. Así, lo fundamental para Platón será empezar desde la base, por la construcción del edificio del espíritu humano. La idea es que Platón, en una primera etapa, tiene que educar-preparar al hombre y hacerle pensar y que se reconozca realmente. Con base en este reconocimiento, como se ha tratado a lo largo de la tesis, Platón enseña una y otra vez los métodos adecuados para llegar al conocimiento universal, un conocimiento que pueda posteriormente responder a las preguntas tratadas, como es la justicia. De este modo, la justicia tendrá sentido, solo si el hombre puede entender lo que es la justicia en sí misma, independientemente de cualquier influencia humana. Es necesario entonces

concluir la más primordial enseñanza temprana de Platón: que el humano, antes de convertirse en *examinador*, debe ser el objeto de *examen*.

Bibliografía:

i) Libros

- Annas, Julia. *An introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- Bravo, Francisco. *Teoría platónica de la definición*. Caracas: Fondo Editorial, 2002.
- Carnap, Rudolf. *Meaning and necessity*. Chicago: The university of Chicago Press, 1946.
- Cohen, Morris, y Ernest Nagel. *Introducción a la Lógica y al Método Científico*. Buenos Aires: Amorrortu, 1990.
- Crombie, Ian. *Análisis de las doctrinas de Platón 2. Teoría del conocimiento y de la naturaleza*. Madrid: Alianza, 1979.
- Cross, C., and A. D. Woozley. *Plato's Republic. A philosophical comentary*. London: Macmillan, 1964.
- Easterling, P. E. *The Cambridge history of classical literatura*. London: Cambridge University Press, 1985.
- Gosling, J.C.B. *Plato*. London: Routledge & Kegan Paul, 1973.
- Guthrie, W.K.C. *Historia de la filosofía griega II*. Barcelona: Gredos, 2012.
- Kierkegaard, Soren. *Sobre el concepto de la ironía*. Madrid: Trotta, 2000.
- Lycos, Kimon. *Plato on justice and power*. New York: State University of New York Press, 1981.
- Noriega-Olmos, Simón. *Teoría de la definición en el Hippias Mayor de Platón*. Mérida: Venezolana, 2006.
- Platón. *Eutifrón*. Madrid: Editorial Gredos, 1981.
- _____. *Gorgias*. Madrid: Editorial Gredos, 1983.
- _____. *Hippias Mayor*. Madrid: Editorial Gredos, 1985.
- _____. *Menón*. Madrid: Editorial Gredos, 1986.
- _____. *República*. Madrid: Editorial Gredos, 1988.
- Plutarco. *Vidas paralelas, tomo III, Aristides*. Paris: Librería de A. Mézin, 1847.

Sciacca, Michele. *Historia de la filosofía*. Barcelona: Luis Miracle, 1966.

Stace, W.T. *A critical history of greek philosophy*. London: Macmillan Co, 1920.

ii) Artículos

Escobar Moncada, Jairo Iván. "Platón y el concepto de justicia en el primer libro de la Republica." *Estudios Políticos*, no. 18 (2001): 119-131.

Ferejohn, Michael T. "Formal causes." *Oxford University press*, (2013): 211-219.

Gomez Robledo, Antonio. "Platón. Los seis grandes temas de su filosofía." *Diánoia*, no. 21 (1975): 256-259.

Hourani, George. "Thrasymachus' definition of justice in Plato's Republic." *Phronesis*, no. 2 (1962): 110-120.

Laing, B.M. "The problem of justice in Plato's Republic." *Philosophy* no. 32 (1933): 412-421.

Olivari, Walter. "Sobre la justicia en el libro La República de Platón." *Prolegómenos. Derechos y Valores*, no. 21 (2008): 100-112.

Scaltsas, Theodore. "Fairness in Socratic justice: 'Republic I'." *Proceedings of the Aristotelian Society New Series*, no. 93 (1993): 247-262.

Sesonske, Alexander. "Plato's apology: Republic I." *Phronesis*, no. 1 (1961): 29-36.

Welton, William. "Thrasymachus vs. Socrates: What Counts as a Good Answer to the Question 'What is Justice'? (Republic 336b-9b)." *Apeiron*, no. 4 (2006): 293-317.