

¿QUÉ RELACIÓN HAY ENTRE EL PIREO Y EL DESARROLLO DEL PRIMER LIBRO DE REPÚBLICA?

WHAT RELATIONSHIP IS THERE BETWEEN THE PIRAEUS AND THE DEVELOPMENT OF THE FIRST BOOK OF THE REPUBLIC?

Emanuel Osorio Arteaga

Universidad Tecnológica de Pereira, Pereira, Colombia

<https://orcid.org/0009-0008-1593-2747>

e.osorio3@utp.edu.co

Recibido: 0/0/2023

Aceptado: 0/0/2023

Resumen

La dramatización se acopla perfectamente al otro aspecto que posee el diálogo de Platón: el contenido filosófico. La prueba de esto se encuentra en el primer libro de *República*; hay una dramatización previa al desarrollo del tema central, que es la justicia. En ese sentido, el presente escrito propone una interpretación de porqué en el *Pireo* está el lugar idóneo para desarrollar el diálogo, buscando así la relación de dicho lugar con la justicia. Se utilizaron todas las características que ofrece el *Pireo*, la propuesta de Platón y parte de la historia personal del académico. En suma, dentro de la discusión del tema se encuentran las interpretaciones de Roochnik (2009) y Plácido (1985), las cuales implican la aparición de *Pireo* en el diálogo por su sentido histórico. También, se suma la interpretación de Blackburn (2015), quien cree que Platón pone en manifiesto una discusión moral. Y, por último, se anexa la interpretación de Vallejo (2018), pues observa que *Pireo* es un lugar tranquilo, siendo idóneo para reflexionar sobre cuestiones políticas.

Palabras Claves: *Atenas, Pireo, Platón, Dramatización, Justicia.*

Asbtract

The dramatization fits perfectly with the other aspect that *Plato's* dialogue possesses: the philosophical content. Proof of this is found in the first book of *Republic*; there is a dramatization of the place prior to the development of the central theme, which is justice. In this sense, this paper proposes an interpretation of why the *Piraeus* is the ideal place to develop the dialogue, seeking the relationship of this place with justice. Were used All the characteristics offered by the *Piraeus*, Plato's proposal of justice and part of the personal history of the scholar. In addition, within the discussion of the topic are the

interpretations of Roochnik (2009) and Domingo (1985), which imply the appearance of *Piraeus* in the dialogue for its historical sense. Also, the interpretation of Blackburn (2015) is added, which believes that *Plato* highlights a moral discussion. And, finally, the interpretation of Vallejo (2018) is annexed, as he observes that *Piraeus* is a quiet place, being suitable to reflect on political issues.

Keywords: *Athens, Piraeus, Plato, Drama, Justice.*

1. Introducción

El *Pireo* fue uno de los puertos más importantes del mediterráneo oriental y el más importante de Atenas. Allí, se agrupaba una población bastante diversa que realizaban actividades comerciales y culturales. Platón (2008), por su parte, allí encuentra un lugar perfecto con suficientes condiciones para desarrollar el primer libro de la *República*. Ahora bien, se podía preguntar: ¿por qué desarrolla su diálogo en el puerto? o, ¿por qué escogió el *Pireo*?, ¿hay acaso una relación entre la *justicia* y el *Pireo*? Dicho esto, el objetivo es ofrecer y aportar una interpretación que esclarezca un poco mejor dicha relación.

Para responder a las cuestiones anteriormente mencionadas, el texto tendrá la siguiente estructura: En segunda sección se nombran algunas interpretaciones acerca del tema. En la tercera sección, se mencionan algunas posturas de algunos comentaristas como lo son: Alexandre Koyré (1966), Thomas Szlezák (1991) y Giovanni Reale (2002). Los cuales han estudiado el aspecto dramático de los diálogos, y su relación con el contenido filosófico que hay en ellos. Posteriormente, se explica cómo la vida personal de Platón influye tanto en la concepción de *justicia* como en la escogencia del escenario del diálogo. En la cuarta sección se realiza una descripción del puerto y se analiza tanto el papel de los extranjeros en dicho lugar como la relevancia del comercio, mostrando así una concordancia con la *justicia* y un examen de cómo se expone el concepto en el primer libro de *República*.

2. ¿Qué se dice del tema?

Se ha encontrado poca discusión en torno al sentido que puede tomar el *Pireo* como sitio de desarrollo del primer libro de *República*. No obstante, se pueden reconocer cuatro posturas: la primera corresponde al autor estadounidense David Roochnik (2009), quien relaciona el promontorio como el gran suceso histórico de la sociedad ateniense que acaeció, pues en aquel lugar comenzó la caída del gobierno de los treinta tiranos. Dicho de otra manera, Platón resalta el valor histórico del *Pireo* en el cual cae una tiranía, de ahí que el autor se cuestiona si lo tirano es un mal que valga la pena luchar en contra; la segunda es la de Domingo Plácido (1985), quien realizó un estudio de cómo los hechos históricos atenienses están arraigados en los diálogos platónicos; la tercera postura es la de Simon Blackburn (2015) quien piensa que el pensador griego pone en manifiesto como primer tema la discusión sobre la obediencia a la convención o tener un espíritu crítico (2009). Por último, Álvaro Vallejo (2018), que propone abordar la discusión sobre los asuntos políticos en el *Pireo* (siendo un lugar tranquilo) que, en la ciudad, pues en esta se presentaban conflictos políticos.

3. La dramatización en la escritura de Platón

El reconocimiento de la calidad de la obra de Platón no solo ocurre en la época contemporánea. Ya en la antigüedad había una gran admiración por la labor del académico. Así, el historiador griego Dionisio de Halicarnaso (2001) reconocía el gran talento del filósofo. Una muestra de ello es el elogio y comentario que realizó en torno a una anécdota, en la cual se dice que el ateniense reeditaba sus obras:

Principalmente cuando los autores de entonces producían discursos que no parecían escritos sino grabados o cincelados; me refiero a las obras de los sofistas Isócrates y Platón. (...) Platón, por su parte, a la edad de ochenta años, no dejaba de peinar, rizar y trenzar de todas las maneras sus diálogos. Por cierto, todos los filólogos saben las demás historias que se cuentan sobre el amor al trabajo de Platón. (25, 33)

Las primeras líneas del pasaje indican que la antigüedad conocía la gran dramatización o los elementos que caracterizaban a los diálogos. Además, se muestra todo el empeño invertido por Platón en estos¹. De cierto modo, todos los artilugios que se encuentran al leer los diálogos son elementos muy bien ejecutados y planeados. Esto hace repensar el objetivo de los elementos literarios en los diálogos considerados como pasajes de relleno sin mayor transcendencia.

En tal caso, hay varios investigadores² que se dedican a estudiar estos apartados de los diálogos de Platón. Entre ellos está el comentarista Koyré (1966), el cual reconoce la gran habilidad que el académico tuvo como escritor, hasta el punto de surgir la posibilidad de considerarlo como un gran literato, ya que usaba perfectamente su dialecto, y en consecuencia, los géneros literarios de su época. Además, era un perfecto conocedor de los elementos sociohistóricos de su contexto. También se encuentra el comentarista alemán Szlezák (1991), quien afirma la excelente recreación dramática de los personajes, lugares y los temas de la Atenas del siglo V son elementos relevantes para entender el mensaje del diálogo. De ahí, la necesidad de que el lector se centre, con igual importancia en los detalles.

Sin embargo, se puede decir que el comentarista que más ha ahondado en el problema es el italiano Giovanni Reale (2002). Él inicia su argumentación haciéndose la siguiente pregunta: “Pero ¿de qué manera nos da Platón la prueba de ser de hecho superior, incluso de aquel [Lisias] que, en ese momento, era considerado el mejor de los escritores?” (p.96). El italiano se hace esta pregunta con referencia al diálogo *Fedro*, pues allí el filósofo realiza una especie de crítica a la escritura y a los escritores de su época. Entonces, el académico hace una meticulosa revisión y análisis de la forma de escribir al esbozar un programa retórico que debe seguir todo aquel que desee usar de manera correcta la retórica. Este punto es el que utiliza Reale (2002), tanto para preguntarse por qué Platón es el mejor escritor de su época, como para responder a dicha pregunta. Por consiguiente, su respuesta se refugia en la descripción del lugar en donde Fedro y Sócrates dialogan.

Lo primero que analiza Giovanni Reale (2002), es la escogencia de los personajes del diálogo, en este caso de Fedro; para después examinar el lugar donde ocurre el diálogo entre los personajes. Para eso, el italiano se da cuenta que en la misma antigüedad habían encontrado una estrecha relación entre el lugar, los personajes y el propio Platón en el *Fedro*. Así, expone la siguiente interpretación:

¹ Se resalta el fragmento de Gorgias (1980), donde este hace un comentario al diálogo homónimo realizado por Platón: “¡Con qué arte sabe Platón satirizar!” (p.19). Es difícil interpretar si Gorgias realiza el comentario irónicamente, o de verdad es un elogio a la habilidad de Platón.

² Otros comentaristas que han estudiado el asunto son: El estadounidense Kahn, CH (2010) en su obra *Platón y el diálogo Socrático* resalta como Platón revoluciona el género dialógico; Werner Jaeger, (2001) sobre la relación escenario y contenido filosófico, ej. El *Simposio*, que es una sincronización entre el escenario y la temática del diálogo.

en el pasaje del Fedro leído más arriba se habla del «plátano muy frondoso y alto», indicado ya antes como «plátano altísimo»; y cómo Fedro, para obligar a Sócrates a competir con Lisias en el hacer discursos (...) amenaza a Sócrates, jurando, justamente por el dios «Plátano», no darle a escuchar en adelante discurso alguno en el caso de que decidiese retirarse de la competencia. Como veremos, Lisias será aplastado a la sombra del «plátano», es decir, será derrotado clamorosamente por Platón justamente en el arte de escribir. (Reale, 2002, p.100)

El italiano se fundamenta en los comentarios de estudiosos antiguos de Platón (Timón de Fliunte y a Eupolis), pues han señalado que el lugar del diálogo tiene una estrecha relación con él mismo: por un lado, señalan que el lugar se parece a los jardines de la academia en honor al dios Academo; por otro lado, indican que el filósofo ateniense hace un juego de palabras entre su sobrenombre y la palabra *plátanon*, pues Platón significa grande y amplio. Por consiguiente, Reale (2002) con dicho juego de palabras concluye que la disputa que ocurre entre Fedro y Sócrates (236a8-237a4) debajo del plátano, se demuestra la gran victoria de Platón sobre Lisias. Esto debido a que el discurso de Lisias (dicho por Fedro) se hace debajo del plátano. En conclusión, se puede apreciar que el filósofo griego no deja al azar cada elemento dramático en su diálogo, sino que cada uno dice algo y tiene una relación con el con el contenido filosófico.

Con lo visto anteriormente acerca de la construcción dramática (tanto escenarios, personajes y contenido filosófico), se procede analizar datos de la vida del pensador griego, los cuales tendrán una relación tanto con la propuesta política que realizará en *República*, como con la selección del escenario para el desarrollo del I libro de la obra mencionada.

3.1. Platón y su relación con la política

Se pudo observar que el filósofo desarrolló sus diálogos de manera dramática inspirado en los diferentes géneros de su época, y a su vez, teje una relación entre este aspecto con la parte filosófica. Adicionalmente, no hay que olvidar que el primer libro de *República* es aceptado dentro de la cronología como parte del periodo³ de juventud. Pero ¿qué ofrece esto? pues durante dicho período, los diálogos poseen una marcada dramatización, tanto del escenario como de los personajes. Esto significa que se puede encontrar detalladamente la figura de Sócrates donde se encuentra una misión por parte de Platón: por un lado, intenta demostrar la injusta condena y consecuentemente las falsas acusaciones hacia Sócrates; y por el otro, expone la importancia de la vida justa. En consecuencia, es válido preguntarse por qué el discípulo no seleccionó otro escenario, pues también el Ágora posee afinidad con el tema, convirtiéndolo en escenario posible para desarrollar el diálogo⁴.

Así pues, nuestro punto de partida será el analizar algunos pasajes de Platón (1970) en la *Carta VII*. Dicho testimonio es un reflejo de una parte importante de su vida, en la cual decidió prácticamente su papel y destino. Debido a esto, el filósofo comienza hablando sobre sus aspiraciones de joven a la política, las cuales se vieron frustradas por

³ La cronología de diálogos según Guthrie, W (1990), en la cual a partir del método estilométrico determinaron que la obra platónica se puede organizar en tres períodos. Emilio Lledó (1981) dice que son cuatro periodos (juventud, transición, madurez, vejez). Aun así, ambos ubican el primer libro de *República* en el primer período. No obstante, Görgemanns, H (2010) considera que este método no es preciso pues “no se basa principalmente en elementos semánticos del lenguaje, sino en elementos formales de éste.” (p.37). Implica que, al determinar la ubicación de *República*, el diálogo refleja un estilo diferente al de los demás libros. Vallejos, A (2018) acepta sus características juveniles, pero no lo considera aparte de los otros nueve textos. Y Eggers Lan, C (1986) considera que el libro primero se compuso en o después del 390, por lo que la estructura no se asemeja a los diálogos socráticos o del período de juventud, y toma una posición intermedia, pensado que Platón escribió el dialogo teniendo en cuenta un plan. Así pues, no deja al diálogo como una mera introducción ni como una obra aparte para ser editada e introducida.

⁴ Los historiadores Peter Conolly y Hazel Dodge (1988), mencionan que en el ágora se encontraban los edificios públicos y los tribunales.

la verdadera imagen de la política ateniense. Pues, en el lugar y tiempo justo, cuando él cumple su deseo de participar en la política, acaecieron dos cambios de regímenes políticos. El primer suceso es el siguiente:

Treinta se instauraron con plenos poderes al frente del gobierno (...) yo pensé que ellos iban a gobernar la ciudad sacándola de un régimen de vida injusto y llevándola a un orden mejor, de suerte que les dediqué mi más apasionada atención, a ver lo que conseguían. Y vi que en poco tiempo hicieron parecer bueno como una edad de oro el anterior régimen. (Carta VII, 324c6-d8)

En este pasaje se encuentra la primera gran decepción que tuvo el ateniense con la política de la polis. En aquella época, estaba en el poder el gobierno de los treinta, cuyos actos cometidos fueron realmente injustos (además de la mención de Platón, respecto a la acusación contra Sócrates). Uno de los actos de los treinta fue la persecución contra los extranjeros del *Pireo*; hay relatos donde el propio orador Lisias denunciaba como su hermano fue ejecutado por orden del régimen y despojado de todos sus bienes. Aun así, con este panorama tan desolador, Platón (1970) poseía una esperanza: “No mucho tiempo después cayó la tiranía de los Treinta y todo el sistema político imperante. (...), me arrastró el deseo de ocuparme de los asuntos públicos de la ciudad” (Carta VII, 325a6-b1). Así, todo ciudadano en la antigua Atenas, era obligación participar en la discusión de los asuntos públicos, probablemente sea esta la causa de aquella esperanza para todavía mantener el deseo de participar en la política.

Sin embargo, sucedió una restauración del régimen democrático, que en un primer momento significaba un gran cambio. Pese a esta renovación, Atenas no evolucionó en el campo más importante, la búsqueda de una nueva acepción de *justicia*. Al parecer, el nuevo gobierno cometió muchas otras injusticias pero que el filósofo no relata. No obstante, el acto que más le afectó fue la falta que se cometió contra Sócrates: “de los que estaban en el poder llevaron a los tribunales a mi amigo Sócrates” (Carta VII, 325b6); el hombre más justo de Atenas fue juzgado, uno cuya única preocupación era siempre el bien de la ciudad y de sus conciudadanos.

Empero, aquella esperanza de Platón (1970) nunca se desvaneció, sino que se transformó. Pues encontró otro camino por el cual también podía aportar sus ideas políticas.

si bien no prescindí de reflexionar sobre la manera de poder introducir una mejora en ella, y en consecuencia en la totalidad del sistema político, (...). Y me vi obligado a reconocer; en alabanza de la verdadera filosofía, que de ella depende el obtener una visión perfecta y total de lo que es justo, tanto en el terreno político como en el privado. (Carta VII, 325e3-326a7)

Así, el filósofo observa que se puede hacer un cambio a la política de su tiempo, o mejorarla desde la mirada filosófica. Esto es, precisamente lo que se puede observar en el primer libro de *República*, una concepción de *justicia* proveniente de la actividad filosófica, mostrándose más efectiva y superior que las concepciones de *justicia* tradicionales. En la *Política* de Aristóteles (1970), el comentarista y traductor español Julián Marías menciona que fue un paso realmente importante por parte de Platón, incluir el ejercicio filosófico en la actividad política. Debido a que en la época, todo personaje afamado sea o no versado en la política, quería proponer nuevas ideas políticas:

La fuerza de la ley, que antes era cosa de la naturaleza o de la voluntad de los dioses, se desvanece; el Estado no va a ser más que una convención o el mero imperio de la fuerza; y por esto Platón tiene que iniciar su diálogo con una investigación «sobre la justicia». La política reclama, pues, una consideración filosófica. (p.22)

De igual modo, no hay que olvidar lo que se ha mencionado sobre la difícil realidad que vivió Platón: La inestabilidad política producida por las acepciones de *justicia* tradicionales y las nuevas ideas políticas que surgían, las cuales no generaban un efecto

transformador, sino todo lo contrario. También Dodds (1999), interpreta que este contexto motivó a que Platón propusiera una nueva concepción de *justicia* y un nuevo programa político. Además, de manera similar puede pensarse el porqué de la escogencia del *Pireo*. El comentarista español Álvaro Vallejo (2018) realiza dos comentarios pertinentes. El primer comentario es el siguiente:

Posiblemente, como propuso Taylor, la intención de Platón es describir una fase en la guerra del Peloponeso en la que Atenas mantiene su poderío aún intacto y en la que estaría, por tanto, a tiempo de haber evitado la deriva demagógica posterior que la condujo a la pérdida de su imperio. (p.39)

Aquí, resalta la atinada apreciación de Taylor (1978), pues la última etapa de la guerra resultó ser fatal para Atenas, debido a los cambios políticos que sufrió hasta el final de esta. Es decir, la ciudad tuvo una crisis política y social bastante relevante al final del conflicto. El segundo comentario refleja otro punto importante:

Algunos autores han insistido en el hecho de que la conversación tenga lugar fuera de Atenas, en el Pireo, como si desde un lugar extremo a la ciudad pudiera reflexionarse mejor sobre la necesidad de un orden político que liberara a la polis de sus enfrentamientos agudizados por la guerra del Peloponeso. (Vallejo, 2018, p.40)

Muestra que el *Pireo* es un lugar que esta ajeno a los pensamientos políticos que ocasionan los bruscos cambios de regímenes que sufrió Atenas, de esta manera, representa una época de prosperidad. Adicionalmente, la interpretación del comentarista español permite pensar que el puerto, al estar geográficamente alejado de la ciudad, también lo está de las ideologías políticas que reinaban en el Ágora. En consecuencia, estos aspectos convierten al *Pireo* en un lugar cosmopolita característico que se aprecia en el comienzo del primer libro de *República*.

Ahora bien, tampoco se podría pensar el diálogo en el Ágora debido a que Sócrates fue juzgado allí ante un tribunal compuesto por ciudadanos políticos, donde la mayoría votó en contra de él. Por tanto, el espacio no es un lugar en donde se tomen decisiones justas, a pesar de ser un lugar importante para los asuntos públicos y jurídicos. Además, en dichos lugares hay una especie de lucha entre partidos e intereses, los cuales tampoco favorecerían a un diálogo sobre la justicia. Entonces, si el primer libro de *República* que abarca lo relacionado con el concepto, ocurriese en un tribunal con dichas personas, la discusión no tendría fundamento; se obliga a Platón a crear personajes ficticios que no corresponden intrínsecamente con el lugar. Contrario a lo que sucede en *Pireo*, donde no solo se muestra fielmente el lugar, sino que también los personajes. Por ejemplo: Céfalo y Polemarco, quienes pertenecen a ese lugar, sea tanto por su residencia, sus pensamientos sobre la *justicia*, sus condiciones sociales y políticas.

Así, se pudo observar por qué *Pireo* es el lugar propicio para desarrollar el primer libro de *República*. Ahora, para entender más profundamente esta elección, se va a continuar, analizando las características del puerto y como las acepciones tradicionales de la justicia se encuentran allí.

4. El Pireo y los extranjeros

El primer libro de *República* inicia con la mención del *Pireo*. Este era muy pomposo e importante, tenía una buena ubicación, y era grande, puesto que poseía tres bahías: dos militares que se denominaban Cea y Maniquea, y la bahía comercial llamada Cántaro (Domínguez & Pascual, 2006). Así, las características del puerto ofrecían una importancia militar estratégica y estimulaban las actividades económicas y comerciales. Posteriormente el arquitecto griego Hipodamo de Mileto planificó la urbanización (Domínguez & Pascual, 2006) permitiendo que este poseyera edificios militares,

comerciales, religiosos, dos ágoras y los barrios más ricos de la ciudad. La población de la ciudad se componía de familias atenienses y toda clase de extranjeros⁵, por lo que, el puerto fue uno de los lugares más importantes del Mediterráneo Oriental con una inmensa riqueza cultural.

El primer pasaje del primer libro, Platón resalta algunos aspectos del puerto que se acaban de mencionar. Es decir, el aspecto religioso y la población de extranjeros que vivían allí. Es así como el pasaje resalta la procesión realizada por los tracios a la diosa de aquel lugar.

Bajé ayer al *Pireo* con Glaucón, el hijo de Aristón, para hacer una plegaria a la diosa y porque al mismo tiempo quería contemplar cómo iban a preparar la fiesta que celebraban (...) Me pareció realmente bella la procesión de los lugareños, pero no menos apropiada se mostraba la que enviaron los tracios. (Rep, 327 a1-5)⁶.

Aquí se puede observar como *Pireo* fue un lugar donde los extranjeros podían desarrollar sus celebraciones religiosas. Esto muestra la integración de dos culturas (la griega y tracia) para honrar a la diosa; lo que presenta que la sociedad ateniense era abierta al culto, mostrando así la concordia en la comunidad del puerto. No obstante, lo importante en este suceso es la cierta libertad que poseían los extranjeros en la ciudad. Claro está, que la conseguían legalmente, es decir, a través de permisos especiales o de pagos de impuestos. Aunque dichos requerimientos obedecen a la *justicia* como norma o lo que se puede considerar como convención (*nómos*), no basta para mantener la buena convivencia del lugar. En conexión con esto, hay otra acepción de *justicia* que se percibe en los personajes extranjeros que aparecen en el primer libro:

Entonces fuimos a la casa de Polemarco y encontramos allí a Lisias y a Eutidemo, los hermanos de Polemarco, (...). Estaba dentro también el padre de Polemarco, Céfalo. Realmente me pareció que estaba muy anciano, pues no lo veía hacía ya tiempo. (Rep, 328 b4-c1)

Como primer punto, casi la mitad del mencionado diálogo Platón trata de refutar las acepciones de *justicia* que se encuentran en la sociedad griega. La discusión es entre Sócrates y los extranjeros Céfalo y Polemarco. Esto indica que, para el académico, los extranjeros a pesar de su condición tan provisional en la ciudad tienen también la capacidad de reflexionar y adoptar una condición de *justicia*. Lo que les permitía su interacción y convivencia con las demás personas del puerto. En tal caso, tanto Céfalo como Polemarco poseían una acepción del concepto retributiva. Para el primero, actuar justamente le daría ciertos beneficios después de la muerte (Rep, 330d1-331a1), para el segundo piensa que es justo dar lo que se debe, o dar cada uno lo que merece (Rep, 331d2-5 y 334b7-9).

Y, como segundo punto, tampoco es cuestión de azar que Sócrates dialogue con ellos acerca de la *justicia*. La razón se debe a que dichos personajes tuvieron un muy mal trato por el gobierno de los treinta tiranos. En la obra los *Discursos I*, desde el pasaje XII,4 al 19, Lisias en un alegato, expone brevemente datos acerca de su familia: su padre Céfalo fue invitado por Pericles a radicarse en Atenas, más concretamente en el *Pireo*. También relata cómo la empresa de su familia, una fábrica de escudos y armas fue allanada por las autoridades atenienses, representantes de los treinta tiranos. Y, lo más terrible, la captura y judicialización de su hermano Polemarco. Estos tres testimonios de Lisias, hablan de la importante labor de los extranjeros en el puerto, pues contribuían a la economía de la ciudad (en generar empleos, pagar impuestos, comprar bienes).

Todo esto demuestra la necesidad de una nueva concepción de *justicia*, la cual debe ser totalmente diferente a la justicia legal ateniense, o las concepciones que poseían los

⁵ Aristóteles (1989) en su obra *La constitución de los atenienses*, menciona tres tipos de extranjeros: los metecos, los isóteles y los próxenos (58,2).

⁶ Para referenciar a este autor antiguo se utilizó la edición de la Editorial Losada (2005), con la introducción, traducción y notas de María Divenosa y Claudia Mársico.

extranjeros. Entonces, se necesita una concepción que intervenga en los modos de vida de cada ciudadano o, mejor dicho, que guíe los actos cotidianos de estos. Pues las acepciones tradicionales no fueron una barrera suficiente para detener las injusticias producidas en el *Pireo*.

4.1. Gran actividad comercial del Puerto asegurada por la justicia

Ya se observó cómo la población de extranjeros tenía una relevancia en el puerto. Ahora, se analizará la actividad comercial en *Pireo* y la acepción de *justicia* que allí se establece.

El comercio era bastante importante en Atenas, pues obtenían grandes ingresos económicos, debido a que se puede apreciar la gran relevancia de este lugar con relación al comercio, gracias a los comentarios de Jenofonte (1968) en su obra *Los ingresos públicos*:

Y si por los responsables [ἀρχῆ] del comercio se propusieran premios para quien resuelva las cuestiones dudosas del modo más justo y rápido, con el fin de no entorpecer la navegación a la persona que lo desee, también con ello se dedicaría al comercio más gente y con más gusto. (...) (3.3-4)

Como punto de partida, vale la pena analizar la siguiente idea: «Y si por los responsables del comercio [ἀρχῆ] se propusieran premios para quien resuelva las cuestiones dudosas del modo más justo [δικαιότατα] y rápido». El término equivalente a «responsables [ἀρχῆ] del comercio», es [ἀρχῆ]⁷. Esto indica que, el grupo de hombres que regulaba el comercio tenía el poder, pero también estaba supeditado al mismo; es decir, la *justicia* también aplicaba para ellos. Todo esto con el fin de resolver de la forma más justa cualquier imprevisto que ocurra. De esta manera, se protegía el comercio que resultaba vital para el sostenimiento de las *polis*.

En consecuencia, Jenofonte (1968) toma la *justicia* como una retribución. Dicho de otra forma, para que se produzca *justicia* en la regulación del comercio, debe haber una serie de premios para incentivar la labor. A su vez, esas actividades regulatorias generaban la llegada de más extranjeros, que con sus bienes realizaban un favor a Atenas. Puesto que observaban un ambiente seguro para desarrollar sus intereses económicos en el puerto:

Ofrecer los derechos de hospitalidad a quienes se estime que benefician a la ciudad (...) pues con esos premios, como si se tratase de ayudar a los amigos, serían más diligentes no sólo por la ganancia sino, además, por el premio. Es evidente que cuantos más se establecieran aquí y nos visitaran, tanto más se importaría, se exportaría, se despacharía y se vendería, y, además, se cobrarían mayores sueldos y entrarían más impuestos. (3.4-5)

Por lo que, el filósofo señala la importancia de resguardar esta buena relación, pues al observar el lugar tan asequible donde no hay ningún peligro, más bien, los países vecinos entablarían unas relaciones comerciales más estrechas con los atenienses. Esto produce la ganancia de más ingresos, todo sustentado en la *justicia*, sin embargo, la concepción retributiva se encuentra en las propuestas del historiador. El problema que emerge es que se aprecia la *justicia* no por lo que ella significa, sino por lo que se consigue a partir de ella, de manera que, Atenas debe ser justa para poder atraer nuevos inversionistas, y no ser justa por el deber, en otras palabras, sin necesidad de esperar algo a cambio. Ahora, aclarar que no hay un rechazo de la recompensa, solo que, en una vía platónica, no es correcto actuar justamente pensando en una recompensa u honor.

Así pues, lo visto muestra una deficiencia en la acepción de *justicia* de la sociedad ateniense, la cual ya se había visto con los hechos históricos acaecidos tanto en la ciudad

⁷ La etimología del sustantivo ἀρχή siguiendo a Pierre Chantraine (1968), se encuentra que el término ἀρχή que denota dos acepciones claves “comenzar” y “mandar”. La acepción que se trabaja en el texto es “mandar”. Según el diccionario, esta arraigada en la cultura ática.

como en el puerto. Pero esta propuesta económica también deja el mismo panorama desolador.

5. La propuesta Platón

Hasta este momento, se ha observado las características que poseía el lugar y cómo se relacionan con la *justicia*. Así, en el primer libro de *República*, se encuentran referencias hacia las distintas actividades que ocurrían en la comunidad política ateniense. Por ejemplo: los contratos, acuerdos, y las funciones de los ciudadanos en la polis. Entonces, el sustento de todo esto es la *justicia*, convirtiéndola en un asunto que debe estar al alcance de todos los ciudadanos. Tal como menciona Alcoberro (2015): “Platón intentó en la *República* responder a la cuestión sobre cómo se debe vivir” (p.123), y es así como se analizará la propuesta del filósofo, como el compromiso del ciudadano, y por ende, en las interacciones que ocurren entre los individuos.

El punto de partida es la reflexión de Céfalo, un hombre viejo que se acerca a la muerte. Para él, lo más importante que debe tener en cuenta un individuo de su edad, es recordar todo lo que hizo en su vida. Así, inicia hablando sobre las ventajas que ofrece el cuerpo: “Muchas veces algunos nos reunimos con los que tienen una edad similar (...) Entonces la mayoría de nosotros, cuando se reúne, se lamenta, porque extraña los placeres de la juventud” (*Rep.* 329a2-5). En tal caso, durante esa edad los hombres procuran satisfacer en forma desmesurada los placeres a los cuales tienen alcance, es decir, al de la comida, sexo y bebida. No obstante, cuando llegan a la edad de ancianos, comienzan a pagar los esfuerzos de la juventud.

El segundo punto que expone Céfalo se refiere a la importancia que tiene el hecho de poseer una gigantesca riqueza. Pues, esta evita que el hombre actúe injustamente en contra del otro.

Yo al menos sostengo que la posesión de riquezas es muy digna (...) pues contribuye en buena medida a no tener que engañar o mentir a alguien por obligación, y tampoco quedar debiendo sacrificios a un dios o dinero a un hombre. (*Rep.* 331a11-b4)

Se puede apreciar, cómo considera la riqueza un elemento primordial para la vida del hombre, que le otorga una especie de plan de vida, donde lo único que debe preocupar es amasar y cuidar la riqueza, frente a los placeres y deseos. Lo que perfila el filósofo es simplemente reemplazar un objeto de deseo con otro; que el hombre fije la atención en amar las riquezas para que este pueda actuar justamente, pues al disfrutar de los deseos se encontrará lamentaciones, y posiblemente temor para cuando llegue la muerte. De ahí Céfalo menciona lo siguiente:

Que toda vez que alguien está cerca de la creencia de que va a morir, le entra el miedo y la preocupación por cosas que antes no le venían a la mente. En este sentido, los mitos que se narran acerca del Hades, como que quien aquí cometió injusticia debe pagar allí su culpa. (*Rep.* 330d5-e1)

Así pues, encontramos en el pensamiento del personaje, una *justicia* retributiva, pues para él hay que actuar justamente para tener una buena experiencia en el Hades, después de la muerte. Adicionalmente, un elemento fundamental que motiva e influye en el acto justo del hombre, es el dinero. Por eso, para el comentarista I. M. Crombie (1979) el inicio del diálogo define el tema o hilo conductor de la *República*; el deseo:

Así pues, todos tendemos a intentar satisfacer nuestros deseos, y con el fin de lograrlo buscamos poder y riqueza. Pero es la búsqueda de riqueza y poder lo que hace que el hombre esté en conflicto con todos los demás, y así se da lugar a la injusticia. El origen de la injusticia, por lo tanto es la identificación del placer con la satisfacción de un apetito. (p.86)

En consecuencia, siguiendo la argumentación del comentarista inglés, y del pensamiento de Céfalo, se puede decir que Platón está definiendo el origen de la injusticia como la desmesura de los placeres, tanto los concernientes a la naturaleza humana, como el amor a la riqueza. La *justicia*, entonces, está en estrecha relación con el estado de medida del individuo frente a los estímulos mencionados.

Así pues, no es cuestión de azar que Platón señale a través de Sócrates, que la *justicia* es un asunto que incumbe a todos los ciudadanos, pues se encuentra en estrecha relación con lo que se ha estado mencionando con el tipo de vida: “¿O crees que estás intentando dirimir un asunto de poca monta y no el tipo de vida [βίου] que cada uno de nosotros ha de vivir [ζωὴν], si es que ha de tener una vida [ζωή] lo más ventajosa posible?” (Rep, 344 d 5-e 3)⁸. Como primer punto, en este pasaje se identifica como la *justicia* es un asunto que incumbe a todos los habitantes de la polis. Esto quiere decir que aquel asunto no pertenece solamente al mundo político y judicial, sino que también pertenece a lo moral y lo social. Pero como segundo punto, el académico diferencia los dos términos que en griego aluden a la palabra vida, para ello usa βίος y ζωή. La causa es que βίος hace referencia a la vida del hombre en cuanto a lo que ha hecho a lo largo de su vida. Dicho de otra forma, si los actos que ha cometido son justos e injustos. Y zōé hace referencia a la vida, pero en aspectos animales del hombre, los cuales son los deseos, como la comida, bebida y sexo. Por lo cual, al relacionar el tipo de vida (βίος) y una vida (zōé) ventajosa, Platón quiere dar a entender que es posible llevar una vida justa (βίος) y por consiguiente ventajosa (zōé), en cuanto el individuo sea medurado antes los placeres.

Entonces, la anterior explicación posee un mayor esclarecimiento, cuando en el diálogo Sócrates propone la idea de observar la *justicia* como una virtud del alma, esto indica que los deseos necesariamente también tienen que estar allí: “¿Y los hombres, compañero, no diremos del mismo modo que al ser perjudicados se vuelven peores en relación con la perfección humana [ἀρετήν]? -Absolutamente, - ¿Pero no es la justicia [δικαιοσύνη] la perfección humana [ἀρετή]?” (Rep, 335 c1-4)⁹. Entonces, al decirse que la *justicia* es la virtud del hombre, Platón pretende transmitir que es la que obliga al hombre a ser medurado frente a los placeres; pues, de lo contrario sería injusticia. Se puede apreciar mejor esta idea con un ejemplo: Si un hombre cae en la desmesura de la bebida, estaría haciendo una injusticia tanto con el mismo como con los demás. Puesto que su alma está volcada al deseo y exceso, nublando su juicio, su cuerpo podrá adquirir una enfermedad, y en el peor de los casos, una persona en ese estado puede cometer una agresión con los demás individuos. Por consiguiente, la persona justa, la cual es la medurada y sabe gozar adecuadamente de los placeres no va a perjudicar a ningún

⁸ La diferencia entre los términos βίου del sustantivo βίος y ζωὴν del sustantivo ζωή, ambos significan vida. Siguiendo nuevamente a Chantraine, P (1968), se encuentra una casi invisible diferencia. Esta el sustantivo βίος que significa vida, de la forma o manera de vivir, especialmente del hombre y a veces de de animales (p.177); el sustantivo ζωή «propio del ser vivo, vida» en oposición a “muerte”. Se diferencia de βίος, porque designa la duración de la vida, la forma de vivir (p.402.). Por lo que, βίος se refiere a la vida en general en cuanto a los actos humanos, y ζωή a la vida animal, en cuanto a saciar sus necesidades básicas.

⁹ Los términos δικαιοσύνη y δικαίος surgen del sustantivo δίκη según el diccionario Chantraine, P (1968). El sustantivo δίκη dice: “En Homero donde la palabra es relativamente rara: 1) «regla, uso» (...) 2) la noción de «regla, uso» ha llevado a la de «justicia», vista bajo un aspecto principalmente humano” (p.283). Quiere decir que el término justicia denota precisamente un actuar conforme a la ley o «norma», y de así surgen los dos términos que se mencionaron al inicio: “el significado general (...) δίκη también vale para δικαίος «conforme a la regla». Derivados de δικαίος: dos nombres cualitativos δικαιοσύνη «justicia» (p.283). Entonces, tanto el adjetivo δικαίος como el sustantivo δικαιοσύνη denotan actuar manera correcta, de acuerdo con la ley o norma. Esto demuestra que no es posible vincular del todo la acepción que Platón le ofrece al término δικαιοσύνη con la etimología, más bien, el académico propone una nueva forma de ver la justicia más allá del ámbito judicial y legal. Ahora, dicho término se compone de δίκη y del sufijo σύνη, y según Weir Smyth (1920) en ese sufijo, es una terminación para sustantivos que expresan ideas abstractas o acciones. Esta observación la comparte Havelock (1969) cuando menciona que dicha terminación expresa “propiedades personales” (p.51). Así,, la *dikaiousune* tendría una acepción psicológica característica propiamente del individuo, en donde él termina concluyendo que se usa en un contexto político (leyes) y social (cívico, moral, virtud).

hombre y por ende así mismo: “dado que se nos ha hecho evidente que de ningún modo es justo perjudicar a nadie”. (Platón, *Rep*, 335 e5).¹⁰

No obstante, el argumento no termina aquí, ya que Platón lo continúa en la parte final del diálogo entre Trasímaco y Sócrates. Allí se termina de aclarar aún más la cuestión, y lleva a la *justicia* hacia el ámbito más práctico:

Por ejemplo este caso: preocuparse por algo, gobernar, deliberar y todas las acciones de este tipo, ¿es posible que pudiésemos atribuir las con justicia a otra cosa que al alma y no dijéramos que son propias de ella?

A ninguna otra cosa que al alma.

¿Y qué pasa a su vez con la vida? ¿Diremos que es función del alma? (...)

¿Y no decimos que existe también una perfección del alma? (...)

Entonces, Trasímaco, ¿acaso el alma podrá cumplir bien su función propia cuando esté privada de su perfección, o es imposible? (*Rep*, 353d-353e)

Lo que transmite el ateniense, es que el alma tiene unas funciones y una virtud. Ambas características van unidas, pues cuando ella cumple sus funciones determinadas bajo la virtud de la *justicia*, dicha persona será justa y tendrá una buena vida, (como habíamos visto anteriormente). Es decir, el hombre cumplirá su función correspondiente dentro de la sociedad. Pero cuando la injusticia guía, aparece el desenfreno, los deseos, y por ende no cumplirá la función que le compete.

En consecuencia, Platón dirá que la persona que cumple sus funciones con moderación y bajo la guía de la *justicia* va a tener un buen tipo de vida. Y así, encontramos pues, como la concepción de la justicia [δικαιοσύνη] puesta por Platón en el primer libro, es totalmente diferente a las concepciones que tradicionales, (Justicia normativa, y retributiva). Las cuales no pudieron hacer nada, ante el auge de los diferentes gobiernos atenienses, lo que produjo que Platón se decepcionara de su sociedad e intentara en *República* proponer un nuevo enfoque político que tendría como base una concepción de justicia. Dicha concepción refleja que la *justicia* es una característica intrínseca en el hombre, más concretamente en el alma. A su vez, allí se ubican tanto los deseos y placeres humanos, y las funciones racionales que el hombre despliega en el cumplimiento de sus deberes en la sociedad. Entonces, aquella persona que quiere aspirar a una buena vida debe estar guiada por la virtud de la *justicia*, lo que implica que la persona sea moderada ante los placeres y cumpla correctamente sus funciones en la sociedad política.

Esto aplicado al *Pireo*, un lugar donde la *justicia* es el elemento base produciría que se forme una comunidad estable, íntegra y armónica, pues cada ciudadano cumplirá su función, sean los vendedores del comercio, los mismos comerciantes y clientes, los cuales contribuyen a que se forme un ambiente justo.

6. Conclusiones

A lo largo del trabajo se pudo observar como en el diálogo platónico el aspecto dramático posee un trasfondo que cohesiona con el aspecto filosófico de aquel. Prueba de ello, está la relación entre el *Pireo*, como lugar de desarrollo del I de *República* y el tema la *justicia*.

Primero, se observó y analizó como la crisis política de Atenas afectó tanto a la sociedad ateniense como al joven Platón. De este modo, si se piensa el diálogo en el Ágora, se debe tener en cuenta que, a pesar de contener los edificios públicos y los tribunales, estos estaban llenos de conflictos políticos. Adicionalmente, Sócrates fue

¹⁰ Se puede apreciar como a pesar de ser el primer libro de *República*, ya hay un esbozo de la definición de justicia, y sus implicaciones que propone en el cuarto libro. Cabe aclarar que, si no se puede desarrollar en el presente texto, el tema de la justicia en Platón por completo se debe a que en el mismo se analiza el primer libro.

juzgado allí injustamente por la mayoría de los ciudadanos que frecuentaban ese lugar. Entonces este escenario poco podría aportar para dialogar el asunto de la *justicia*. Todo esto deja al *Pireo* como el lugar idóneo para desarrollar el I libro de *República*. Pero también, hay que resaltar que este estaba ajeno a esas trivialidades políticas y era una ubicación importante para las finanzas de Atenas. Además, tenía una población diversa que no solo vivió la injusticia de la mano del gobierno de los treinta, sino que también poseían afinidad con las acepciones de *justicia* tradicionales.

Segundo, aquel contexto tan sombrío que atravesó Platón, le motivo a proponer una nueva concepción política y de *lo justo*, ambas amparadas en la filosofía. En ese caso, para el filósofo es la virtud del alma, la cual hace posible que cada ciudadano no motivado por algún incentivo cumpla sus funciones dentro de la sociedad correctamente. Y a su vez, dicho individuo satisfaga de los placeres de forma moderada. De lo contrario, el exceso de los placeres producirá que no cumpla con sus funciones justamente; y por consiguiente se haría daño tanto a sí mismo como a la comunidad.

Esto muestra, que para *Platón* todo régimen político debe estar sustentado en la *justicia*, para asegurar no solo el progreso del bien común, sino también el buen tipo de vida del ciudadano. No obstante, no se pudo desglosar por completo el concepto, en consecuencia de la refutación de la acepción de *justicia* como ley o norma, pues en ese caso se necesitaría recurrir a los demás libros de *República*, los cuales no entran en los objetivos del trabajo. Por otro lado, parece ser que esta teoría de la *justicia* no es un asunto menor en el pensamiento de Platón, y al estar relacionada con los conflictos del alma, esta teoría podría estar asociada con los otros campos del pensamiento del pensador: como la ontología y epistemología.

7. Referencias

- Alcoberro, R. (2015). *Platón*. RBA.
- Aristóteles. (1970) *Política*. Instituto de Estudios Políticos.
- Aristoteles. (1984). *Constitución de los Atenienses*. Gredos.
- Conolly, P. & Dodge, H (1998). *La ciudad Antigua*. (P. Ripollés. y R. Cifuentes, trad.). Acento Editorial.
- Crombie, I.M. (1979). *Análisis de las doctrinas de Platón. I El hombre y la sociedad*. Alianza.
- Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire de mots. Tome I A-Δ*. Klincksieck.
- Chantraine, P. (1970). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire de mots. Tome II E-K*. Klincksieck.
- Blackburn, S. (2015). *Historia de la República de Platón*. Penguin.
- Burnet, I. (1905). *Respublica*. En *Opera Platonis* (vol. IV). E typographeo Clarendoniano.
- Burnet, I. (1905). *Epistulae*. En *Opera Platonis* (vol. V). E typographeo Clarendoniano.
- Dionisio de Halicarnaso. (2001). *Sobre la composición literaria/Sobre Dinarco*. Gredos.
- Dodds, E.R. (1999). *Los griegos y lo irracional*. Alianza.
- Domínguez, A. & Pascual, J. (2006). *Atlas Histórico Del Mundo Griego Antiguo*. Síntesis.
- Görgemanns, H. (2010). *Platón una introducción*. Instituto de Estudios de la Sociedad.
- Gorgias. (1980). *Fragmentos*. Universidad Nacional Autónoma de México.

- Guthrie, W. (1990). *Historia de la Filosofía griega IV*. Gredos.
- Havelock, E. A. (1969). An Essay in Greek Intellectual History. Tribute to George Grube, the Distinguished Author of "Plato's Thought". *Classical Association of Canada Phoenix*, 23(1), 49-70. <http://www.jstor.org/stable/1086568>
- Jaeger, W. (2001). *Paideia los ideales de la cultura griega*. Fondo de cultura económica de México
- Kahn, C. (2010). *Platón y el diálogo Sócratico El uso filosofico de una forma literaria*. Escolar y mayo ediciones.
- Lisias. (1988). *Discursos I*. Gredos.
- Jenofonte. (1984). *Obras Menores*. Gredos.
- Koyré, A. (1966). *Introducción a la lectura de Platón*. Alianza.
- Plácido D. (1985). Platón y la guerra del Peloponeso. *Gerión. Revista de Historia Antigua*, 3(43), <https://revistas.ucm.es/index.php/GERI/article/view/GERI8585110043A>
- Platón. (1986). *Diálogos IV*. Gredos.
- Platón. (2008). *República*. Losada.
- Platón. (1970). *Cartas*. Instituto de Estudios Políticos.
- Reale, G. (2002). *En búsqueda de la sabiduría secreta*. Herder.
- Roochnik, D. (2009). The Political Drama of Plato's Republic. En *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*. (pp. 156-177). S. Salkever (Ed.). Cambridge University Press.
- Szlezák, T. (1991). *Leer a Platón*. Alianza.
- Taylor. E. A. (1955). *Plato The Man and His Work*. Methuen And Company.
- Vallejo, Á. (2018). *Adonde nos lleve el logos. Para leer la República de Platón*. Trotta.