

Repartido 1 - Sócrates y Platón¹

El cuerpo como cárcel del alma y la discusión sobre la justicia

*La rosa, la que siempre está sola,
la que siempre es la rosa de las rosas,
la joven flor platónica,
la ardiente y ciega rosa que no canto,
la rosa inalcanzable.*

J. L. Borges

Datos biográficos e introductorios

Sócrates nace en el 469 a.C. en Atenas, hijo de Sofronisco, escultor, y de Fenareta, partera, a quien admiraba y de la cual proclamaba haber aprendido su arte, en una familia de mediana posición económica. Se le podía encontrar en el mercado, en la plaza pública o en el gimnasio, rodeado de oyentes con los que dialogaba. Le gustaba conversar con gente pobre, pero sus discípulos, en general, pertenecieron a los sectores ricos.

En su juventud fue discípulo de Anaxágoras, es probable que haya tenido contacto con los pitagóricos y recibió la enseñanza de los sofistas. Así, abandona su trabajo como escultor junto a su padre dedicándose de lleno a la filosofía entregado a la misión que consideraba de carácter sagrado de conducir al verdadero conocimiento a sus conciudadanos.

En el año 399 a.C. es acusado de corromper a los jóvenes, así como de oponerse a la religión del Estado postulando nuevas divinidades, pero también es acusado de sofista: *Sócrates comete delito y se mete en lo que no debe al investigar las cosas subterráneas y celestes, al hacer más fuerte el argumento más débil y enseñar estas mismas cosas a otros*²; *Sócrates delinque corrompiendo a los jóvenes y no creyendo en los dioses en lo que la ciudad cree, sino en otras divinidades nuevas*³ En el juicio es condenado al destierro, pero al rechazarlo es condenado a muerte, obligado a beber cicuta. Aduciendo que el miedo a la muerte era propio de los hombres que creían conocer lo que no conocían, acepta su condena.

No dejó nada escrito en vida, según nos relata Platón en el *Fedro*, *pues la escritura, similar en esto a la pintura, tiene de grave lo siguiente: también los productos de esta, están presentes ante ti como personas vivas; pero, si los interrogas, callan majestuosamente, y así sucede con los discursos escritos*. Por esta causa, su pensamiento debe ser reconstruido sobre los testimonios, por momentos contrapuestos, de Jenofonte, Platón (que lo hace interlocutor principal de gran parte de su obra, sin distinguir sus propias ideas de las socráticas), Aristófanes (comediante que se opone a la visión platónica) y Aristóteles.

Es el iniciador de una tradición moral e intelectual que, no solo a nivel filosófico, se ha extendido en el occidente desde entonces. Sus indagaciones filosóficas inician el período de la filosofía griega que estará marcado por el predominio del problema antropológico, posicionando al sujeto como centro de estudio, además de preocuparse por la cuestión ética y marcar el surgimiento de la conciencia moral.

Por su parte, **Platón** fue un filósofo griego, nacido en la ciudad de Atenas, en el 427 a.C. Su nombre real era Aristocles, pero es conocido por su apodo Platón, que significa el de anchas espaldas.

Descendiente de una vieja familia aristocrática, educado por tanto, en diversas áreas del conocimiento. Mantuvo un estrecho vínculo con los aspectos políticos de su época puesto que algunos de sus parientes estuvieron involucrados en lo que se denominó gobierno de los treinta tiranos (golpe de estado antidemocrático en Atenas) mientras que su padrastro adhería al régimen democrático.

Si bien fue invitado a participar en el gobierno de los treinta tiranos, rápidamente se desilusionó por las acciones criminales y enormes injusticias llevadas a cabo por éste. Concluye entonces que los regímenes antidemocráticos no son viables ni fructíferos. Como explica en Carta VII: *Yo me hice unas ilusiones que nada tenían de sorprendente a causa de mi juventud. Me imaginaba, en efecto, que ellos iban a gobernar la polis, conduciéndola de los caminos de la injusticia a los de la justicia*.

Pero la democracia ateniense, recuperada en 399 a.C., aquella que florecía cultural y socialmente, también lo desilusionará al decidir la muerte de quien él entendía como el hombre más justo y valioso de su sociedad, su maestro Sócrates: *He aquí que gentes poderosas llevan a los tribunales a este mismo Sócrates, nuestro amigo, y presentan contra él una acusación de las más graves, que él ciertamente no merecía de manera alguna: fue por impiedad por lo que los unos lo procesaron y los otros lo condenaron*.

Su educación filosófica se determinó en principio por el pensamiento de Cratilo (continuador de la filosofía de Heráclito), pero será Sócrates quien ejerza una influencia capital en su pensamiento, y se convierta en su gran maestro.

Tras la muerte de Sócrates, Platón abandona Atenas por más de diez años y viaja por diferentes regiones entablando relación con distintos pensadores. En el año 387 a.C., habiendo retornado a Atenas, funda su escuela que recibirá el nombre de La Academia. Allí permaneció durante veinte años, dedicado al estudio y la enseñanza. Muere en Atenas próximo a los 80 años en el 347 a.C.

Podemos observar con claridad cómo la política constituye un móvil fundamental dentro del pensamiento platónico. Su juventud comienza con sus dos acercamientos a los regímenes que gobernaban Atenas y ante la desilusión que le generan ambos se embarca en la búsqueda, desde lo teórico y casi nunca desde lo práctico, de un fundamento universal para crear un estado justo perfecto. Dado que los sistemas políticos existentes en su época eran todos defectuosos, será necesario, entonces, encontrar un Estado en el cual prime realmente la justicia, no ya una justicia dependiente del yerro y la equivocación humana sino otra, que perfecta e independiente de la contingencia de los hombres, posibilite a los individuos una organización sublime. En este sentido *República* constituye una obra esencial donde se expone la conformación de un Estado político ideal. Texto atravesado en su extensión no solo por teorías políticas sino estéticas, éticas, antropológicas, metafísicas, gnoseológicas pero todas ellas de algún modo al servicio de la primera.



¹El presente texto, con excepción de las citas textuales está bajo una licencia libre de Creative Commons CC-BY-SA 4.0, por lo cual puede ser copiado, modificado e impreso libremente, siempre y cuando se comparta con el mismo licenciamiento. El texto completo de la licencia puede leerse en <http://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/legalcode>

² Platón, Apología de Sócrates, 19b

³ Ibid. 24b

Si bien Sócrates es anterior en tiempo a Platón y este último es deudor en muchas de sus ideas a aquel, comenzaremos abordando las teorías platónicas, ya que será este autor el que tomaremos como eje para este curso y abordaremos posteriormente las teorías socráticas con las que complementaremos la visión elaborada sobre el cuerpo.

Dualismo ontológico: Mundo sensible y Mundo inteligible

Los sentidos nos muestran la realidad material que nos rodea, compuesta por todo aquello que podemos percibir. No obstante, según Platón, esta no es ni la única ni la más importante realidad, sino que a esta (que denominamos Mundo Sensible) contrapondrá una realidad de orden superior y de carácter metafísico: el Mundo Inteligible (o Mundo de las Ideas), que conocemos a través de la razón. Decimos que una realidad es metafísica en la medida que existe careciendo de realidad material⁴ y esto la hace ser inteligible pues solo puede ser conocida a través de la razón o la inteligencia.

Esta realidad metafísica se constituye por las ideas correspondientes a las cosas existentes en la realidad sensible. Pero veamos más detalladamente, la caracterización que el filósofo realiza sobre este tema.

Multiplicidad de las cosas sensibles y unidad de la idea: Podemos fácilmente observar que en la experiencia sensible que nos rodea existe una multiplicidad respecto de cada cosa, así encontramos no un hombre sino muchos, no un único árbol sino una gran variedad de ellos y lo mismo podría señalarse de cada cosa existente. Sin embargo a cada una de estas multiplicidades corresponde una única idea (o modelo).

Pero no referimos solamente a objetos materiales, para las variables prácticas humanas de justicia existe la Idea de Justicia en si que es única, para las diversas concepciones sobre el hombre y hombres existe la Idea de Hombre en si.

Nosotros afirmamos la existencia de lo bello en sí, del bien en sí, y en cuanto a todas las cosas que formulábamos como múltiples, declarábamos también que corresponde a cada una de ellas su idea, la que es única y a la cual llamamos esencia. (República, libro VI)

[También tienen sus ideas respectivas] *las figuras rectas o circulares, así como los colores, lo bueno, lo bello y lo justo, todo cuerpo, tanto si está fabricado artificialmente como si es natural, el fuego, el agua y todas las cosas parecidas, toda clase de seres vivos, los caracteres del alma, toda clase de acciones y pasiones.* (Carta VII)

Las ideas son entes reales y no conceptos mentales: Es clave para comprender correctamente el planteo platónico notar que si bien utiliza el término Ideas no con ello quiere significar que son producto de la mente humana y su creación sino que como ya se ha dicho estas ideas constituyen una realidad propia e independiente del hombre. Las ideas podrán o no ser conocidas por los sujetos pero tienen una existencia real y metafísica.

Es claro que las cosas tienen en sí mismas un ser permanente que no es relativo a nosotros, ni depende de nosotros. Ellas no se dejan arrastrar de aquí para allá al capricho de la imaginación, sino que existen por sí mismas, según su ser propio y de acuerdo con su naturaleza. (Cratilo)

Las ideas son inmutables, eternas y perfectas: Mientras que los objetos materiales propios de la realidad sensible están sujetos al cambio, a la corrupción, al nacimiento y a la muerte, las ideas del mundo inteligible tendrán características opuestas.

Así por ejemplo, una puerta es creada en algún momento y en el transcurso del tiempo va sufriendo modificaciones, es además corruptible, puede dejar de existir en cualquier momento, ser afectadas por variables externas o bien modificarse. Se va desgastando hasta que termina por desaparecer. Platón dirá que, en cambio, la idea de puerta es inmutable, no cambia con el transcurso del tiempo, no nace ni muere sino que es eterna, siempre ha sido y siempre será. Las ideas encarnan la máxima perfección que puede concebirse de cada cosa, son el grado supremo del ser.

El mundo de las ideas como modelo del mundo sensible: Platón afirma que el mundo sensible ha sido creado como copia o imitación del mundo de las ideas que se constituye como su modelo. Por lo tanto, adquiere la experiencia un grado inferior del ser, es imitación de algo más perfecto que “no logra realizar en su máxima expresión”. De este modo, cada concepción humana de la justicia e incluso cada mesa realizada por un hombre no son otra cosa que una imitación imperfecta de sus correspondientes ideas inteligibles.

Si las cosas sensibles son lo que son, es porque han sido creadas a partir de su idea correspondiente, es porque participan de esa idea o se asemejan a ella: “Una cosa no es bella por sí misma sino porque participa de lo Bello en sí” (Fedón)

Por lo tanto, los objetos materiales se definen por su participación en la idea correspondiente (digo, por ejemplo, que “x” es hombre porque participa de la idea de Hombre en si, que algo es bello porque participa de la idea de Belleza en sí, etc). Sin embargo, decimos que las ideas son en sí, esto significa que no necesitan de otro para existir, las ideas son el máximo grado del ser, son el fundamento de todo lo que existe mas ellas no necesitan de otro para ser, se sustentan a sí mismas y son por sí mismas sin necesidad de participación en cosa alguna.⁵

⁴ El término “metafísica” significa “más allá de lo físico”

Doxa y Episteme: Platón da el nombre de *doxa* (“opinión”, “creencia”) al saber que versa sobre la apariencia, sobre la multiplicidad sensible, es el conocimiento que posee la mayoría de los hombres quienes confunden al ser verdadero con aquello que perciben por los sentidos, saber que no merece, en sentido estricto, llamarse conocimiento. En contraposición, llama *episteme* (“conocimiento verdadero”) al saber que versa sobre lo inteligible, sobre las Ideas, aquel que está vedado para los sentidos y posibilitado para la razón. Es solamente el filósofo quien comprende que las ideas son el fundamento de todo lo existente. Evidentemente este será el conocimiento más seguro, fiable y verdadero, y será el conocimiento propio del filósofo.

- ¿Y no afirmaremos que estos tales abrazan y aman aquello de que tienen conocimiento, y los otros, aquello de que tienen opinión? ¿O no recordamos haber dicho que éstos últimos se complacen en las buenas voces y se recrean en los hermosos colores, pero no toleran la existencia de lo bello en sí?

- Lo recordamos.

- ¿Nos saldríamos, pues, de tono llamándolos amantes de la opinión más que filósofos o amantes del saber? ¿Se enojarán gravemente con nosotros si decimos eso?

- No, de cierto, si siguen mi consejo, porque no es lícito enojarse con la verdad.

- Y a los que se adhieren a cada uno de los seres en sí, ¿no habrá que llamarlos filósofos o amantes del saber y no amantes de la opinión?

- Efectivamente.

- (...) el verdadero amante del conocimiento está naturalmente dotado para luchar en persecución del ser y no se detiene en muchas de las cosas que pasan por existir, sino que sigue adelante, sin flaquear ni renunciar a su amor hasta que alcanza la naturaleza misma de cada una de las cosas que existen, y la alcanza con aquella parte de su alma a que corresponde, en virtud de su afinidad, el llegar a semejantes especies, por medio de la cual se acerca y une a lo que realmente existe y engendra inteligencia y verdad, librándose entonces, pero no antes, de los dolores de su parto, y obtiene conocimiento y verdadera vida y alimento verdadero. (República, libros V-VI)

Todos estos aspectos pueden hallarse en la Alegoría de la Caverna (quizás el texto más célebre de Platón, que aparece en libro VII de *República* y cuya lectura directa no abordaremos en este curso). Allí Platón nos describe una situación hipotética que intenta representar la situación del ser humano de su época respecto al conocimiento de la realidad. Así como el individuo “común” confunde lo que sus sentidos le muestran con lo real sin saber que el verdadero fundamento de todo lo existente son las ideas, el prisionero de la caverna toma a las sombras proyectadas en la pared como lo real ignorando la existencia de la *cosa en sí* de la cual esto otro es reflejo. Estos atados a sus cadenas, aquellos atados a sus sentidos.

Unos pocos accederán al conocimiento de la verdadera naturaleza de las cosas: los filósofos que, desprendiéndose de las cadenas de los sentidos, emprenderán un arduo proceso hasta conocer las cosas en sí mediante un esfuerzo intelectual que lo obliga a trabajar en el plano de la razón y progresivamente ir conociendo las Ideas en sí.

Lo múltiple decimos que es visto, pero no concebido, y de las ideas, en cambio, que son concebidas pero no vistas.

(República, libro VI)

La idea (ser inmutable) se aprehende con la inteligencia, la mudable apariencia con la sensibilidad. (Timeo)

La caverna es un lugar oscuro, donde nada puede conocerse con claridad. La luz del fuego posibilita allí la visión de aquellos presos de la ignorancia que creen conocer pero solo tienen un saber equívoco. Ellos discurren sobre las sombras, consideran que las imágenes, las copias de los objetos, son lo real. Estos sujetos se guían únicamente por la información que sus sentidos les dictan: ven las sombras y las toman por algo real, escuchan ciertos sonidos (las personas que pasan por detrás de la paredilla van hablando) y creen que provienen de las sombras. La caverna, representa entonces, la realidad sensible, lo que conocemos mediante los sentidos. Y dentro de ella se encuentra el vulgo, la mayoría de las personas que no conoce verdaderamente sino que posee *doxa*, son los ciudadanos de Atenas.

El exterior de la caverna, representa la realidad inteligible. La salida de uno de los prisioneros y su ascensión y recorrido del afuera, el proceso de conocimiento que emprende el filósofo quien a diferencia del resto logra apartarse de la mera información sensorial y se sirve de su razón accediendo al conocimiento de lo inteligible, de las ideas. El filósofo comprende que estas son modelo y fundamento de aquellas, comprende que el “saber” de la caverna es un saber mundano y errático.

El proceso de conocimiento se describe como algo trabajoso y arduo, es una “áspera y escarpada subida”, pero además es un proceso gradual: el prisionero ha estado desde siempre habituado a las sombras, evidentemente, no podrá de un momento al otro ver la máxima fuente de luz (el sol) pues se enceguecería, deberá primero ver sombras, luego objetos reflejados en el agua para finalmente ver al sol. El sol es el último grado de conocimiento pues corresponde a la idea del Bien que parecería tener una jerarquía superior. Si bien es la última idea a la que se accede, una vez que esto se hace parecería “completarse” el conocimiento: Así como el sol posibilita la visión de cualquier otra cosa en el afuera de la

⁵ Piénsese que si las ideas fueran perfectas o eternas por participación en algún otro ser, ellas no serían el máximo fundamento de lo que es pues habría un tercer ser superior a las ideas que es modelo o posibilitador de las cualidades de éstas que son a su vez posibilitadores de lo material-sensible. Además si las ideas dependieran de otro ser quizás no serían eternas ya que en algún momento ese otro ser debió imprimir las cualidades y por tanto, quizás antes no existieron como tal.

caverna aunque es lo último que puedo mirar, la idea de Bien posibilita una significación del resto de las ideas, aunque sea lo último que conozco.

El conocimiento del mundo inteligible es así un camino trabajoso. Los prisioneros habituados a las sombras no pueden ver instantáneamente al sol, del mismo modo, un sujeto acostumbrado a guiarse por sus sentidos y a creer con ello que lo sensible es lo único real no puede de golpe entender al inteligible que exige de una utilización estricta de la razón. Recuérdese que comprender las propiedades de las ideas nos exigen de la abstracción, solo pueden ser comprendidas por el pensamiento. Platón expresará por ejemplo, en algunos pasajes de *República* que la matemática es propedéutica al conocimiento de lo inteligible dado que es un saber que nos obliga a ejercitarnos en el plano abstracto y a considerar seres que no existen materialmente sino que solo concebimos desde la razón.

El filósofo que posee la *episteme* bien podría desear “quedarse en las alturas”, vivir de la contemplación y no volver a la caverna, sin embargo, Platón le atribuye una función educativa. En la alegoría debe retornar a la caverna y contar al resto de sus compañeros lo que conoció, debe mostrarles en qué radica el verdadero saber. Queda claro, que la reacción de los prisioneros será la burla y la resistencia a considerar que lo que ellos creen, lo que siempre han considerado cierto es una mentira

¿No daría que reír y no se diría de él que, por haber subido arriba, ha vuelto con los ojos estropeados, y que no vale la pena ni aun de intentar una semejante ascensión? ¿Y no matarían, si encontraban manera de echarle mano y matarle, a quien intentara desatarles y hacerles subir? (*República*, libro IV)

La reacción de los prisioneros, es la reacción del pueblo ateniense frente al filósofo, que parecería no tener lugar en la ciudad. Específicamente se considera que estos pasajes hacen referencia a la muerte de Sócrates, el más sabio ateniense según Platón, incomprendido por su época y condenado por sus conciudadanos a beber cicuta tras la acusación de corromper a los jóvenes y no creer en los dioses del Estado.

Hay también una función política en el retorno del prisionero a la caverna (recordemos que *República* es, ante todo, un texto político) que retomaremos más adelante.

Pero, además de por las cuestiones política y educativa, hay también una razón fundamental por la que el prisionero debe retornar a la caverna que no se menciona explícitamente: mientras esté vivo está “atado” a ella, pues posee un cuerpo que reclama atenciones y lo mantiene en el plano sensible. Este último motivo nos da pie para entrar en la cuestión antropológica, para lo que retomaremos al pensamiento socrático.

Dualismo antropológico: Cuerpo y alma

En correspondencia con su dualismo ontológico hallamos en Platón un dualismo antropológico: también en el humano coexiste una doble naturaleza que se emparenta con la doble naturaleza de lo real. Por un lado, una de carácter material y mortal (el cuerpo) y por otro una de carácter inmaterial e inmortal (el alma). En esta concepción este filósofo es completamente deudor de su maestro, por lo que debemos remontarnos al planteo socrático. Pero veamos, antes, cómo se fue forjando el concepto de alma (en griego *psyché*) en la tradición griega:

Concepciones previas

En la literatura homérica la *psyché* de los humanos era una suerte de fantasma, y cuando alguien moría y su alma iba al Hades (el mundo de los muertos, según la mitología griega) se convertía esta en una sombra, una imagen irreconocible, carente de todo vigor, la fuerza vital desaparecía junto al cuerpo, llevando una existencia lánguida y tenue, sin poder para actuar sobre el mundo físico, apenas con fuerza para aparecerse en los sueños. Entre los primeros filósofos, la teoría más comúnmente sostenida era la del alma como un soplo, un aliento divino, que formaba parte del “aire” ambiente. Este “aire” era la divinidad y por ello conciente. El humano cobra vida y conciencia al inhalar este soplo, al llenar su cuerpo con porciones de dios. Al morir, con la exhalación del último aliento, el aire divino vuelve mezclarse con el aire común. Hay aquí una desindividualización de las almas, que no tienen identidad más que al ocupar el cuerpo, pero que se difuminan en el todo divino al dejarlo. Esta alma es de naturaleza material, una manifestación distinta del principio constitutivo del mundo, del *arjé*.

Para los órficos (una corriente religiosa de la antigua Grecia que se desprende de la mitología tradicional) el alma es divina e inmortal, e inicialmente habitaba junto a los dioses. Por una falta cae a la tierra, condenada a habitar en un cuerpo que sirve de cárcel para esta, encerrándola en lo material y mortal. La *psyché*, aquí sí individual, está condenada a vivir un ciclo de reencarnaciones en distintos cuerpos, en los que deberá ir purificándose, mediante abstenciones y rituales, hasta librarse del ciclo para volver a habitar en compañía de los dioses. Es por esto que los órficos predicaban el cuidado del alma ante todo. Los pitagóricos (escuela filosófica que tuvo influencia en el pensamiento platónico) fueron especialmente influenciados por esta visión.

La concepción socrática del alma

Sócrates recogerá varios aspectos de las precedentes teorías sobre el alma, fundamentalmente de la órfica, pero introducirá también innovaciones.

El alma será para el autor inmortal y divina, no dependiendo su vida del cuerpo, sino por el contrario siendo la fuente de vida del mismo. También se nos presenta el alma encerrada en un cuerpo que actúa como su cárcel; es una degradación de su pureza la unión con el cuerpo. Este es para el alma un impedimento en la búsqueda de la verdad cuando uno antepone los intereses de aquel a los de esta.

Al igual que en los órficos también, el alma debe cumplir un ciclo de reencarnaciones para liberarse de su castigo, y dependiendo de su actuación en la vida distintos destinos le esperan: la vida eterna junto a los dioses y a los sabios para las almas buenas, y la reencarnación en animales como halcones, asnos u hormigas para las perversas. De aquí se desprende que es también para este pensador individual el alma, y purga sus propias culpas. Es por esto que el cuidado del alma es de importancia capital, pero a diferencia de la versión órfica, para Sócrates tales cuidados se dan a través del cultivo del pensamiento racional.

Seguiré diciendo a quien llegue hasta mí: ¿Cómo, amigo mío, siendo ateniense, hijo de la ciudad más grande y más afamada que ninguna otra por su ciencia y su poder; no te da vergüenza hacer cuanto puedes por acrecentar tus bienes y tu riqueza, lo mismo que tu reputación y tu honor; y, en cambio, lo que se relaciona con la razón, la sabiduría y la verdad, es decir, de tu alma, que deberías perfeccionar incesantemente, ni te preocupa ni te hace pensar? (...)

Por ello, mi única y exclusiva misión ha sido, en efecto, el ir por esas calles persuadiéndolos, jóvenes o viejos, que no os preocupéis de vuestro cuerpo ni de vuestra fortuna con el interés que debéis hacerlo de vuestra alma, con objeto de volverla tan buena como sea posible; diciéndole a los ciudadanos y a la ciudad que la fortuna no da la virtud, sino que, al contrario, de la virtud proviene la fortuna y cuanto otro bien haya.⁶

Pero la concepción del alma socrática tiene dos innovaciones propias fundamentales, que perduraran en la noción de alma de todo el pensamiento occidental: en el alma residirán el carácter y la inteligencia. Así en el ámbito del conocimiento, el plano epistemológico, el alma será la razón, la inteligencia, y tendrá por función el conocimiento de la verdad, de lo verdadero. Es el alma la encargada de conocer la existencia tal como es realmente, y no el cuerpo cuyo conocimiento se da solo de cosas particulares. Pero esta función trae aparejada la función del alma en el plano ético: el alma será entonces sede del carácter, ya que al conocer lo verdadero ha de ser ella la encargada de dirigir la conducta. Sócrates aboga desterrar la opinión (*doxa*) acerca de las cosas para poner en su lugar el conocimiento de las mismas. Si la función del alma/razón es la de conocer la verdad, tendrá pues, verdadero conocimiento de los valores morales, y será ella la encargada de diferenciar el bien del mal y gobernar las acciones del hombre.

Estas ideas hará propias Platón, integrándolas a su concepción metafísica. Así, la naturaleza del alma será inteligible y será ella la encargada de conocer las ideas del mundo inteligible.

Con esta concepción se inaugura el llamado intelectualismo moral, es decir, la necesidad de la justificación racional de nuestras creencias y actos. Las decisiones, al partir de la razón humana, deben estar respaldadas. El no poder justificar lo que hacemos es señal de la falta de cuidado apropiado de nuestra alma. Así, para Sócrates, el mostrarle al otro su ignorancia (momento inicial de su método), es mostrar también cuán poca justificación inteligente tiene para explicar lo que cree y lo que hace.

Además, para el filósofo quien conoce lo que está bien, no puede actuar de otra manera, quien conoce lo que es justo, no puede actuar injustamente; identifica saber con virtud. Este será un punto cardinal también en su discusión inicial sobre la justicia. Siendo la función del alma el conocimiento de estas cosas (la bondad, la justicia, etc.) así como el de dirigir las acciones, la única causa por la cual alguien puede obrar mal es el desconocimiento, la ignorancia, de la bondad o bien por un error ya sea en los medios para alcanzar el bien, ya sea en la idea que se tiene del bien.

Sería absurdo, pensaba Sócrates, que existiendo el conocimiento, alguna otra cosa dominara y arrastrara de acá para allá como un esclavo. Sócrates, en efecto, se oponía a esta idea, sosteniendo que no hay incontinencia, porque nadie obra contra lo mejor a sabiendas, sino por ignorancia.⁷

Todo el pensamiento socrático está caracterizado por su intencionalidad moral, las acciones buenas deben ser realizadas solamente por su carácter de buenas y las malas rechazadas por lo mismo; incluso estando seguro de no pagar consecuencia alguna, es inconcebible para el autor actuar mal a sabiendas. Su *daimon*⁸ representa el nacimiento de la conciencia moral, la obligación moral de hacer lo que es correcto siempre y sin esperar o temer sus consecuencias.

Pensaba que llegando a tener un concepto exacto de lo que son la verdad, la justicia y otras virtudes, se podrían enseñar y aprender como una ciencia cualquiera. Asimismo, el que recibiera la enseñanza de las virtudes sería feliz, ya que la felicidad consistiría en la práctica de la virtud (la doctrina que identifica la felicidad con el obrar bien se denomina eudemonismo). *Yo afirmo que todo hombre virtuoso y toda mujer virtuosa son felices, y, por el contrario, los injustos y malvados son desgraciados. (...) La vida más desventurada, pues, es la del que persevera en la injusticia y no se libra de ella.⁹*

En el *Fedón*, texto platónico de madurez, se narran por boca del personaje que da nombre al libro las últimas horas de vida de Sócrates, en su encierro y previo a la ejecución de su condena. Allí se encuentra rodeado de sus discípulos y su familia y el diálogo se dispara ante la contraposición entre la preocupación y la tristeza de estos y la tranquilidad que

⁶ Ibid.30-31

⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I,VI, 1145b

⁸ En la antigua Grecia los *daimon* son dioses menores que sirven de enlace entre lo humano y lo divino.

⁹ Platón, *Gorgias*, 470c-479b

muestra el filósofo ante la inminencia de su muerte. Allí se plantea la famosa sentencia que afirma que los verdaderos filósofos se preparan durante toda su vida para morir y en su explicación aparecen algunos tópicos relacionados: inmortalidad del alma, dualismo ontológico, teoría de la reminiscencia, etc.

Selección del diálogo “Fedón” de Platón

- Ya es tiempo de que os explique a vosotros las razones que me persuaden de que un hombre que se ha consagrado toda la vida a la filosofía, tiene que morir lleno de valor y con la firme esperanza de que al partir de esta vida disfrutará de goces sin fin. Procuraré daros prueba de ello a ti, Simmias, y a ti, Cebes.

Los hombres ignoran que los verdaderos filósofos solo laboran durante la vida para prepararse a la muerte; siendo así, sería ridículo que después de haber estado persiguiendo sin descanso este único fin comenzaran a retroceder y a tener miedo cuando la muerte se les presenta. (...)

¿La muerte nos parece algo?

- Sin ninguna duda, respondió Simmias.

-¿No es la separación del alma y del cuerpo, dijo Sócrates, de manera que el cuerpo permanezca solo y el alma sola también?

¿No es esto lo que denominamos la muerte?

- Esto mismo, dijo Simmias.

- Mira, querido mío, si pensaras como yo, porque ello nos daría mucha luz para lo que buscamos. ¿Te parece propio de un filósofo buscar lo que se llama el placer, como el comer y beber?

- De ninguna manera, Sócrates.

- ¿Y los goces del amor?

- Tampoco.

- Y de todos los demás goces que interesan al cuerpo, ¿crees que los busca y hace gran estima de ellos, por ejemplo, de las hermosas vestiduras, del bello calzado y de todos los demás ornamentos del cuerpo? ¿Crees que los tiene en aprecio o que los menosprecia cuando la necesidad no le obliga a servirse de ellos?

- Me parece, dijo Simmias, que un verdadero filósofo no podrá más que menospreciarlos.

- Entonces ¿te parece, siguió diciendo Sócrates, que todos los cuidados de un filósofo no tienen por objeto el cuerpo, y que al contrario, no trabaja más que para prescindir de éste todo lo posible a fin de no ocuparse más que de su alma?

- Así es.

- Así resulta de todas estas cosas de que estamos hablando, dijo Sócrates, que desde luego es evidente que lo propio del filósofo es trabajar más particularmente que los demás hombres en la separación de su alma del comercio del cuerpo.

- Evidentemente, dijo Simmias. (...)

- Pero ¿qué diremos de la adquisición del conocimiento? Cuando no se le asocia a este fin, ¿es el cuerpo o no un obstáculo? (...) ¿Cuándo, pues, encuentra el alma la verdad? Porque cuando la busca con el cuerpo vemos claramente que éste la engaña e induce al error.

- Es cierto. (...)

- ¿No se deduce necesariamente de este principio, continuó Sócrates, que los verdaderos filósofos deben pensar y decirse entre ellos: para seguir sus investigaciones, la razón sólo tiene una senda: mientras tengamos nuestro cuerpo y nuestra alma esté contaminada de esta corrupción, jamás poseeremos el objeto de nuestros deseos, es decir, la verdad? Porque el cuerpo nos opone mil obstáculos por la necesidad que nos obliga a cuidar de él, y las enfermedades que pueden presentarse turbarán también nuestras investigaciones. Además, nos llena de amores, de deseos, de temores, de mil ilusiones y de toda clase de estupideces, de manera que no hay nada tan cierto como el dicho vulgar de que el cuerpo jamás conduce a la sabiduría. Porque ¿quién es el que provoca las guerras, las sediciones y los combates? El cuerpo con todas sus pasiones. En efecto, todas las guerras no tienen más origen que el afán de amasar riquezas, y nos vemos forzados a amasarlas por el cuerpo, para satisfacer sus caprichos y atender como esclavos a sus necesidades. (...) Queda, pues, demostrado que si queremos saber verdaderamente alguna cosa es preciso prescindir del cuerpo y que sea el alma sola la que examine los objetos que quiera conocer. Sólo entonces gozaremos de la sabiduría de la que nos decimos enamorados, es decir, después de nuestra muerte y nunca jamás durante esta vida. (...) Aquí tienes, mi caro Simmias, lo que parece deben pensar los verdaderos filósofos y el lenguaje que deben emplear entre ellos. ¿No lo crees como yo?

- Así lo creo, Sócrates.

- Si es así, mi querido Simmias, todo hombre que llegue adonde voy a ir ahora, tiene gran motivo para esperar que allá, mejor que en ninguna parte, poseerá lo que con tantas fatigas buscamos en esta vida; de manera que el viaje que me ordenan me llena de una dulce esperanza y el mismo efecto producirá en todo el que esté persuadido de que su alma está preparada, es decir, purificada para conocer la verdad. Por consiguiente, purificar el alma, ¿no es como decíamos hace muy poco separarla del cuerpo y acostumbrarla a encerrarse y a reconcentrarse en sí misma renunciando en todo lo posible a dicho comercio, viviendo bien sea en esta vida o en la otra sola y desprendida del cuerpo, como de una cadena?

- Es verdad, Sócrates. (...)

- ¿No sería, pues, como antes dije, sumamente ridículo que un hombre que ha estado dedicado durante toda su vida a esperar la muerte, se indigne al verla llegar? ¿No sería risible?

- ¿Cómo no?

- Entonces es cierto, Simmias, que los verdaderos filósofos no trabajan más que para morir y que la muerte no les parezca nada terrible. Mira tú mismo; si desprecian su cuerpo y desean vivir solos con su alma, ¿no sería el mayor absurdo tener miedo cuando llegue ese instante, afligirse y no ir voluntariamente allá donde esperan obtener los bienes por los cuales han suspirado toda su vida? Porque han estado deseando adquirir la sabiduría y verse libres de este cuerpo objeto de su desprecio. (...) Y siendo así, ¿no sería extravagante, como dije, que un hombre tal temiera a la muerte?

La discusión sobre la justicia

Como se señaló desde el principio, el problema de la justicia es esencial en el pensamiento platónico. De este modo, *República* se inicia planteando tal preocupación, que se extenderá explícitamente hasta el libro IV de esta obra.

Luego de enmarcar la situación y presentar a los personajes, Platón comienza la exposición de sus consideraciones sobre la Justicia; como es habitual el portavoz de su pensamiento en este diálogo es Sócrates

En el libro I se presentan tres tesis sobre la justicia, defendidas por Céfaló, Polemarco y el sofista Trasímaco respectivamente y todas ellas habrán de ser rebatidas por Sócrates a través de un proceso dialógico.

Céfaló será el encargado de defender la primera tesis. Para él, la Justicia debe entenderse como el “decir la verdad y dar a cada uno lo que de él se haya recibido”. Sócrates rebate fácilmente esta tesis poniendo como contraejemplo el caso de un amigo que no se encuentra en su sano juicio: no sería justo ni decir la verdad ni devolver un arma antes prestada al amigo que ahora se encontrara en tal situación. Por lo tanto, la justicia no puede consistir en decir *siempre* la verdad y devolver a cada uno lo que corresponde. Recordemos que la búsqueda socrática no tiene que ver con hallar casos concretos de justicia (actos justos) sino la definición universal (que pueda aplicarse a todos los casos que llamaríamos justos).

Es Polemarco entonces quien expresa la segunda tesis. Tomada de Simónides, se encargará de definir la idea de Justicia como “dar a cada uno lo que se le debe” y ante la apelación socrática sobre cómo entiende lo estipulado ya que se rebatió tal consideración con anterioridad, Polemarco extiende la idea mostrando que al afirmar “dar a cada uno lo que corresponde” entiende dar bien a los amigos y mal a los enemigos.

Ahora, Sócrates plantea (y Polemarco acepta) que las personas se equivocan en la consideración de quién es bueno y amigo y quién malo y enemigo. Polemarco propone una nueva consideración mediante el cambio de un supuesto: afirmando que es amigo el que parece y es realmente bueno y enemigo el que parece y es realmente malo.

La estrategia socrática también cambia y se encamina ahora hacia la dimensión ética. Pues pese a todo lo dicho, resulta que no es propio del hombre justo realizar nunca actos injustos. Así como el músico no puede nunca hacer hombres rudos con la música sino solo sensibles, el justo no podrá nunca hacer hombres malos con la justicia. Se afirmará entonces que del hombre realmente justo solo provienen actos justos. Así como el humedecer es propio de la humedad, solo de ella proviene y no de su contrario la sequedad, del justo son propios los actos justos y no de su contrario el injusto.

Aceptada esta refutación entrará en escena el siguiente personaje: Trasímaco. Se presenta ofuscado por la conversación y enojado con Sócrates por su proceder de preguntar y no dar ninguna definición propia. Trasímaco pertenece al movimiento Sofista, movimiento filosófico contemporáneo a Sócrates y Platón, pero con concepciones opuestas a estos en cuestiones gnoseológicas, ontológicas y éticas. Contra el objetivismo de los primeros, los sofistas defendían posturas mayormente relativistas.

Trasímaco sostiene que la justicia es “lo que conviene al más fuerte”. Con esta afirmación, el sofista plantea la cuestión en términos relativistas pues no busca como lo hacen Sócrates o las anteriores consideraciones una definición universal de la misma, intentando alcanzar la naturaleza propia de la justicia, qué es aquello que la define siempre. Para Trasímaco no hay justicia en sí misma, la justicia es una cuestión relativa a los humanos, a sus valoraciones y definiciones. Quien define en una sociedad qué es lo justo (y con ello su contrario lo injusto) es quien detenta el poder, aquel que tiene la potestad para definir las leyes en esa sociedad. La justicia, por lo tanto, no es una realidad inmutable, con una esencia propia. “*Así, la democracia establece leyes democráticas, la tiranía tiránicas y del mismo modo con las demás*”. Y con estas leyes cada gobierno determina un tipo propio de lo que es la justicia. Y la justicia así definida, es lo que el más fuerte define como tal.

Sostiene Alexandre Koyré en su libro *Introducción a la lectura de Platón*:

La doctrina que nos propone este sofista consiste en admitir que el Estado no es otra cosa que la opresión organizada (organizada, entendámonos, en beneficio del opresor, y mantenida por la violencia que él ejerce), y que la ley y, por consiguiente, la justicia y la moral no son otra cosa que expresiones convencionales de las relaciones reales de dominio y de servidumbre dentro de la ciudad.¹⁰

Sin embargo, Sócrates pretenderá derribar la tesis mediante el siguiente argumento: la justicia consiste en que, quien tiene el mayor poder en una sociedad dicte leyes que constriñen a sus gobernados para su propia conveniencia o bienestar y que los gobernados obedezcan a estos preceptos, es justo. Pero los gobernantes en ciertas ocasiones se equivocan al momento de dictar leyes formulándolas de tal modo que resultan ser inconvenientes para ellos mismos y puesto que se ha aceptado que el ciudadano debe seguir las leyes, se entendería como justo hacer un mal al gobernante, pero esto es contrario a lo definido como justicia que supone siempre el bien de quien dictó la ley. Por lo tanto, esta definición es contradictoria en sí misma y no puede ser aceptada.

Sin embargo Trasímaco, postula a continuación que no entenderá por poderoso al que yerra o se equivoca sino que, por el contrario, solo se puede calificar de poderoso al que no se equivoca en su arte de gobernar y que por lo tanto, logra establecer lo mejor para sí mismo siempre.

El contraargumento socrático intentará ahora justificar la idea de que nunca el arte del gobierno puede dedicarse a cumplir un bien personal (y que por tanto no es la justicia lo que define el gobernante en función de lo que le resulta mas conveniente para sí mismo): así como la medicina no busca lo que conviene para sí misma sino para el cuerpo o la

¹⁰Koyré, A., *Introducción a la lectura de Platón*,.

equitación lo que conviene al caballo lo mismo ocurre con el gobierno. Por lo tanto, el gobernante no ordena lo mejor para sí mismo sino para el gobernado, su objeto, aquello que está sujeto a su arte, es decir, el bien público, el de todos los ciudadanos.

La discusión entorno a la Justicia toma ahora otra dirección en la medida en que se evidencia cómo se la percibe socialmente. La postura, primero de Trasímaco (que una vez caído su argumento anterior introduce tal perspectiva), pero luego de Glaucón y finalmente de Adimanto consagrarán este hecho.

Es Trasímaco entonces quien pone en el centro de discusión esta idea, considerando que al justo en todas partes le va peor que al injusto y que este hecho se refleja tanto en sus asociaciones mutuas como en su vida ciudadana donde el injusto obtiene siempre mayores ventajas y es más dichoso y feliz. Por lo tanto, quien decide practicar la justicia no lo hace por real convencimiento sino coaccionado por el miedo a sufrir una injusticia. Para Glaucón las personas realizan actos justos por temor a ser ellos mismos objeto de injusticias y no porque la conciben como un valor en sí, como algo deseable y defendible siempre y a pesar de sus consecuencias. Para Adimanto, si bien las personas tienen a la justicia como algo valioso, la tienen también como algo que supone mucho esfuerzo y trabajo, siendo el caso contrario el de la injusticia que, produce grandes ventajas con el menor esfuerzo.

La estrategia platónica en este caso consistirá en abordar la naturaleza de la justicia ya no desde el sujeto particular, “el individuo-justo” (como hasta el momento veníase realizando) sino desde un “objeto” que siendo más amplio incluye a aquél (en el entendido de que resulta además, más sencillo en términos analíticos): “la ciudad-justa”.

Por supuesto que Sócrates, afianzado en la idea de la virtud humana no aceptará una definición de la justicia que sea colocada como algo menor y menos favorable respecto a la injusticia. La injusticia no puede ser algo mayor que la justicia dado que nunca permite la permanencia de las asociaciones. La injusticia acarrea odio y disputas entre los sujetos que intentan sobrepasarse unos a otros. De este modo, es que se introduce en la obra lo que termina siendo su temática central: el proyecto teórico de construir la ciudad ideal, aquella en que pueda determinarse la verdadera justicia. Definiendo entonces, los elementos que habrán de integrarla, sus funciones y virtudes respectivas.

Cuando toma la palabra Glaucón plantea tres clases de bienes: los que son deseables por sí mismos, los que valoramos tanto por ellos mismos como por las consecuencias que producen y finalmente, los que apreciamos solamente por las consecuencias y ventajas que generan. Sócrates, en acuerdo con la clasificación introduce a la Justicia en la segunda clase de bienes pero Glaucón le muestra que la mayoría de las personas la clasifica en el tercer grupo, es decir, la conciben como algo que si bien genera frutos se realiza con los mayores esfuerzos.

Retomando el argumento de Trasímaco, Glaucón despliega su análisis en una triple dimensión: 1) expresa cómo es que ha nacido la justicia entre los individuos a su entender 2) intenta mostrar que las personas practican la justicia coaccionados, contra su voluntad y que por tanto no la eligen realmente como un bien sino como algo necesario y 3) que resulta previsible que así la valoren ya que al parecer es más ventajosa la vida del injusto que la del justo.

1) Por naturaleza los humanos tienden a ser injustos unos con otros en provecho propio pero como esta práctica genera muchos perjuicios y males, se formulan y establecen leyes que regulan su convivencia y evitan se hagan mal unos a otros. Y así resulta que lo justo es lo prescripto por estas leyes (de este modo nace la justicia entre las personas, como mecanismo que les evita sufrir perjuicios)

2) Con el mito de Gíges¹¹ se expresa la idea de que los humanos son buenos contra su voluntad. Si en verdad existiese la posibilidad de que el resto de ciudadanos no se enterasen jamás de sus prácticas y que por lo tanto, no fuesen juzgados ni castigados socialmente seguramente no elegirían practicar la justicia sino que más bien realizarían todo tipo de actos contrarios a esta. “*Si le diéramos permiso para actuar como quisieran tanto al justo como al injusto, te los encontrarías a ambos en el mismo camino: el de la injusticia*”, aduce Glaucón.

3) El injusto obtiene todo tipo de ventajas y provechos mientras que el justo será flagelado, torturado y encarcelado. Ante esto resulta que es más conveniente para los humanos no ser justo sino solo parecerlo.

Adimanto extiende esta idea mostrando que las personas tienen a la justicia como algo esforzado y trabajoso y a la injusticia como agradable y sencillo y si esta última es considerada vergonzosa simplemente es así porque la opinión general lo determina así. Además terminan por reconocer como digno o modelo deseable al hombre injusto y malo que posee grandes cuotas de poder mientras que reniegan o desprecian al pobre o débil aun cuando sea mejor hombre que aquél.

Koyré dice:

Así suceden las cosas en el mundo, piensa Glaucón. Es el injusto que no lo es abiertamente, sino que hipócritamente parece justo, quien alcanza la felicidad y los honores; mientras que el justo, es decir, el hombre que lo es verdaderamente (sin parecerlo), está expuesto a todas las desdichas, es tratado como un criminal completo y, finalmente, condenado al suplicio. Está claro, pues, que la persona razonable preferirá siempre la injusticia a la justicia.

Pero esto no es todo. Es preciso añadir -observa Adimanto- que, contra lo que parece creer Sócrates, nadie quiere la justicia por ella misma, y que nadie la considera como un bien: por el contrario, todo el mundo está de acuerdo en que, por más que sea elogiabile

¹¹ Este es un relato mitológico que conocemos solamente a través de Platón y que narra la historia de un pastor que encontró un anillo de oro que otorgaba la invisibilidad a quien lo usaba. Con su ayuda Gíges seduce a la reina y juntos matan al rey para apoderarse del trono.

e incluso provechosa aquí abajo (y, sin duda alguna, en el mas allá), es dura y penosa; y así, se pretende incitar a los niños -y a los hombres- a practicar la virtud y la justicia no haciéndoles ver que son cosas deseables en sí mismas, sino prometiendo a los justos y virtuosos toda clase de recompensas, y amenazando a los injustos con penas y castigos tanto en esta vida como en la otra. (...)

Esta no es la opinión del propio Adimanto, como tampoco la de Glaucón, pero es preciso rendirse a la evidencia: es la del sentido común, la de la gran mayoría de los hombres, si no la del total de ellos. Así, pues, si Sócrates quiere verdaderamente conseguir la victoria sobre la sofística y su portavoz Trasímaco, es necesario que haga patente que la justicia es buena y deseable en sí misma, y que, para hacerlo, nos diga lo que es.

La cuestión fundamental que ocupa a Sócrates, entonces, es justificar por qué es preferible el camino de la justicia y no el de la injusticia aún cuando se han dado todos estos argumentos.

Entra en juego así la elaboración y construcción del modelo de ciudad. Sócrates ensaya ahora una nueva estrategia de análisis: así como existe una justicia del ser humano particular existe una de la ciudad entera y es analizándola en este objeto de estudio mas amplio en que podremos comprenderla mejor. Se presentará entonces un paralelismo, una semejanza entre el individuo y la ciudad.

A diferencia de lo que considera Glaucón, la ciudad nace para Platón no con una función negativa (restrictiva de ciertos comportamientos humanos) sino más bien positiva, pues las personas no pueden bastarse solas a sí mismos y se reúnen con otras para lograrlo. El nacimiento de la ciudad parece tener un fundamento solidario.

En la ciudad encontraremos entonces distintos tipos de personas dedicados a diferentes artes. Puntualmente Platón define tres estamentos integrantes de la ciudad: Artesanos, Guardianes y Gobernantes.

Los primeros se encargarán de la dimensión productiva, de proveer los bienes necesarios de consumo para la ciudad. Los Guardianes se encargarán de defender a la misma contra posibles ataques que constituyan una amenaza para su permanencia y estabilidad. Finalmente deberán existir ciertos sujetos que se encarguen de trazar las líneas de conducción de la ciudad, es decir, quienes la dirijan, los gobernantes, los mejores de entre la ciudad.

Ahora bien, para que exista un equilibrio y buen funcionamiento en la ciudad cada uno deberá realizar exclusivamente su tarea sin inmiscuirse en las demás. Así el artesano para realizar bien su obra deberá dedicarse únicamente a su oficio y del mismo modo el guardián y gobernante. Caótico y peligroso resultaría que el artesano intentase ser un guardián o el guardián tomar el poder y gobernar.

Una vez definidos los estamentos de la ciudad y cómo habrán de desarrollar su función del modo más adecuado, se plantea ahora, el problema de la unidad de la ciudad. Cómo hacer para que los individuos desarrollen cada uno su tarea y la ciudad se mantenga entonces unida, sin que ningún grupo pretenda traspasar su función. Para ello Platón introduce el mito de las tres almas. Extendiéndolo entre los ciudadanos y persuadiéndolos de su relato como algo verdadero la unidad de la ciudad será posible. El mito postula que los individuos son todos hermanos con la diferencia de que al crearlos los dioses hicieron a unos con alma de oro (los dotados para gobernar), a otros con alma de plata (guardianes) y finalmente a otros de hierro (artesanos).

Con ello, cada uno se sabe proveniente del mismo origen, de la “misma madre” que el resto de ciudadanos y comprende que por designio está destinado a cumplir tal o cual función para la existencia de su ciudad. Y, por ello, los ciudadanos serán felices. Cada uno cumpliendo con la tarea para la cual ha sido encomendado será feliz con su contribución a la totalidad de la ciudad y no unos pocos dentro de ella serán los dichosos, todos serán felices en su función y por ello será feliz la ciudad toda.

Una vez estructurada la ciudad se abre finalmente paso al esclarecimiento de la naturaleza de la justicia. Platón la define en relación a tres virtudes: Prudencia, Valor y Templanza. La conjunción de estas tres tiene como resultado la cuarta virtud: la Justicia. De este modo porque la ciudad es prudente, valerosa y templada será también justa.

Y cada una de estas virtudes corresponderá a cada uno de los estamentos que la integran (reforzando así el paralelismo entre los sujetos y la ciudad).

La prudencia es un acierto en las decisiones, un modo correcto de definir lo conveniente para la ciudad que requiere de un saber, de conocimiento (pues no se puede acertar desde la ignorancia). Esta virtud corresponde claramente a los gobernante, aquellos que definen las grandes líneas de conducción de la ciudad:

El valor corresponde fundamentalmente a los guerreros, que se encargan de defender la ciudad. Mediante el proceso educativo que se inicia desde su infancia se le indica cuáles son las cosas que debe temer y cuáles no, de este modo, los guerreros conservan siempre esa recta opinión que les permite decidir en cada caso cuando deben o no temer.

La templanza supone el “ser dueño de uno mismo”, el dominio de los placeres. Es el dominio de lo mejor sobre lo peor. Pero la templanza no es patrimonio exclusivo de un grupo de la ciudad sino que se extiende por toda ella. En cada ciudadano existe la templanza, cada individuo domina en sí mismo con lo mejor (su inteligencia, razón, recto juicio) lo peor (placeres, concupiscencia) que en él se encuentra. Y la ciudad posee esta cualidad porque en toda ella lo mejor por naturaleza (los gobernantes, la parte razonadora, la que posee *episteme*) gobierna y dirige a lo peor (el resto de estamentos, almas de plata y bronce).

Finalmente, la Justicia que resulta de las tres virtudes anteriores reside en hacer cada uno lo suyo, cumplir con lo que por naturaleza está determinado. La ciudad es justa porque cada estamento realiza lo que le está determinado y el

individuo es justo porque realiza su oficio particular, lo que por naturaleza está llamado a hacer y no otra cualquier actividad.

Queda una última pregunta por realizar: ¿quién ha de ocupar el lugar del gobernante?, ¿quién es el más apropiado para poseer la virtud de la prudencia? La respuesta parece coherente con el resto de la doctrina platónica: es el filósofo quien conoce lo verdaderamente bueno y justo, las ideas en sí, y por tanto será el más indicado para actuar buena y justamente. Y esto, dice Platón, es una obligación moral para el filósofo, a pesar de no suponerle una situación particularmente deseable.

Volvemos así, una vez más, a la alegoría, donde establecíamos que el autor va construyendo una función política al filósofo. El prisionero liberado no solo debe volver a compartir su saber con el resto, debe volver porque sabe que es el más indicado para gobernar, incluso prefiriendo quedarse en la vida contemplativa. Dice Platón en *República*:

De modo que, por convivir con lo divino y ordenado, el filósofo se hace todo lo ordenado y divino que puede serlo un hombre.

Y más claramente en *Carta VII*:

Entonces me sentí obligado a reconocer, en alabanza de la filosofía verdadera, que sólo a partir de ella es posible distinguir lo que es justo, tanto en el terreno de la vida pública como en la privada. Por ello, no cesarán los males del género humano hasta que ocupen el poder los filósofos puros y auténticos o bien los que ejercen el poder en las ciudades lleguen a ser filósofos verdaderos.

Concluye Koyré a este respecto

Vemos, por tanto, que en la ciudad platónica, en esta ciudad justa cuyo modelo así construimos solo el saber justifica el ejercicio del poder (lo justifica al mismo tiempo que obliga a él), pues los sabios dirigentes (filósofos-reyes) de la ciudad, llegados por fin, tras toda una vida de trabajo y de esfuerzos, a la suprema recompensa, a la intuición del bien, preferirían con mucho gozar de la dicha de la contemplación a hundirse de nuevo en los asuntos públicos; pero saben que no tienen derecho a hacerlo: saben que deben a la ciudad (a esta gracias a la cual han llegado a ser lo que son) el privarse de las puras alegrías de la contemplación y de la persecución desinteresada del saber, saben que se deben a este saber mismo, y que el prisionero escapado de la caverna en la que no veía sino sombras, y llegado a la clara luz del día, a la visión de la realidad, no ha de guardar para sí solo sus conocimientos, ha de bajar de nuevo a la caverna y llevar a los demás prisioneros, menos favorecidos por la suerte, un destello de la luz que ha contemplado.

Anexo:

San Agustín de Hipona. Una línea de continuidad entre Platón y el cristianismo

Vínculo ontológico

Se dice que Platón dio nombre por primera vez a las Ideas. (...) En realidad, a cada cual le es lícito poner un nombre cualquiera a una cosa conocida que no tenga todavía denominación de uso corriente. Pues no es verosímil que sabios, o no los hubiera antes de Platón, o que estas que Platón llama Ideas, como queda dicho, no las comprendieran (...). Pues, realmente, tanto poder explicativo radica en ellas, que nadie puede ser sabio sino habiéndolas conocido (...). En efecto, las Ideas son formas principales o razones estables e inmutables de las cosas, que no han sido ellas mismas formadas, y, por eso, son eternas y siempre de igual modo permanentes, las cuales están contenidas en la mente divina. Y aunque ellas mismas ni comienzan ni perecen, se dice, no obstante, que según ellas se forma todo cuanto puede surgir y perecer y todo cuanto surge y perece (...).

¿Quién, efectivamente, siendo piadoso y formado en la verdadera religión, aunque no pueda aún intuir estas cosas, osará, sin embargo, negarlas; más aún, no declarará incluso que todo cuanto existe (...) ha sido creado por Dios, su autor, y que por ese mismo autor viven todas las cosas que viven, y que la conservación universal de las cosas y el orden mismo por el cual las cosas mutables recorren su trayectoria con gobierno establecido están contenidos y están gobernados por leyes del supremo Dios?. Determinado y concedido lo cual, ¿quién osará decir que Dios todo lo creó sin razón? Y si esto no puede ser correctamente dicho o creído, solo queda en verdad que todo haya sido hecho con razón; y no por idéntica razón [hechos] el hombre y el caballo, pues esto sería absurdo pensarlo. Cada cosa singular ha sido, pues, creada según su propia razón. Pero estas razones ¿dónde ha de pensarse que están sino en la mente misma del Creador? Pues [Dios] no intuía algo puesto fuera de Él mismo, de modo que según ello creara cuanto creó, ya que pensar esto sería impío. Porque si estas razones de todas las cosas que habían de crearse o fueron creadas están contenidas en la mente divina, y puesto que nada sino lo eterno e inmutable puede estar en la mente divina, y [dado que] a estas razones principales Platón las llama Ideas, [en tal supuesto, así entendidas] no solo hay Ideas, sino que además son verdaderas, puesto que son eternas y permanecen inmutables de una misma manera. (...)

Estas ideas son ciertas formas originales de las cosas, su arquetipos, permanentes (...), que se contienen en la Divina inteligencia. Y aunque no tienen ni principio ni fin, con todo se modelan según ellas las múltiples cosas del mundo que vienen a la existencia y desaparecen. Sobre esas ideas solo lo exclusivamente racional puede fijar su mirada, dotado como está de la facultad que es su peculiar excelencia, esto es, mente y razón, un poder, por así decir, de visión intelectual.

Extraído de *Sobre diversas cuestiones*

Vínculo antropológico

Yo me alejé de ti y anduve errante, Dios mío, muy fuera del camino de tu estabilidad allá en mi adolescencia y llegué a ser para mí región de indigencia. Llegué a Cártago, y por todas partes chisporroteaba en torno mío un hervidero de amores impuros. Todavía no amaba, pero amaba amar (...) Y por eso mi alma no se hallaba bien, y, herida, se arrojaba fuera de sí, ávida de restregarse miserablemente con el contacto de las cosas sensibles. (...)

Amar y ser amado era la cosa más dulce para mí, sobre todo si podía gozar del cuerpo de la persona amada. De este modo manchaba la fuente de la amistad con las inmundicias de la concupiscencia y obscurecía su claridad con los infernales vapores de la lujuria. (...)

Al fin fui amado, y llegué secretamente al vínculo del placer, y me dejé amarrar alegre con molestas ataduras, para ser luego azotado con las varas candentes de hierro de los celos, sospechas, temores, iras y contiendas. (...)

También narraré de qué modo me librate del vínculo del deseo del coito, que me tenía estrechísimamente cautivo, y de la servidumbre de los negocios seculares, y confesaré tu nombre, ¡oh, Señor!, ayudador mío y redentor mío. (...) Porque yo era superior a estas cosas, aunque inferior a ti; y tú eras gozo verdadero para mí sometido a ti, así como tú sujetaste a mí las cosas que criaste inferiores a mí. Y este era el justo temperamento y la región media de mi salud: que permaneciese a imagen tuya y, sirviéndote a ti, dominase mi cuerpo.

Extraído de *Confesiones*