

Justicia distributiva y justa medida en Platón

MARÍA ISABEL SANTA CRUZ

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Resumen: En este artículo se examina la caracterización de la justicia que ofrece Platón en las *Leyes*, tanto de la justicia distributiva entendida como igualdad proporcional, como de la justicia correctiva, anticipando los desarrollos de Aristóteles en la *Ética Nicomaquea*. Se pretende poner de manifiesto en qué medida la concepción de la justicia en las *Leyes* puede acercarse a la presentada en la *República*, y se sostiene que el criterio último que, de algún modo, las unifica es la noción de medida y, más precisamente, de justa medida. Sobre el final del artículo, se discute hasta qué punto es posible atribuir a Platón, como lo han hecho algunos autores, una defensa del “derecho natural”.

I 63

Palabras clave: *Leyes*, *República*, justicia, igualdad.

Distributive Justice and Due Measure in Plato

Abstract: This article examines the characteri-

zation of justice that Plato offers in the *Laws*, both of the distributive justice understood as proportional equality, and of the corrective justice, anticipating the developments of Aristotle in his *Nichomachean Ethics*. The aim is to show to what extent the conception of justice in the *Laws* is not so far from that presented in the *Republic*. The main point is to bring out that the ultimate criterion that, in some way, unifies the different presentations of justice is the notion of measure and, more precisely, of due measure. At the end of the article, it is discussed to what extent it is possible to attribute to Plato, as some authors have done, a defense of “natural right”.

Key-words: *Laws*, *Republic*, justice, equality.

1. Introducción

Puede decirse que con Aristóteles –quien presenta la justicia como “el bien político” (*Pol.* III 1287b17)– se inicia la ciencia política. Sin embargo, ya antes Platón ha fundado la filosofía del derecho, al plantear la cuestión de la esencia de la justicia, del derecho y de las buenas leyes, y ha desarrollado un modo de pensar la justicia y el derecho que será fundamental para todo el pensamiento occidental (Neschke-Hentschke 1995: 8-9).

Es innegable que el interés por cuestiones políticas atraviesa toda la obra de Platón, de la *Apología*, que pinta la defensa de Sócrates ante el tribunal, a las *Leyes*, que ofrecen un modelo de estado en el que todos los aspectos de la vida están cuidadosamente legislados. Entre la *Apología* y las *Leyes* Platón insiste, desde diferentes perspectivas, en la necesidad de reformar los estados existentes, injustos a sus ojos, y sus propuestas políticas giran sobre un pivote: la justicia. Los personajes del *Critón*, del *Protágoras* y, en particular, los del *Gorgias*, de la *República* y del *Político* discuten, precisamente, en torno la cuestión del derecho o de lo justo (*dikaion*)¹ y de la justicia (*dikaíosyne*).

Mi propósito en este trabajo es examinar cómo Platón caracteriza la justicia en las *Leyes*, y en particular la justicia distributiva entendida como igualdad proporcional. Abordaré también una de sus consideraciones sobre la justicia correctiva en esa misma obra, en la que se anticipa el desarrollo que

¹ El término *dikaion* tiene un doble significado: designa todas las reglas impuestas por la ley, esto es, se identifica con lo legal (*ius* en latín). Al mismo tiempo, ese derecho positivo, al ser la norma última de la ciudad, da su contenido a la justicia. Así, lo legal se identifica con lo justo (*ius* idéntico a *iustum*). Véase Neschke-Hentschke 2001: 259.

hace Aristóteles de ambos tipos de justicia. Intentaré mostrar en qué medida la concepción de la justicia en las *Leyes* puede acercarse a la presentada en la *República*, sosteniendo que el criterio último que, de algún modo, las unifica es la noción de medida y, más precisamente, de justa medida. Quisiera, además, abordar —o dejar al menos planteado— el problema de si y en qué sentido es posible atribuir a Platón una defensa de lo que se da en llamar el “derecho natural”.

La reflexión de Platón en torno a la justicia se mueve, si se quiere, en dos dimensiones. Por un lado, la búsqueda de qué es la justicia o lo justo, esto es, una dimensión que podríamos considerar más teórica. Por otro, un aspecto que tiene que ver más directamente con lo práctico: determinar cómo se realiza la justicia. Y, a su vez, dentro de este segundo aspecto se advierten dos preocupaciones. Una de ellas es más ética, en tanto apunta a la justicia como una virtud, y más precisamente como virtud del alma, esto es, cómo se realiza en el plano del individuo; la otra es decididamente más política, pues tiene que ver con el modo de realización de la justicia en el seno de la sociedad humana y, tal como se la encara en el *Político* y en las *Leyes*, con el problema de las buenas leyes. Esos dos planos no aparecen claramente delimitados en la obra de Platón y los deslizamientos de uno al otro son frecuentes, operados, muchas veces, con toda intención.

La justicia aparece ya como un tema recurrente en los primeros diálogos, en los que es encarada como una virtud y como inherente al alma. Con esto Platón desplaza la concepción de la justicia como perteneciente al plano de los procedimientos y de los comportamientos hacia la interioridad del sujeto agente. La centralidad de esta dimensión se hace evidente, por ejemplo, en la *Apología* y en el *Critón*, donde el rechazo al comportamiento injusto es central y lleva a la paradójica afirmación, que se retomará tan fuertemente en el *Gorgias*, de que es peor cometer injusticia que padecerla. Por lo demás, en estos diálogos se lleva a cabo una suerte de recodificación ética de la virtud, entendida siempre en sentido operativo (Gastaldi 1998: 166–68).

En el *Protágoras* la justicia se caracteriza como una virtud esencialmente política. Pero recién en la *República* Platón opera un paso importante, porque es allí donde plantea con claridad la pregunta por la “esencia” de la justicia, por su *tí esti*. En esta obra Platón ofrece el tratamiento más prolijo del tema de la justicia, que recorre todo el diálogo a modo de su espina dorsal. La búsqueda de su definición presupone como punto de partida el pasar revista y desarticular las opiniones comunes acerca de qué sea la justicia, y todo el libro I de la *República* tiene por cometido presentar las posiciones de los interlocutores, que encaran la justicia desde la perspectiva de las normas religiosas, sociales o políticas que se imponen al individuo desde afuera, a las que es preciso adecuarse, y que serán después reemplazadas por la propia

I 65

propuesta de Platón: la justicia consiste básicamente en “hacer cada uno lo suyo” (*tà heautoû práttein*).

2. La justicia en las Leyes

Me interesa abordar el tema de la justicia ante todo en las *Leyes*,² la última y extensa obra de Platón, en la que nos ofrece un segundo modelo de ciudad a fundar, edificada esta vez sobre un estricto código que legisla sobre todos los aspectos de la vida ciudadana. Las *Leyes* contienen el primer tratamiento y exposición sistemáticos de jurisprudencia y ponen en evidencia que Platón fue el primero que advirtió la necesidad de cultivarla y que trabaja allí de modo sistemático sobre las implicancias del imperio de la ley, reconociendo la necesidad de instituciones legales. En ese aspecto, va más allá que en la *República*, pues combina una concepción ética de la *dikaíosyne* con una concepción legal de ella.

66 I

Platón escribe esta última obra influido seguramente por las importantes experiencias por las que pasó desde la composición de la *República*, entre ellas la muerte de Dión de Siracusa. La acción se sitúa en Creta y los personajes son tres ancianos: Clinias, cretense, Megilo, lacedemonio, y un Extranjero de Atenas, posible portavoz de Platón. Mientras caminan desde Cnosos hacia el santuario de Zeus, conversan a propósito del régimen político y las leyes. El modelo de ciudad que van delineando con su discurso tiene diferencias importantes con el de la *República*, pero ello no significa una ruptura entre los dos proyectos, sino que puede leerse, más bien, como una continuidad y profundización. Como lo dice el Ateniense, el Estado presentado en la *República* es el mejor modelo ideal, pero “habitado por dioses o hijos de dioses” y difícilmente existe o podrá existir en alguna parte, mientras que el Estado que están describiendo ahora es el segundo mejor y es también un modelo que no pretende ser aplicado en la exactitud de sus detalles (V 739a-c; 746b-d; VII 807c).

Las *Leyes* construyen un régimen político sometido a las leyes, que operan como norma de toda conducta humana, y ofrecen una nueva concepción de la ley, con fundamento metafísico, cuya finalidad es lograr la felicidad de los ciudadanos. La ley es expresión de la razón (*noûs*) y es un objeto de conocimiento: obedecerla es obedecer los edictos de la razón (III 713e-

² Las citas y referencias de las *Leyes* se hacen según la edición de Burnet (1907), las de la *República*, según la edición de Slings (2003) y las del *Político* según la edición de Robinson en Duke *et alia* (1995).

714a). El legislador debe instaurar las leyes mirando a tres blancos: que la ciudad para la que legisla sea libre, que esté bien avenida consigo misma y que haya en ella inteligencia (III 701d). Teniendo en cuenta esos tres objetivos, todo estará codificado y los ciudadanos deberán obedecer las leyes, establecidas por el legislador, quien tiene en la mira el bien común, relegando a un segundo plano los intereses de los individuos (IX 874e8- 875b1; XI 923b).

Todos los aspectos de la vida se legislan, entre ellos los matrimonios (IV 721a-721e), el modo en que se celebren las fiestas de bodas, la procreación, los divorcios (VI 772d-785b; XI 929c-930d), los diferendos familiares (XI 928d-930b), las comidas comunes (VIII 842b-e), los banquetes (II 652a-b; 671a-672d), el modo de tratar a conciudadanos y extranjeros (V 729d-730a), los cultos y los ritos (V 738b-e; VIII 828a-831b), los funerales (XII 958b-960a), los derechos de propiedad y de comercio, los contratos, los testamentos (XI 913a-925d), el servicio militar (XII 942a-945b), etc. En lo que concierne al gobierno y la administración, las *Leyes* proponen una constitución mixta, que combine autoridad y libertad, monarquía y democracia. Todos los magistrados son sirvientes de las leyes, y serán elegidos por el cuerpo de los ciudadanos, no en razón de su riqueza, fuerza o linaje, sino porque se muestren dispuestos a obedecer las leyes establecidas (IV 715b-d).

La gran innovación del sistema legislativo propuesto en *Leyes* es la introducción de los preámbulos o *proímia*, que preceden al cuerpo de la ley (IV 719e-720a) y cuyo fin es proporcionar una justificación de la prescripción que persuade a los ciudadanos a obedecerla voluntariamente y por convicción y no por temor a los castigos (Laks, 1991: 424-426; Waugh, 2001: 28-30). Ahora bien, una vez establecidas, las leyes son virtualmente inalterables. Solo el “Consejo Nocturno”, que es una suerte de ancla del estado, podría modificarlas. Esta institución está integrada en parte por jóvenes y en parte por ancianos que han recibido la más alta y esmerada educación y poseen un cúmulo de virtudes (XII 951d-952b; 961a-962e; XII 968b-969d) y recuerdan en muchos aspectos a los filósofos gobernantes de la *República*. En las *Leyes*, Platón enfoca el tema de la justicia desde diferentes ángulos, de entre los cuales examinaré solo dos que considero representativos: lo que se da en llamar “justicia distributiva” y “justicia correctiva”.

I 67

3. Justicia distributiva y justicia correctiva

Dicho de modo muy general, elemental, la justicia distributiva tiene que ver con lo que es justo o correcto con respecto a la asignación de bienes en una sociedad. Justicia correctiva o retributiva es una teoría de la justicia –y más específicamente una teoría de la pena– que

sostiene que el castigo proporcional es una respuesta moralmente aceptable a la falta o crimen, independientemente de que este castigo produzca o no beneficios tangibles.

Las expresiones “justicia distributiva” (*tò dianemetikòn dikaion*) y “justicia correctiva” (*tò diorthotikòn dikaion*) proceden de Aristóteles (*ENV* 2-4), para quien la justicia consiste siempre en una *mesótes*, esto es, un término medio entre exceso y defecto.³ Al comienzo del libro V de la *Ética Nicomaquea*,⁴ ofrece la siguiente caracterización general: “vemos que todos están dispuestos a llamar justicia (*dikaíosyne*) al estado habitual (*héxis*) en virtud del cual los individuos pueden cumplir acciones justas y en virtud del cual actúan justamente y desean lo que es justo” (1129a6-9).

Aristóteles traza primero una distinción entre una justicia que podríamos llamar “universal”, que se identifica con la virtud en su totalidad, y una más particular que tiene que ver con las constituciones políticas y las decisiones judiciales, esto es, con un campo particular (Natali 1999: 488, n. 420). Dentro de esta última distingue, a su vez, entre justicia distributiva y justicia correctiva. La justicia distributiva, como su nombre lo indica, tiene que ver con la distribución de bienes entre los ciudadanos, mientras que la segunda es la que aporta correcciones o correctivos en las relaciones privadas, sean estas voluntarias o involuntarias. La discusión de Aristóteles a propósito de esta distinción se enfoca en ciertos arreglos y gira en torno a los diferentes modos en que una y otra representan una norma de igualdad. En este contexto “justicia” (*dikaíosyne*) no designa una cierta disposición del alma, sino que es el nombre abstracto que corresponde a “justo” (*dikaion*) en tanto predicado de arreglos y de procedimientos que conducen a ellos (Broadie y Rowe 2002: 339).

En *ENV* 3 Aristóteles caracteriza la justicia distributiva, que consiste básicamente en atribuir bienes iguales a personas iguales, de modo tal que la relación entre los bienes sea la misma que la relación que se da entre las personas.

Si estas no son iguales, no tendrán cosas iguales. Las luchas y recriminaciones surgen precisamente cuando personas iguales tienen o reciben cosas

³ En un artículo reciente, Schütrumpf (2016: 239-255) sostiene que la noción de distribución no es muy esclarecedora para la teoría política de Aristóteles, y critica la difundida lectura de los pasajes de la *Ética Nicomaquea* y de la *Política*, según la cual Aristóteles habla sobre “justicia distributiva”, cuando en realidad se refiere a “lo que es justo en la distribución”, pues *tò dikaion* no alude a la justicia, sino a diferentes tipos de lo que es justo y a cómo hacer “cosas justas”.

⁴ Las citas y referencias de *EN* se hacen siguiendo la edición de Bywater (1894).

no iguales, o bien cuando personas no iguales tienen o reciben cosas iguales. Esto resulta claro también del principio de la distribución según el mérito (1131a20-25).

La justicia distributiva es siempre proporcional (*análogón tí*: 1131a29), pero se trata de una proporción geométrica, no aritmética, y según el mérito, aunque el mérito de las personas se entienda de diferentes maneras: para la democracia, la libertad, para la oligarquía, la riqueza o la nobleza, para la aristocracia, la virtud.

La justicia correctiva (*ENV* 4) sostiene que quien comete un delito debe compensar por el daño ocasionado a sus víctimas conforme a la magnitud de tal daño; revierte una ilegalidad y de ese modo restaura una situación equitativa. Consiste, para Aristóteles, en una igualdad, pero no según una proporción geométrica, sino según una proporción aritmética: la ley solo mira la diferencia relativa al daño y no a las características de las partes involucradas, que son consideradas como absolutamente iguales, independientemente de su valor personal. “Justicia correctiva es así el término medio entre pérdida y ganancia” (1132a18-19). Pero la justicia correctiva presenta una articulación ulterior, por el hecho de que las relaciones privadas pueden instituirse con la voluntad de las dos partes interesadas (lo que ocurre en general en los contratos), o contra la voluntad de una de las partes, por desconocimiento o con violencia.

I 69

Como intentaré mostrar, los dos tipos de justicia que distingue Aristóteles se hallan ya en Platón, quien los presenta en las *Leyes*, aunque de un modo no sistemático. Me ocuparé en primer lugar del tratamiento que allí hace de la justicia distributiva, claramente caracterizada en un pasaje clave del libro VI, en el que se distinguen “dos igualdades”.

En ese libro, los interlocutores conversan sobre el establecimiento de las magistraturas en la ciudad a fundar y sobre el modo de elección de quienes hayan de asumirlas. Tras una introducción que alerta sobre la necesidad de que tanto quienes serán elegidos como los electores sean individuos moralmente rectos y educados, el Extranjero ateniense hace una serie de precisiones sobre la manera en que deberán llevarse a cabo las elecciones (VI 751a-754d). Trata ante todo del modo de elección de los guardianes de la ley (VI 754d-755b) y de las autoridades militares (estrategos, hiparcos, filarcos, taxiarcos) (VI 755b-756b), para pasar luego a describir la elección y funciones de los miembros del Consejo (*Boulé*) (VI 756b7-758d9). El modo de elección propuesto se presenta como algo intermedio (*mésoun; meseúein*: VI 756e9-10) entre la constitución monárquica y la democrática, que el Ateniense ha identificado como los dos regímenes madre, de los que nacen todos los demás; el caso extremo de monarquía es el de los persas,

mientras que el de democracia es el de Atenas, y la constitución que ahora se propone debe participar de ambos (VI 756e9-10).⁵

Platón invoca en este contexto el antiguo adagio, de origen pitagórico, según el cual “la igualdad produce la amistad” (*isótes philóteta apergázetai*: VI 757a4-5); pero, como precisa a continuación, hay dos tipos de igualdad, ambas relacionadas con la distribución de las magistraturas: una, la más auténtica y la mejor (*alethestáten kai arísten isóteta*: VI 757b6) y la otra, imperfecta, superficial, casi contraria a la primera en algunos aspectos, aunque a menudo necesaria. Tal como las denomina Aristóteles, la primera es igualdad geométrica y la segunda, aritmética (*Pol.* 1301b29-1302a8; *EN* 1131b25-1133b28). Esta última, que se aplica en la distribución de cargos en los regímenes democráticos, es la igualdad en un sentido absoluto, igualdad aritmética, por medida, peso y número, y en las distribuciones puede regularsela por sorteo; es imperfecta, pues ateniéndose a ella se otorgan cosas iguales a quienes son desiguales.

Para el Platón de las Leyes, la auténtica igualdad, que depara todo tipo de bienes a las ciudades y a los individuos, es la igualdad proporcional, que consiste en dar “lo igual según naturaleza a desiguales en cada caso” (*tò katà phýsin íson anísois hekástote dotén*: VI 757d4-5).⁶

70 |

Al mayor, en efecto, le atribuye más y menos al que es menor, otorgando a cada uno lo adecuado a su naturaleza (*métria didoúsa pròs tèn autòn phýsin hekátéro*), y atribuye así más grandes honores a los más virtuosos, y a quienes están en la condición opuesta en lo que toca a virtud y educación lo conveniente (*tò prépon*) a cada uno proporcionalmente (*katà lógon*). Y, en efecto, para nosotros lo político es siempre lo justo en sí, a lo cual, Clinias, debemos

⁵ Es importante advertir que Persia y Atenas se han introducido en el argumento, a partir de 693d, no por su propio interés, sino como dos tipos ideales de constituciones; no importa, pues, si las descripciones de ambos regímenes son históricamente fieles, sino si Platón tiene razones fundadas al proponer que un estado bien ordenado debe ser un medio entre esos extremos tal como él los describe (Stalley 1983: 77).

⁶ He desarrollado más ampliamente este punto en otros trabajos, en especial en Santa Cruz (2004). Estos dos tipos de igualdad aquí presentados constituyen la aplicación política, en el siglo IV, de dos de las tres clases de proporciones que Arquitas distinguía en música: la aritmética, la geométrica y la armónica. La *isótes geometriké* es la igualdad de ratios que se halla en lo que aún hoy se llama una progresión geométrica (por ejemplo, en la serie 2-4-8-16, donde $2/4 = 4/8 = 8/16$), que contrasta tanto con la igualdad numérica como con la progresión aritmética, en la que la ratio entre los términos inferiores de la serie es mayor que la que se da entre los términos superiores (por ej., en la serie 2-4-6-8, $2/4$ es mayor que $4/6$ que, a su vez, es mayor que $6/8$). Sobre esta cuestión, véanse Harvey 1965; Dodds 1959: 339 y Laks 2005: 68-69.

ahora tender y, fijos los ojos en esta igualdad, fundar la ciudad que ahora está naciendo (VI 757c1-d1).

Para que en el régimen político mixto haya verdadera justicia, debe haber igualdad, pero tal igualdad debe ser proporcional, esto es, debe tener en cuenta las diferencias entre los individuos, particularmente las diferencias de valor o mérito entre ellos (Mouze 2005: 403-404). Desde el punto de vista platónico, si se otorgan iguales derechos a todos los ciudadanos, sin tener en cuenta su mayor o menor mérito y valor, la igualdad no es, en verdad, tal sino lo contrario, una desigualdad. Las magistraturas no se concederán a una u otra persona atendiendo a su riqueza o linaje, sino a quienes se distingan (*diakrinesthai*) de los demás ciudadanos por su mayor firmeza de carácter, su educación y su superior respeto por las leyes establecidas (V 734e-735a; IV 715cd). Es este un principio básico, cuya clara violación es el supuesto democrático de que todos los ciudadanos son igualmente competentes para desempeñar cargos políticos (Morrow 1993: 162-163).

La igualdad geométrica representa, pues, la verdadera justicia política. Tarea fundamental del legislador es establecer el orden proporcional entre los ciudadanos, esto es, hacer que los más virtuosos y meritorios reinen sobre los que lo son menos o, lo que es lo mismo, dar mayores honores y ocupaciones a quienes sobresalen por virtud y educación. Sin embargo, el Extranjero ateniense reconoce que, como es ineludible que el legislador garantice la amistad entre los ciudadanos, la igualdad proporcional, que es la “natural”, por sí misma no lo consigue. Por ello, en la práctica, y con el fin de evitar la disensión y aplacar el descontento de la multitud, es a veces necesario apelar a la igualdad aritmética, que se corporiza a través del sorteo: “Así resulta forzoso servirse de ambos tipos de igualdad, pero de modo tal que se deje un mínimo campo a una de ellas, la que necesita del azar” (VI 757e6-758a2). Pero cuando ambos tipos de igualdad sean necesarios, habrá que invocar a la providencia o a la suerte para que el sorteo asigne los cargos más importantes a los ciudadanos más aptos (Schofield 2013: 284-287).

Ese mismo principio de igualdad proporcional aparece en diferentes contextos en las *Leyes*, por ejemplo, en el libro V, cuando se trata sobre la organización social en cuatro clases censuarias: es preciso que haya diferentes clases censuarias, porque no todos los que lleguen a la colonia poseerán lo mismo; así, para que no haya desacuerdos e insatisfacciones,

será preciso por muchas causas y por la igualdad de oportunidades en la ciudad (*tôn te katà pólin kairôn isótetos héneka, timémata ánisa genésthai*) que las propiedades sujetas a censo sean desiguales para que los cargos, contribuciones y distribuciones sean reguladas según el grado de honor propio del

valor de cada uno y no sean atribuidas solo por la virtud de los antepasados o la propia, ni tampoco por la fuerza y buena forma de los cuerpos, sino también por el uso de la riqueza y de la pobreza, de modo que, al recibir los ciudadanos los honores y los cargos con la máxima igualdad conforme a la desigualdad proporcional (*hos isáltata tō aníso summétro*), no surjan diferendos entre ellos” (V 744b1-c4).

Los ciudadanos han de recibir los honores y los cargos “con la máxima igualdad conforme a la desigualdad proporcional (*hos isáltata tōi anísoi summétroi*)” (V 744b1-c4). También la distribución y repartición de los productos de la región ha de ser proporcional (VIII 848a-d). Podrían citarse otros pasajes, pero estos son lo suficientemente ilustrativos.

Hasta aquí, lo que concierne a la justicia distributiva. En otro contexto, cuando se trata acerca de las penas que deben infligirse a quienes cometen crímenes y en particular crímenes sacrílegos, en el libro IX de las *Leyes*, el Ateniense ofrece una caracterización de lo que podemos considerar justicia correctiva. Es de suponer que, a la hora de juzgar una conducta y aplicar una pena, es preciso distinguir entre voluntario e involuntario (*hékon* y *ákon*). Pero en este contexto el Ateniense —fiel a lo que Platón ha sostenido en otras ocasiones— afirma que toda injusticia es involuntaria. Si es así, se es injusto involuntariamente, lo que, a su vez, lleva a que quien actúa voluntariamente nunca es injusto. Eso constituye un problema en lo que respecta a la construcción de un código legal, porque en la legislación es usual distinguir lo voluntario de lo involuntario y adjudicar una pena mayor a quien actúa mal voluntariamente. Pero, si toda injusticia es involuntaria, sería injusto castigar al que ha actuado injustamente.

Para resolver la paradoja, el Ateniense recurre a otro expediente e introduce un par de conceptos: daño y beneficio (*blábe* y *ophéleia*): hay que distinguir entre actos de injusticia y actos que producen en otro un daño o un beneficio. Y estos pueden ser tanto justos como injustos, esto es tanto voluntarios como involuntarios. Así, no debe confundirse el daño involuntario con la injusticia involuntaria. Por otra parte, hay actos de injusticia que, lejos de dañar, causan beneficios. Eso indica que determinar si un acto es o no injusto no depende del daño que causa sino de la intención o disposición de quien lo ha infligido. De acuerdo con eso, resulta que cuando alguien ha cometido un daño, debe compensarse ese daño, pero tales casos de injusticia exigen medidas adicionales para curar al que ha procedido mal: la ley debe enseñarle y obligarlo por diferentes y múltiples medios (hechos o palabras, placeres o dolores, honras o degradaciones, multas o dádivas o cualquier otro) a que no se atreva a hacer voluntariamente semejante cosa, de modo que termine por odiar la injusticia y, si no amar la justicia, al menos

no odiarla. Pero si el legislador se enfrenta con alguien incurable, debe condenarlo a muerte (IX 859d-863a). El Ateniense no logra dar una verdadera solución al problema, que puede llamarse “la paradoja del castigo justo” y, tal vez, como sugiere, por ejemplo, Saunders (1968: 422), lo que está diciendo es que el castigo es bueno en un sentido y malo en otro.⁷

¿Cómo hacer para resolver la contradicción entre la afirmación de que todo acto injusto es involuntario y, por otro lado, que el legislador debe castigar la injusticia y presuponer que quien ha actuado injustamente lo ha hecho voluntariamente? Platón no podría dejar de reconocer que muchos individuos cometen actos injustos a sabiendas de que son injustos, esto es, de que producen un daño en otro y son contra la ley, pero no se dan cuenta de que esos actos son malos para el propio agente, en el sentido de que van contra sus propios intereses, porque lo dañan moralmente. Eso aparece en el *Gorgias* (466d-468e) cuando, para defender enérgicamente que se actúa injustamente por ignorancia, Sócrates distingue entre lo que realmente se quiere (el bien) y lo que a uno le parece (bueno); no es la ignorancia de hechos determinados, sino la ignorancia de que la acción es mala para el agente, porque lo daña. Sin embargo, en el pasaje de las *Leyes* no parece establecerse tal distinción y es difícil determinar el *quid* del argumento (Stalley 1983: 154-57).

I 73

4. Justicia y justa medida

En la caracterización de la justicia perfecta que Platón hace en las *Leyes*, hay en juego un principio básico, al que se apela como criterio último: la noción de medida (*métron*) y, más específicamente, de “justa medida” (*tò métrion*). Esta noción está presente en los diálogos mucho antes de las *Leyes*, ilustrada en el *Gorgias*, tematizada explícitamente en un pasaje neurálgico del *Político* y retomada en el *Filebo*. Anticipando la concepción aristotélica de la justicia —como la de toda virtud— como *mesótes*, Platón también ve la necesidad de atenerse a la justa medida, la que está en el medio entre el exceso y el defecto, cuando se trata de cualquier actividad que tiene que ver con el dominio de la praxis humana.

En un pasaje clave del *Gorgias*,⁸ en el que Sócrates reprocha a Calicles su encendida defensa de la ley del más fuerte y de la desmesura, la expresión *isótes geometriké* se introduce sin aclaración alguna, como si fuera algo fa-

⁷ Para una interesante discusión sobre este punto, puede verse Schofield 2012.

⁸ Para un análisis de este pasaje, véase Kévorkian 2003: 159-71.

miliar. Esa igualdad geométrica o proporcional es aquella que preconiza el Ateniense de las *Leyes* (Mouze 2005: 403). El principio que rige en el universo todo no es, como pretende Calicles, la pleonexía, sino la proporción; el universo entero está sujeto a orden y medida y las sociedades humanas deben vivir conforme a él.

Afirman los sabios, Calicles, que a cielo, tierra, dioses y hombres los gobierna la comunidad, la amistad, la ordenación, la moderación y la justicia, y que es por ello que a este universo (*tòn hólon*) lo llaman “orden” (*kósmos*), amigo mío, y no desorden (*akosmían*) ni desenfreno. Pero me parece que tú no prestas atención a estas cosas, y eso a pesar de que eres sabio, no adviertes cuán gran poder la igualdad geométrica (*he isótes he geometrikê*) tiene entre los dioses y entre los hombres, y crees, por el contrario, que ha de ejercitarse el exceso (*pleonexía*) y ello porque dejas de lado la geometría (507e 6–508a 8).

En el *Político*, la noción de medida es fundamental. Tal como lo sostiene el Extranjero de Elea, hay dos tipos de medida: una, relativa, es el tipo de medida al que se refieren todas las artes que tienen que ver con números, longitudes, profundidades, anchos, espesores (284e4–5). La segunda, en cambio, puede considerarse medida “absoluta” o “esencial” (Miller 1980: 66), que no tiene que ver con la relación mutua entre los términos, sino con la relación entre estos con la justa medida, *tò métrion*, que, como se especifica más tarde, es lo conveniente, lo oportuno, lo debido, y todo lo que se ubica en el medio entre los extremos (*pròs tò métrion kai tò prépon kai tòn kairòn kai tò déon kai pánth'hopósa eis tò méson apokísthe tòn escháton*: 284e6–8).⁹

Esta medida no es la de la cantidad propiamente matemática: es la media, no de cantidad, sino de cualidad (Lafrance 1995: 94–95) y no es un patrón fijo ni inmutable, sino que ha de ser realizada o producida en cada caso en las actividades humanas, particularmente en la política y en la legislación, en función del contexto, de lo conveniente y oportuno (284c1, 284d6, 283e5). El verdadero político, que es el hombre regio dotado de arte y de prudencia (*ándra tòn metá phronéseos basilikón*: 294a8), se atiene a ella al impartir leyes y prescribir lo que es justo: tiene que atender a lo que conviene o corresponde a la mayoría y en la mayor parte de los casos, porque le es imposible sentarse junto a cada uno en cada ocasión para prescribirle individualmente con exactitud lo que le conviene o corresponde (294a–c). Así, el arte del político, cuyo fin es lograr lo más justo, es en cierto sentido

⁹ Sobre este pasaje véanse la observación de Miller (1980: 66 y 131, n. 55) y la crítica que formula a la interpretación ofrecida por Krämer.

demiúrgico, pues consiste en saber y poder producir la justa medida al organizar la ciudad, una ciudad que no es la ideal sino una concreta, con determinadas condiciones y circunstancias y en determinado contexto.¹⁰ La centralidad de la justa medida en la caracterización de la justicia es innegable.

Conveniente, oportuno y debido son la manifestación de la justa medida. Vale la pena señalar, aunque sea al pasar, que también en el diálogo apócrifo *Sobre lo justo* el interlocutor anónimo de Sócrates, en respuesta a la pregunta por cuál es el criterio para determinar el carácter justo o injusto de una acción, apela a los conceptos de *kairós* y *tò déon*, lo oportuno y lo debido, y afirma que solo el que sabe, el que posee *epistémē* es quien se atiene a lo oportuno y a lo debido (373a-d).

En las *Leyes* es frecuente, en diferentes contextos, el recurso a la justa medida, cuyo significado no se especifica y se da por acordado. Como señala explícitamente en el pasaje del libro VI sobre los dos tipos de igualdad, “para quienes son desiguales las cosas iguales se volverían desiguales si no se atuvieran a la medida (justa) (*toís gàr anísois tà ísa ánisa gígnoi’án, ei mè tunchánoi toú métrou*)” (757a 2-4). Pero esta noción aparece también en otros contextos.

Mencionemos, por ejemplo, que el legislador debe conocer y lograr la justa medida (*tò métrion*) entre despotismo y libertad (691c-d), que la ciudad de los Magnetes deberá disfrutar de los placeres en su justa medida (816b4: *metrion autôn pròs tàs hedonás*), que habrá que hacer ofrendas moderadas a dios (920d), que las ganancias de los comerciantes han de estar en su justa medida (920c3: *kérdos poiéi tò métrion*), que la posesión de riquezas y de bienes merece honor y valor si se atiene a la justa medida, el exceso provoca enemistad y revueltas en los estados y en la vida privada (728d ss).

En el libro III hallamos un pasaje de particular interés, donde se insiste en que el legislador debe velar para que en todos los aspectos se respete la justa medida. El Ateniense, que está analizando en ese momento el surgimiento del estado y las formas que este revistió en Esparta, Persia y Atenas, sostiene que Esparta perduró porque en razón de su constitución, mezcla de principios democráticos y monárquicos, tenía una correcta distribución del poder, mientras que los reyes de Argos y de Mesenia se equivocaron. Dice allí:

¿No fue acaso porque ignoraban lo que con tanta razón dijo Hesíodo, que la mitad a menudo es más que el todo? –Pensó que, cuando tomar el todo es dañino, y es medurado (*métrion*) tomar la mitad, lo medurado (*métrion*) es más que lo que carece de medida (*amétrou*), porque es mejor que lo peor [...].

¹⁰ Me he ocupado del punto de modo más amplio en Santa Cruz 1995.

Si alguien a algo que es menos le da más violando la justa medida (*pareis tò métrion*) —dice el Ateniense—, velas a las naves, alimento a los cuerpos, mando a las almas, todo zozobra y unas cosas, llenándose de intemperante exceso (*exybrízonta*) se precipitan en la enfermedad y otras en la injusticia (*adikían*), que es hija de la intemperancia (*hýbreges*). ¿Qué decir, entonces? ¿Esto, tal vez? ¿Que no hay, amigos míos, naturaleza de alma mortal que pueda jamás detentar el máximo poder entre los hombres si es joven e irresponsable, de modo tal que sin llenar su mente de la peor enfermedad, la necedad (*anolás*), no se atraiga el odio de sus amigos más íntimos, el que, una vez surgido, la destruye y anula todo su poder? El precaverse de todo esto sobre la base del conocimiento de la justa medida (*gnóntas tò métrion*) es propio de grandes legisladores. Lo sucedido entonces es posible conjeturarlo mesuradamente (*metriótata*) (690e1-691d6).

Aún más importante es otro pasaje del libro IV, que merece ser citado:

¿Cuál es, pues, la acción que agrada y acompaña a dios? Una sola, fundada sobre un antiguo dicho, que lo semejante ama a su semejante, si este es medurado (*ónti metríō*), pero que las cosas que carecen de medida (*tà d'ámmetra*) no se aman unas a otras ni aman a las medidas (*toís emmétrōis*). El dios, por cierto, ha de ser para nosotros medida (*métron*) de todas las cosas, mucho más que, como dicen algunos, lo puede ser un hombre (IV 716c 1- 6).

76 |

No es casual que *theós* —como se ha hecho notar a menudo— sea la palabra que abre las *Leyes*, y que, tenido al comienzo del diálogo por fundamento de las leyes cretenses, durante el desarrollo del diálogo se revele como fundamento de toda la legislación platónica. Dios, y no el hombre, es medida de todas las cosas, no solo en el sentido que el término *métron* tiene en la sentencia de Protágoras, que el Ateniense corrige, sino, lo cual es importante, en tanto todo lo que posee medida es divino. Aunque Platón jamás usa “teocracia” (término que aparece por primera vez en la literatura conservada con el historiador judío Flavio Josefo), su matriz conceptual está indudablemente presente en las *Leyes* (Laks 2005: 22 y 114). Ser un hombre de bien se define en las *Leyes* como asimilarse a la divinidad, al mejor modelo, mientras que el peor peligro es asimilarse a los hombres malos e injustos (Mouze, 2005: 162-163). Repárese que dios es *métron*, esto es, patrón de medida y que, en función de tal patrón, el hombre para ser bueno y justo y, por ende, feliz, debe imitar tal modelo y realizar en la práctica lo medurado, *tò métrion*.

Sin duda, la perspectiva desde la que Platón enfoca la justicia en la *República* es diferente a la de *Leyes*, puesto que en esta última obra se subraya la necesidad de *dar* a cada cual lo que le corresponde atendiendo a su mérito,

mientras que en la *República* lo justo consiste en *hacer* cada cual lo que le corresponde. Sin embargo, es posible acercar ambos enfoques a propósito de la justicia, en particular de la justicia distributiva.

En la *República* Platón caracteriza a la justicia de la ciudad, sobre la base del principio de la especialización de funciones, como el hacer cada uno lo suyo, esto es cumplir la función que a cada uno le corresponde, según sus capacidades naturales. La justicia es el lazo de la sociedad y sin ella no puede subsistir una asociación de individuos humanos: la marca de una sociedad justa es que en ella no haya disensiones. Pero, aunque el acento recaiga sobre el hacer, ello no excluye el dar. Platón lo señala explícitamente en un conocido pasaje de *República* VIII, en el cual señala los defectos de la democracia: “Según parece, [la democracia] será un régimen placentero, anárquico y vario, distribuidor de cierta igualdad tanto a los que son iguales cuanto a los que son desiguales. Eso que dices –respondió [Adimanto]– es algo bien sabido” (VIII, 558c4-7).

Adviértase cómo la respuesta de Adimanto pone de manifiesto que, al sostener los peligros a los que lleva la aplicación de una igualdad no proporcional, Platón no está introduciendo ninguna novedad a propósito de la concepción corriente de la democracia como el régimen fundado en la igualdad en sentido llano.

A pesar de las innegables diferencias entre la *República* y las *Leyes*, en ambas obras opera un mismo principio como fundamento de la justicia: el imperio de la razón. Pero mientras que en la *República* la razón está representada por los filósofos gobernantes, en las *Leyes* está encarnada en un código de leyes, aunque, en alguna medida, también en el célebre “Consejo Nocturno”, única institución que puede llegar a modificar la ley. La diferencia principal entre ambos diálogos radica en el hecho de que las *Leyes* tratan de interpretar ese principio para una ciudad sin filósofos gobernantes (Stalley 2003: 183-185).

Aunque el Platón de la *República* caracterice la justicia como hacer cada uno lo suyo, no excluye de su definición el que cada cual reciba lo suyo, sino que lo incorpora. “Hacer lo suyo” está ligado a “tener lo que a uno le corresponde”:

Examina ahora también esto otro y mira si eres del mismo parecer: ¿será a los gobernantes a quienes atribuyas en la ciudad el juzgar los procesos? –¿Cómo no? –¿Y al juzgar han de tener otra preocupación mayor que la de que nadie posea lo ajeno ni sea privado de lo propio? –No, sino esa. –¿Porque es justo? –Sí. –También de este modo entonces podría reconocerse como justicia la posesión de lo que es propio y la práctica de lo que es propio. –Así es (IV 433e3- 434a2).

I 77

Platón prefiere encarar la justicia desde el punto de vista del agente que la ejerce, pero el resultado de que cada uno haga su trabajo será que cada uno reciba y posea lo que le es propio y le corresponde en función de su propia naturaleza y capacidades. La defensa de la igualdad proporcional se advierte claramente en el caso del estamento de los filósofos gobernantes, a quienes les compete la tarea de regir la polis porque tienen iguales aptitudes y entrenamiento filosófico, y se les asigna entonces igual parte en el gobierno, mientras que aquellos que son desiguales son tratados desigualmente en este aspecto (Stalley 2003: 184).

En todo caso, hay dos puntos capitales en la concepción de la justicia que tiene Platón, a pesar de las diferencias de enfoque y de intereses que puedan hallarse en diferentes contextos. El primero es que el principio de la justicia surge del principio de la división del trabajo y especialización de la función que reconoce como condición de eficiencia. La función de gobernar es una de las funciones –sin duda la más importante– que debe ser llevada a cabo en beneficio de toda la sociedad y, como toda otra función, debe ser encomendada a quienes tienen la capacidad para ejercerla y están en condiciones de dedicar todo su tiempo y energía a ella. Platón sostiene que tal distribución de tareas y de funciones no solo es beneficiosa para que la ciudad marche eficientemente, sino que, además, es condición para la felicidad de todos. Este ideal, sin duda es unilateral y puede ser muy mal aplicado, pero en sí mismo no es innoble.

Tal como Platón lo plantea en la *República*, ejercer la función propia es actuar según la naturaleza propia. El problema de la justicia se plantea allí por fuera de toda relación con el derecho positivo. Ser justo no consiste en seguir alguna regla impuesta desde afuera por la ciudad, sino seguir la naturaleza intrínseca. En los libros V-VII muestra que la justicia del alma no es sino *mímema* de lo naturalmente justo, que es el orden proporcional o geométrico del dominio del ser, tal como quedaba claro en *Gorgias*. Lo justo es un principio ordenador universal y, en tal sentido, es anterior a la ley. En el estado ideado en las *Leyes*, este principio fundamental sigue en pie y es por ello que la razón política podrá elaborar una ley sobre la base del conocimiento de ese orden de la realidad, y, aplicando la justa medida, lograr la justicia, entendida como igualdad proporcional (Neschke-Hentschke 1995: 103-105).

5. Platón y el “derecho natural”

Paso ahora a ofrecer unas breves consideraciones acerca del problema al que me referí al comienzo: el del derecho natural. En general se remonta el concepto de derecho natural a los estoicos antiguos y

muchos consideran que sería anacrónico atribuir a Platón la paternidad del tal concepto. Por cierto, ya antes de los estoicos, Aristóteles traza en *ENV* 7 una clara distinción dentro de la justicia política, esto es, el derecho (*tò politikòn díkaion*), entre el natural (*tò physikón*) y el legal o positivo (*tò nomikón*). Algunos estudiosos, y de modo particular Ada Neschke-Hentschke (1995 y 2001), han argumentado que, aun antes de Aristóteles, Platón es uno de los iniciadores de la tradición de la ley natural, cuyo exponente más importante es Tomás de Aquino. Neschke-Hentschke, en efecto, sostiene que Platón defiende una teoría del derecho natural, como opuesta a la doctrina del positivismo jurídico representada, por ejemplo, por el personaje Protágoras en el *Teeteto* (172b2-5). Tal como Platón lo plantea en la *República*, ejercer la función propia es actuar según la naturaleza propia y en ese contexto, entonces, el problema de la justicia se plantea por fuera de una relación con el derecho positivo. La teoría de la justicia de Platón es una teoría opuesta a la práctica democrática de su tiempo, porque la fuente de lo justo o del derecho no es la ley decretada por la Asamblea, sino el ser o la naturaleza (*Teeteto* 172b2-c1). Para Platón, como añade la misma autora, lo justo no consiste en las diferentes formulaciones de las legislaciones humanas, sino que posee una naturaleza propia, una Forma o paradigma, que se sustrae a las manifestaciones sensibles, está más allá y funge como modelo que permite distinguir entre sociedades o legislaciones justas o injustas, y en la *República*, el derecho natural funciona como modelo técnico de la demiurgia política. Así, desde ese punto de vista, Platón es no sólo un partidario de la teoría del derecho natural, sino su creador y defensor en la Antigüedad pagana. En tal sentido, la concepción política platónica del derecho es fiel reflejo y aplicación de la ontología de los “dos mundos”. “La teoría del derecho natural de Platón puede calificarse, a justo título, de iusnaturalismo” (Neschke-Hentschke 2001: 259-61).

I 79

Ahora bien, Platón sostiene que hay patrones morales objetivos que sirven de criterios para decidir acerca del carácter de las personas, de sus acciones y de sus sociedades. Pero ¿hasta qué punto podemos atribuir a Platón la defensa del derecho natural? En todo caso, sabemos que no hay una única caracterización del derecho natural, sino que la definición varía entre los autores contemporáneos. La oposición naturaleza-ley es, por cierto, antigua. Por “naturaleza” se ha entendido, en general, lo que es estable y aun lo que existe conforme a la razón. El derecho natural ha sido así el que resulta de la naturaleza humana, que se supone universal y persistente a través de los tiempos, como opuesto al derecho positivo, que es un derecho histórico, y al derecho divino, que a veces se hace coincidir con el natural, sobre todo cuando hay algún tipo de concepción racionalista del mundo, aunque a veces se entiende como una ley divina de justicia que emana de Dios y que está por encima de

los alcances de la razón y que no depende del momento histórico.

En un sentido muy general, puede hablarse de concepciones de derecho natural desde la Antigüedad. Más allá del ejemplo de la *Antígona* de Sófocles, entre los sofistas hallamos apelaciones a la “ley de la naturaleza” y a lo “justo por naturaleza”, como opuesto a lo “justo por ley”, pero entendido de diversas maneras y con consecuencias políticas diferentes. La defensa que el Calicles del *Gorgias* hace de lo justo por naturaleza como la ley del más fuerte no coincide, por ejemplo, con la postura de Alcidamante,¹¹ para quien lo justo por naturaleza es lo que es conforme a la razón y hay una igualdad natural entre todos los seres humanos. Aristóteles cita en la *Retórica* (I 13, 1373b18), una sentencia de Alcidamante, quien habría sostenido que “dios ha dejado libres a todos [los hombres], la naturaleza no ha hecho esclavo a ninguno de ellos” (*eleuthérous aphêke pántas theós, oudéna doûlon he phýsis pe-poíeken*), frase de la cual se ha concluido que Alcidamante, en nombre de la ley natural, llegaba a oponerse a la esclavitud. Si así fuera, Alcidamante sería el que ha sacado las consecuencias más radicales de la oposición sofística naturaleza-ley.

80 I

Ahora bien, en particular en el libro X de las *Leyes*, el Ateniense sostiene que la realidad naturalmente primera es el alma, semoviente y principio de todo movimiento. Afirma que tanto la ley como el arte política, a las que pone en conjunción (interesante es reparar en el dual *hos estón* 890d) existen por naturaleza o bien por algo no menos fuerte que la naturaleza (889c-890a), y sobre tal postulado metafísico funda todo su sistema jurídico. Toda la teología desarrollada en el libro X, con su demostración de la existencia de los dioses y la refutación de las tesis de los “materialistas”, debe entenderse como justificación y fuente de todo el sistema jurídico. La ley es producto de la razón que gobierna el universo y, como antes señalamos, dios es la medida de todas las cosas. En tal sentido Platón podría ser considerado como defensor de la teoría clásica del derecho natural. Sin embargo, esto no explica cómo el derecho adviene al mundo y cómo ello supondría la realización de algún proyecto que la naturaleza ha concebido para los hombres (Bertrand 1999: 33-34).

Tal vez, al menos podría matizarse la atribución a Platón de una defensa abierta del derecho natural. Platón también sostiene que la racionalidad humana permite aprehender y discernir patrones objetivos, precisamente porque la realidad posee una racionalidad y está ella misma orientada hacia un fin, que es lo bueno, y que el fin de toda ley genuina es realizar

¹¹ Sobre Alcidamante puede verse Narcy 1994: 101-110.

lo bueno en la sociedad y hacer mejores y, por tanto, más felices, a los individuos. Pero si para los defensores de la ley natural, desde los estoicos, ella tiene un sesgo netamente humanitario, ya que es accesible a todos los seres humanos por el hecho de ser todos racionales, lo que garantiza que todos ellos sean ciudadanos en el mismo grado y medida, para Platón, aun cuando reconozca que todos los seres humanos comparten la facultad de la razón, no todos tienen la misma capacidad natural, sino que hay algunos —y no son precisamente la multitud— que están especialmente calificados, sea para gobernar ellos mismos (los filósofos de la *República*), sea para organizar y dirigir la buena marcha de una sociedad (el político del *Político*), sea para establecer buenas leyes (el legislador de las *Leyes*) (Stalley 1983: 33). En todo caso, y más allá de que Platón entienda “naturaleza” como algo relativo (véase *República* V 454b-455a), la idea de que los seres humanos tengan valores inherentes al hecho de ser humanos no está presente en su pensamiento, razón por la cual atribuirle una neta defensa del derecho natural tiene sus bemoles.

Por lo demás, Platón preconiza una concepción de la justicia como igualdad proporcional para los miembros de la polis, pero no puede decirse que garantice su libertad. Platón no tiene en cuenta libertades individuales, pero al hacer esta afirmación no debe olvidarse que el concepto de individuo y de libertad individual al que estamos habituados desde al menos el siglo XVII no existía en el tiempo en que Platón escribió. Las ciudades griegas sin duda reconocían derechos que pertenecían a individuos, pero esos derechos no les pertenecían en tanto individuos humanos considerados aparte de su función social. Los individuos gozaban de derechos en conexión con sus posiciones en la sociedad, por ejemplo, su ciudadanía, pero la noción de derechos naturales estaba del todo ausente en el discurso político griego. Platón no ve la libertad como un fin en sí mismo y ni siquiera cree que sea un medio para la obtención de otros valores; cree en verdades morales objetivamente fundadas y en la superioridad de un modo de vida que responda a ellas, lo cual no deja lugar a los individuos para pensar o actuar de un modo diferente (Klosko 2006: 161-68).

En un artículo escrito en 1944, G.C. Field (1967: 72) llamaba la atención sobre la tendencia, en los últimos treinta o cuarenta años anteriores al momento en que escribe, a aplicar de modo directo discusiones de Platón a nuestros propios problemas y traducirlo casi por completo en términos contemporáneos, tratando de implicarlo en uno u otro lado de nuestras propias controversias y llegar a convertirlo en un enemigo. El resultado ha sido en muchos casos una mala comprensión de Platón, como la que se pone en evidencia, por ejemplo, en el libro de Crossman, *Plato To-day*, publicación de lo que fueron charlas radiofónicas que el propio Field critica

en una reseña de 1937 en la revista *Philosophy*. Field insiste en que la idea de etiquetar y desestimar los argumentos de un gran pensador solo como “correctos” o “incorrectos”, como si estuviéramos corrigiendo un ejercicio de aritmética de un alumno de escuela es un signo de pensamiento superficial. Podemos estar o no de acuerdo con Platón. Más aun, podemos estar en total desacuerdo con él, pero considerar que es imposible sacar una buena lección de sus argumentos (o de los de cualquier otro filósofo de peso) es una muestra de falta de capacidad para el pensamiento filosófico.

BIBLIOGRAFÍA

- Bertrand, J.-M.** (1999), *De l'écriture à l'oralité: Lectures des Lois de Platon* (Paris: Publications de la Sorbonne).
- Boys-Stones, G., El Murr, D. y Gill, C.** (2013) (eds.), *The Platonic Art of Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Brambrough, R.** (1967) (ed.), *Plato, Popper, and Politics* (Cambridge: W. Heffer & Sons).
- Broadie, S. y Rowe, Ch.** (2002), *Aristotle. Nicomachean Ethics*. Translation, introduction and commentary (Oxford: Oxford University Press).
- Burnet, I.** (1907) (ed.), *Platonis Opera*, Tomus V (Oxford: Clarendon Press).
- Bywater, L.** (1894) (ed.), *Aristotelis Ethica Nicomachea* (Oxford: Clarendon Press).
- Dodds, E. R.** (1959) (ed.), *Plato, Gorgias: A revised text with introduction and commentary by—* (Oxford: Clarendon Press).
- Duke, E. A., Hicken, W. F. et al.** (1995) (eds.), *Platonis Opera*, Tomus I (Oxford: Clarendon Press).
- Field, G. C.** (1967), “On Misunderstanding Plato”, en Brambrough (1967: 71-84). Reproducción del artículo publicado originalmente en *Philosophy*, 19: 49-62.
- Gastaldi, S.** (1998), “Dikaion/diakaiosyne”, en Vegetti (1998: 159-169).
- Goulet, R.** (1994) (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. I (Paris: Centre National de la Recherche Scientifique).
- Harvey, F.** (1965), “Two Kinds of Equality”, *Classica et Mediaevalia*, 16: 101-146.
- Havlíček, A., Horn, Ch. y Jínek, J.** (2016) (eds.), *Nous, Polis, Nomos: Festschrift Francisco L. Lisi* (Sankt Augustin, Academia Verlag).
- Kamtekar, R.** (2012) (ed.), *Virtue and Happiness: Essays in Honour of Julia Annas* (Oxford: Oxford University Press).
- Kévorkian, G.** (2003). “Le lien du monde: *Gorgias*, 507e-508a”, en Samama (2003: 159-71).
- Klosko, G.** (2006), *The Development of Plato's Political Theory*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press).
- Lafrance, Y.** (1995), “Métretique, mathématiques et dialectique en *Politique* 283c-285c”, en Rowe (1995: 89-101).

- Laks, A.** (1991), “L’utopie législative de Platon”, *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, 4: 417–428.
- Laks, A.** (2005), *Médiation et coercition: Pour une lecture des Lois de Platon* (Lille: Presses Universitaires du Septentrion).
- Lisi, F.** (2001) (ed.), *Plato’s Laws and its Historical Significance: Selected Papers of the International Congress on Ancient Thought* (Sankt Augustin: Academia Verlag).
- Migliori, L., Napolitano, L. y Del Forno, D.** (eds.), *Plato Ethicus: Philosophy is Life (Lecturae Platonis 4)* (Sankt Augustin: Academia Verlag).
- Miller, M.** (1980), *The Philosopher in Plato’s Statesman* (The Hague: Martinus Nijhoff).
- Morrow, G.** (1993), *Plato’s Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws* (Princeton: Princeton University Press).
- Mouze, L.** (2005), *Le législateur et le poète: Une interprétation des Lois de Platon* (Lille: Presses Universitaires du Septentrion).
- Narcy, M.** (1994), “Alcidamas d’Élée”, en Goulet (1994: 101–110)
- Natali, C.** (1999), *Aristotele, Etica Nicomachea*. Traduzione, introduzione e note di— (Bari: Laterza).
- Neschke-Hentschke, A.** (1995), *Platonisme politique et théorie du droit naturel*, vol. I: *Le platonisme politique dans l’antiquité* (Louvain-Paris: Peeters).
- Neschke-Hentschke, A.** (2001), “Loi de la nature, loi de la cité : Le fondement transcendant de l’ordre politique dans les Lois de Platon et chez John Locke”, en Lisi (2001: 255–273).
- Rowe, Ch.** (1995) (ed.), *Reading the Statesman. Proceedings of the III Symposium Platonicum* (Sankt Augustin, Academia Verlag).
- Samama, G.** (2003) (ed.), *Analyses et réflexions sur Platon Gorgias* (Paris: Ellipses).
- Santa Cruz, M. I.** (1995), “Méthodes d’explication et la juste mesure dans le *Politique*”, en Rowe (1995: 190–199).
- Santa Cruz, M. I.** (2004). “On the Platonic Conception of Equality”, en Migliori, Napolitano y Del Forno (2004: 273–88).
- Saunders, T. J.** (1968), “The Socratic paradoxes in Plato’s *Laws*”, en *Hermes*, 96: 421–434.
- Schofield, M.** (2012), “Injury, Injustice, and the Involuntary in the *Laws*”, en Kamtekar (2012: 103–114).
- Schofield, M.** (2013), “Friendship and Justice in the *Laws*”, en Boys-Stones, El Murr y Gill, (2013: 283–297).
- Schütrumpf, E.** (2016), “An Overdose of Justice or The Chimera of alleged ‘Distributive Justice’ in Aristotle’s *Politics*”, en Havlíček, Horn y Jinek (2016: 239–255).
- Scolnicov, S. y Brisson, L.** (2003) (eds.), *Plato’s Laws: From Theory into Practice* (Sankt Augustin: Academia Verlag).
- Slings, S. R.** (2003) (ed.), *Respublica* (Oxford: Clarendon Press).
- Stalley, R.** (1983), *An Introduction to Plato’s Laws* (Indianapolis: Hackett Publishing Company).
- Stalley, R.** (2003), “Justice in Plato’s *Laws*”, en Scolnicov y Brisson (2003: 174–185).

- Vegetti, M.** (1998), *Platone. La Repubblica*, traduzione e commento a cura di—Vol. I, libro I (Napoli: Bibliopolis).
- Waugh, J.** (2001), “Oral Preambles and Written Laws: The Dialogical Character of the *Laws* and Lawfulness”, en Lisi (2001: 27–31).

Recibido: 10-2017; aceptado: 12-2017