

Justicia, Ley y Gobierno: El Legado de Platón para la filosofía Política
Occidental

Sebastián Rodríguez Guerrero

Trabajo de grado para optar al Título de Filósofo

Director

Milton Dionicio Lozano

Doctor en Filosofía

Universidad Industrial de Santander

Facultad de Ciencias Humanas

Escuela de filosofía

Bucaramanga

2026

Dedicatoria

Para mi Madre y mi Padre Reinaldo que han hecho de esto un esfuerzo compartido, también a mis hermanos, todo lo que vivimos en la crianza se arraiga en lo mas profundo de mi alma.

Agradecimientos

A quienes más podría yo agradecer si no es a aquellas personas que compartieron conmigo en esta etapa de mi vida, si bien por el mismo tránsito de la vida, cada quien moldea su camino, es verdad también, que, lo que uno ha sido es algo que se va construyendo en conjunto con otros. Que sería de mí, sin esos momentos felices, sin las risas con mis amigos, sin el amor de mi madre, padre y hermanos, que se sería de mi vida, si no los hubiera conocido.

Le agradezco a mi Madre Carmen Julia, al final mi vida es una historia que se resume en ti.

A mi Papá Reinaldo, quien me demostró que ser padre es una decisión que se toma desde el alma, imposible negar que muchos de mis valores sobre todos los buenos como persona son por él y sus buenas intenciones. A mis hermanos Ñaña, Camilo, y Emmanuel, que, por ser los menores, no he podido dejar de ver como mis niños, y a mi Hermano mayor, quien tal vez por ser mayor no tuvo las mismas oportunidades que yo.

Quiero agradecer a mis amigos del pasado, del presente y los que están por venir, a Cano, a Pablo, a Samuel, Mogollón, Karen, Michi y Alejandra. Si bien hoy no hacen parte de mi vida, es con ustedes con quienes conocí por primera vez el mundo en esta universidad. A Dairon y a Cuervito, que al final de cuentas me siguen acompañando.

Así mismo quiero agradecer a todas esas amistades que me han sacado una sonrisa quienes se convirtieron en un apoyo gigantesco, e incluso me han brindado de comer. A mis compañeros de selección de ajedrez, los quiero bastante, Emma, Soler, Cesar, Virviescas y Rogeles y los demás; a los muchachos de los colectivos de los que hicimos parte, y porque no, también a esa mujer que alguna vez estuvo conmigo también quisiera agradecerle, si bien no fuimos lo mejor para el otro, fue una excelente distracción del mundo y en su momento también un apoyo. A Andresito que me acompañó en la sustentación y a todo aquel que compartió conmigo en esta etapa, gracias totales.

Tabla de contenido

Introducción..... 7

1. Metodología..... 9

1.1. Objetivo General 10

1.2. Objetivos Específicos: 10

2. Capítulo primero: Concepto de justicia en La República y otros diálogos de Platón.... 11

2.1. El Concepto de Justicia..... 13

2.2. Justicia Objetiva: La Justicia Hesiódica como herencia..... 15

2.3. Justicia subjetiva: Sobre el juicio de lo justo 18

3. Capitulo segundo: la concepción platónica de la ley en La República y Las Leyes, determinando su relación con la justicia y su función como instrumento de orden político y pedagógico..... 23

3.1. Solón de Atenas y su influencia en Platón..... 26

3.2. El gobierno de lo privado y lo público. 28

3.3. Ley como instrumento pedagógico y de control social. 31

4. Capítulo tercero: La evolución del poder y la justicia: De la armonía clásica a la estabilidad moderna 33

5. Conclusiones..... 38

Referencias Bibliográficas..... 40

Resumen

Título: Ley, Justicia y Gobierno: El Legado de Platón para la Filosofía Política Occidental*

Autor: Sebastián Rodríguez Guerrero

Director: Milton Dionicio Lozano**

Palabras clave: Platón, ley, justicia, kratein, biopolítica, filosofía política.

Este trabajo analiza la concepción de la ley en Platón a partir de La República y Las Leyes, estableciendo su relación con la justicia y su función como instrumento de orden político y pedagógico, con ello se rastrea la continuidad histórica en torno a la tensión entre moralidad, poder y norma, mostrando cómo la ley puede ser entendida tanto como herramienta de dominación como de formación ética. La investigación sostiene que Platón inaugura un modelo en el que legislar equivale a educar al civil, anticipando formas de control social y biopolítico que Foucault identificará en la modernidad. Se concluye que la propuesta platónica plantea la necesidad de que la norma moldee el carácter de los ciudadanos, armonizando el ethos y el pathos en función del bien común. Así mismo, se concluye que muchas de estas ideas se conservan en la tradición occidental, desde Grecia hasta las revoluciones liberales, donde se mantiene presente esta tensión entre justicia como virtud universal y justicia como obediencia práctica.

*Trabajo de pregrado

** Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de filosofía. Director: Milton Dionicio Lozano. Doctor en filosofía

Abstract

Title: Law, Justice, and Government: Plato's Legacy for Western Political Philosophy*

Author: Sebastián Rodríguez Guerrero

Supervisor: Milton Dionicio Lozano**

Keywords: Plato, law, justice, kratein, biopolitics, political philosophy.

This study analyzes Plato's conception of law based on *The Republic* and *Laws*, examining its relationship to justice and its function as an instrument of political and pedagogical order. In doing so, it traces the historical continuity surrounding the tension between morality, power, and norms, demonstrating how law can be understood as both a tool of domination and a means of ethical formation. The research argues that Plato inaugurates a model in which legislating is equivalent to educating the citizen, anticipating forms of social and biopolitical control that Foucault would identify in modernity. It concludes that Plato's proposal raises the need for norms to shape the character of citizens, harmonizing ethos and pathos in the service of the common good. Likewise, it concludes that many of these ideas have been preserved in the Western tradition, from Greece to the liberal revolutions, where this tension between justice as a universal virtue and justice as practical obedience remains present.

**Bachelor thesis*

**Faculty of Human Sciences. School of Philosophy. Supervisor: Milton Dionicio Lozano, PhD in Philosophy

Introducción

En la actualidad se denomina cultura occidental a aquellas sociedades configuradas sobre un conjunto de ideas, ideales e ideologías que se consolidaron históricamente en Europa. Procesos como el Renacimiento y la Ilustración transformaron la visión del mundo, impulsando el desarrollo de las ciencias naturales y humanas, y marcando un punto de inflexión en la filosofía política. Estas coyunturas introdujeron nociones de derechos individuales, soberanía y contrato social, pero también conservaron principios que hunden sus raíces en la filosofía clásica (Jaeger, 2023).

En el caso colombiano, el proceso de colonización implicó la imposición de estructuras políticas y jurídicas inspiradas en modelos europeos, lo que significó una recepción indirecta de las tradiciones clásicas y modernas. La conformación del Estado nacional heredó los lineamientos del liberalismo político y económico, cuya base teórica se encuentra, en gran parte, en la reflexión griega sobre la 'polis' (Guerrero y Petro-Bernal, 2017; Reyes Vélez, 2023). Entre esos aportes destaca Platón, quien reflexionó sobre la organización de la ciudad y dejó planteadas categorías que siguen siendo fundamentales, a saber, gobierno, ley, justicia y poder.

Platón, considerado uno de los fundadores de la filosofía occidental, ofrece en sus diálogos una mirada polifacética que abarca desde la ética y la política hasta la pedagogía y la metafísica. La forma dialógica de su obra permite la confrontación de argumentos y la búsqueda de conocimiento mediante la dialéctica, a partir de la cual emergen conceptos esenciales para la vida política (Rep. 433a–e; Leyes 630d–631d). Estos elementos no se presentan solo como ideales abstractos, sino como componentes prácticos que definen la manera en que una comunidad puede sostener su vida política y asegurar el bien común (Robledo, 1962; Ballén Molina, 2010).

El análisis de estas categorías muestra que el pensamiento platónico no se limita a la formulación de ideales teóricos, sino que busca ofrecer un modelo de organización social aplicable. En *La República*, Platón plantea que los gobernantes ideales son los filósofos, pues solo ellos comprenden las leyes universales y pueden aplicarlas en beneficio del conjunto (Rep. 473c–480a). En *Leyes*, introduce la necesidad de la normatividad como mecanismo pedagógico y coactivo para orientar a los ciudadanos (Leyes 644d–650a). De este modo, el poder no se concibe como arbitrario, sino como un servicio orientado a la verdad y al bien común; y la justicia deja de ser únicamente virtud ética para convertirse en el principio rector del orden social (Valencia Marín, 2021; Reyes Vélez, 2023).

La huella de Platón en la teoría política se proyecta más allá de su tiempo. Cicerón retomó su influencia al definir la república como una comunidad unida por el consenso jurídico y el bien común (*De re publica* I, 39–41). Agustín, en *La ciudad de Dios*, reinterpretó críticamente la herencia grecolatina y afirmó que un Estado sin justicia no es más que una “gran banda de ladrones” (Agustín, 2011, XIX, 21). En tiempos recientes, Foucault (2007) señaló que las formas modernas de gobierno no pueden entenderse sin los mecanismos de control político, los cuales esta investigación considera ya presentes en la *paideía* griega, lo que muestra la vigencia del debate.

De este modo, la filosofía política platónica constituye un punto de partida indispensable para comprender cómo Occidente ha reflexionado sobre la justicia, la ley y el poder. Incluso hoy, en sociedades democráticas como la colombiana, persiste el debate sobre la vigencia de esos principios clásicos y sobre la manera en que pueden ser reinterpretados para responder a los desafíos actuales (Reyes Vélez, 2023; Upegui, 2021).

1. Metodología

La presente investigación se desarrolla bajo un enfoque cualitativo y adopta como principal modalidad el ensayo filosófico, entendido como un ejercicio reflexivo, crítico y argumentativo orientado a la interpretación de fuentes primarias y secundarias. Esta modalidad resulta idónea para examinar los fundamentos del pensamiento político de Platón y su influencia en la configuración de categorías centrales de la teoría política occidental.

El procedimiento metodológico consistió en una revisión bibliográfica exhaustiva, que abarcó tanto textos clásicos como estudios contemporáneos. En el corpus de fuentes primarias se incluyeron los diálogos platónicos *La República* y *Las Leyes*, complementados con otras obras del propio Platón (*Gorgias*, *Político*), junto con aportes de Aristóteles (*Política*, *Constitución de Atenas*) y legisladores como Solón, cuya obra marca el tránsito del mito a la normatividad escrita. Asimismo, se consideraron las reelaboraciones posteriores de Cicerón (*De re publica*, *De legibus*) y la reinterpretación cristiana de Agustín en *La ciudad de Dios*.

El conjunto de fuentes secundarias estuvo conformado por estudios de reconocida calidad académica que analizan los conceptos de justicia, ley y poder en Platón, así como su recepción en contextos históricos posteriores: Roma, la Edad Media, la modernidad contractualista y debates contemporáneos sobre democracia y biopolítica. La selección priorizó materiales indexados, traducciones críticas y trabajos monográficos que aseguran rigurosidad hermenéutica.

El análisis se llevó a cabo bajo un enfoque hermenéutico, orientado a interpretar los conceptos de justicia, ley, poder y Estado en Platón, estableciendo su articulación interna y sus proyecciones en la tradición filosófico-política. Este enfoque permitió identificar no solo el sentido original de los planteamientos platónicos, sino también sus transformaciones en la

teoría política occidental, trazando continuidades, rupturas y resignificaciones.

Pregunta de investigación:

¿De qué manera los conceptos platónicos la ley como instrumento pedagógico y de justicia como armonía funcional establece una tensión fundamental entre moral y poder que se mantiene y transforma en la tradición de la filosofía política occidental?

1.1. Objetivo General

Analizar el desarrollo de los conceptos de justicia, ley, Estado y poder político en la filosofía política de Platón, con el propósito de determinar su influencia en la conformación de la teoría política occidental y en las estructuras institucionales de los Estados contemporáneos.

1.2. Objetivos Específicos:

Interpretar el concepto de justicia en La República y otros diálogos de Platón, con el fin de esclarecer su fundamentación filosófica y su papel estructural en la organización de la 'polis' griega.

Analizar la concepción platónica de la ley en La República y Las Leyes, determinando su relación con la justicia y su función como instrumento de orden político y pedagógico.

Determinar el papel del Estado y el poder político (*Krátos*), como base conceptual de la teoría política occidental.

2. Capítulo primero: Concepto de justicia en La República y otros diálogos de Platón

Este capítulo pretende abordar el concepto de justicia desde todas las formas en las que fue expuesto dentro del entramado de los diálogos platónicos, entendiendo que el eje principal de la justicia es su funcionamiento como aquello que legitima el poder político por medio de las leyes en Grecia. Sin embargo, para entender tal afirmación, el concepto de justicia debe ser entendido desde su transformación y origen.

La justicia en Platón atraviesa un proceso que admite diferentes interpretaciones, de tal forma que hay que darle un trato especial a los diálogos de Platón, quien bajo el campo de la teoría de las Ideas expone la justicia desde muchas acepciones. Estas diferentes formas en que se define la justicia, son las que los personajes del diálogo formulan cuando toman la palabra. En ese sentido, este capítulo busca desmenuzar el concepto en tres enfoques que sobresalen en los personajes de los diálogos platónicos y que se conectan entre sí.

El primero de estos enfoques surge cuando se intenta definir la justicia desde su relación con la mitología y la tradición poética. La tradición oral en Grecia ya entendía una idea de justicia. En la cosmovisión griega se accedía al conocimiento de la justicia por medio de la mitología, son Temis (Θέμις) y su hija Dike (Δίκη) las figuras de referencia en la mitología griega, en esta tradición reflejan ideales de belleza, bien y orden que luego se replican en la reflexión filosófica. Temis ejemplifica la justicia en relación con lo bello y simétrico, es la justicia en relación con la naturaleza y el mundo causal, es personificación del orden cósmico y de la ley natural.

Esta atmósfera simbólica aparece ya en el primer acercamiento de Sócrates con Céfalo, un hombre viejo que alude al mito de Hades como figura del castigo para quienes han mentido o perjudicado a otros en su beneficio (Platón, 1986, 331b–331e), esta misma idea es similar a la que ha estado presente en la tradición griega, ya que lo mismo puede hallarse en Hesíodo,

donde Zeus garantiza el equilibrio castigando la discordia entre ciudadanos y premiando el trabajo justo (Trabajos y días, vv. 213–285, 311–320; Hesíodo, 2006).

En esa línea, Diké funciona como dote divina para ordenar relaciones y acciones humanas con finalidad práctica, educar y acostumar a los ciudadanos como sujetos morales, políticos y económicos en relación con un ideal superior (Hesíodo, 2006, vv. 225–247). Esta raíz mítica como recuerda Jaeger coloca ley y justicia en el centro de la civilización griega (Jaeger, 1953, p.10).

El segundo enfoque a entender, derivado del primero (la ley “divina”), sitúa la justicia en las relaciones humanas como juicio que valora lo bueno y lo bello en la acción. Aquí se expone la justicia como juicio “estético” sobre la virtud y la realidad del daño/beneficio que se presenta en las relaciones de los ciudadanos. lo justo aparece como cualidad que ordena la convivencia en función de la armonía social. Es un principio que rige el actuar de uno con el otro, un valor social que permite el orden productivo y el sostenimiento de la civilización. Platón problematiza estas intuiciones en la dialéctica: primero con Céfalo (decir la verdad y devolver lo debido), luego con Polemárcos (beneficiar al amigo y perjudicar al enemigo) y más tarde con Trasímaco (la justicia como conveniencia del más fuerte) (Platón, 1986, 331b–336a; 338c–339a; 341c–343a).

Para finalizar esta apertura, se profundiza en la justicia como directriz de los gobiernos, es decir, en su relación con las leyes y la institución política. El ideal de justicia deja de ser solo valor social o religioso y pasa a ser regla de medida de los actos políticos y sociales, de ahí que la justicia se convierta en fundamento de la legislación, como verdad práctica que debe guiar el ejercicio político (Platón, 1999, 644d–650a). Aquí interesa analizar la justicia como guía para juzgar lo bueno y lo justo en una polis o gobiernos.

El capítulo analizará tanto la postura de Sócrates como la de los demás personajes, atendiendo a cómo estas acepciones replican los tres sentidos ya mencionados (mítico-

pedagógico, práctico-valorativo y político-institucional) y desembocan en la definición fuerte de justicia de Platón, a saber, armonía funcional del alma y de la polis (Platón, 1986, 433a–e), con la ley como paideía normativa que persuade y coacciona en beneficio del orden justo (Platón, 1999, 644d–650a; Ballén Molina, 2010).

2.1. El Concepto de Justicia

En términos generales, Platón define la justicia como una virtud tanto individual como colectiva, que se realiza cuando cada parte de un sistema cumple su función propia sin entrometerse en la de las demás (Platón, Rep. 433a–434c). Sin embargo, esta definición final, la de armonía funcional del alma y de la ‘pólis’, no surge de manera inmediata, sino que es el resultado de un ejercicio dialéctico en el que se van descartando propuestas parciales hasta alcanzar una noción más robusta. En este proceso, convergen dos raíces, por un lado, la tradición mítica y poética griega, donde se configuró un imaginario de justicia como atributo divino (Hesíodo, Trabajos y días, vv. 213–285); por otro, el paso hacia la filosofía, que busca sustituir el mito con un logos argumentativo (Jaeger, 1953, p. 10).

Así, la justicia en Platón puede entenderse en dos dimensiones complementarias. En primer lugar, como una definición objetiva y universal, propuesta en boca de Sócrates, que pretende capturar la esencia misma de la justicia como idea, es decir, como un elemento propio de la realidad en su forma más pura e inmutable (Platón, Rep. 354b–d). En segundo lugar, como una definición subjetiva o práctica, que este trabajo interpreta como un juicio estético, en la medida que juzgar lo justo es una capacidad del alma que, semejante al gusto por lo bello, permite valorar acciones humanas como justas o injustas. En este sentido, la justicia se asemeja a una suerte de “lente” o “gafas” que posibilitan juzgar lo humano en relación con un ideal universal, pero mediado por la experiencia cotidiana (Quintana, 2022).

Esta dualidad se plasma en la estructura política de la República, lo justo se materializa en el equilibrio de las clases sociales, a saber, gobernantes, guardianes y productores, y en la función específica de cada individuo dentro de la ciudad-Estado (Platón, Rep. 435a–441c). De esta forma, la justicia se presenta como orden social objetivo y, al mismo tiempo, como un valor internalizado que regula la conducta.

Para explicar esta concepción general conviene detenerse en dos factores influyentes. El primero es la relación con la naturaleza entendida como cosmos ordenado, un sistema de causas y efectos en el que todo ocupa su lugar y cumple su función. De ello hay que decir que Platón traslada este modelo natural a la “pólis”, así como en el universo reina un equilibrio cósmico, en la ciudad el orden debe fundarse en la especialización funcional (Robledo, 1962. P. 20).

El segundo factor es la teoría del deseo, la justicia presupone una moral fundada en la experiencia del bien y el mal, en la que lo bueno se asocia con lo placentero y lo malo con lo doloroso (Platón, Rep. 358a–359b). De allí que una persona injusta sea aquella que genera dolor o perjuicio en los demás, mientras que la persona justa orienta sus actos a preservar el equilibrio social y la armonía interior. Sin embargo, este criterio sensible es superado por el intelectualismo moral platónico, el verdadero bien no es el placer inmediato, sino aquello que, al ser iluminado por la idea de bien, posibilita la realización plena de la polis y del alma (Platón, Rep. 508c–509a).

Del mismo modo piensa así lo que corresponde al alma: cuando fija su mirada en objetos sobre los cuales brilla la verdad y lo que es, entiende, conoce y parece tener inteligencia; pero cuando se vuelve hacia lo sumergido en la oscuridad, que nace y perece, entonces opina y percibe débilmente con opiniones que la hacen ir de aquí para allá, y da la impresión de no tener inteligencia (Platón, Rep. 409b).

Este pasaje muestra cómo la justicia, para Platón, depende de la capacidad del alma de orientarse hacia lo inteligible y no quedarse atrapada en lo sensible. Solo cuando la razón se

eleva al conocimiento del bien, los deseos se ordenan, la polis alcanza armonía y el juicio moral se convierte en un acto de verdadera inteligencia. En suma, la justicia en Platón se comprende como una virtud estructural que garantiza el orden del todo alma y polis, pero también como una facultad evaluativa que, a la manera de un juicio estético, permite valorar lo justo como la verdad en la vida cotidiana.

Esta tensión entre lo universal y lo particular, entre lo cósmico y lo humano, revela el modo en que Platón reelabora la herencia mítica griega para dotarla de un fundamento filosófico que trasciende tanto el mito como el mero convencionalismo político (Reyes Vélez, 2023).

2.2. Justicia Objetiva: La Justicia Hesiódica como herencia

Hesíodo, constantemente citado en los diálogos platónicos, constituye uno de los poetas griegos que mejor supo integrar en su obra elementos morales y normativos que, posteriormente, se convirtieron en ejes de la filosofía política clásica. En *Trabajos y los días*, Hesíodo presenta a Zeus como garante último del orden y la justicia, figura que distribuye recompensas y castigos según la conducta humana: “Zeus altitonante que habita encumbradas mansiones fácilmente confiere el poder, fácilmente hunde al poderoso, fácilmente rebaja al ilustre y engrandece al ignorado, y fácilmente endereza al torcido y humilla al orgulloso” (*Trabajos y días*, vv. 5–10).

Este pasaje refleja con claridad que, en la tradición mítica, la justicia es concebida como un orden superior que no depende de los hombres, sino de la voluntad divina. De ahí que Δίκη (Diké), hija de Zeus y personificación de la justicia, no sea meramente un atributo moral, sino una fuerza cósmica que regula las relaciones sociales y garantiza la armonía de la “pólis” (Jaeger, 2023).

En esta visión, la justicia se vincula al equilibrio social alcanzado mediante el castigo a los soberbios y abusivos, y a la recompensa de quienes actúan conforme a la virtud. Así, el orden jurídico se entiende no como una construcción humana, sino como un reflejo del equilibrio universal que los dioses imponen (Klinger, 1953. P.45). Hesíodo insiste en que Zeus “ha dado a los hombres la justicia, que es la mejor de las cosas”, diferenciándolos de los animales, donde rige únicamente la fuerza (Hesíodo, Trabajos y días, vv. 274–280).

Este planteamiento encuentra continuidad en Platón. En La República, la justicia también aparece como una idea universal que debe guiar tanto las acciones individuales como el orden colectivo de la ciudad (Platón, Rep. 433a–434c). La herencia hesiódica se conserva en la medida en que justicia y orden cósmico son correlativos. En ambos autores, la justicia trasciende lo humano para situarse como principio estructurador de la polis y garante del bien común (Robledo, 1962; Quintana, 2022).

Hesíodo, además, vincula justicia con trabajo y moralidad. Afirma que “el trabajo hace a los hombres opulentos y ricos en rebaños, y trabajando serás más caro a los dioses y a los hombres” (Trabajos y días, vv. 308–313), de manera que la virtud del esfuerzo constituye la base de una vida próspera y justa. En este aspecto, se anticipa a la idea platónica de que cada clase social debe cumplir con su función propia para garantizar la armonía general del Estado. La justicia no es solo un ideal religioso, sino una práctica social que fomenta la cohesión y la prosperidad colectiva (Reyes Vélez, 2023).

Hesíodo también advierte de los peligros de la corrupción y los juicios torcidos: “La justicia se irrita, sea cualquiera el lugar donde la conduzcan hombres devoradores de presentes que ultrajan las leyes con juicios inicuos” (Trabajos y días, vv. 220–225). Esta denuncia resuena en la crítica platónica al gobierno sin virtud, solo aquellos que poseen conocimiento filosófico pueden ejercer un gobierno justo y evitar el despotismo (Platón, Rep. 347d–348c).

La justicia, en la obra hesiódica, aparece entonces como un principio dinamizador, en

tanto que mantiene la cohesión social, asegura la paz y previene el caos mediante la equidad. En palabras de Hesíodo, “los que hacen justicia recta a los extranjeros, como a sus conciudadanos, contribuyen a que prosperen las ciudades y los pueblos” (Trabajos y días, vv. 225–230). Este vínculo directo entre justicia y prosperidad anticipa la función política que Platón atribuirá a la justicia en la pólis, ser fundamento de estabilidad y bienestar.

Sin embargo, es pertinente decir que Platón hereda y transforma esta concepción, mientras en Hesíodo la justicia está mediada por la intervención divina, en Platón la justicia adquiere una fundamentación racional, ya no depende de Zeus, sino de la capacidad humana de ordenar el alma y la ciudad en armonía, aquí la transición del mito al logos no implica ruptura, sino reinterpretación. Platón conserva la función estabilizadora y cósmica de la justicia, pero la eleva al plano de la idea, universal y necesaria (Platón, Rep. 508e–509b).

Este proceso marca un cambio de paradigma en la conceptualización de la justicia pasa de ser un principio teológico y narrativo, a convertirse en un principio filosófico y normativo, que organiza tanto la vida del individuo como la estructura del Estado. Jaeger (1953) en su libro “Alabanza de la ley: Los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos”, subraya que en Grecia la justicia no solo se entendía como una virtud individual, sino como un fundamento normativo del orden político. Al analizar la obra de Hesíodo, sostiene que la poesía arcaica no se limitaba a expresar creencias religiosas, sino que funcionaba como un “proceso educativo de la pólis”, donde los mitos transmitían valores políticos y morales que preparaban a la comunidad para la ley escrita (p. 15). En este sentido, la referencia constante a Zeus como garante de justicia no era únicamente un recurso religioso, sino una forma de pedagogía cívica, que acostumbraba a los hombres a someter sus pasiones al orden superior de la comunidad.

Con esta interpretación, Jaeger muestra que Hesíodo no debe verse solo como un poeta religioso, sino como un precursor de la filosofía del derecho por sus himnos a Δίκη y sus advertencias contra los jueces corruptos introducen la idea de que la justicia es una medida

universal, vinculada al equilibrio y la armonía de la polis. Este es el puente que conecta mito y logos, el de establecer que la justicia no puede depender del capricho individual, sino de una norma superior, Hesíodo prepara el terreno para que Platón siglos después presente la justicia como un principio racional y político. De ahí que la transición de Hesíodo a Platón, como lo señala Jaeger, no sea un corte, sino una continuidad pedagógica.

2.3. Justicia subjetiva: Sobre el juicio de lo justo

La intervención de Céfalo en La República marca el inicio del diálogo sobre la justicia, estableciendo una visión tradicional profundamente arraigada en la experiencia y la moralidad cotidiana. En primera instancia nos encamina a entender la relación que tiene la justicia con los placeres y como la vejez ha hecho que supere el fuego interno que en la juventud se manifestaban como deseos que ahora no le parece esenciales para vivir, de los que dice sentirse “librado de ellos, como de amos locos y furiosos” (Rep. 329a). Esto es importante pues conforme se avanza en las obras de Platón se entiende que su proyecto político se edifica sobre una realidad sobre la naturaleza humana y el deseo de lo considerado bueno, es decir se para sobre una teoría del deseo, y sobre los actos que responden a satisfacer estos, entiende que la política entra a regular sobre lo bueno y la conducta respecto a la búsqueda de los bienes que cada quien desea.

Si en La República Platón describe la justicia como “cada parte haciendo lo suyo” (Rep. 433a-b), esta definición adquiere pleno sentido cuando se la comprende no solo como una norma política, sino como un juicio de armonía, análogo a la apreciación de lo bello en las artes, y lo correcto en las técnicas.

Platón a la vez establece un paralelo con la música, así como los ritmos y armonías afectan el alma y la disponen al orden (Rep. 401d-402a), del mismo modo la justicia dispone

la polis y al alma hacia la proporción y el equilibrio. Así como juzgamos una armonía como bella, podemos entender que una sociedad no presenta la armonía, es necesaria ahí entonces la aplicación de un principio armonioso, que viene a ser la justicia, en esa forma de ver, cada ciudadano emula una nota musical, en la que no puede sobresaltarse sobre otro, pues esto haría que sonara en desarmonía, desafinado, o feo, lo justo al igual que lo bello, no se impone como una fórmula exterior, sino que se reconoce como se reconoce la belleza de una melodía bien compuesta lo bello.

Esta relación de lo justo con lo bello, y lo bueno, tiene el mismo fundamento en la *physis*. Hesíodo ya vinculaba la justicia (Diké) con el orden cósmico y la medida, en oposición a la desmesura (*hýbris*), anticipando la idea de que la vida justa es aquella que fluye en consonancia con la naturaleza y el trabajo (Trabajos y días, vv. 213-285). Solón, a su vez, legislador y poeta, buscaba a través de la ley domesticar los excesos de la polis, convencido de que la eunomía (buen orden) era la base de la prosperidad colectiva (Domínguez, 2018). Ambos poetas preparan entonces el terreno para que Platón conciba la justicia como un principio que, más que imponerse, debe armonizar el deseo individual con el bien común.

En este sentido, la justicia práctica no se limita a ser un ideal abstracto, sino que se convierte en la forma concreta de articular los deseos individuales en una vida en común. Como afirma Jaeger (2001), Platón usa la música para hacer política en tanto concibe que la ciudad debe regirse por un orden semejante al que gobierna el alma y la naturaleza. La justicia es, por tanto, un criterio que permite discernir entre los deseos que armonizan con la vida de la polis y aquellos que introducen disonancias y amenazan con la discordia (*hýbris*). Aquí se reconoce la raíz estética del juicio, a saber, que lo justo se aprecia como lo bello porque asegura la medida, la proporción y la simetría, mientras que lo injusto se experimenta como lo feo y lo desordenado.

Sin embargo, Platón no ignora que esta armonía debe ser llevada al terreno de la praxis

mediante las leyes. Por eso el vínculo con Solón es fundamental, legislar es, en última instancia, dar forma a la polis como un músico que ordena ritmos y notas. La *eunomía*, el buen orden legal, representa para los griegos el modo en que la justicia se encarna en instituciones que disciplinan el deseo y lo orientan hacia el bien común. La política, entonces, no es un mero arte de gobernar, sino una *téchne* que se justifica en la capacidad de producir orden y simetría entre ciudadanos, en otras palabras, presentar una multiplicidad en una unidad ordenada.

De allí que Polemarco proponga una justicia relacional (beneficiar a amigos y dañar a enemigos), que Sócrates desarma evidenciando que el daño nunca puede ser fundamento de la virtud. Finalmente, Trasímaco irrumpe con la definición de justicia como “la conveniencia del más fuerte” (Rep. 338c), recordándonos que la ley siempre es producida por un poder y que, en la práctica, lo justo depende de la voluntad de los gobernantes. En este punto se revela la tensión central, la justicia es armonía universal, pero su aplicación histórica siempre está mediada por leyes humanas que responden a intereses particulares.

Platón intenta resolver esta paradoja al proponer que los gobernantes no deben buscar su propio beneficio, sino el de la polis, como el médico busca la salud del enfermo y no su propio provecho (Rep. 342d-e). Pero con ello reconoce, implícitamente, que la justicia práctica es también un juicio, un proceso de discernimiento constante que distingue entre deseos válidos y deseos corruptores, entre lo que conduce al bien común y lo que arrastra a la ciudad hacia el desorden. Así, la justicia platónica adquiere una doble dimensión. Por un lado, se trata de un principio universal de armonía, semejante al orden musical y cósmico. Por otro, se materializa en leyes que regulan la vida concreta de la polis y en juicios prácticos que equilibran placeres y dolores, beneficios y perjuicios. Como señala Robledo (1962) en “La justicia de Pláton”, esta oscilación entre lo universal y lo particular, entre lo ideal y lo pragmático, constituye el corazón de la política griega, un espacio donde la justicia debe ser pensada simultáneamente como virtud moral, juicio estético y práctica legislativa.

2.4. La justicia como institución política:

- Pues bien- dije-, según estimo, el Estado nace cuando cada uno de nosotros no se autoabastece, sino que necesita de muchas cosas. ¿O piensas que es otro el origen de la fundación del Estado?
- No.
- En tal caso, cuando un hombre se asocia con otro por una necesidad, con otro por otra necesidad, habiendo necesidad de muchas cosas, llegan a congregarse en una sola morada muchos hombres para asociarse y auxiliarse. ¿No daremos a este alojamiento común el nombre de 'Estado'?
- Claro que sí.
- Ahora bien; cuando alguien intercambia algo con otro, ya sea dando o lomando, lo hace pensando que es lo mejor para él mismo.
- Es cierto. (Rep. 369b-c)

La necesidad de una justicia parte de la misma necesidad de los hombres de un Estado. En La República, Platón sostiene que el origen del Estado radica en la imposibilidad del ser humano de autoabastecerse: “el Estado nace cuando cada uno de nosotros no se basta a sí mismo, sino que necesita de muchas cosas” (Rep. 369b-c). La vida en comunidad surge entonces como una asociación de auxilio mutuo, donde cada uno aporta según sus capacidades y recibe de acuerdo con sus necesidades. Sin embargo, esta asociación también expone un riesgo. El deseo, este en el seno de la filosofía griega y sus éticas, supone el motor de las acciones humanas, estas acciones pueden tornarse desmedidas y romper el equilibrio entre lo propio y lo común. Allí aparece la justicia como institución, una forma que distingue entre deseos legítimos los que contribuyen al bien de la polis y deseos corruptores, que introducen desorden, dolor o injusticia.

En esta línea, la justicia no se reduce a un contrato privado entre individuos, sino que deviene en principio estructural del Estado. Como señala Robledo (1962), la justicia en Platón no es solo virtud moral, sino categoría política, aquello que sostiene la cohesión de la polis y

le da legitimidad a las leyes. De este modo, el Estado se convierte en el marco dentro del cual los intercambios, negociaciones y beneficios individuales encuentran una medida común. Lo justo es aquello que preserva la armonía general, mientras que lo injusto es lo que busca el provecho propio a costa del perjuicio ajeno.

La dialéctica platónica subraya este tránsito. Céfalo representa la sabiduría convencional y el ethos de su tiempo, donde la justicia se concebía como decir la verdad y cumplir las promesas, enraizada aún en la visión religiosa de los mitos de Hades: actuar justamente garantizaba paz en la vida futura. Platón recoge este trasfondo mítico, pero lo transforma al situar la justicia no en el más allá, sino en la posibilidad misma de la asociación humana en el presente.

De este modo, la justicia como institución política no es un añadido externo a la sociedad, sino el fundamento mismo de su existencia. Allí donde no hay justicia, no hay posibilidad de polis, sin ese juicio regulador, la asociación se fragmenta y el poder queda reducido al dominio del más fuerte. Por ello Platón, en su confrontación con Trasímaco, se esfuerza en mostrar que la justicia no puede ser entendida como mera conveniencia de los gobernantes, sino como la armonía que posibilita cualquier forma de convivencia social.

Eso lo reafirma Sócrates, cuando dice que en un grupo de ladrones o corruptos, a pesar de cometer actos injustos con otros. Entre ellos debe existir códigos que ayuden a respetar tal sociedad, es decir son “justos” entre ellos pues cualquier abuso de poder generará cierta desarmonía. Aplica para una sociedad grande si todos fuesen injustos simplemente no habría posibilidad de sociedad. Por lo que en primera instancia la justicia viene es más bien a equilibrar cualquier tipo de relación entre personas sea a la hora de comerciar, de ejercer política o sólo al convivir. Todo tiene su correcto proceder o cualquier actividad que implique el accionar humano puede hacerse siempre de mejor manera. Entonces si lo que se quiere es lograr una especie de sociedad en donde la actividad humana implica convivir con otros.

3. Capítulo segundo: la concepción platónica de la ley en La República y Las Leyes, determinando su relación con la justicia y su función como instrumento de orden político y pedagógico.

La reflexión sobre la ley en Platón no puede desligarse del debate sobre la justicia. En La República, Trasímaco como vimos inaugura una tensión que atraviesa todo el pensamiento político griego, si la justicia es “la conveniencia del más fuerte” (Rep. 338c), entonces las leyes no serían más que instrumentos del poder, dictados por los gobernantes en beneficio propio. Esta postura sofística señala que no existe una justicia universal, sino normas contingentes que legitiman el dominio de ciertos grupos sobre otros. Visto desde la práctica política, su afirmación conserva vigencia, la desigualdad en la aplicación de la ley, la influencia del poder económico en la administración de justicia o la burocratización de los sistemas legales muestran cómo, a menudo, el derecho protege más a los privilegiados que a la comunidad en general (Klinger, 1953).

Platón responde a Trasímaco con una contraargumentación que trasciende lo meramente pragmático. Si bien admite que la ley puede ser usada como mecanismo de dominación, insiste en que su sentido auténtico está en armonizar los deseos individuales con el bien común. Así, en el ideal de la polis justa, la ley no es una herramienta de sometimiento, sino de educación, su función es moldear el carácter de los ciudadanos para orientarlos hacia la virtud y la eudaimonía (Jaeger, 2023). La justicia, en este contexto, deja de ser solo un valor abstracto y se convierte en la norma rectora que da forma a las instituciones y asegura que cada clase social gobernantes, guardianes y productores cumpla con su rol sin sobrepasar el de los demás (Rep. 433a-b).

Este vínculo entre ley y pedagogía se hace más explícito en Las Leyes, obra donde Platón abandona parcialmente el idealismo de los filósofos-reyes y reconoce la necesidad de

un marco normativo que discipline costumbres, deseos y hábitos cotidianos. Allí afirma que “toda ley debe tener como fin la educación” (Leyes, 644d), es decir, que las normas jurídicas no solo ordenan las conductas externas, sino que también modelan las almas. La ley se presenta como “un segundo padre” (Leyes, 690c), encargado de guiar a los ciudadanos desde la infancia en la búsqueda del bien. En este sentido, legislar equivale a educar, y la función del legislador es armonizar la multiplicidad de deseos humanos con un ideal común de vida virtuosa.

Este aspecto conecta con la metáfora musical que ya aparecía en *La República* (401d-402a), así como la armonía en la música requiere de la coordinación adecuada de ritmos y notas, la polis necesita de leyes que regulen las tensiones sociales y eviten la desmesura (hýbris). Sócrates compara la educación musical con la educación cívica, un ritmo demasiado variado produce desorden, mientras que una armonía justa dispone al alma hacia el equilibrio. La ley, en este contexto, funciona como el ritmo regulador que mantiene la cohesión del Estado.

La transición del mito al logos se refleja también en la función de la ley. Céfalo, en *La República*, concebía la justicia como cumplir promesas y vivir conforme a los dioses para alcanzar paz en el más allá, es decir, como una virtud ligada a la tradición religiosa y al temor de Hades. Platón, en cambio, desplaza el eje de lo trascendente a lo inmanente, sitúa la justicia en el presente de la asociación humana, y entiende que legislar no es preparar el alma para el juicio divino, sino organizar la polis para la vida terrenal. En este sentido, la ley ya no depende únicamente de sanciones míticas, sino en sanciones verdaderas que se convierten en la norma racional que regula deseos, distribuye funciones y garantiza la armonía social.

Este giro puede apreciarse al compararlo con la obra de Solón (Domínguez, 2001). Platón hereda este espíritu legislador, pero lo eleva a un plano universal, la ley debe reflejar el orden cósmico y la racionalidad de la justicia, de modo que la polis sea el reflejo de la armonía del alma. De este modo, se introduce una concepción de la justicia que, si bien hunde sus raíces

en la tradición mítica y poética (Hesíodo, Solón), encuentra en la filosofía su fundamentación racional.

Ahora bien, en la medida en que la ley avanza hacia la práctica política, también se vuelve más útil. A este proceso, en la filosofía del derecho, se lo conoce como positivización del derecho, el tránsito desde una concepción de justicia anclada en principios naturales y universales (iusnaturalismo) hacia un derecho construido por las comunidades políticas y validado por la autoridad (positivismo jurídico).

Mientras que en Platón todavía encontramos un fuerte sustrato iusnaturalista, a saber, la ley como participación en el orden cósmico del Bien, ya se vislumbra en la crítica de Trasímaco la lógica positivista, las leyes son válidas no porque encarnen la justicia, sino porque expresan una voluntad y tienen eficacia en la práctica (Rep. 338c-339a). Recordemos que este sentido práctico de la política, fue también visto en el diálogo de Protágoras, A diferencia de Sócrates, que concibe la virtud como un saber anclado en la búsqueda de la verdad y en el conocimiento del Bien, Protágoras defiende una visión pragmática, lo bueno es aquello que asegura la convivencia y mantiene la cohesión de la polis.

Protágoras afirma explícitamente que el bien y el ser bueno son una ciencia transmisible, un conjunto de técnicas y saberes que los ciudadanos pueden adquirir para actuar adecuadamente en el marco de la polis (Prot. 323a-328d), y critica que bajo esa lógica de ser bueno o malo por naturaleza se castiga sin la posibilidad de estar en sociedad, cuando al final los valores de un ladrón como lo son la sagacidad y astucia se pueden usar para la política y hacer el bien común, porque no entender la utilidad del ladrón como buena, si esta beneficia a todos, es justa, a pesar de que no haya sido pensada como justa.

En definitiva, la concepción platónica en los diálogos, dicta que la ley oscila entre dos polos, la crítica sofística que la entiende como instrumento del poder, y la aspiración filosófica que la concibe como mediación pedagógica hacia la virtud. Esta tensión se mantiene abierta,

como advierte Pimentel (2022), la fuerza del planteamiento de Trasímaco y los sofistas es que desvela la dimensión práctica e interesada de la ley, la fortaleza de Platón, en cambio, es mostrar que, sin un ideal de justicia que trascienda la utilidad inmediata, ninguna *polis* puede sostenerse a largo plazo.

La premisa de Trasímaco debe entenderse bajo la categoría de *kratein* (κρατεῖν), el verbo griego que designa el acto de dominar, prevalecer o ejercer poder. En su célebre afirmación: *φημι γὰρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον* (“digo que lo justo no es otra cosa sino la ventaja del más fuerte”, Rep. 338c), el término *kreittōn* (κρείττων) deriva directamente de esta raíz, sugiriendo que la justicia se identifica con el interés de quien ostenta la superioridad política. El “más fuerte”, en este contexto, remite a la posición de autoridad que domina el orden jurídico, es decir, los gobernantes.

La importancia de este planteamiento es que obliga a Platón a replantear la función de la ley y a introducir su propuesta de intelectualismo moral, si los gobernantes deben legislar, no basta con que posean fuerza (*kratos*), sino que deben estar guiados por el conocimiento del Bien. Solo así se evita que la justicia se reduzca a mera conveniencia del poderoso. Como señala Jaeger (1953), Platón concibe la ley como una fuerza educativa que moldea las costumbres, de modo que su legitimidad no se funda solo en la autoridad, sino en su capacidad de orientar hacia la virtud. Trasímaco encarna la practicidad de la ley como herramienta de los gobernantes, Sócrates, la aspiración a una justicia objetiva que trascienda intereses particulares. Platón, de alguna forma al recoger ambas posturas, muestra que la justicia como institución política es siempre un campo de disputa entre poder y moralidad.

3.1. Solón de Atenas y su influencia en Platón

Solón de Atenas constituye un eslabón fundamental en la génesis de la teoría política

occidental, aunque muchas veces su influencia ha sido subestimada. Considerado uno de los siete sabios, Solón supo articular una primera respuesta filosófico-poética a los problemas de la polis en un contexto marcado por la desigualdad social, la esclavitud por deudas (hektemoroi) y la concentración oligárquica del poder tras la abolición de la monarquía ateniense en el siglo VII a. C. (Aristóteles, Constitución de los atenienses, 6-9). Su reforma, la seisachtheia, que condonaba deudas y liberaba a muchos ciudadanos de la servidumbre, no eliminó la desigualdad de la tierra, pero instauró una noción inédita, el gobierno debía fundarse en el equilibrio (eunomía) y en la limitación del abuso del poder (kratei).

A través de su poesía, Solón vinculó la justicia (diké) y la eunomía con un orden natural y social que debía ser preservado frente a la disnomía, el desorden causado por la codicia y la hýbris aristocrática. Como afirma en un fragmento célebre: “La eunomía todo lo endereza, ordena y equilibra, pone grillos a los injustos” (Solón, fr. 4, vv. 30-39). Esta convicción revela que la ley no era un artificio meramente coercitivo, sino un principio normativo que debía orientar a la polis hacia la armonía, imitando el orden de la *physis*. Para Solón, el político no era un técnico del poder, sino un educador cívico que enseñaba mediante leyes y versos el camino de la virtud.

Platón hereda esta intuición, pero la universaliza dentro de una arquitectura filosófica más sistemática. Si Solón buscaba contener los excesos del kratei mediante leyes humanas inspiradas en la justicia, Platón concibe la ley como instrumento de poder pedagógico que moldea e incide tanto en el ethos como en el pathos de los ciudadanos. La ley, para Platón, no se limita a regular conductas externas, su fin último es educar en la virtud, de modo que cada ciudadano encuentre su lugar en la polis y cada parte del alma (racional, irascible y apetitiva) cumpla su función sin desbordar las demás (República, IV, 441d).

El propio Platón, en las Leyes (II, 644b-665a), insiste en que la educación y la legislación son inseparables, la primera forja hábitos y valores, mientras la segunda

institucionaliza esos hábitos en normas obligatorias. En este sentido, la ley cumple una doble función, la primera es que organiza la convivencia y al mismo tiempo actúa como “música del alma”, armonizando deseos y emociones para que los ciudadanos actúen no por miedo, sino por convicción. De ahí la analogía musical: “El nombre del orden del movimiento sería ritmo, al de la voz, cuando se mezclan lo agudo y lo grave de ella, se le aplicaría el nombre de armonía... los dioses nos dieron a Apolo y a las Musas como jefes de nuestras danzas, y a Dioniso como tercero” (Leyes, II, 665a). Como se ha venido rescatando, la política, como la música, es el arte de ordenar la multiplicidad en una unidad armónica.

El puente entre Solón y Platón se hace visible en dos aspectos. Primero, ambos entienden que la ley debe contener el poder (*kratein*) para que no derive en tiranía ni en discordia. Segundo, reconocen que la finalidad de la política es la eudaimonía, no en un sentido meramente individual, sino como plenitud colectiva que surge cuando la justicia ordena las pasiones y deseos hacia el bien común. Mientras que Solón aún conserva un trasfondo religioso en su apelación a Zeus como garante de la justicia, Platón traslada ese orden divino al plano racional

En consecuencia, la tradición inaugurada por Solón y reelaborada por Platón constituye una misma línea evolutiva en la teoría política griega, Hesiodo y Solón desde la poesía normativa denuncia la codicia y llaman a la eunomía, al proyecto de ciudad. La política ya no es un simple ejercicio de fuerza, sino un proceso racional que traduce el orden natural del mundo de la física mecanicista al de las leyes humanas. Como observa Jaeger (1953), la *paideia* es la clave de esta transformación.

3.2. El gobierno de lo privado y lo público.

En el plano del individuo, la justicia se concibe como equilibrio entre las tres partes del

alma, la racional, la irascible y la apetitiva. Cada una cumple una función específica, a saber, la racional debe gobernar, la irascible apoyar con ímpetu y coraje a la racional, y la apetitiva obedecer en el marco de la templanza. Un individuo justo es aquel en el que estas partes están en armonía y trabajan juntas hacia el bien (Platón, Rep. 441c-d).

En el plano político, Platón proyecta esta misma estructura al cuerpo social. La polis se organiza en tres clases, los gobernantes, que encarnan la razón y deben liderar con sabiduría; los guardianes, que representan el coraje y aseguran la defensa; y los productores, que simbolizan los deseos y sostienen la vida material. La justicia (Diké) se alcanza cuando cada clase cumple con su rol propio sin usurpar el de las otras. La analogía entre alma y polis revela que, para Platón, la justicia no es únicamente un valor normativo, sino una condición estructural que asegura la estabilidad de la vida individual y colectiva (Vélez, 2023).

Este modelo normativo supone que la justicia es inseparable del bien común, más que un acuerdo circunstancial, constituye el principio rector que hace posible el Estado ideal. Sin embargo, Platón es consciente de que la convivencia genera inevitables tensiones entre intereses opuestos, donde surge la posibilidad del abuso. La tradición griega ya había intuido esta dinámica, Hesíodo advertía en Trabajos y días (vv. 213-285) que la hýbris conduce al desorden social y que solo la justicia, guiada por Zeus, preserva la concordia.

Aquí entra en juego el intelectualismo moral. Para Platón, quienes poseen un razonamiento privilegiado, capaz de captar la Idea del Bien, son los únicos aptos para emitir juicios verdaderamente justos (Jaeger, 1953). Así como el intelectual reconoce lo bello por su armonía y proporción, también distingue lo justo como medida exacta en las acciones humanas. De ahí la equivalencia entre lo justo y lo bello, ambos son juicios que, aunque parten de la percepción, se orientan hacia una forma universal que la razón logra aprehender.

El juez, en este contexto, encarna la prudencia (phrónesis), virtud esencial para discernir entre lo justo y lo injusto. Su labor no es simplemente aplicar mecánicamente una

norma, sino interpretar las intenciones detrás de los actos, del mismo modo en que un médico no se limita a recetar, sino que evalúa causas y prescribe lo que conviene al equilibrio del cuerpo. De allí que Platón vea en el juicio una tarea a la vez artística y científica, artística porque requiere sensibilidad y experiencia práctica para armonizar casos concretos; y científica porque se orienta por una idea universal de justicia que trasciende lo particular. Como afirma Sócrates: “la justicia consiste en que cada uno haga lo suyo y no se entrometa en lo de los demás” (Rep. IV, 433a-b).

Platón desarrolla así la analogía del gobierno con el cuerpo humano. Cada parte del gobierno es como un órgano del cuerpo, si un órgano intenta cumplir un papel que no le corresponde, el cuerpo no funcionaria, de la misma manera, si en una sociedad una clase social o un individuo usurpa el rol de otro, se rompe la armonía y surge la injusticia. Este equilibrio exige conocimiento especializado, para Platón, es un arte (téchne), porque implica la práctica de ordenar la vida colectiva con prudencia; y es una ciencia (epistéme), porque se fundamenta en principios racionales que buscan captar la verdad universal de lo justo (Rep. I, 346a-347e).

En esa línea, la ley se entiende como la ayuda que guía o conduce tanto el ethos como el pathos de los ciudadanos. Un gobierno, al conocer la naturaleza humana, comprende que lo que orienta a las personas en la vida social son sus valores, y que el fomento de virtudes precisas logrará la causa necesaria cuyo efecto son sociedades armónicas, entendidas como justas.

De ahí que Platón insista en que las leyes no solo regulan conductas externas, sino que deben moldear el carácter interno de los individuos: “la ley no tiene otro fin que el de hacer a los ciudadanos virtuosos por la persuasión o por la fuerza, y dirigir su vida hacia la mayor perfección posible” (Leyes I, 646e). En otro pasaje, subraya cómo la educación musical y gimnástica, regulada por la ley, forma ciudadanos intrépidos ante el miedo y ordenados en sus

pasiones (Leyes II, 653a-654a).

Bajo esa idea, no basta con que la norma exista, debe moldear el carácter de los ciudadanos, orientar su ethos y su pathos hacia la virtud. La justicia aparece como el criterio estético-moral que juzga qué deseos contribuyen a la armonía social y cuáles la rompen. Es un juicio que, aunque nace de la experiencia sensible, apunta como se ha visto a una idea universal que solo la razón puede captar plenamente. Para Barajas y Silva (2024), el debate entre sofistas y Sócrates marca un momento clave para la filosofía del derecho, mientras los sofistas concebían la justicia como un acuerdo útil, dependiente de la eficacia de la norma y de la persuasión retórica, Sócrates insistía en que debía existir un fundamento más alto, ligado a principios universales de verdad y virtud.

3.3. Ley como instrumento pedagógico y de control social.

La concepción platónica de la ley trasciende el mero mandato coercitivo y se convierte en un instrumento pedagógico que busca modelar al ciudadano desde la infancia. En Las Leyes, el legislador es descrito como un educador que utiliza las normas para orientar las pasiones y deseos hacia la virtud, de modo que la ley funcione como “un segundo padre” que guía la vida del ciudadano (Platón, Leyes 690c). Como explica Jaeger (1953), esta idea responde al núcleo de la paideia, entendida no solo como formación intelectual, sino como proceso integral que transforma al individuo en un miembro virtuoso de la polis. Desde esta perspectiva, legislar equivale a educar, como se ha visto la ley regula no solo las conductas externas, sino también la disposición interna del alma, disciplinando ethos y pathos en beneficio del bien común.

Este carácter formativo se ilustra con el célebre ejemplo del vino, Platón sostiene que las reuniones festivas donde se permite el consumo de vino, bajo la supervisión de un

moderador y con la guía de la ley, se convierten en un escenario pedagógico. Allí los ciudadanos, al enfrentar la ebriedad y el descontrol de las pasiones, tienen la oportunidad de ejercitar la templanza y mostrar si su carácter está suficientemente formado para resistir el exceso (Leyes 649d-650a). Así como el médico expone al cuerpo a pruebas para fortalecerlo, el legislador expone a la comunidad a situaciones reguladas en las que la ley se convierte en la medida del equilibrio. La función de la norma no es solo prohibir, sino crear espacios donde los ciudadanos practiquen virtudes bajo condiciones de riesgo controlado, en otras palabras, hay que ser libres, pero moderados.

Este planteamiento revela la doble faz de la ley, Barajas y Silva (2024) señalan que en el debate sofístico-socrático ya se vislumbraba la tensión entre norma como pacto útil o como expresión de un orden moral superior. Platón resuelve esta tensión dotando a la ley de un carácter pedagógico, persuade y educa en la virtud, pero al mismo tiempo disciplina y controla desviaciones. En palabras de Pimentel (2022), la ley platónica funciona como “un dispositivo de formación y de coacción simultáneamente”, pues busca generar convicciones interiores mientras mantiene el orden exterior.

Varios autores han visto en este mecanismo un antecedente de los dispositivos modernos de biopolítica. Según Frías (2013), prácticas como la regulación de costumbres, la vigilancia de la educación musical y la censura de contenidos nocivos para el alma muestran que la ley no se limita a administrar justicia, sino que se orienta a producir ciudadanos conformes con un ideal de virtud. En esta clave, la ley funciona como tecnología de poder que interviene sobre cuerpos y almas para asegurar cohesión social. Sin embargo, como advierte Mathov (2013), la intención de Platón no es utilitaria ni meramente productiva, sino moral, la ley se legitima en la medida en que promueve la excelencia humana y asegura la eudaimonía colectiva.

4. Capítulo tercero: La evolución del poder y la justicia: De la armonía clásica a la estabilidad moderna

En el pensamiento político occidental se observa una línea continua de preocupaciones sobre la relación entre ley, moralidad y poder, desde la filosofía clásica hasta la moderna. El ideal platónico de armonizar la ley con la formación moral de los ciudadanos dejó huellas en el derecho natural romano-cristiano, fue impugnado radicalmente por Hobbes en la modernidad temprana, y finalmente reaparece transformado en las técnicas de poder disciplinario y biopolítico analizadas por Foucault. A lo largo de estos cambios, persiste una tensión central, si la ley ha de servir a la virtud y a la justicia, o si, por el contrario, es un mero instrumento de control político. Un examen genealógico muestra que muchos mecanismos atribuidos al Estado moderno tienen raíces en la teoría política clásica, aunque motivados por intenciones distintas.

En primer lugar, Platón puede considerarse el origen del vínculo entre ley, formación moral (paideia) y gobierno. Su proyecto filosófico-político busca moldear el carácter de los ciudadanos mediante la educación y la legislación, uniendo ética y política en la polis ideal. De hecho, Mathov (2013) ha sugerido que la propuesta platónica constituye un auténtico programa “bio-zoo-político”: la paideia funciona como una técnica político-pedagógica de “fabricación y cultivo de ‘animales virtuosos’” es decir, de ciudadanos moralmente formados dentro de la ciudad.

Platón concibe al gobernante-filósofo como encargado de dirigir la vida de la comunidad para el bien común, regulando la reproducción, la educación física y espiritual, e incluso la medicina, todo orientado a producir una sociedad ordenada y sana en términos éticos. Esto significa que varios elementos que hoy asociamos con el biopoder (el cuidado estatal de la vida de la población) están ya prefigurados en la teoría platónica. No por nada algunos autores sostienen que existen buenas razones para situar en Platón el origen remoto de la

biopolítica, puesto que en su pensamiento hay “una orientación biopolítica” al preocuparse por gobernar la vida de la comunidad (Frías, 2013, p. 6).

Ahora bien, el objetivo como se ha analizado en los fundamentos de Platón no era la mera salud biológica ni el control demográfico por sí mismo lo que interesaba al final, sino la excelencia moral, la ley y la educación en ese sentido debían lograr que cada ciudadano cultivase la virtud y ocupase el lugar adecuado en el orden justo. Platón vincula la ley con la pedagogía de las virtudes cívicas, anticipando en ciertas modalidades de gobierno de la vida (de los cuerpos y las almas) que caracterizarán al poder moderno, aunque siempre subordinadas en Platón a un fin ético.

Ahora en ese aspecto, Cicerón y San Agustín se erigen como continuadores de la noción de una ley justa orientada por la razón natural y la moral, sentando las bases del derecho natural y el republicanismo clásico. Según lo que relata Sabine (1961) en su libro “Historia de la teoría política” Cicerón retoma la filosofía estoica para afirmar la existencia de una ley suprema, universal e inmutable, inscrita en la naturaleza racional del ser humano y equivalente a la recta razón divina que gobierna el cosmos. En sus diálogos *De re publica* y *De legibus*, postula que la auténtica ley es la *lex naturalis*, válida para todos los pueblos y épocas, superior a cualquier ley positiva. Esta ley inmutable obliga a todos los hombres por igual; ninguna costumbre ni edicto humano puede derogarla, pues ningún gobernante ni pueblo puede convertir lo injusto en justo al margen de esa norma suprema.

De este modo, Cicerón identifica la justicia con el orden conforme a la naturaleza racional y atribuye a la ley su valor únicamente en la medida en que refleja ese orden moral objetivo (Cicerón, *De legibus*, I, 6–8). Esta idea ciceroniana se entiende que trasciende en la ley positiva, la tuvo enorme influencia en la tradición del derecho natural siendo básicamente reinterpretado en los contextos de contractualismo modernos en manos de Rousseau y Savigny (Botero, 2013, p 80-89).

San Agustín, varios siglos después, reelaboró esta herencia bajo el prisma cristiano, insistiendo en que una comunidad política sin justicia carece de legitimidad auténtica. En *La ciudad de Dios*, afirma explícitamente: “*Remota iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia?*” (“Apartada la justicia, ¿qué son los reinos sino grandes latrocinios?”) (Agustín, *Civ. Dei*, IV, 4).

Agustín, más crítico que adepto, responde en diferentes pasajes la discordancia con la realidad de la ley, como a la suerte de la voluntad de los hombres, a interpretación de Agustín parte de la decadencia moral de Roma inicia porque las leyes republicanas se gestan en origen perverso, cuya aplicación malograría unas causas negativas en la sociedad, en primera instancia por no ser ingeniados dentro del seno del catolicismo o ser una ley dada por un razonamiento cristiano, Agustín critica el sistema legal de Roma por emular al griego, dice Agustín:

Si pudieran los romanos haber obtenido de sus dioses leyes para vivir y gobernarse, no hubieran ido algunos años después de la fundación de Roma a pedir a los atenienses que les prestasen las leyes de Solón, aunque de éstas tampoco usaron del modo que las hallaron escritas, sino que procuraron corregirlas y mejorarlas conforme a sus usos (Agustín de Hipona, *Civ. Dei*, XVI).

Hay que decir que, es precisamente en la modernidad donde este fundamento metafísico es cuestionado, Thomas Hobbes marca una ruptura decisiva con esos ideales clásicos, sustituyendo la noción de ley moral por una concepción positivista y mecanicista de la ley como instrumento de control soberano. Hobbes critica abiertamente a Aristóteles, Cicerón y la tradición escolástica por suponer un orden normativo natural anterior al Estado. En sus obras (*De Cive*, *Leviatán*), invierte los postulados clásicos, niega que el ser humano sea naturalmente sociable o que existan leyes y justicia fuera de la autoridad coercitiva. Donde Aristóteles veía al hombre como animal político orientado al bien comunitario, Hobbes imagina un estado de naturaleza regido por la inseguridad y el interés egoísta, sin ley ni moral compartida. Solo mediante un pacto y la instauración de un poder soberano absoluto surge la ley y, con ella, la noción misma de justicia (Panea, 1996, p.10).

La justicia deja de ser un parámetro externo y pasa a identificarse con la obediencia a las normas dictadas por la autoridad. Esta afirmación, chocante desde el punto de vista de Cicerón, revela el giro fundamental, la ley ya no deriva su validez de la razón o la moral, sino únicamente de la voluntad del soberano que la promulga. Así, Hobbes convierte la política en un dominio autónomo, desligado de la ética clásica. Como resume un análisis contemporáneo, en Hobbes la ética debe desaparecer en beneficio de la praxis política, debiendo imponerse un sistema social que salve al hombre de su propia individualidad mediante la sumisión al orden estatal (Panea, 1996).

Hobbes dicta que la ley es la expresión de un poder absoluto cuya primera causa es el miedo al caos. Este giro mecanicista y causalista la ley como herramienta para producir ciertos efectos (obediencia, seguridad) en la sociedad supone una negación frontal de la filosofía política clásica. Hobbes polemiza explícitamente contra la noción aristotélica-ciceroniana de justicia natural, para él el Estado no se funda en la virtud, sino en la eficacia, y el orden político no culmina la naturaleza humana, sino que la reprime y la reorganiza artificialmente para evitar la guerra de todos contra todos.

En el pensamiento político occidental se aprecia una continuidad en la preocupación por la relación entre ley, moralidad y poder, desde Platón hasta la modernidad. Platón articuló un modelo en el que la ley y la paideia debían moldear el carácter ciudadano para garantizar la armonía de la polis, lo que algunos autores han descrito como una orientación “biopolítica” primitiva al intervenir sobre la vida y costumbres de la población con fines de virtud (Mathov, 2013; Frías, 2013).

Esta visión ética fue retomada y transformada por Cicerón, quien, bajo la influencia estoica, defendió la existencia de una *lex naturalis*, universal e inmutable, superior a cualquier legislación positiva (Cicerón, *De legibus*, I, 6–8; Sabine, 1961). Hobbes rompió con esta tradición al concebir la ley como un instrumento del soberano absoluto para garantizar obediencia y seguridad, negando cualquier referencia a un orden moral trascendente (Hobbes, 1651/1994). Para él, no hay ley injusta, pues la justicia se reduce al cumplimiento de lo establecido por la autoridad. Este giro inaugura el positivismo jurídico y un concepto del poder basado en la eficacia antes que en la virtud.

La lectura genealógica de Foucault permite reinterpretar estas transformaciones: los dispositivos modernos de disciplina y biopoder (escuelas, hospitales, censos, prácticas sanitarias-) retoman preocupaciones antiguas sobre la regulación de la vida, aunque despojadas de su teleología

moral (Foucault, 1976/2000). En la modernidad liberal, la antigua educación de la virtud fue sustituida por un civismo legal y mecanismos administrativos de control ciudadano (Rauli, 2010). Así, la tensión entre justicia moral y utilidad política no desapareció, sino que se reconfiguró: mientras Platón y Cicerón subordinaban el poder a la virtud, Hobbes y los Estados liberales lo concibieron como una técnica de orden y gestión de poblaciones.

5. Conclusiones

Analizar la concepción platónica de la justicia (individual y política) muestra que Platón articula una noción doble: la justicia como orden interno del alma y la justicia como organización armónica de la polis. A través de la analogía entre alma y Estado (racional en gobernantes; fogosa (ímpetu) en guardianes, apetitiva productores), la justicia se define como el cumplimiento de las funciones propias y la no usurpación de las ajenas (Rep. IV, 433a-b; 441c-d). Esa estructura no es solamente normativa, Platón la fundamenta en una teoría del conocimiento y del Bien (al que la razón debe aspirar) y en una pedagogía de las pasiones que convierte las leyes y la paideia en instrumentos de formación moral. Sin duda alguna, la justicia platónica articula ética y política en una sola praxis, requiere no solo normas externas sino la conversión interior del ciudadano.

Sobre el segundo objetivo que buscaba determinar la función de la ley en *La República* y *Las Leyes* evidencia su doble dimensión, esta es coercitiva y pedagógica. Si bien Platón reconoce el riesgo de que la ley se use como herramienta de dominación (la crítica de Trasímaco abre el problema: la ley como interés del más fuerte, Rep. 338c-339a), su respuesta es reivindicar una ley legitimada por el conocimiento del Bien y orientada a formar el carácter. Las *Leyes* despliegan de modo explícito la tesis de que legislar es educar: la norma debe moldear ethos y pathos (Leyes I, 644d; II, 653a-665a). El ejemplo del vino (regulación de banquetes y moderación) ilustra cómo la normatividad se convierte en técnica moral: la ley prescribe prácticas que domesticen pasiones y construyan hábitos cívicos. Por tanto, la ley platónica es un instrumento de orden político que pretende crear las condiciones de la eudaimonía colectiva, aunque ello suponga poder intervencionista sobre la vida privada una intervención justificada, en Platón, por fines teleológicos de virtud pública.

Trazar la continuidad histórica desde la Grecia clásica hasta la modernidad muestra una

transformación de intenciones más que un quiebre absoluto. La tradición ciceroniana y agustiniana retoman la idea de una ley subordinada a un orden moral (*lex naturalis / iustitia* como criterio de legitimidad), mientras que Hobbes inaugura el giro positivista: la ley deviene efecto de la auctoritas soberana y su primer fin es la seguridad (*Leviatán*).

La lectura foucaultiana permite ver continuidad técnica, las prácticas de *paideia* y legislaciones clásicas anticipan dispositivos modernos de disciplina y gubernamentalidad solo que cambian su racionalidad, del cultivo de la virtud al cálculo y control de la vida. Así, las revoluciones liberales heredaron la tensión, proclamaron derechos y legalidad universal, pero institucionalizaron aparatos administrativos y disciplinarios que administran vidas presentes desde Solón. En suma, la genealogía revela que muchas técnicas del biopoder moderno tienen precedentes clásicos, aunque reorientadas por fines y marcos epistemológicos distintos.

La investigación confirma que la relación entre justicia, ley y poder es una constante histórica con variaciones de sentido. Platón nos enseña que la justicia exige tanto formas institucionales como cultivo moral; Cicerón y Agustín sostienen la primacía de una ley conforme a la razón/divinidad; Hobbes transforma la ley en herramienta instrumental del soberano; y Foucault nos obliga a ver cómo las técnicas de gobernar la vida se despliegan más allá del mero mandato jurídico.

El hilo conductor es la inseparabilidad entre valor y técnica: ninguna norma es neutral; toda legislación incorpora una concepción del bien y un modo de ejercer poder. Resultado práctico: entender la ley como educación (*paideia*) o como mera coerción no son opciones mutuamente exclusivas en la historia política; son momentos alternos de la misma tensión. Para una praxis política legítima se impone la reflexión crítica sobre qué fines se persiguen con la normatividad y qué instrumentos se consideran aceptables para formarlos porque, como muestran Platón y Foucault, la forma de legislar configura seres humanos y comunidades.

Referencias Bibliográficas

Agustín de Hipona. (2011). La ciudad de Dios. Porrúa. (Trabajo original ca. 426 d. C.).

Aristóteles. (1948). La constitución de Atenas (A. Tovar, Ed. bilingüe). Instituto de Estudios Políticos / Gredos.

Aristóteles. (1988). La política. Gredos.

Ballén Molina, R. (2010). La pedagogía en los diálogos de Platón. Diálogos de saberes: investigaciones y ciencias sociales, (33), 35–54.

<https://dialnet.unirioja.es/download/articulo/3618399.pdf>

Barajas Conde, D. J., y Silva Reyes, A. (2025). Aportes iusfilosóficos de los sofistas y Sócrates a nuestra realidad jurídica. Revista de Estudios Jurídicos, 22(1), 45–67.

<https://hdl.handle.net/10901/30537>

Bieda, E. (2021). Platón y la voluntad. Acción, razón y deseo en la obra platónica. Oriente y Occidente, 19(2/2). [https://p3.usal.edu.ar/index.php/oriente-](https://p3.usal.edu.ar/index.php/oriente-occidente/article/view/6864)

[occidente/article/view/6864](https://p3.usal.edu.ar/index.php/oriente-occidente/article/view/6864)

Botero, A. (2015). Positivism jurídico contemporáneo. En J. L. Fabra Zamora y Á. Núñez Vaquero (Coords.), Enciclopedia de Filosofía y Teoría del Derecho, Volumen I (pp. 220-245). Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM.

Cicerón, M. T. (1998). La república (A. D'Ors, Trad.). Gredos. (Trabajo original ca. 54–51 a. C.).

Cicerón, M. T. (2009). Las leyes (J. Rubio, Trad.). Gredos. (Trabajo original ca. 52 a. C.).

Domínguez, A. (2001). Solón de Atenas. *Crítica Arqueológica*.

Foucault, M. (2007). Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France (1978–1979) (H. Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.

Guerrero, V. E., y Petro, M. (2017). La república en Colombia desde el ideal de Platón, Jean Bodino y Emmanuel Kant. *Vis Iuris. Revista de Derecho y Ciencias Sociales*, 4(7), 72–92. <https://doi.org/10.22518/vis.v4i72017.1148>

Hesíodo. (2006). Los trabajos y los días (A. González, Trad.). Gredos. (Trabajo original ca. s. VIII a. C.).

Hobbes, T. (2018). *Leviatán: La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil* (1ª ed.). Alianza. (Trabajo original 1651).

Jaeger, W. (1953). Alabanza de la ley: Los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos. *Revista de Estudios Políticos*, (67), 7–32.

Klinger, F. (1953). La idea de justicia de Hesíodo a san Agustín. *Revista de Estudios Políticos*, (72), 23–36. <https://dialnet.unirioja.es/download/articulo/2128673.pdf>

Ochoa, R. C., y Puerta, M. C. Á. (2024). Principio, orden, belleza y simetría en la investigación griega “acerca de la naturaleza o physis”. *Revista Sarance*, (52), 169–184.
<https://revistasarance.ioaotavalo.com.ec/index.php/revistasarance/article/view/1025/1447>

Pimentel, M. T. (2022). Una aproximación al concepto de justicia en la República de Platón. *Dikaiosyne: Revista Semestral de Filosofía Práctica*, (38), 227–239.

- Platón. (1986). *Diálogos IV: República* (C. Eggers Lan, Trad.). Gredos. (Trabajo original ca. 380 a. C.).
- Platón. (1992). *Diálogos V: Gorgias, Menéxeno, Político* (F. Lisi, Trad.). Gredos. (Trabajo original ca. 390–347 a. C.).
- Platón. (1999). *Diálogos VIII: Leyes, Libros I–VI* (M. Martínez Hernández, Trad.). Gredos. (Trabajo original ca. 350 a. C.).
- Quintana, C. S. (2022). *Justicia, virtud y ley durante el periodo sistemático en Grecia* [Trabajo de grado, Universidad de Zaragoza].
<https://zaguan.unizar.es/record/155760/files/TAZ-TFG-2022-1114.pdf?version=1>
- Reyes Vélez, C. A. (2023). La justicia en Platón. *Revista Nómade*, 1(4), 1–7.
<https://revistas.udenar.edu.co/index.php/rnomade/article/view/7988/9198>
- Robledo, A. G. (1962). La justicia de Platón. *Revista de Ciencias Sociales*, (2), 145–166.
- Suárez, E. (1995). La democracia en la filosofía política. *Estudios Políticos*, (7).
<https://doi.org/10.22201/fcpys.24484903e.1995.7.59563>
- Upegui, M. (2021). Polis y dêmos: Una reflexión sobre la democracia griega antigua. *Coherencia: Revista de Humanidades*, 18(35), 275–312.
<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/8361326.pdf>
- Valencia Marín, E. (2021). Intelectualismo ético de Platón: relación de gnoseología y ética a partir del libro VII de la República. *Análisis. Revista Colombiana de Humanidades*, 53(98), 87–110.
<https://www.redalyc.org/journal/5155/515568676012/515568676012.pdf>

Valente, J. J. (2019). La justicia como armonía. *Revista de Filosofía y Cultura*, 34(2), 201–218.

Vélez, R. (2023). La justicia en Platón. *Revista Nómade*, 1(4), 1–7.

<https://revistas.udenar.edu.co/index.php/rnomade/article/view/7988/9198>