

Las máscaras de la justicia

EN EL CRITÓN*

Masks of Justice

IN CRITON

RESUMEN

El Critón es un diálogo de la primera época de Platón en el cual se habla de la justicia y de la injusticia. Sócrates ha sido condenado a muerte y está en la prisión esperando el día de su ejecución. Critón ha madrugado y espera mientras Sócrates duerme para poder conversar con él. Al fin despierta y Critón le propone escapar de la cárcel. La trama del diálogo entre estos gira en torno de la respuesta que se debe dar ante tal propuesta, y si esta constituye injusticia. Este artículo pretende mostrar las diferentes formas como se presenta la justicia a medida que el diálogo avanza, teniendo en cuenta que un examen previo a dicho desarrollo exige de una separación conceptual de acuerdo a una división más general: Temis es madre de toda forma de justicia y es entendida de acuerdo a Aristóteles como proporción (1998, p. 54), es decir equilibrio. Sus hijas son Horas, que es la encargada de la justicia en el Hades; Eirene que hace alusión a la isotimia, o equilibrio en el tener (Hesiodo, 1998, p. 75); Eunomia, o norma apropiada, y *Diké*, o sentencia, fallo o ley (Pérez Jiménez, 1998, p. 76). Esta ponencia va a centrarse únicamente en *Diké*, que es de la que trata el Diálogo, y las formas de la justicia aludidas deben entenderse como las formas o rostros, o mejor aún, las máscaras de las *dikai* en el Critón.

Palabras clave: Justicia, *Diké*, Derecho.

ABSTRACT

The Crito is a dialogue in the early days of Plato which speaks of Justice and injustice. Socrates has been sentenced to death and is in prison waiting for the day of his execution. Crito has got and expected Socrates sleep to be able to converse with him. Finally awakens and Crito offers escape from prison. The dialogue between these plot revolves around the answer to be given to such a proposal, and if this is injustice. This article aims to show the different ways how justice is presented as the dialogue progresses, taking into account that a test prior to such development requires a conceptual separation according to a more general division: Temis is the mother of all form of Justice and it is understood according to Aristotle as a proportion (1998, p. 54), i.e. balance. Their daughters are hours, which is in charge of Justice in Hades; Eirene who refers to the isotimia, or balance in having (Hesiod, 1998, p. 75). This paper will focus only on Dike, which is where about dialogue, and the aforementioned forms of justice are to be understood as forms or faces, or better still, mask the *dikai* in the Crito.

Keywords: Justice, *Diké*, Right.

IVÁN ANDRÉS

CADAVID GUERRERO

Abogado, Filósofo y Teólogo. Magíster en Ciencias Políticas de la Universidad de Navarra, España. Candidato a Doctor en Filosofía de la Universidad de Navarra, España. Docente de Tiempo completo de la Universidad Autónoma Latinoamericana. Investigador del Grupo de Investigación Ratio Juris en la línea de Derecho, Cultura y Sociedad. zhafiros@yahoo.com

Recibido:

8 de agosto de 2013

Aceptado:

22 de octubre de 2013

* Ponencia tomada de la Investigación en curso La justicia en los clásicos. Enero de 2011.

INTRODUCCIÓN

Existe en el mundo y en la historia una cantidad indeterminada de definiciones de justicia. La primera de la que tenemos data en Occidente es la del casi mítico rey Simonides, de quien habla Pausanias en su *Descripción de Grecia* (1998, p. 26), y cuya definición según Aristóteles reza así: “a cada quien lo suyo” (1998, p. 75). Para los estudiantes de la bien llamada Jurisprudencia o Derecho se ha hecho imperativo estudiar la de Celso, que junto con los principios de Ulpiano constituye la forma de la vida honesta u *honestae vivere*. El *ars boni et aequi*, el *non laedere* y el *constant et perpetua voluntas jus suum quique tribuere* comprenden este cuerpo. Pero solo la última de estas, es decir, la constante y perpetua voluntad de dar a cada quien según su derecho, es realmente la justicia. Como mencionamos antes, en la antigua Grecia, quizá en la época del rey Minos y de Teseo (Pausanias, 1998, p. 20), esta era entendida como equilibrio o proporción, el justo medio entre los brazos de la balanza a la hora de comprar y vender o de permutar en el mercado. Para Pitágoras es una medida, para Heráclito una referencia a la hora de tomar un sentido, y para Sócrates cuyo requisito es la prudencia es la manera correcta de decidir o encontrar el acierto, la virtud, cuyo desenlace natural es la felicidad. Para Aristóteles puede ser legal o equitativa y esta última a su vez puede ser conmutativa o retributiva. Para Séneca solo se consigue cuando los presupuestos de la *epimeleia*, la *isegoria*, la *isonomia* y la *isotimia* están dados. Para Marco Aurelio es lo que hace feliz y para Kant solo se materializa en dos imperativos,

el categórico que por eponimia es apodíctico y el hipotético que es asertórico. En Marx es un elemento de justificación de la superestructura para controlar y legitimar los abusos de la infraestructura y para Foucault solo una herramienta del poder. Sin embargo, de entre tantas definiciones y tanta materia conceptual existe un *eidos*, una característica común, es un equilibrio o se presenta como tal y requiere de otros elementos para poder llevarse a cabo. En nuestra ciencia jurídica, ella requiere del Derecho, y este hace las veces de herramienta. En la obra que se analiza se trata de investigar cómo el Derecho enmascara a la justicia, mas no para esconderla sino para revelarla, por lo que se podría decir que el fin de este trabajo es evidenciar la forma como se revela la justicia por medio del Derecho en el Critón, pero teniendo en cuenta que existe una limitante o delimitación, quien habla en el Critón es la ley o las sentencias proferidas por los jueces y magistrados, entendidas como leyes y como sentencias vinculantes, por lo que hablar de la justicia en este caso será hablar en este sentido.

METODOLOGÍA

Para la elaboración sistemática de los siguientes capítulos, los cuales están debidamente referenciados y sustentados, con base en los textos de Platón, se ha tomado la obra platónica y aristotélica, además de otros autores, también debidamente referenciados, y se ha aplicado el método bibliográfico hermenéutico, siguiendo los pasos de lectura y selección, síntesis, triangulación de datos en esquemas diseñados para la pregunta formulada en

cada capítulo, y construcción final del texto, revisión y lectura final.

Para el primer capítulo se utilizó el método hermenéutico de interpretación, que sirva para abordar bibliográficamente la temática en cuestión. Una vez obtenida la descripción, los elementos y procedimientos del método fenomenológico, se pasará a la elaboración del segundo capítulo y tercer capítulo, para el cual se utilizará el método fenomenológico de análisis de los elementos ya recaudados. Dicho procedimiento metodológico planteado es el que otorga a la investigación su innovación, justificación y riqueza.

Acercamiento a la obra

En el Critón no va, a diferencia de otros diálogos platónicos, a definirse un objeto mediante el método socrático del επακτικοι λογοι o inducción, cuyo resultado es una idea o ειδος que permitirá la posterior sustanciación o υποκειμενοζ de los objetos mediante la deducción o εποι καταλου. No es el conocimiento teórico el que va a ocupar la atención de Sócrates esta vez, sino el conocimiento práctico, las decisiones que deben tomarse respecto de la vida a medida que se repasan los conocimientos adquiridos durante esta.

Es temprano todavía cuando Critón visita a Sócrates. No lo despierta, lo espera en silencio, consternado por la serenidad con la que duerme aún al filo de la muerte: “hace rato que me admiro viendo que suavemente duermes” (Platón, 1998, p. 200). A lo que Sócrates contesta: “ciertamente, Critón, no sería oportuno irritarme a mi edad, si debo ya morir”

(Platón, 1998, p. 200). Asunto que recuerda la corresponsabilidad que para los griegos antiguos existe entre la vida y la muerte a la hora de saber si alguien fue feliz (Aristóteles, 1998, p. 3), pues no puede entenderse la felicidad como un asunto pasajero, confundiéndola con la alegría o εδυ, sino como algo que se hace permanente, etimológicamente como un buen espíritu o ευ δαιμον, el cual se alcanza mediante la serenidad o ανορευια, que quiere decir sin mente o ανοεσις. Sentir plenamente es en algún modo ser feliz, es un enajenarse del hombre como centro del mundo para entenderlo parte de este, para sentirse un microcosmos (Beuchot, 2012, p. 12). Acto seguido, Critón hace una referencia a Sócrates que también puede verse en otro *Diálogo* de Platón, *La República*, cuando le dice: “También otros de tus años, Sócrates se encuentran metidos en estas circunstancias, pero su edad no les libra en nada de irritarse con su suerte presente” (Platón, 1998, p. 201). Ya en dicho *Diálogo* se explica el sentido de la frase, no es el viejo por ser viejo quien aquietta las pasiones, hay viejos esclavos de sus impulsos o παθοζ, es el hombre que practica la abstinencia o αταραξια el que llega a controlarse y en consecuencia alcanza la serenidad del alma. Sócrates es el ejemplo de hombre feliz en la filosofía clásica, ha alcanzado esta por medio de la serenidad y por eso puede decir a Critón antes de morir: “no olvides pagar el gallo que debemos a Esculapio” (Platón, 1998, p. 150), dado que si Esculapio es el padre de la medicina y por tanto a él se le debe el invento de la cicuta como forma indolora de terminar la vida, y ya que vivir es estar mucho tiempo

enfermo como también había mencionado Sócrates (Platón, 1998, p. 150), morir sin dolor es terminar con una dura agonía, y nadie podrá decir como dijeron del empalado: “que triste fue su final, que triste fue su vida” (Pausanias, 1998, p. 415), sino, qué tranquilo final, qué serena vida.

La visita temprana de Critón tiene, obviamente, una finalidad, proponer a Sócrates huir de la cárcel: “pero, querido Sócrates, todavía en este momento hazme caso y sálvate” (Platón, 1998, p. 201). Los argumentos son variados y contundentes: para Critón es una desgracia personal, o algo peor, es verse privado de un amigo, y ganar la mala reputación de no haberlo ayudado por tener en más estima al dinero. También le dice: “Sócrates, tampoco me parece justo que intentes traicionarte a ti mismo, cuando te es posible salvarte” (Platón, 1998, p. 201). Traicionarías a tus hijos y a tu esposa, –le dice– al dejarlos en orfandad, –y completa– “pues, o no se debe tener hijos, o hay que fatigarse para criarlos y educarlos” (Platón, 1998, p. 201). Posteriormente le dice a Sócrates que su posición es la más cómoda y que se debe a la cobardía frente a la incertidumbre futura, pero que debe abandonar esa cobardía y tomar la decisión de huir, que todo está arreglado y que no tendrá que ocuparse de nada en el futuro, así evitará la vergüenza propia y la de sus amigos y no parecerá que no hicieron nada para salvarle. Pero, además de todos estos, el de más peso, se desarrolla a lo largo de la obra: la condena fue injusta, y no solo la condena, el juicio, la instrucción en el proceso y el “desenlace ridículo de la situación” (Platón, 1998, p. 201), ya que como va a

anotar Platón en la *Apología*, los jueces sofistas Anitas, Meleto y Licón, bajo los cargos de corrupción de la juventud y de instruir en el culto a otros dioses, van a desarrollar un juicio lleno de vicios y plagado de argumentos falsos, contra los cuales arremete Sócrates no dejando en pie ninguno. Sin embargo, como el juicio estaba arreglado, dada la enemistad de Sócrates con los sofistas, la sentencia va a condenar con la pena de muerte, con la opción de pagar una fianza a cambio, la cual consigue Platón pero Sócrates no acepta, bajo el argumento de que aceptar la fianza es aceptar la sentencia.

Argumentos de Sócrates

El primer argumento que da Sócrates frente a las inquisiciones y propuestas de su buen amigo y discípulo Critón tiene que ver con la opinión de la mayoría, restando importancia a tal cuestión, pues la mayoría como lo va a referir tiempo después Aristóteles hablando de Platón, no es la más apta para tomar decisiones, justamente porque los más son casi siempre los pobres e ignorantes (Aristóteles, 1998, p. 93). Si se deja en manos de estos las decisiones que servirán de lineamiento para la convivencia, nadie sabrá, tiempo después, distinguir entre lo que es correcto y lo incorrecto. Sócrates no gusta de la democracia, igual que Platón, prefiere el gobierno de uno, que sea sabio y justo, como Pericles de quien Aristóteles dice: “o como decía Platón de Pericles, la dictadura no es mala porque Pericles siendo el primero entre los griegos se tiene a sí mismo por el último” (Aristóteles, 1998, p. 155). El modo como contesta Sócrates a

Critón es el siguiente: “pero, ¿por qué damos tanta importancia, a la opinión de la mayoría?” (Platón, 1998, p. 201). Para concluir luego: “ojalá, Critón, que los más fueran capaces de hacer los males mayores para que fueran también capaces de hacer los mayores bienes, la realidad es que no son capaces ni de lo uno ni de lo otro, hacen lo que la casualidad les ofrece” (Platón, 1998, p. 202). El segundo argumento tiene que ver con la rectitud o recto juicio que consiste en decidir adecuadamente. Sócrates le dice a Critón: “tu buena voluntad sería muy de estimar, si le acompañara algo de rectitud; si no cuanto más intensa más penosa” (Platón, 1998, p. 202), puesto que el recto juicio u *ορθη* es el resultado de una deliberación adecuada y una elección conforme con esa deliberación. Sócrates entiende la naturaleza humana como una *physis*, como una realidad dada e inmutable, a diferencia de Aristóteles que la comprende como una *exis*, realidad dada o *δυναμις*, pero educable (Aristóteles, 1998, p. 23). Esta particularidad socrática se entiende en la dinámica de la vitalidad como una pérdida de la conciencia reflexiva o razón al momento de la deliberación o *προαιρεσις*. El hombre que se ve afectado por la pasión en la filosofía socrática pierde el recto juicio desde el momento inicial de la deliberación, es decir, no piensa correctamente, y como consecuencia, la elección o *αρεσις*, tampoco es correcta. En el mundo socrático, la elección va a constituir lo que se denomina decisión herética, o razonada y justificable. De esa decisión herética proviene la opinión o *doxa* en los mortales. Si la decisión herética es conforme con la deliberación correcta, la opinión puede ser verdadera, sino, falsa. Só-

crates le dice a Critón: “yo, no solo ahora, sino siempre, soy de condición de no prestar atención a ninguna otra cosa que al razonamiento que, al reflexionar, me parece el mejor” (Platón, 1998). Posteriormente dirá: “son valiosas las opiniones de los hombres juiciosos, y malas las de los hombres de poco juicio” (Platón, 1998, p. 202). El tercer argumento dice: “los argumentos que yo he dicho en tiempo anterior no los puedo desmentir ahora porque me ha tocado esta suerte” (Platón, 1998, p. 202). Enseña aquí Sócrates que el hombre que ha alcanzado la virtud o valía, es más fuerte que la circunstancia. El hombre continente, templado, temperante y fuerte es todo esto cuando la situación más se presta para ser incontinente, cobarde, débil e intemperante. Aquí se entiende la conexidad que existe entre los dos tipos de conocimiento que posee el sabio, el factible o *ποιεσις*, que tiene que ver con las virtudes propias de la inteligencia o *νοεσις*, y el conocimiento agible o práctico, que tiene que ver con las decisiones propias de la vida. El sabio mantiene su razonamiento firme aunque la decisión práctica se tome en circunstancias difíciles, no como hace la mayoría, que adecúa su pensamiento al momento de dificultad que vive. El cuarto argumento tiene que ver con la virtud o acierto. Para Sócrates quien acierta en las decisiones de la vida es quien sabe, el ignorante yerra. En el camino hacia la felicidad, máxima valía para Sócrates, el hombre parte de su *physis*, de su naturaleza. Luego, conforme con esa naturaleza que puede ser como se explica en el *Fedón*, inteligible, irascible o concupiscible, el hombre delibera, siendo necesario para esto el pensamiento o *φρονε*, de donde deriva la

prudencia o *φρονεσις*, que es la encargada de encontrar lo correcto, lo conveniente, lo honroso, lo bueno, lo apetecible y lo virtuoso. El prudente es el que sabe, el que tiene el intelecto o pensamiento y en consecuencia, la habilidad para conocer las situaciones de la vida y además posee, como la prudencia no solo es un saber, sino también, por la conexidad de la que se habló antes, un impulso u *ορεσις*, la moción para llevarlas a cabo. El que hace esto acierta y alcanza la virtud o *αρετη*, que literalmente quiere decir dar en el blanco. Quien alcanza la virtud es un excelente, el mejor de todos, el virtuoso, el *αριστος*, que es sin duda, por la serenidad que otorga el acierto, un *eudaimon*, un hombre feliz. Sócrates le aconseja en sentido mayéutico a Critón: “Así, pues, {un hombre} ha de obrar según la opinión de ése sólo {del que sabe}, del que está a su cargo y entiende, y no según la de todos los otros juntos” (Platón, 1998, p. 202).

Después de estos argumentos, le dice: “a partir de lo acordado hay que examinar si es justo, o no lo es, el que yo intente salir de aquí sin soltarme los atenienses. Y si nos parece justo, intentémoslo, pero si no, dejémoslo” (Platón, 1998, p. 202), dando lugar a otro acápite de la obra.

Planteamiento conceptual

La temática que se trata, tiene como eje central a la justicia, entendida entre los griegos de la antigüedad como un equilibrio, del que se hacía uso inicialmente en el mercado. Allí se encontraba Temis con una balanza para equilibrar las cargas en las transacciones co-

merciales. Hesiodo cuenta cómo Zeus va a tomar por esposa a Metis o sabiduría antes que a Temis o justicia; de ahí que la prudencia o *φρονη* sea antes que la justicia, unión que compone el vocablo jurisprudencia o, en un sentido estricto, Derecho. Este equilibrio se consigue mediante la carga o las cargas que se igualan al ser diferentes en substancia, pero iguales en peso. Por ende, el fin del Derecho es encontrar mediante la ley correcta, una sentencia equilibrada. Sócrates le dice a Critón: “por tanto, tampoco si se recibe injusticia se debe responder con la injusticia, como cree la mayoría” (Platón, 1998, pp. 202-203), porque la injusticia hace parte, por decirlo de un modo gráfico, de otra balanza, no cabe en la de Temis y no sirve en consecuencia para alcanzar un equilibrio. Al poner en un brazo sea de la justicia o de la injusticia se genera una responsabilidad de retribuir al otro lado de la balanza con otra carga, buscando el equilibrio, el resultado en la balanza de la justicia será la justicia, y en la de la injusticia será la injusticia, teniendo como fin en la primera la convivencia y el bienestar, que como decía Aristóteles es la base material de la felicidad (1998, p. 5), y en la segunda, la venganza, pues esta es el destino obligado de la respuesta injusta a la injusticia.

Como ya se mencionó, de las diferentes formas de justicia, la que interesa a este artículo, debido a que es la temática del *Diálogo* en estudio, es la *Diké*, que según Pérez Jiménez, en su origen, se entendió como el orden normal de los acontecimientos, pero que luego, en el plano social, vino a significar el veredicto o sentencia que vuelve a enderezar lo torcido

(Pérez Jiménez, 1998, pp. 75-76). En la época minoica se entendía a Temis como el asiento que ocupaban los reyes en la asamblea para administrar justicia (Ruipérez, 1960, p. 76). Después vino a significar la Ley divina o Derecho divino, que Hesiodo contrapone con la *Hybris* en el mito de las edades (1998, p. 111). La interpretación adecuada de ese Derecho divino por parte de los reyes se debía a la autoridad que Zeus les había conferido mediante el báculo, símbolo de su potestad. Ellos conocen así esas *themistes* y en el juicio tienen que restablecer su alteración mediante las *dikai* o veredictos, y que según Pérez Jiménez pueden ser rectas o torcidas, se ajusten o no a las *themistes* (Pérez Jiménez, 1998, p. 77).

Por otra parte, el acto injusto no solo daña a la comunidad, ni se daña solamente a sí mismo, es decir a la ley, sino que causa un daño a manera de mancha o *miasma* en el que lo comete. Para los griegos de la época hesiódica, quien cometía un acto injusto era castigado por Némesis, que es según Hesiodo, azote para los mortales (1998, p. 80), y según Aristóteles, es quien odia la injusticia (1998, p. 35). El castigo que se generaba sobre el injusto consistía en la alteración de su *fatum* o destino, con episodios horribles que podían incluso dañar a una comunidad entera dependiendo de la gravedad del acto, como el caso de Edipo que asesinó a Layo, generándose una peste como castigo por la impunidad (Sófocles, 1998, p. 33). Esta interpretación está íntimamente relacionada con la historia de las Eris o Erinias, que fueron las gotas de sangre que salieron de los genitales, al momento de la castración de

Urano, y que ante el acto injusto se excita su sed de sangre. Por este motivo Hesiodo dice: “La maldita Eris parió a la dolorosa Fatiga, al Olvido, al Hambre y los Dolores que causan llanto, a los Combates, Guerras, Matanzas, Masacres, Odios, Mentiras, Discursos, Ambigüedades, al Desorden y la Destrucción, y al Juramento, el que más dolores proporciona a los hombres de la tierra siempre que alguno perjura voluntariamente” (Hesiodo, 1998, p. 80).

Respecto de la sentencia justa, o *δικαι*, será la que da en el centro, en el blanco está el acierto. Pero como solo puede acertar el que sabe, no se puede errar queriendo, aunque por más que se quiera, si no se tiene la habilidad para ello, no se podrá acertar. De este modo, el juez debe conocer el tema en cuestión y evitar la exageración, de ahí que Hesiodo dijera: “Necios, no saben cuánto más valiosa es la mitad que el todo” (Hesiodo, p. 124). La sentencia en contra de Sócrates fue exagerada, ¿qué hacer entonces? será la pregunta fundamental de Critón, ¿qué hacer frente a las diferentes formas como se presenta la justicia? será el tema de esta investigación.

Las máscaras de las *Dikai*

La máscara del Intra ego

Considéralo de este modo. Si cuando nosotros estemos a punto de escapar de aquí, o como haya que llamar a esto, vinieran las *dikai* y el común de la ciudad y, colocándose delante, nos dijeran: “dime, Sócrates, ¿qué tienes intención de hacer? ¿No es cierto que, por medio de esta acción que intentas, tienes

el propósito, de destruirnos a nosotras y a toda la ciudad? ¿Te parece a ti que puede aún existir sin arruinarse la ciudad en la que los juicios que se producen no tienen efecto alguno, sino que son invalidados por particulares y quedan anulados?” (Platón, p. 204).

La primera máscara representa la comunidad política, o conjunto de personas con intereses y haberes ligados por un elemento común que los participa de la convivencia. Toda convivencia requiere reglas y no existe regla que los circunscriba a todos, toda regla tiene el poder de encausar en la medida en que tiene la potestad de reprimir, no hay regla sin exclusión. La diferencia entre la existencia de la *civitas* y el estadio de la barbarie es el respeto por las reglas, aún en la exclusión.

Los griegos de la antigüedad que se habían organizado en *demos* o pueblos, sabían distinguir entre la *polis* y la *etné*. Mientras la primera gozaba de la seguridad o *ασφαληια* y la autosolvencia o *αυταρκεια*, la segunda era el lugar donde imperaba la pasión o *παθος* y la maldad o *κακος*. La ley debe entenderse como un punto intermedio entre la seguridad y la libertad. Si esta es exagerada en sus mandatos genera seguridad, pero pone en riesgo la libertad y viceversa. Donde no se respeta la ley manda la pasión, y la comunidad política o *polis* no tiene cabida.

El griego antiguo es cosmopolita. La *polis* es su forma de ver y entender el cosmos, sin ella, el hombre se encuentra desorientado, no sabe qué hacer, ni a qué atenerse, porque las reglas ligan al hombre a una forma específica de

vida. La condición de existencia de toda convivencia es una especificidad en la forma de asumir esa convivencia y esto solo es posible cuando existe una forma determinada y compartida de ver el mundo. La regla es la fijación de esa perspectiva, ella la describe y amenaza su quebrantamiento. Si el particular tiene la potestad de elegir qué reglas cumplir y cuáles no, no hay *polis*, hay *etné*, la pasión se impone sobre la regla.

Cuando Sócrates advierte sobre este quebrantamiento está en juego uno de los principios fundamentales de su filosofía, el *επακτικοι λογοι*, dado que al quebrantarse la ley se quebranta la ciudad, y al quebrantarse esta, la perspectiva del mundo queda rota pasando generalmente de la pasión a la enfermedad, como la indigencia, fruto de la desesperanza, ya que quien no sabe hacia dónde mirar, ni distinguir entre lo bueno y lo malo, ni qué interpretar, no tiene nada que esperar.

Hesiodo es quizá el primer mitólogo que habla en este sentido, cuando cuenta la historia de Ceres que sacó a los hombres del nomadismo y los asentó en el suelo de Grecia y les enseñó la agricultura como camino hacia la virtud (Hesiodo, 1998, p. 142). Allí se impusieron las primeras reglas.

La máscara del Inter ego

“Acaso Sócrates, ¿no te hemos dado nosotras la vida y, por medio de nosotras, desposó tu padre a tu madre y te engendró? Dinos, entonces, ¿a las leyes referentes al matrimonio les censuras algo que no esté bien?” No las censuró, diría yo. “Entonces, ¿a las que se re-

fieren a la educación en la que te has educado?” (Platón, 1998, pp. 204-205).

La segunda máscara es la que define la civilidad del sujeto. La *civitas* o *polis* es el lugar donde los derechos del hombre tienen una medida, ella misma es la medida de esos derechos. Los derechos que tienen que ver con la medida o proporción de lo que se puede tener se denominan civiles y políticos, justamente por provenir de la *civitas* o *polis*. A la *polis* o a la *civitas* le corresponde establecer la manera de ser ciudadano, de tener unos derechos. Esto es lo que justamente define la denominada personalidad que es el modo como un sujeto se relaciona con el mundo y con los otros, por medio de atributos personales y otros llamados civiles, como por ejemplo, la condición de este frente al acceso a la propiedad privada. En la época de Sócrates, conforme con la Constitución de Solón del 624 a. C., la mayoría de edad o *acmé* se alcanzaba a los 40 años, pues se entendía que una persona con menor madurez no podía encarnar en sí misma los derechos que determinan el fin y desarrollo de una comunidad, como tomar decisiones relacionadas con la administración de la *polis*. En Esparta existía la *gerusia* o grupo de ancianos encargados de tomar decisiones junto con los éforos y el rey. En Atenas, existía una división en magistraturas o arcontados. El magistrado rey, el *epónimo*, los *polemarcos*, los *basileis*, y los tesmotetas, estos últimos eran prácticamente los encargados de dictar la ley y de llevar a cabo los juicios. Eran seis y su nombre quiere decir “el que establece la ley” (Pausanias, 1998, p. 23).

En Atenas, la formación del ciudadano exigía de una estricta educación denominada *paideia*, exclusiva para los ciudadanos de Grecia. Consistía en una doble formación: la intelectual y la física. En la intelectual se formaban en la música y la astronomía, en matemática y geometría, o conocimiento denominado *teorético*. También en cuanto al conocimiento práctico o de acción o *πραξις*, como la política y la estrategia. Además en el conocimiento denominado poético o *ποιητικόν*, que trata de la creación artística como la retórica y otras artes como la música y la poesía, y finalmente en el conocimiento técnico o *τεχνη*, que consistía en el diseño que podía ser desde una vasija hasta de un edificio. El lugar donde se ejercía esta formación se denominaba *frontisterión* o *φροντιστεῖον*. La formación física en cambio se ejercía en la *palestra*, por medio de la gimnasia. Con esto se pretendía que el joven tuviera una educación completa, para forjar en él la *kalía* y la *valía*, o la belleza y la virtud respectivamente. Cuando el niño o *paidos* había pasado a la juventud o *efebía*, iniciaba su educación. El éfebo que traduce literalmente, el que tiene bozo, podía ingresar libremente a la *palestra* y al *frontisterión*. Allí lo frecuentaban los adultos llamados *ociosos*, que quiere decir, hombre que no se ocupa del negocio, o bien porque son ricos o bien porque son sabios. Este grupo de ociosos van a intentar seducir por medio de las *afrodisias* o elementos de conquista, fruto de la *poiesis* o poética, al éfebo, que ahora al empezar a ser conquistado recibe el nombre de *éromeno*, y el conquistador de *erotés*. Una vez conquistado acepta a su conquistador como maestro, cuya responsabilidad es indicarle al joven

cuál es la manera de ejercer los derechos civiles del griego y en qué consiste ser ciudadano. El joven entendía que la belleza o *kalía* se relaciona con la virtud o *valía*, ya que las virtudes de esta desarrollan aquella. Una barriga prominente, por ejemplo, exhibe la falta de continencia, –come más de lo que necesita y no puede contenerse–. Un abdomen plano en cambio, revela continencia. La robustez, a su vez, indica la fortaleza, dado que quien es de recio carácter y como consecuencia de fuerte y decidida voluntad, hará ejercicio y fortalecerá sus músculos exigiéndose siempre un poco más. El débil en cambio prefiere siempre la comodidad. El temperante es constante, permanece en su formación a pesar de sus cambios de ánimo. El intemperante irá a educarse solo cuando la pasión así lo guíe. Por estas razones los griegos de la antigüedad eran exigentes con la educación de sus jóvenes, insistiendo en enseñarles el camino hacia la *valía* y hacia la *kalía*, con el fin de tener ciudadanos firmes en su carácter que no se dejen guiar por la pasión, pues una sociedad guiada por la pasión es un lugar donde impera la impunidad.

La finalidad de la ley para el griego antiguo como lo indica Aristóteles “es enseñar buenos hábitos a sus ciudadanos” (Aristóteles, 1998, p. 224). Dicho en otras palabras, es formar el carácter del sujeto. El carácter se forma con los hábitos y así se fortalece la voluntad, dado que la voluntad no se forma y el lugar donde ella habita y que sí admite formación es el carácter. Quien es de carácter fuerte es de fuerte voluntad y quien es débil de carácter como el iracundo o el excesivamente pasivo,

no tienen la voluntad, ni para calmar su ira, ni para hacerse respetar cuando la situación así lo requiere. Por eso se puede concluir que la acción de la ley civil recae siempre sobre la voluntad.

La máscara del Alter ego

“¿Acaso eres tan sabio que te pasa inadvertido que la patria merece más honor que la madre, que el padre y que todos los antepasados, que es más venerable y más santa y que es digna de la mayor estimación entre los dioses y entre los hombres de juicio?” (Platón, 1998, p. 205).

La tercera máscara presenta ontológicamente a la política. Devela su forma de ser y su implicación respecto del sujeto. Cuando se dice que la patria es más venerable que la madre parece exagerado, pero no es así, fundamentalmente porque la política no es un ejercicio técnico como lo presenta Maquiavelo, es una *praxis*, en donde los medios y los fines están unidos y no es posible separarlos (Palacios, 1970, p. 7). Esto es lo que los griegos de la época de Sócrates y que lo vamos a saber, gracias a Aristóteles, van a llamar un *ergón* (Rus Rufino, 2009, p. XXIII). El *ergón* o *εργον* es exclusivo de la *praxis* y se puede entender mejor con el ejemplo que pone Rus Rufino cuando dice: “el fin del ojo es ver y solo ve viendo” (2009, p. XXIV). Así las cosas, la cuestión de si el hombre es un medio o un fin respecto de la *polis* queda resuelto. Él es el fin y el medio a la vez, en tanto que toda acción recae directamente sobre la *polis*, la construye o la destruye, y consecuentemente recae en el hombre. No existe acción que se ejercite solo

al nivel de la *polis* y que excluya al hombre, ni acción que ejecute el hombre aisladamente de la *polis*. El griego antiguo es cosmopolita no solo por lo que ya quedó explicado antes, sino porque existe esa relación ineludible entre él y la *polis*. Generándose una relación de equivalencia entre los actos de los hombres individualmente considerados y los del grupo, lo que a uno conviene debe convenir a todos y viceversa. Esta relación trae no solo consecuencias futuras como en el caso de que si existe algo que hoy a uno conviene pero no conviene a otro, mañana convendrá a otro pero perjudicará a uno. Lo que se haga, entonces a la *polis*, es tan sagrado que la madre, el padre, la ascendencia y la descendencia sea futura o presente, sufrirá las consecuencias. Así se configura esa venerabilidad hacia la *polis*, ella debe estar por encima porque sostiene y agrupa la vida y los intereses de cada uno. Si alguien se pregunta ¿cómo se vive en una comunidad donde se violenta la *polis*?, la respuesta obvia sería, se vive en violencia, la causalidad no miente, el que venera recibe respeto y el que violenta recibe violencia.

En esto se entiende que la *polis* sea la casa del griego. Que ninguno quiera salir de ella porque es bueno estar en casa. Que el proyecto de cada uno, como explicaba Ortega y Gasset sea a su vez el proyecto común (1970, p. 1). Por eso las *dikai* le preguntan a Sócrates: “¿Nosotras y la ciudad no éramos satisfactorias para ti?” (Platón, 1998, p. 207), y continuarán diciendo: “tan plenamente nos elegiste y acordaste vivir como ciudadano según nosotras, que incluso tuviste hijos en esta ciudad, sin duda porque te encontrabas bien en ella” (Platón, 1998, p. 207).

El *ergón* conlleva un pacto, un pacto social aunque no en el sentido de Rousseau, pues es por este hecho, un pacto tácito, no requiere ser expreso. La condición de que el hombre sea un medio y un fin a la vez, constituye el pacto, el simple hecho de ser ciudadano lo crea como una situación de la que nadie quiere salirse porque la vida misma de cada uno está implicada en la vida comunitaria. No es cierto –dirán ellas– “que te portarás como el más vil esclavo intentando escaparte en contra de los pactos y acuerdos con arreglo a los cuales conviniste con nosotras que vivirías como ciudadano” (Platón, 1998, p. 208), y completarán diciendo: “Tú has convenido vivir como ciudadano según nuestras normas con actos y no con palabras” (Platón, 1998, p. 208). Sí el que se compromete a gobernar desconoce esta situación le da igual gobernar conforme a todos que conforme a unos pocos, y no respetará el pacto que involucra a cada uno por el solo hecho de estar ligado políticamente a esa comunidad. Por eso le dirán las *dikai* a Sócrates: “Si tú violas estos acuerdos y faltas en algo, examina qué beneficio te harás a ti mismo y a tus amigos” (Platón, 1998, p. 208).

El quebrantamiento del pacto, se haga por favorecer a los amigos o por cualquier otro fin aparentemente bueno, deja sin seguridad jurídica a toda la comunidad, “vas a vivir adulando y sirviendo a todos”, le advertirán las *dikai*, y por ende le sucederá a Sócrates lo que nos sucede hoy: nadie sabrá que es lo correcto porque nadie respetará el pacto, lastimosamente para algunos será mejor estar del lado del poder y convertirse en un malhechor a costa de la indignidad y las adulaciones que

cumplir un pacto en desuso. El pacto nos hace ciudadanos y la ciudadanía es ante todo un estatus de dignidad en la medida en que podemos decidir por igual los fines de nuestra comunidad política.

CONCLUSIONES

La comunidad política es ante todo un conjunto de reglas, estas evidencian una perspectiva del mundo y conforme a esta los hombres eligen cómo vivir. La nacionalidad del sujeto o justamente su relación con la tierra y con esa comunidad tiene sentido por cuanto para cada sujeto existe un lenguaje semiótico más significativo que otros. La extranjería es difícil porque es desarraigarse de ese material simbólico para intentar acoplarse a uno nuevo. El hombre que lo intenta se siente aislado y desolado, sin razones ni argumentos para defender sus actos y pensamientos. Por eso le preguntan las *dikai* a Sócrates: “¿sin duda quieres vivir por tus hijos, para criarlos y educarlos? ¿Pero, cómo? ¿Llevándolos contigo a Tesalia los vas a criar y educar haciéndolos extranjeros para que reciban también de ti ese beneficio?” (Platón, 1998, p. 210).

De este modo, el sujeto debe entender que su tierra o nación es el lugar que semióticamente lo fija al mundo y que por ello irrespetar la ley no tiene redención, no tiene salida después para salvaguardar sus intereses. Ante la ley, el hombre debe sumisión, le parezca o no le parezca su contenido, o deberá intentar cambiarla antes de sentirse por ella juzgado, pues si cuando existe esa libertad el hombre actúa como si no le importara, es como si la aceptara, pero si cuando se siente bajo

su yugo la quebranta porque dice no estar de acuerdo, la comunidad política se destruye ya que se convierte en el lugar donde impera la pasión. No existe ley sin exclusión, ni comunidad política sin ella, y es cierto que tanto la una como la otra están bien hechas cuanto menor grado de exclusión posean, pero el día que un ciudadano padezca los males de esa exclusión mediante un juicio o un riesgo que lo pone contra la ley, debe acatar por el bien de la comunidad política que es en definitiva su propio bien, la decisión de esta.

El sujeto no puede vivir sin la ley, moral o jurídica, natural o del positivismo, no importa, como sea, no puede estar sin ella, por cuanto ella es la medida de su personalidad, le enseña las maneras y los usos, las costumbres y lo orienta sobre lo permitido y lo prohibido, le da un sentido a su vida, y sobre todo, creyente o no, pero le ayuda a resolver el problema de la finitud de la existencia. Sea como un escepticismo, como una *epojé* o como un dogmatismo, la ley es una guía. Así lo manifiestan las *dikai* a Sócrates: “nos irritaremos contigo mientras vivas, y allí, en el Hades, nuestras hermanas las leyes no te recibirán de buen ánimo, sabiendo que en la medida de tus fuerzas has intentado destruirnos” (Platón, 1998, p. 210).

Por estas razones todo lo que se hace en contra de la patria se hace en contra del individuo. Nadie es tan tonto de querer hacerse daño, el que así lo hace es porque cree encontrar algún beneficio en ello, confirmando el planteamiento de Sócrates cuando decía que el que yerra es el ignorante, no el sabio, este acierta, y para este caso el gran acierto es res-

petar la ley, así sea injusta, debe respetársela, pues el fuero de su interpretación y la libertad de su acatamiento no está abierto, es restringido para el que la opera. Se debe devolver justicia ante cualquier situación, cada uno debe procurar cumplir su deber y actuar bien sin importar la circunstancia.

Sócrates, acata la decisión, actúa con justicia, porque ese es su modo de ser. “¿Acaso vas a evitar las ciudades con buenas leyes y los hombres honrados? ¿Y si haces eso, te valdrá la pena vivir? O bien si te diriges a ellos y tienes la desvergüenza de conversar, ¿con qué pensamientos lo harás Sócrates, que lo más importante es la virtud y la justicia, la legalidad y la ley?” (Platón, 1998, p. 209).

Sócrates, en consecuencia, acata la decisión y enseña que el carácter diferencia a los hombres, que la naturaleza humana consiste en resistir y en dominar, que ser fuerte es en ocasiones ser sumiso, pues se requiere muchas veces más valor para someterse que para revelarse y dirá: “Esto es lo que yo creo oír, del mismo modo que los coribantes creen oír las flautas, y el eco mismo de estas palabras retumba en mí y me hace que no pueda oír otras. Ea, pues Critón, obremos en este sentido, puesto que por ahí nos guía el dios” (Platón, 1998, p. 211).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Barcelona: Planeta de Agostini, 1998.
- ARISTÓTELES. *Política*. Barcelona: Planeta de Agostini, 1998.
- BEUCHOT, C. *Cine: más allá de la Técnica*. Bogotá: Sergio Arboleda, 2010.
- HESIODO. *Teogonía*. Barcelona: Planeta de Agostini, 1998.
- HESIODO. *Trabajos y días*. Barcelona: Planeta de Agostini, 1998.
- PALACIOS, L. E. *La virtud política*. Barcelona: Gredos, 1950.
- PAUSANIAS. *Descripción de Grecia I-III*. Barcelona: Planeta de Agostini, 1998.
- PÉREZ JIMÉNEZ, Aurelio y MARTÍNEZ DÍEZ, Alfonso. *Hesiodo Obras y Fragmentos*. Madrid: Editorial Gredos, 1990.
- PLATÓN. *Diálogos I*. Barcelona: Planeta de Agostini, 1998.
- PLATÓN. *Apología de Sócrates*. Barcelona: Planeta de Agostini, 1998.
- PLATÓN. *Banquete*. Barcelona: Planeta de Agostini, 1998.
- PLATÓN. *Fedón*. Barcelona: Planeta de Agostini, 1998.
- RUIPÉREZ, M. y TOVAR, A. *Historia de Grecia*. Barcelona, 1983. p. 77.
- RUS, R. S. *Traducción Ética Nicomáquea*. Madrid: Tecnos, 2009.
- SÓFOCLES. *Edipo Rey*. Barcelona: Planeta DeAgostini, 1998.