

1. Introducción. Problema y horizonte de *oikeioprágia*

A lo largo de la vasta obra de Platón, encontramos múltiples términos que colaboran para una mayor y mejor comprensión de los más diversos aspectos que su desarrollo intelectual contempla. Es así como conceptos de la talla de *eidos* (o *idea*), *méthexis*, *parousía*, *koinonía*, *psyché*, *soma*, *kalós*, *agathós*, *areté*, entre otros, no sólo configuran la reflexión griega sobre el pensar filosófico en general, sino que articulan en forma cardinal el pensamiento del ateniense en particular. Gran parte de los términos se concentran en aspectos aislados de su obra, pero pocos condensan en forma significativa diversas aristas teóricas en una sola expresión. Uno de estos excepcionales casos resulta ser un término expuesto tan solo una vez en la *República* (IV, 434 c 8)¹ no volviendo a aparecer nunca más en el *corpus* de nuestro autor: se trata del concepto *oikeioprágia* (οἰκειπραγία) (Des Places, 1964, pág. 371). Dicho término refiere principalmente a la realización de la actividad propia del hombre platónico, fundada intrínsecamente en su naturaleza interior, desarrollada en colaboración con la educación, que el propio hombre lleva a cabo. Pero ¿Cuál es su posición en la *República*? ¿Cuál es su sentido más adecuado en el contexto de la obra platónica? ¿Significación social o antropológica del término? ¿Qué proyecciones teórico-prácticas presenta dicho concepto en el desarrollo ulterior del pensamiento de Platón? En lo que sigue intentaremos dar respuestas a estas interrogantes.

Cabe señalar que el término resulta aporético en aspectos que se presentan esenciales a la hora de llevar a cabo una exégesis de él:

Primero, *oikeioprágia* etimológicamente se origina a partir de la conjunción de dos palabras griegas: οἰκεῖος y πράσσω (Bailly, 1950, págs. 603-4 y 728-9). *Oikeios*, por un lado, que proviene del griego οἶκος², significa ‘de casa’, ‘de la familia’, propio, natal, patrio, innato, natural, apropiado, provechoso, entre otros significados (Pabón, 1968, pág. 419). Por otro lado, *prásso* entre sus diversas acepciones se entiende como acabar, ejecutar,

¹ Cada una de las citas de los diálogos de Platón está dispuesta conforme las traducciones de sus obras publicadas por Editorial Gredos, diversos traductores, 9 volúmenes (Madrid 1981-1999). Los textos griegos hacen referencia a la *Platonis Opera*, Burnet y otros editores, 5 volúmenes (Oxford, 1899-1995).

² *Oikos* significa “casa, vivienda; habitación, cuarto; sala, comedor; templo; jaula, nido; residencia, bienes, propiedad, hacienda, fortuna; familia, linaje; servidumbre, criados; patria” (Pabón, 1968; Bailly 1950, p. 603).

realizar, hacer, cometer, obrar, trabajar, 'ocuparse en', administrar, manejar, etc. (Pabón, 1968, pág. 496)³. Tendiendo presente estos antecedentes, el término de *oikeioprágia* da ciertas luces de tentativas interpretaciones: realizar lo propio, hacer lo apropiado, ocuparse en y de lo natural, en y de lo innato.

Segundo, nuestro término está sujeto a múltiples interpretaciones que, estando conectadas etimológicamente, pueden dar pie a diversas perspectivas que se alejen de la propuesta de Platón. En esta senda, ¿cuál sería el planteamiento de Platón para dar tan particular lugar a dicho término en una de sus más significativas obras como es la *República*? Nuestra propuesta versa sobre lo siguiente: pese a la casi nula presencia del término *oikeioprágia* en la obra del ateniense, creemos que dicho concepto se torna fundamental a la hora de establecer una lectura desde la antropología filosófica o, más precisamente, desde la psicología racional⁴ de la *República* platónica a fin de dar cuentas de lo que consideramos es la médula de dicha constitución ideal: la esencia del hombre justo. Pensamos que en el hombre justo recae lo sustancial del proyecto platónico de esta obra, sin ignorar aspectos capitales como el político, educativo, estético, gnoseológico, metafísico, ético, sino más bien integrando los aspectos de su filosofía práctica en un sólo término que contenga las notas esenciales de la ética, la política y la psicología racional de la obra. De esta manera, intentaremos abordar en lo siguiente: 1) el panorama ético que enmarca al término *oikeioprágia* dentro de la teoría de la virtud expresada en la *República*, señalando cuál es su posición en la obra y cómo éste surge dentro del concepto de justicia; 2) cómo se relaciona el término con la justicia y las clases sociales, destacando su importancia en el desarrollo de la argumentación ulterior de la obra; 3) estableceremos una lectura desde la psicología racional del término, manifestando un *giro antropológico* a partir de ella; 4) entregaremos algunas proyecciones referidas a nuestra temática.

3 Para un estudio minucioso de la etimología de *oikos* y *práso* véase Chantraine (1977, págs. 781-2 y 934-5).

4 Los temas que la antropología filosófica o filosofía del hombre aborda fueron tratados desde la Grecia primitiva por la filosofía antigua bajo la denominación de *psicología racional*, cuyo saber estaba subordinado principalmente al estudio del alma humana. No obstante, la antropología filosófica integra otros aspectos del conocimiento como la reflexión por la historia, la cultura y el tiempo, superando con creces la psicología racional, lo cual no implica que ésta fuera el origen de gestación de la filosofía del hombre actual. Sin dudas, la psicología racional se constituye como tal hasta la radicalización de la pregunta por el hombre expresada por Kant en sus cursos de *Lógica* (*Logik*. Akademie Textausgabe, vol. IX, Walter de Gruyter, Berlín, 1968, p. 25), con lo que se asienta la primera piedra hacia una aproximación total e integradora del saber sobre el hombre, constituyéndose la antropología filosófica como tal, en tanto disciplina esencial del saber filosófico, fundamentalmente a principios del s. XX. Con todo, en este trabajo entenderemos como sinónimos ambos términos, ya que en Platón el pensar referido al hombre (pensar antropológico) es especialmente un discurrir sobre el alma humana.

2. Conformación del Estado justo. La justicia como labor propia y escenario de la *oikeiopraxía*

El propio Platón en la *República* (II, 368 d – 369 a) nos propone el paradigma (παράδειγμα) a través del cual se obtendrá la justicia en su *Politeia* ideal: se estudiará la justicia en un objeto mayor (el Estado) y luego se buscarán sus elementos constitutivos en un objeto menor (el hombre); de esta manera, a partir de un elemento visible (el Estado) se remitirán a uno invisible (alma humana) con lo que se obtendrá la noción de justicia en un sentido total⁵. Solo desde el paradigma es plausible adentrarnos en el proyecto ético que radica en la *República* para visualizar la *oikeiopraxía* en su ubicación dentro de la obra platónica.

La idea troncal a partir de la cual se despliega la reflexión moral de Platón en la *República* es que la fundación del Estado se llevó a cabo con vistas a que todas las clases sociales (guardianes gobernantes, auxiliares, y labradores y artesanos) de la constitución ideal fueran felices y no que una de ellas lo fuera en forma excepcional. La sociedad entera ha de ser feliz, con lo que el Estado debe crecer conservando su unidad (*Rep.*, I, 342 e, 345 d – e; IV, 420 b – c; *Leyes*, IV, 714 a – 15 b; IX, 875 a – b; Aristóteles, *Política*, III, 7, 1279 a). Con esto, cada ciudadano debe encargarse de la función para la cual está naturalmente dotado (*Rep.*, IV, 423 d)⁶, por lo que cada uno llega a ser uno y no múltiple, y así mismo el Estado crece íntegramente como uno solo. La clave para realizar esto es la educación (παιδεία): si los hombres están bien educados, llegan a ser medidos y perciben las prescripciones propias del Estado fácilmente. De esta manera, si el Estado ha sido fundado correctamente será bueno, y si es bueno será *sabio, valiente, moderado y justo*. Así surge la investigación de las virtudes fundamentales para obtener la noción de justicia, marco teórico a partir del cual intentaremos re-construir la *oikeiopraxía* y obtener la noción de hombre justo.

5 Importante es destacar que en Platón, la investigación acerca de la política se hace una con el estudio antropológico, que es primordialmente conocimiento acerca del alma humana, con lo que, en definitiva, se establece claramente que el Estado encuentra su origen en la naturaleza del hombre (Velásquez; 1997, p. 79, nota pie pág. n°3).

6 Platón ya en el libro I de la *República*, a propósito de la justicia en tanto excelencia humana, y luego de haber admitido que los justos así como los buenos no pueden hacer injustos ni malos a otros, anuncia la idea de que cada ser posee una función que le es propia (ἔργον, *Rep.*, I, 335 d – e); así mismo, pasajes más adelante (I, 352 d y ss.), nos aporta que esta función propia no es sólo aquella que el hombre hace conforme su naturaleza (teniendo presente también su educación, como afirmará más avanzado el desarrollo de la obra, y las “circunstancias favorables” [o suerte] como dirá en *Leyes*), sino que además es la que aquel hace mejor (Cf. *Rep.*, II, 369 e, 370 e).

Luego de la revisión de la sabiduría, la valentía y la moderación, se procede a analizar la justicia (δικαιοσύνη) en tanto virtud de la labor propia, la cual con su presencia, otorga a todas las virtudes mencionadas la capacidad de nacer y les permite su conservación una vez nacidas. En reiteradas ocasiones a lo largo de la *República* se ha expuesto que “cada uno debía ocuparse [de] una sola cosa de cuantas conciernen al Estado, aquella para lo cual la naturaleza lo hubiera dotado mejor (ἡ φύσις ἐπιτηδειοτάτη πεφυκυῖα)” (*Rep.*, IV, 433 a), y que la justicia, por lo tanto, consistía en “hacer lo que es propio de uno (αὐτοῦ πράττειν)⁷, sin dispersarse en muchas tareas (πολυπραγμονεῖν)” (*Rep.*, IV, 433 a). Por lo anterior, en resumidas cuentas, la justicia se definiría como: “hacer lo que corresponde a cada uno, del modo adecuado (τρόπον τινὰ γιγνόμενον)” (*Rep.*, IV, 433 b)⁸. Teniendo presente esto, se vuelve propicio introducirnos en la problemática resultante del termino οἰκαιοπραγία, pudiendo visualizar su posición en la obra del ateniense.

3. *Oikeioprágia*: posición en la *República*. Justicia y clases sociales

Platón nos advierte (*Rep.*, IV, 434 b) que la intromisión de una clase en otra resultaría fatal para la propuesta de Estado que se ha intentado construir en la *República*; aclara que la dispersión (πολυπραγμοσύνη) de las tres clases sociales en múltiples tareas y su intercambio de una clase por otra se perfila como la mayor injuria contra el Estado, siendo considerada como la ‘mayor villanía’ (μάλιστα κακουργία) (*Rep.*, IV, 434 b – c): la peor villanía contra el propio Estado es la injusticia⁹. Al contrario, establece que:

“la realización de la propia labor (οἰκαιοπραγία)
por parte de la clase de los negociantes
(χρηματιστικῶ), de los auxiliares (ἐπικουρικῶ)
y de los guardianes (φυλακικῶ), de modo tal

7 Es curioso que en *Cármides* (161 b 5) la moderación o temperancia se intenta definir en los mismos términos que la justicia en *República*: σωφροσύνη ἂν εἴη τὸ ἐαυτοῦ πράττειν (Cfr. *Cármides* 162 a 8 y d 5, 163 a 5) (Des Places, 1964, pág. 494).

8 En líneas consecutivas se exponen dos definiciones más de la justicia que conviene tener presentes para contemplar la totalidad de la temática: “que cada uno haga sólo lo suyo (αὐτοῦ ἕκαστος εἰς ὃν ἐπραττε), sin mezclarse (οὐκ ἐπολυπραγμονεῖ) en los asuntos de los demás” (*Rep.*, IV, 433 d), “tener cada uno lo propio (οἰκείου τε καὶ ἐαυτοῦ ἔξει) como en hacer (πράξις) lo suyo” (*Rep.*, IV, 433 e – 434 a).

9 Cf. *Leyes*, IX, 863 e – 864 a para visualizar la justicia y la injusticia en el periodo de vejez de nuestro autor.

que cada uno haga lo suyo en el Estado (ἐκάστου τούτων τὸ αὐτοῦ πράττοντος ἐν πόλει)... es la justicia, que convierte en justo al Estado (πόλιν δικαίαν)” (*Rep.*, IV, 434 c)¹⁰.

Es interesante destacar que a partir de una vía negativa, o sea, desde una conceptualización de la injusticia, se manifiesta una concepción de la justicia. Es curioso este hecho, puesto que a partir de la exposición del término surgen dos ideas importantes:

- a) En la exposición del termino se presenta la conceptualización de la justicia desde una perspectiva política, mientras que,
- b) A partir de la misma presentación en dicho texto se puede proponer una interpretación desde la psicología racional a la problemática de la justicia en la *República*¹¹.

Con esto, encontramos la posición de nuestro término a interpretar, convirtiendo en justo al Estado, aun cuando, según el propio Platón, no hay que tener excesiva confianza respecto de este logro. Para esto, hay que aplicar la noción a *cada individuo* con el objeto de apreciar si en él también hay justicia; constatándose este hecho, se da por sentada la noción de justicia en su totalidad, pieza clave del pensar platónico.

10 Si bien proponemos una interpretación de δικαιοσύνη en tanto οικειοπραγία, una perspectiva distinta y complementaria nos entrega Gregory Vlastos (1969). En su trabajo ‘Justice and Psychic Harmony in the Republic’, *The Journal of Philosophy* (p. 507), asegura que el término *dikaioσύνη*, si bien podría contener un significado lo suficientemente amplio para abarcar toda conducta virtuosa dirigida a los demás, implica principalmente abstenerse de *pleonexía* (πλεονεξία, *Rep.*, II, 359 c 5). Desde esta perspectiva, lo que mantiene unidos los dos sentidos de *dikaioσύνη* en Platón (en tanto labor propia como ausencia de *pleonexía*) es que ésta se constituye como la virtud social por antonomasia, lo que implica decir que es sinónimo de relaciones justas entre las personas; siendo precisamente esto lo que falta en la conceptualización platónica, ésta pretende definir la justicia del hombre en términos del orden que prevalece dentro de las partes de su *psiqué* (ψυχή) (p. 507). Curiosamente, aunque Platón en ocasiones redefine los términos griegos, sus mecanismos para mantener un fiel contacto con el habitual significado de éstos muestran el vínculo necesario para saber instantáneamente cuál es la palabra que pretende definir, sin embargo, no es este el caso. Véase nota pie de página (nº8) del mismo artículo en la que se destacan cada uno de los sentidos que tanto traductores como comentaristas del término *pleonexía* le han asignado. Cf. p. 510 – 511 del mismo artículo.

11 G. Vlastos (1969, p. 511) destaca dos definiciones de la justicia en el Libro IV de la *República* llamando a la primera definición “social” y a la segunda “psicológica”, ambas presentadas en momentos distintos: la social (427 b – 434 c) que es anterior a la discusión de las virtudes de la polis, y la psicológica (441 c – 443 b), donde se definen las virtudes del ser humano. En nuestro caso, bajo el razonamiento de Vlastos, desde la definición social visualizamos la clave de la definición antropológica de la justicia.

4. Posibilidad de un *giro antropológico*

A partir de lo anterior surgen al menos dos interrogantes directrices para conseguir nuestro propósito: ¿Cuál es el sentido más adecuado de *oikeioprágia* en el contexto de la obra platónica? ¿Significación social o antropológica del término? Conforme al desarrollo antes expuesto, pensamos que el sentido más *propio* y adecuado para el término es el que puede ser sugerido desde la psicología racional, puesto que consideramos que el término desde su conformación etimológica, semántica, lingüística y filosófica está plenamente orientado a expresar una condición innata del hombre griego: la acción de realizar la actividad propia, de acuerdo a su naturaleza y al perfeccionamiento de la misma a través de la educación: aquello que nos dispone para llevar a cabo lo que debemos hacer de manera más acabada y con mayor perfección. El valor de este término es sintetizado con gran agudeza por Léon Robin (1935, p. 163): “l’appropriation de l’activité’ (oikeioprágia), voilà en quoi consiste la Justice”. En base a esto, se produce todo un *giro antropológico* de extraordinaria importancia para nuestra investigación¹².

4.1. Aplicación de la justicia al hombre

Con lo alcanzado, Platón nos insta a llevar a término el examen emprendido de la misma manera en que se ha concebido: si dábamos con algo de mayor tamaño que poseyera justicia e intentáramos contemplarla allí, luego sería más fácil divisarla en el hombre. Este algo resultó ser el Estado, por lo que se ha fundado lo mejor posible sabiendo que la justicia estaría en el

12 A propósito de este *giro*, resulta muy significativo destacar la clásica controversia entre Werner Jaeger y Max Pohlenz sobre la supremacía del alma con respecto al Estado bajo el contexto del problema de la justicia en Platón; el primero destaca que el aspecto antropológico (alma) está por encima de las clases del Estado, mientras que el segundo manifiesta la preeminencia de las clases sociales dejando en un segundo plano las partes del alma. Nuestra postura confirma lo planteado por W. Jaeger: “La investigación del problema sobre lo que es justo desemboca en la teoría de las ‘partes del alma’. En última instancia, el estado de Platón versa sobre el alma del hombre. Lo que nos dice acerca del estado como tal y de su estructura, la llamada concepción orgánica del estado, en la que muchos ven la verdadera médula de la República platónica, no tiene más función que presentarnos ‘la imagen refleja ampliada’ del alma y de su estructura” (2006, p. 590 – 591. Cf. p. 634 – 636 de la misma obra). Para ahondar en esta discusión véase Henry Joly (1980, p. 361), quien también destaca la importancia de *oikeioprágia* como clave de la justicia en Platón, aun cuando se inclina por la visión de Max Pohlenz (Cf. *Aus Platon Werdezeit*, Berlín, 1913) respecto de la supremacía del Estado en desmedro del alma humana. Si bien Joly manifiesta la doble referencia que suscita la homologización (*ὁμολογία*, *Rep.*, IV, 443 a 7) del alma y el Estado, postula la prioridad de la *figura* de la ciudad sobre el alma, ya que es ésta la que genera el modelo educativo que hay que ‘interiorizar en el alma’, correspondiente a las disposiciones de la *Politeia* que instituyen la auténtica *paideia*.

mejor fundado. Lo cierto es que aquello que en el Estado se nos ha puesto en evidencia ahora hay que aplicarlo en el individuo, y si se da una concordancia entre lo revisado en el Estado y lo encontrado en el hombre se ha procedido en forma correcta. Como se afirma la similitud entre algo de mayor tamaño y otra cosa más pequeña, así mismo, tampoco será distinto si se aplica la noción de justicia de un Estado justo a un hombre justo.

Si además de esto, se retoma el logro anterior que aludía a la idea de que el Estado es justo cuando “los géneros de naturalezas (γένη φύσεων) en él presentes hacían cada cual lo suyo (αὐτῶν ἕκαστον ἔπραττεν), y a su vez nos pareció moderado (σώφρων), valiente (ἀνδρεία) y sabio (σοφῆ) en razón de afecciones y estados de esos mismo géneros” (*Rep.*, IV, 435 b), en esa medida, quien en su alma cuenta con los mismos tres géneros ya señalados, en cuanto que logre manifestar las mismas afecciones que aquellos, estaría en condiciones de poseer las mismas cualidades del Estado defendido por Platón.

Con esto, se estima que en cada uno de nosotros habitan los mismos géneros que en el Estado, puesto que éstos no llegan de ningún otro lado; de ahí que el Estado tenga su génesis en la naturaleza humana propiamente tal. No obstante, Platón pone en evidencia lo difícil que resulta saber a ciencia cierta si en todos los casos actuamos por medio de un mismo género, o bien si, por ser tres géneros, en determinados casos obramos a través de uno de ellos, y en otros por medio de otro¹³.

Con lo alcanzado, comienza a entretenerse la fusión de aspectos teóricos que contiene la *oikeiopraxía*, ahora desde la perspectiva antropológica, la que, a nuestro juicio, resulta ser la esencial.

4.2. Alma concupiscible y racional

Para llevar a cabo la distinción entre las partes del alma, aspecto teórico capital en nuestra propuesta, Platón procede a destacar una serie de contrarios referidos a los apetitos en general (asentir – disentir; tender –

13 Sócrates evidencia el hecho por medio de un ejemplo (*Rep.*, IV, 436 a – b): “Por medio de uno de estos géneros que hay en nosotros aprendemos (μανθάνομεν), por medio de otro somos fogosos [irascibles] (θυμούμεθα) y, a su vez, por el tercero deseamos los placeres relativos a la alimentación, a la procreación y todos los similares de ellos [concupiscible] (ἐπιθυμοῦμεν). ¿O es acaso por medio del alma íntegra (ὅλη τῆ ψυχῆ) que procedemos en cada uno de esos casos, cuando nos ponemos en acción?”.

repeler; atraer – rechazar), a partir de lo cual deja establecido que “el alma de aquel que apetece (ἐπιθυμοῦντος ψυχὴν) tiende hacia aquello que apetece (ἐπιθυμῆ)” (*Rep.*, IV, 437 c). Ahora bien, el no – querer, el no – desear y el no – apeteecer es lo mismo que rechazar y alejarse del alma, cosas que se deberían tener por contrarias a las primeras, los apetitos. Asumido esto, se establece que hay una especie constituida por tales apetitos, entre los que destacan la sed y el hambre, los cuales respectivamente pertenecen uno al deseo de bebida y el otro al de comida. Por lo tanto, “cada apetito (ἐπιθυμία ἐκάστη), en sí mismo, lo es sólo de lo que por naturaleza (πέφυκεν) le corresponde (ἐκάστου)” (*Rep.*, IV, 437 e). Adicionalmente, todos apeteecen cosas buenas, y por lo mismo, si la sed es un apetito, ha de serlo respecto de algo bueno, lo que sucede igualmente en los demás casos, por lo que el alma del sediento, en la medida que tiene sed, no quiere otra cosa que beber, y sólo a eso se dirige. De esta manera, si en algún momento cualquier cosa orienta el alma sedienta en otra dirección, habría en ella algo distinto de lo que le hace tener sed y que le lleva a beber como salvaje.

Pero, al margen de esto, podemos afirmar que hay algunos que tienen sed y no quieren beber; o sea, en su alma hay algo que insta a beber y hay también algo que se opone, algo distinto de lo primero que prevalece sobre ello. Lo que está en contra de tales cosas surge a raíz del razonamiento, en cambio, los impulsos o ímpetus son generados a partir de las afecciones y de las enfermedades. Así, en base a estos dos elementos distintos entre sí, Platón señala que: “aquella [parte] por la cual el alma razona (λογίζεται) la denominaremos ‘raciocinio’ (λογιστικόν), mientras que aquella por la que el alma ama, tiene hambre y sed y es excitada por todos los demás apetitos (ἐπιθυμίας) es la irracional y apetitiva [concupiscible] (ἀλόγιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν), amiga de algunas satisfacciones sensuales y de los placeres en general (πληρώσεών... καὶ ἡδονῶν ἑταῖρον)” (*Rep.*, IV, 439 d).

De esta forma, quedan establecidas y delimitadas ambas especies residentes en el alma: una especie racional, y una irracional, apetitiva o concupiscible.

4.3. Alma Irascible

Con respecto al ámbito irascible o fogosidad (θυμοειδής), “aquello por lo cual nos enardecemos (θυμοῦ)” (*Rep.*, IV, 439 e), surge la duda si es que constituye una tercera especie o resulta semejante por naturaleza a alguna de las otras partes del alma. En ocasiones la cólera combate contra los deseos manifestándose como cosas distintas¹⁴, pero en otras se puede advertir que “cuando los deseos violentan (βιάζωνταί) a un hombre contra su raciocinio (λογισμὸν), se insulta a sí mismo (λοιδοροῦντά τε αὐτὸν) y se enardece contra lo que, dentro de sí mismo, hace violencia, de modo que, como en una lucha entre dos facciones, la fogosidad [lo irascible] se convierte en aliado (σύμμαχον) de la razón (λόγῳ) de ese hombre” (*Rep.*, IV, 440 a – b). Por tanto, el aspecto irascible o fogosidad no se une con los deseos para atacar a la razón, ni intenta ir en contra de sus decisiones.

Si llevamos a cabo la aplicación al caso de quien cree obrar injustamente, podemos ver que entre más noble menos puede encolerizarse, aunque padezca de algún sufrimiento por causa de alguien que actúe justamente. Al contrario, el propio Platón propone:

“En el caso de alguien que se considere víctima de injusticia, su fogosidad hierve en él, se irrita y combate por lo que tiene por justo, y sufre hambre, frío y padecimientos similares, soportándolos hasta que triunfe, no cesando en sus nobles propósitos hasta que los cumple por completo, o bien hasta que perece o se calma al ser llamado por la razón como el perro por su pastor” (*Rep.*, IV, 440 c – d).

Al margen de lo que en un comienzo se deja ver, o sea, que lo irascible o fogosidad era algo cercano a lo concupiscible o apetitivo, en el conflicto interior del alma se encuentra mucho más afin con la razón. Así es como lo irascible se presenta como una tercera especie o parte del alma, la cual

¹⁴ Para aclarar esto, Sócrates introduce el ejemplo de Leoncio, hijo de Aglayón (*Rep.*, IV, 439 e – 440 a). Éste subía del Pireo cuando observó unos cadáveres que estaban junto al verdugo público, momento en el cual experimentó el deseo de mirarlos, pero al mismo tiempo sintió una repugnancia que lo apartaba de allá. Durante sólo unos minutos sufrió un conflicto interno en el cual cubrió su rostro. Sin embargo, y luego de todo, se decidió correr hacia los cadáveres y vociferó llamando a la gente a observar el tético espectáculo, dominado por el deseo.

vendría a ser como el “auxiliar de la naturaleza racional (ἐπίκουρον ὄν τῷ λογιστικῷ φύσει), salvo que se corrompiera por obra de una mala instrucción (κακῆς τροφῆς)” (*Rep.*, IV, 441 a). Lo anterior será así siempre y cuando la parte irascible se nos manifieste como distinta a la razón, puesto que ya se nos hizo patente su diferencia con lo concupiscible.

Con esto se empieza a concretar la reciprocidad entre lo proyectado en el Estado y lo constitutivo del hombre, puesto que con lo ya expuesto queda de manifiesto la distinción entre las tres partes del alma: habría una parte *racional*, otra *concupiscible* y una tercera que vendría a ser la *irascible*. Lo que resta ahora es afinar dicha relación, con tal de obtener una exégesis de *oikeioprágia* conforme la perspectiva del hombre, obteniendo así la noción de hombre justo en Platón.

4.4. El hombre justo

Las mismas clases constitutivas del Estado platónico se encuentran arraigadas en el alma de cada individuo en idéntica cantidad, es decir, tres. Por tanto, es imperativo que por la misma razón que el Estado es sabio, valiente y temperado, sea todo esto y de la misma forma el hombre particular: así se considera al hombre justo. Teniendo presente cómo es que el Estado se vuelve justo¹⁵, Platón determina que el raciocinio (λογιστικῷ) tiene por misión mandar (ἄρχειν), ya que es sabio (σοφῷ) y tiene a cuidado suyo el alma entera (ἀπάσης τῆς ψυχῆς) y, asimismo, lo irascible (θυμοειδεῖ) tiene por tarea ser la aliada (συμμάχῳ) de aquel (*Rep.*, IV, 441 e). Es pues como será una combinación de música y gimnasia lo que las hará establecer la concordancia necesaria, poniendo en tensión a una y alimentándola con palabras y enseñanzas buenas y bellas, y por el contrario, relajando y apaciguando la otra, manteniéndola más tranquila a través del ritmo y la armonía, piezas claves de la educación ateniense. Ambas *especies*, el raciocinio y lo irascible, siendo criadas de ese modo y luego de haber aprendido lo suyo, además de ser educadas verdaderamente, gobernarán sobre lo concupiscible o apetitivo, lo más abundante en cada alma, siendo por naturaleza ansioso de fortunas y

15 Por lo mismo, Platón reitera el por qué el Estado es justo: cada una de las tres clases (τριῶν...γενῶν) que existe en él hacen lo suyo (τὸ ἑαυτοῦ...πράττειν) (*Rep.*, IV, 441 d). En base a esto se recuerda nuevamente el sentido de la justicia: cada uno hacer lo suyo (*Rep.*, IV, 441 d – e [e 1: αὐτοῦ...πράττει, e 2: αὐτοῦ πρᾶττων]).

riquezas. Ahora, importante es destacar lo vigilada que debe permanecer la especie concupiscible, con el fin de que no crezca y se fortalezca, por colmarse de placeres corporales, dejando de hacer lo suyo e intentando esclavizar y gobernar aquellas cosas que no corresponden a su clase y desvíen su vida. Tanto el raciocinio como lo irascible son las especies que mejor ponen en guardia el alma y el cuerpo en su totalidad contra sus enemigos externos; la primera deliberando y la segunda combatiendo, siguiendo al que manda y llevando a cabo con valentía sus mandatos.

Conforme lo anterior, Platón logra establecer una conceptualización de cuatro hombres resultantes a partir de cada una de las virtudes. Así es como un hombre se hace sabio (σοφὸν) (*Rep.*, IV, 442 c) por aquella pequeña parte que manda en su interior ordenando las cosas que tiene a su cargo, poseyendo en sí mismo, a su vez, el conocimiento de lo que es provechoso para cada una y para la comunidad que integran las tres partes del alma. Por su parte, valiente (ἀνδρεῖον) (*Rep.*, IV, 442 b - c) es aquel hombre que cuenta con esta irascibilidad o fogosidad que se circunscribe a lo establecido por la razón, preservándose a través de los placeres, aplicado a lo que hay que temer y lo que no. Por otro lado, el hombre moderado (σώφρονα) (*Rep.*, IV, 442 c - d) se constituye así debido a la amistad y la concordancia de estas mismas partes; cuando lo que manda y lo mandado convienen que es el raciocinio el que debe mandar y dirigirlos, sin emitir juicios en contra. Lo mismo sucede con la justicia, aun cuando, curiosamente, Platón no nos proporciona ninguna conceptualización del hombre justo (δίκαιός) equiparable a lo planteado en los casos anteriores¹⁶.

Al margen de la posibilidad de que quedara desdibujada la justicia de tal modo que parezca distinta a como se proyectó en el Estado, esto resulta bastante difícil, en la medida en que cada una de las clases que hay en el Estado hace lo suyo, referido a lo que hace mandar como al ser mandado. Con esto se cumple el sueño esbozado anteriormente, el cual versa que tan pronto se comenzara a fundar el Estado se daría con un principio y un molde de la justicia, aludiendo al paradigma de las letras ya tratado en forma sucinta.

De la justicia se contaba con una imagen en donde cada quien debía

¹⁶ Un ἀνὴρ δίκαιος como expone en *Rep.*, IV, 435 b 1. Lo más cercano a una conceptualización del hombre justo la podemos encontrar en *Rep.*, IV, 443 c - e, en donde se establecen ciertas notas sobre éste y se asocia su figura, teniendo como fondo la justicia, a la armonía de una escala musical, la que comprende los términos bajo, medio y alto, términos comparados con las tres partes del alma, como veremos a continuación.

dedicarse a lo que le era lo más propio por naturaleza (*Rep.*, IV, 443 c). Es vital este punto, puesto que Platón afina aún más la noción de justicia platónica y se abre a la noción de hombre justo: la justicia verdadera no tiende al quehacer exterior del hombre, sino al quehacer interno en su sentido más propio¹⁷, que es el que concierne a sí mismo, haciéndolo más pleno, teniendo el control para no permitir a las partes del alma interferir en tareas propias de las demás. Este hombre se autogobernará y dispondrá bien de lo suyo propio, manteniéndose en orden a sí mismo, armonizando las tres partes del alma que coexisten en él, tal cual como los tres términos de la escala musical: el bajo, el alto y el medio. En caso de haber términos intermedios, los unirá a todos y, a partir de la multiplicidad, se generará así, la absoluta, armónica y moderada unidad. En base a esto, injusticia vendría a ser el disolver dicho ánimo, trastocando las funciones propias que corresponden a cada una de las partes del alma, lo que de igual forma se puede ver reflejado en las clases sociales del Estado, aun cuando no sea el fin del proyecto platónico. Con esto se catapulta el logro obtenido; se ha encontrado el hombre justo: aquel que desarrolla la labor que le es dada desde su propia naturaleza colaborando con ella para la armonía de la *polis* platónica.

Tomando como plataforma el proyecto ético de la *República*, logramos destilar el tratamiento platónico referido a la justicia, posicionando a *oikeioprágia* como *el* término que contiene la fuerza teórica necesaria para afrontar, a partir de una propuesta desde la psicología racional, la obtención a cabalidad de la conceptualización del hombre justo al que aspiraba Platón en su discurrir filosófico de la vida social.

5. Conclusiones

En torno al tema trabajado y sus múltiples aristas, podemos establecer las siguientes conclusiones:

5.1. El termino *oikeioprágia* contiene en sí mismo (en una sola denominación) las aristas más significativas de la problemática práctica de la filosofía platónica, siendo, singularmente en la *República* y trascendiendo ésta, un

17 Cf. G. Vlastos (1969, p. 514) quien destaca que la conducta “externa” del hombre no es más que una manifestación de su vida “interior”, que es la vida del hombre “real”, su alma. Por lo tanto, cuando se pregunta qué es la justicia de un hombre estamos obligados a mirar hacia el interior del mismo.

concepto absolutamente necesario a la hora de establecer una interpretación completa de la filosofía del hombre, moral y política de la Filosofía de Platón. Además, nos entrega el punto de inflexión entre una aproximación política de la justicia y la justicia subyacente a la naturaleza del hombre, posicionándose como un concepto firme (poco atendido por los especialistas a juicio nuestro), en que es factible apostar por una lectura antropológica como la propuesta de este trabajo, integrando la teoría política platónica e, incluso, superándola.

5.2. La justicia, desde la mirada del ateniense, no solo nos remite al menos a dos lecturas de una obra tan amplia como la *República* (una política y una antropológica), sino que además, dentro de su contexto ético, conforma un proyecto de polis ideal sustentada en una visión de hombre griego que perdurará en Aristóteles con ciertos matices, y que será la ruta por la que transitarán buena parte de las concepciones de hombre desarrolladas a través del despliegue del pensar, principalmente a la hora de establecer lineamientos políticos como consecuencia de la concepción antropológica sugerida por cada una de ellas.

5.3. Si bien hemos puesto acento en un término específico (*oikeioprágia*) de la obra de Platón para llevar a cabo una reflexión sobre la justicia y, ante todo, sobre el hombre justo platónico, nuestra investigación supera – o al menos intenta hacerlo – dicha problemática intrínseca del pensamiento político clásico y de todos los tiempos, ya que en ella se conjugan múltiples aspectos de la filosofía de Platón; la justicia se da en un marco ético que a su vez responde a la antropología dualista platónica que, de la misma forma, está sustentada en su metafísica. Lo principal de esta apreciación es la particular interrelación que se produce entre lo antropológico, lo ético y lo político en el ateniense, manifestado con real profundidad discursiva en la *República*.

5.4. El hombre justo propuesto por nuestro autor, sin bien responde plenamente a su conceptualización de la justicia en tanto virtud ética, también se hace cargo del desarrollo histórico de ésta, tomando elementos de diversos autores que anteceden a su reflexión (principalmente de Hesíodo y su ilustrativo trabajo sobre la justicia terrenal y relación con lo divino y el hombre) para él mismo convertirse en un referente clave de la composición de la teoría de la justicia aristotélica y de su ulterior desarrollo en la historia del pensamiento.

6. Bibliografía

Astius, F. (1838): *Lexicon platonicum sive vocum platoniarum Index* [3 t.]. Lipsiae: Libraria Weidmanniana.

Bailly, A. (1950): *Dictionnaire Étymologique Grec-Français*. París: Librairie Hachette.

Brun, J. (1981): *Platón y la Academia*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Chantraire, P. (1968 – 77): *Dictionnaire étimologique de la langue grecque. Histoire des mots* [4 t.]. Paris: Klincksieck.

Des Places, E. (1964): *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon* [2 t.]. Paris: Les Belles Letres.

Goldschmidt, V. (1947): *Les Dialogues de Platon: Structure et Méthode dialectique*. Paris: PUF.

_____ (1985): *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*. Paris: J.Vrin.

Grube, G. M. A. (2010): *El pensamiento de Platón*. Madrid: Gredos.

Jaeger, W. (1982): *Alabanza de la ley. Los orígenes de la Filosofía del Derecho y los griegos*. A. Truyol y Sierra (trad.). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

_____ (2006): *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.

Joly, H. (1980): *Le renversement platonicien. Logos, episteme, polis*. Paris: J. Vrin.

Pabón S. de U., José M. (1968): *Diccionario Vox Manual Griego – Español*. Barcelona: Bibliograf.

Platón (1981 – 1999): *Diálogos*. Traductores varios [9 vol.]. Madrid: Gredos.

_____ (1889 – 1995): *Platonis Opera*. J. Burnet y otros editores, [5 Vol.]. Oxford: Oxford University Press.

Pohlenz, M. (1913): *Aus Platos Werdezeit*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

Robin, L. (1935): *Platon*. Paris: PUF.

_____ (1962): *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*. México: UTEHA.

Schuhl, P - M. (1956): *La obra de Platón*. Buenos Aires: Hachette.

Slings, S. R. (2005): *Critical notes on Plato's Politeia*. Gerard Boter and Jan van Ophuijsen (eds.). Leiden and Boston: Brill [Mnemosyne, Bibliotheca Classica Batava. Supplementum].

Taylor, A. E. (1946): *El platonismo y su influencia*. Buenos Aires: Nova.

_____ (1977): *Plato. The man and his work*. London: Methuen.

Velásquez, O. (1997): *ΠΟΛΙΤΕΙΑ. Un estudio sobre la República de Platón*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile.

Vlastos, G. (1969): 'Justice and Psychic Harmony in the Republic'. *The Journal of Philosophy*, Vol. 66, 16 [Aug. 21], pp. 505-21. [URL: <http://www.jstor.org/stable/2024402>]

_____ (1973): *Platonic Studies*. Princeton: University Press.

NOTAS

