

LA ESPACIALIDAD DE LA JUSTICIA EN PLATÓN: EL CASO DE LOS GUERREROS

Yuiza Turey Martínez Rivera
Universidad de Salamanca
yuiza.martinez@usal.es

Resumen: En la *República*, Platón define la *polis* como un espacio de “co-habitación” (συνουκία) (*Rep.* II, 369c). Para el filósofo, esta convivencia supone, no una mera proximidad geográfica; sino una comunidad de intereses que establezca relaciones entre los integrantes. Se argumentará en este escrito que el diseño arquitectónico y urbanístico de la *polis* tiene un rol importante dentro de la *República* en tanto hace posible los espacios que reafirman el fin último de esta comunidad política: la justicia. Estos espacios beneficiosos (χρηστός) o sanos (ὑγεία) influenciarían de forma paulatina a los ciudadanos hacia el camino de lo virtuoso e impedirían la asimilación de todo lo vicioso. Estos espacios como reflejo y condición de la justicia sirven como escenario para practicar el mandato de “cada cual hace lo propio” (τὰ αὐτοῦ πράττει) en la medida en que potencian las distintas naturalezas de los miembros de la *polis*. Un claro ejemplo de esta concepción de la justicia y su referente espacial es la vivienda de los guerreros según descrita en el libro III de la *República*.

Palabras clave: Platón, Espacio, Justicia, Filosofía de la Ciudad

Abstract: In the *Republic*, Plato defines the *polis* as a space of “cohabitation” (συνουκία) (*Rep.* II, 369c). Beyond mere geographical proximity, for Plato, this coexistence requires a communion of interests that establishes the relationships between its members. This paper argues that the architectural and urban design of the *polis* has an important role within the

Republic, as it is what makes possible the spaces that reaffirm the ultimate goal of this political community: justice. According to Plato, these “beneficial” (χρηστός) or “healthy” (ὕγεία) spaces would gradually influence citizens towards a path of virtue and prevent the assimilation of vice. These spaces, both as a reflection of and condition for justice, serve as the stage in which to practice the mandate of “everyone do their own thing” (τὰ αὐτοῦ πράττει) to the extent that they enhance the different natures of the *polis*’ members. A clear example of this conception of justice and its spatial reference is the dwelling of the warriors as described in book III of the *Republic*.

Keywords: Plato, Space, Justice, Philosophy of the City

Introducción

En la *República*, Platón define la *polis* como un espacio de “co-habitación” (συνουκία) (*Rep.* II, 369c). Para el filósofo, esta convivencia supone, no una mera proximidad geográfica; sino una comunidad de intereses que establezca relaciones entre los integrantes. Se argumentará en este escrito que el diseño arquitectónico y urbanístico de la *polis* tiene un rol importante dentro de la *República* en tanto hace posible los espacios que reafirman el fin último de esta comunidad política: la justicia. Estos espacios beneficiosos (χρηστός) o sanos (ὕγεία) influenciarían de forma paulatina a los ciudadanos hacia el camino de lo virtuoso e impedirían la asimilación de todo lo vicioso. Estos espacios como reflejo y condición de la justicia sirven como escenario para practicar el mandato de “cada cual hace lo propio” (τὰ αὐτοῦ πράττει) en la medida en que potencian las distintas naturalezas de los miembros de la *polis*. Un claro ejemplo de esta concepción de la justicia y su referente

espacial es la vivienda de los guerreros según descrita en el libro III de la *República*.

La argumentación de esta investigación se desarrollará en cuatro partes. La primera consiste en la exposición del concepto de justicia según el estatuto de “cada cual hace lo propio” observado en el estudio del desarrollo de las ciudades. Como segundo paso se presentarán los argumentos de Platón sobre la influencia de los espacios en los hombres tomando como ejemplo la crítica de Platón hacia las murallas. La tercera parte abordará el tema de la regulación de la producción espacial en la *polis* y como último paso, para estudiar la referencia espacial de la justicia en Platón, se analizará la espacialidad de los guerreros.

“Cada cual hace lo propio”: el surgimiento de la justicia en la *polis*

Con miras a presentar la idea de la justicia en la *República*, Platón utiliza diversos recursos filosóficos y literarios. Tal vez el más famoso de ellos es el paradigma de la ciudad justa que hace posible comprender aquello que es enteramente abstracto: la justicia. Según Platón, por medio de la edificación “en palabra” de una ciudad justa, es posible entender lo que es la justicia propiamente y sus efectos en el alma del hombre. Esta labor, comenzada en el segundo libro de dicho diálogo (II, 357a), es precedida por un primer ejercicio de contrastar el modelo socrático de justicia ante las concepciones de justicia del momento.

Entre estas, se descartan nociones de la justicia que la asemejan a un proceso de restablecimiento luego de algún desequilibrio producido por un exceso (I, 334b, 334d) y especialmente se rechaza la presentada por Trasímaco quien afirma que la justicia es un mero servicio a los intereses de los poderosos. (I, 338c). Luego de desestimar estas definiciones, Sócrates propone examinar la justicia en una ciudad para entender de manera análoga la idea de la justicia en el alma de los hombres. Esta comunidad política – como una especie de “letras grandes” – auxiliará la

lectura y comprensión de las “letras pequeñas y alejadas” que es la justicia en el alma del hombre (II, 368d).

Como primer paso, Sócrates se pregunta cómo y por qué se forman las ciudades. A partir su estudio, propone la necesidad como el origen de los primeros asentamientos humanos (*Rep.* II, 369b-c). Este argumento hace eco al Mito de Cronos del *Político* y su relato de cómo el hombre, encontrándose sin los beneficios del cuidado de los dioses, se ve obligado a dedicarse al autocuidado y a la vida en comunidad (*Pol.* 272b-274e). En la *República*, Platón recalca la razón de esta interdependencia entre los seres humanos: “ninguno de nosotros se basta a sí mismo, sino que necesita de muchas cosas (πολλῶν ὄν ἐνδεής)” (*Rep.* II, 369b). Es decir, nuestra insuficiencia individual es tal y nuestras necesidades son tantas que precisan de un entramado social, económico y político para sustentarse. Este espacio es la *polis*.¹

Con el consentimiento de sus interlocutores, Sócrates da el primer paso para edificar esta *polis*, ofreciendo una definición de este espacio político:

Así, pues, cada uno va tomando consigo a tal hombre para satisfacer esta necesidad y a tal otro para aquella; de este modo, al necesitar todos de muchas cosas, vamos reuniendo en una sola vivienda (οἴκησιν ἀγείραντες) a multitud de personas en calidad de asociados y auxiliares (κοινωνούς τε καὶ βοηθούς), y a esta cohabitación (συνουκία) le damos nombre de ciudad (πόλις). (369c)

Con esta definición, se entiende que un elemento fundamental en la propuesta platónica será la división de labores observada por Sócrates como parte del proceso de formación de las ciudades; en su organización social, económica y política. Por esta

¹ Para hacer una distinción entre *ethnos* y *polis*, Vidal-Naquet describe a la primera como “Estado sin centro urbano” y a la segunda como “Estado con centro urbano” (1986, p.81)

razón, la frase “τὰ αὐτοῦ πράττει” (IV, 443b-e) es decir, “cada cual hace lo propio”, será la guía de esta comunidad política la cual depende de la colaboración de personas con distintas disposiciones.²

Esta concepción antropológica le servirá como fundamento a Platón para proponer una comunidad jerárquica, organizada a partir de estas diferentes capacidades.³ Así, según las distintas disposiciones de las almas, divide la población en tres categorías según una metáfora metalúrgica: los trabajadores (bronce), los guerreros (plata) y los gobernantes (oro) (415a). En cada grupo, el filósofo reconoce una virtud principal: los trabajadores y su moderación (σωφροσύνη), los soldados y su valentía (ἀνδρεία) y los gobernantes y su prudencia (φρόνησις). La justicia será producto del funcionamiento armonioso de cada parte (*Rep.* IV, 427e). Es decir, la ciudad (o el alma) será denominada como justa si cada una de sus partes hace lo que es propio a su respectiva virtud.

Esta unificación y armonía entre las partes del alma y la ciudad es descrita por Platón en varias ocasiones como salud (ὕγεια) equiparando la justicia con la salud del alma⁴ – y en el caso del paradigma, salud de la ciudad. La salud y la justicia serán posibles gracias a la estratificación de la ciudad que sirve, según Platón, para asegurar que quienes conocen la técnica regia, aseguren el devenir de la comunidad política.⁵

² “Porque al hablar tú me doy cuenta de que, por de pronto, no hay dos personas exactamente iguales por naturaleza, sino que en todas hay diferencias innatas que hacen apta a cada una para una ocupación.” (*Rep.* II, 370b)

³ “The principle of Specialization turns out to be basic for the structure of Plato’s own ideally just state, and so it is important for him to show that it answers to what is found in nature and it is not merely a conventional way of arranging things” (Annas, 1982, 74).

⁴ Platón hace una comparación entre la justicia y la salud: “Así, pues, según ve, la virtud será una cierta salud, belleza y bienestar del alma” (*Rep.* IV, 444d). También, cuando describe al carácter apropiado del filósofo en la *polis* hace referencia a estos dos términos: “un carácter sano y justo, a cuál acompañe también la templanza” (*Rep.* VI, 490c).

⁵ “...la única correcta sea (...) aquella en la que se puede hallar que los gobernantes son verdaderamente expertos” (*Pol.* 293c). Platón advierte contra cualquier otro tipo de arreglo: “la ciudad perecerá cuando la guarde el guardián de hierro o de bronce” (*Rep.* III, 415c).

Espacios que impiden, espacios que promueven: la influencia espacial en el hombre

La pregunta por la salud en el contexto de una discusión política es algo recurrente en la obra platónica. Las analogías médicas que utiliza sirven para explicar la naturaleza del trabajo político y del trabajo filosófico. Específicamente, Platón hace un paralelo entre la medicina y la filosofía, en tanto que, la primera cuida el cuerpo y la segunda el alma (Jaeger, 1971, 24).⁶ Sin embargo, entre estas dos técnicas existe una relación jerárquica: la filosofía, como la disciplina que determina lo que es la vida buena, dirigiría en este esfuerzo a la técnica médica (Levin, 2014, 115).

La comparación entre estas disciplinas da a también a entender que, para Platón, tanto el cuerpo como el alma requieren de constante cuidado en tanto asimilan elementos del ambiente físico y político (Warren, 1995, 530). El impacto de estos da cuenta de cómo el cuerpo y alma se encuentran entrelazados en una relación cuyo tránsito de influencia es bidireccional (Levin, 2014, 126). Es decir, el ambiente físico no solo impacta el cuerpo sino el alma de los hombres, como también el ambiente político tiene un impacto en el cuerpo al igual que en el alma. Por esto, Platón ejerce un gran énfasis en la educación como parte de su propuesta política para lograr la máxima armonía del hombre – como alma y cuerpo – por medio de la gimnasia y la música (*Rep.* III, 411e-412a). Para atender la influencia del ambiente físico en el hombre, Platón comienza con la decisión de la localización geográfica de la comunidad política a proponerse:⁷

⁶ “hay dos artes, que corresponden una al cuerpo y otra al alma; llamo política a la que se refiere al alma, pero no puedo definir con un solo nombre la que se refiere al cuerpo, y aunque el cuidado del cuerpo es uno, lo divido en dos partes: la gimnasia y la medicina; en la política, corresponden la legislación a la gimnasia, y la justicia a la medicina” (*Gorgias* 464b-c).

⁷ Un ejemplo de construcción de ciudad a partir de la localización y condiciones geográficas se encuentra en *Leyes* IV, 704a.

Porque tampoco, ¡Oh Megilo y Clinias! Se os pase inadvertida una cosa en relación con los lugares, y es que los hay que aventajan a otros en cuanto a engendrar hombres mejores o peores. (*Leyes* V, 747d)

Así como Heródoto e Hipócrates expusieron en sus escritos,⁸ Platón argumenta a favor de un tipo de determinismo geográfico; a saber, que las condiciones geográficas y climatológicas tienen un gran impacto en el carácter de las civilizaciones, haciendo a unas más aptas, por ejemplo, para la empresa filosófica y a otras para la guerra o actividades menos intelectuales:

En aquel tiempo, pues, la diosa os impuso a vosotros en primer lugar todo este orden y disposición y fundó vuestra ciudad después de elegir la región en que nacisteis porque vio que la buena mezcla de estaciones que se daba en ella podría llegar a producir hombres más prudentes. (*Timeo* 24c)

Así, Platón reconoce dos tipos de influencias de los lugares sobre las civilizaciones: una influencia material – la región elegida – y una influencia moral – el orden de la diosa. En cuanto a los aspectos materiales, si bien las comunidades humanas se encuentran en lugares donde no hay inviernos ni calores extremos (*Timeo* 23a), para Platón, en la medida de lo posible se debe elegir una localización templada, donde las cualidades ambientales y geográficas sean óptimas para el desarrollo de las virtudes de sus ciudadanos. Sin embargo, según la descripción del sacerdote egipcio quien recuenta la historia de la fundación de antigua ciudad griega en el *Timeo*,⁹ otro factor importante para producir a los hombres “más prudentes” fue la implementación de leyes por esta diosa. Es decir, además de disfrutar de factores ambientales, el elemento definitivo en la

⁸ Sobre el impacto del ambiente en el carácter y fisionomía hombres según Heródoto, Hipócrates y otros autores de la Grecia antigua ver: Isaac, 2004, 56-74.

⁹ Denominada “Atenas primordial” en la Introducción del diálogo por Francisco Lisi en Platón (1992b, 141)

determinación del carácter de estos hombres es la influencia moral: la virtud propia de las leyes que rigen dicha comunidad.

Benjamin Isaac señala en su libro *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, con un poco de humor, que por esa razón Platón no hizo un tratado geográfico o climatológico sino político (2004, 69). En los argumentos del filósofo, Isaac reconoce la influencia de Hipócrates, pero recalca la postura del filósofo sobre la importancia y la influencia de la política para aliviar cualquier disposición ambiental que resulte contraproducente al proyecto político. Así, para Platón, no solo es el mundo natural lo que tiene influencia sobre los humanos, sino también el mundo político, social y espacial que construyen para sí.

Y al que no sea capaz de ello no se le permitirá ejercer su arte en nuestro Estado, para evitar que nuestros guardianes crezcan entre imágenes del vicio como entre hierbas malas, que arrancan día tras día de muchos lugares, y pacieran poco a poco, sin percatarse de que están acumulando un gran mal en sus almas. (*Rep.* III, 401c)

Según entiende Platón, la influencia de los espacios en el alma y cuerpo de los hombres – al igual que los otros productos artísticos – es el resultado de un proceso acumulativo. Así, su impacto resulta increíblemente peligroso pues puede pasar desapercibido. Sin ninguna regulación, la nocividad de ciertos espacios es descrita como “mala hierba” que influenciaría por medio de constantes y pequeñas cantidades. De esta forma, como quien ignora que toma un poco de veneno cada día, estaría sin percatarse “acumulando un gran mal” (*Rep.* III, 401c) en su alma. Habitarían así, los ciudadanos entre imágenes de lo vicioso, sin darse cuenta de lo que están asimilando de su ambiente.

En el libro VI de las *Leyes*, Platón ofrece un ejemplo de cómo una “mala hierba” – las murallas– puede ser contraproducente a la salud del alma y del

cuerpo del hombre y en consecuencia también perjudicial para su comunidad política. La discusión sobre sus efectos adversos surge en la exposición del Ateniense sobre los primeros elementos arquitectónicos al fundar su ciudad: los templos y de las murallas (778a). En esta discusión, el Ateniense recomienda la construcción de los templos en torno a la plaza y en las partes más altas de la *polis*. Sin embargo, cuando menciona a las murallas, argumenta en contra de su construcción.¹⁰ Su argumento contiene tres partes: las murallas son perjudiciales para la salud (*ὑγίειαν*) de la *polis*; las murallas no son tan efectivas como las armas y el valor de los ciudadanos (778e); y las murallas debilitan el alma de los habitantes:

levantáremos una muralla alrededor que, primero, no es en absoluto útil a la salud de las ciudades y, además, suele producir una especie de predisposición a la molicie en las almas de los habitantes al invitarles a refugiarse en él sin defenderse contra los enemigos y a no estar siempre, de noche y de día, vigilando uno tras otros en la ciudad para conseguir así seguridad, sino creer que realmente van a tener un sistema para salvarse en el dormir encerrados tras murallas y puertas, como si hubieran nacido para no penar nunca. (779a)

Más allá del carácter climático y geográfico de los espacios, para Platón, el entorno ya transformado tiene un impacto determinante en el carácter de quienes lo habitan. En este caso, entiende que las murallas perimetrales debilitan el alma del hombre pues la protección que representa reduce a los ciudadanos en su interior a ser meros refugiados tras su sombra.

¹⁰ El Ateniense reconoce que puede existir un contexto donde las murallas son inevitables. Para esa situación ofrece una propuesta de diseño que también abona a la unidad de la *polis* (*Leyes* VI, 779a).

Sus argumentos descansan en referencias a la poesía¹¹ y en las prácticas de Esparta donde la valentía de sus ciudadanos quedaba resaltada aún más por la carencia de fortificaciones perimetrales. Esta comunidad, reconocida por Platón debido a la educación militar de sus ciudadanos,¹² muestra cómo las armas y las almas de los ciudadanos pueden ser más efectivas en la defensa de una comunidad que la protección prestada por una colección vertical de piedras. Sin murallas, el bienestar de esta comunidad será resultado del entrenamiento de cuerpo y alma de ciudadanos, entendiéndose ellos mismos como las únicas barreras que salvaguardan su comunidad.

En contraposición, lejos de proteger a una población, las murallas perimetrales en las ciudades afectan negativamente a la salud de la *polis* debido a que debilitan la salud del alma y cuerpo de sus ciudadanos. Corporalmente se ven perjudicados pues imaginándose protegidos, el ejercicio físico deja de ser prioridad para la población. También, puesto que la vigilancia nocturna se considera innecesaria, los ciudadanos duermen en exceso, hábito que Platón considera nocivo para la naturaleza de las almas y los cuerpos (VII, 808a).

Pensándose protegidos, esta población olvidaría que “el bienestar nace de las fatigas” (VI, 779a), haciendo poco a poco que sus almas tiendan a la molicie y pereza. Vivirán esperando ser cuidados por los dioses, como si sus necesidades pudieran ser satisfechas sin esfuerzo alguno.¹³ Por estas razones queda claro para el filósofo que este tipo de edificación no solo impediría el desarrollo de las virtudes de los ciudadanos, sino que también propiciaría lo vicioso en ellos.

¹¹ En las notas de la traducción de Gredos (1999) Francisco Lisi da pista de las posibles referencias al segundo argumento presentado: “posiblemente-Alceo fr. 112, 10 L. P 1 o Esquilo Persas 349”.

¹² Sobre la admiración y la crítica de Platón hacia el régimen espartano ver: Schofield, 2006, 35-50.

¹³ Como ocurría cuando los hombres eran pastoreados por los dioses en el Mito de Cronos (*Pol.* 272a).

En el proceso, también desconocerán el ejercicio de convivir con el miedo, un entrenamiento importante para Platón, quien con la voz del Ateniense asegura esto no es una “ejercitación en la cobardía” sino en el valor (VII, 791b). Sin este ejercicio, carecerían de “un cierto género de valentía” producto del esfuerzo constante de todos los ciudadanos en proteger la *polis*,¹⁴ especialmente durante la noche (VII, 808c). En consecuencia, padecerían de un alma desbalanceada pues la parte fogosa quedaría sin potencia, haciendo imposible como resultado la justicia en sus almas. Del mismo modo, la salud de la ciudad quedaría perjudicada: junto a los demás ciudadanos, la población de soldados cuyo único propósito es defender la ciudad estaría desacostumbrada al ejercicio de sentir miedo y por ende estarían desventajadas en un contexto bélico.

Un ejemplo más concreto sobre la postura de Platón ante este tipo de edificación se encuentra en su crítica a las políticas de Atenas y su resultante espacialidad: “Pues, sin tener en cuenta la moderación y la justicia, la han colmado de puertos, arsenales, murallas, rentas de tributos y otras vaciedades de ese tipo” (*Gorgias*, 519a). De esta forma, Platón establece una correspondencia directa entre la política ateniense y su desarrollo urbano. Las murallas son mencionadas en esta descripción de Atenas como una ciudad “hinchada y emponzoñada”, imagen que alude a enfermedad, cuya espacialidad es reflejo de la decadencia. Ante su interlocutor, Sócrates hace responsable del descenso de esta ciudad a Temístocles, Cimón y a Pericles, esos quienes ante los ojos de algunos “hicieron grande a Atenas”, cuando en realidad estaban enfermándola por medio del exceso e injusticia.

En este caso, la presencia de las murallas sirve como elemento urbano que delata el estado de una comunidad política. Teniendo en cuenta los efectos nocivos de las murallas en la salud de una ciudad y sus

¹⁴ Este trabajo es tanto de los gobernantes (con respecto a lo público), como de los dueños de casa (con respecto a sus hogares) (*Leyes* VII, 808a).

miembros, la mención de esta edificación en esta descripción da a entender que posiblemente los miembros de dicha comunidad parecen de molicie y pereza, vicios que Platón también asocia con la riqueza.¹⁵ En consecuencia, difícilmente se podría pensar que existe justicia en el alma de los hombres rodeados por esta espacialidad “enfermiza” que impide el desarrollo de ciertas virtudes y promueve en cambio lo vicioso.

Ambos ejemplos sirven para entender de forma más clara la relación entre un proyecto político, la espacialidad y el tipo de ciudadano producto de ambas. Partiendo de esto: ¿Cuál sería la aproximación política ante la realidad de la influencia del espacio y las edificaciones en el alma de los hombres?

La producción espacial en función de la *polis*

Según Platón, la apreciación de la influencia material y política en el discurrir de las civilizaciones es razón suficiente para formular una ciudad ideal la cual trascienda una mera reforma de las instituciones públicas de su tiempo. Pensar a esta ciudad la cual encarnaría la justicia supone un examen total de las influencias: las ideas, imágenes y prácticas, que conforman la cultura de una sociedad (Burnyeat, 1997, p.217). Por esta razón, el filósofo se asegura que toda la producción cultural – y en particular la arquitectura – grabe los fines de su propuesta política en las almas de cada uno de sus miembros.¹⁶ Así, todo el quehacer artístico debería recrear solamente imágenes de lo virtuoso y se prohibiría la imitación de todo lo que corrompe el alma:

no sólo tenemos que vigilar a los poetas [...] hay que ejercer inspección sobre los demás artistas e impedirles que copien la maldad,

¹⁵ Males de la riqueza: libertinaje, pereza y el afán de novedades (*Rep.* IV, 422a).

¹⁶ Burnyeat anota que las producciones culturales tienen influencia en los hombres en tanto causan una impresión en nuestros sentidos: la música apela a nuestro sentido de la audición, mientras la pintura, la arquitectura y la confección de muebles apelan a la visión (1997, 222).

intemperancia, vileza o fealdad en sus imitaciones de seres vivos, o en las edificaciones, o en cualquier otro objeto de su arte. (*Rep.* III, 401b)

Entre las artes, Platón tenía consideración especial por la arquitectura,¹⁷ debido a la “exactitud” de su técnica (*Filebo* 56b-c). También, en contraste con la escultura, la consideraba un arte no engañoso en tanto promueve el bien social y no es mimética (Fisher, 2016). La técnica arquitectónica es también considerada en el *Político*, en contraposición con el trabajo de gobernar. Según la exposición del Extranjero, éstas coinciden en tanto ambas técnicas suponen un aspecto directivo, y difieren en cuanto a eso que dirigen: la arquitectura a materiales de construcción (sin alma, sin vida) y la técnica regia a las almas de los ciudadanos (*Pol.* 261c-d). Sin embargo, bajo la tutela de la técnica regia, los espacios transformados se piensan en función del proceso de transformación de las almas de los ciudadanos.

La relación entre el proyecto político y su producción arquitectónica también es evidente en la descripción de las causas y concausas de la *polis*. Si bien la técnica regia es considerada la causa de la *polis*, en el momento de enumerar sus concausas,¹⁸ se menciona como primera al “recipiente” (ἀγγεῖον) – es decir, eso que sirve no propiamente como “instrumento” sino para la conservación de todo lo fabricado (*Pol.* 287e). Este recipiente – el espacio construido de la *polis* – no solo conservará todos los objetos propios de la *polis*, sino que servirá para la

¹⁷ Sobre el uso de la palabra “architekton” en el *Banquete*, *Fedro* y *Filebo*: “not one of these dialogues mentions the Greek word *architekton*. Even *Timaeus* is bereft of architects. The maker of the cosmos featured in this dialogue is not called architect; rather, he is a *demiurgos*, one who performs “work” (*ergos*) for the “people” (*demos*). This distinction should not be overdrawn, since a *demiurgos* was a general designation inclusive of architects, and the demiurge in *Timaeus* is also qualified with *tekton* terminology” (Landrum, 2015, 6). En cambio, en el *Político*, si se utiliza el término ἀρχιτέκτων al momento de compararlo con la técnica regia (*Pol.* 259e).

¹⁸ “Pues las técnicas que fabrican en la ciudad un instrumento pequeño o grande, a todas estas hay que considerarlas como concausas. Sin ellas, en efecto, no existiría nunca ni ciudad ni política” (*Pol.* 287d).

preservación de un modo de vida. Según el proyecto político, la aportación de la producción arquitectónica sería proveer un espacio descrito como “sano” (ὕγιεινῶ) o “beneficioso” (χρηστός) al ser producto de las inclinaciones del artista hacia lo bello y virtuoso:

hay que buscar los artesanos capacitados, por sus dotes naturales, para seguir la huellas de la belleza y de la gracia. Así los jóvenes como si fueran habitantes de una región sana (ὕγιεινῶ τόπῳ οἰκοῦντες), extraerán provecho de todo, allí donde el flujo de las obras bellas excita sus ojos o sus oídos como una brisa fresca que trae salud desde lugares salubres, y desde la tierna infancia los conduce insensiblemente hacia la afinidad, la amistad y la armonía con la belleza racional. (*Rep.* III, 401c-d)

Como parte de las herramientas políticas de Platón, el diseño del espacio ejemplificará todo lo que es bello y virtuoso, como un *leitmotiv* espacial que apunta al fin de la propuesta platónica: la justicia. De este modo, Platón pone en servicio del proyecto político a todo lo recibido por los sentidos. Así como el juego prepara a los niños a encaminarse hacia lo virtuoso y lo bueno (*Leyes* VII, 819a-d), los medios construidos de la *polis* dirigirán de forma paulatina a los que habitan en la *polis* platónica en el arduo camino de conocer el Bien en sí.

El énfasis en crear espacios idóneos para la formación de los jóvenes de la *polis*, recalca el criterio de eficiencia que recorre toda la argumentación de la *República*. Es decir, a través de toda la obra, Sócrates está constantemente reafirmando en sus interlocutores que no solo el fin de esta propuesta es la mejor, si no que los medios propuestos para lograrlo son los óptimos.¹⁹ A partir de este criterio, los espacios beneficiosos sirven eficientemente en la medida en que eliminan cualquier influencia contraria a lo establecido en esta comunidad política. Rodeados de espacios y

¹⁹ Un ejemplo de esto es la justificación de la división de labores en la *polis* (*Rep.* II, 369e-370b).

objetos bellos, la educación de los jóvenes se encargaría de forjar en ellos los buenos hábitos, en vez de intentar remediar vicios existentes a causa de influencias culturales contrarias al proyecto político.²⁰

Como otro medio más para alcanzar la justicia en la *polis*, los espacios beneficiosos o sanos se pensarán a partir del principio “τὰ αὐτοῦ πράττει”. Es decir, la ciudad no será pensada para un solo tipo de hombre. Así mismo como a nivel político y social, se propone una división de labores a partir de las capacidades de las personas, a nivel espacial, se plantea espacialidades específicas a esos labores, disposiciones y aportaciones a la justicia de la *polis*. El diseño espacial buscará potenciar las virtudes propias de las distintas clases de la ciudad como también serán reflejo de la moderación que debería estar presente en los tres grupos. Conforme a esto, a nivel espacial se podrá diferenciar entre el espacio de los trabajadores, el de los soldados y el de los filósofos pues lo beneficioso será distinto para cada población. Será evidente también en las distintas espacialidades cómo, a pesar de sus diferencias, todas coinciden en reafirmar el bien común de la *polis*. Un claro ejemplo de esto es la descripción de la vivienda de los soldados en la *República*, la cual se piensa en función a la particular virtud – y potencial vicio – de los guerreros y su oficio en la *polis*.

El espacio propio para cada tipo de hombre: la vivienda de los guerreros

Las investigaciones sobre las consideraciones espaciales en la obra platónica se han enfocado en analizar las propuestas de ciudad en el *Critias* y en las *Leyes*.²¹ En cambio, al estudiar la propuesta de la

²⁰ El énfasis en la prevención también se puede ver en las posturas de Platón en el ámbito médico (*Rep.* III, 405c-d, 407c-d).

²¹ Entre estos: Friedländer titula a uno de sus capítulos “Plato as a City Planner” en su libro de *Plato: an introduction*, donde presenta el trabajo de diseño urbano de Platón a partir de una lectura del *Critias* y su descripción de Atlantida (1969, 314). Golding argumenta en un artículo igualmente titulado “Plato as a Cityplanner” que el trabajo de planificador de ciudad en Platón es más evidente en su propuesta de las *Leyes* (1975, 368).

República, algunos académicos han concluido que realmente no hay una elaboración sobre el diseño espacial de la *polis*.²² Sin embargo, el artículo de Cinzia Arruzza, *The Private and Common in Plato's Republic* demuestra que, aunque no hay un esfuerzo de elaborar un esquema urbano como en los otros diálogos mencionados, el diseño espacial sí es considerado dentro de la *República* como herramienta política.²³ Así como Naomi H. Golding concluyó sobre el diseño espacial según propuesto en las *Leyes*, también en la *República* se puede argumentar que, en conjunción con instituciones propuestas, el diseño del espacio y sus edificaciones sirven para ordenar las relaciones entre los hombres.²⁴ Se propondrá que esta ordenación es acorde a la noción de justicia propuesta por Platón y su resultante división de labores.

En la *República*, la ordenación del espacio según la virtud de un grupo particular se puede observar en la descripción de la vivienda de los guerreros en la *polis*. Esta espacialidad demuestra lo que Platón entenderá como un espacio beneficioso, en la medida en que potencia el alma de sus usuarios particulares y evita elementos de mala influencia, haciéndolos a ellos y a la ciudad justa. La importancia del contexto espacial y la localización de las viviendas de los guerreros se subraya pues se propone como primer paso para asegurar la formación óptima de esta población guerrera.

Según explica Sócrates a Glaucón, su localización respondería a las consideraciones geográficas y militares: debería estar localizada en un

²² “But even as the grammar of the *Republic's* metaphors becomes explicit through some of its pivotal tropes, the spatial dimension of justice is repressed, concealed and even negated” (Mendieta, 2001, 83) y “Plato did not elaborate on the Ideal City's physical design” (Akkerman, 2014, 759).

²³ Arruzza es crítica sobre las consecuencias políticas de esta separación: “...the translation of the principle of separation between power and wealth into a social separation between two groups creates a situation of fundamental asymmetry in the relationship between classes and renders ambiguous the manner in which the producers belong to the city, leading in this way to a ‘differential inclusion into citizenship’” (2011, 216).

²⁴ En referencia a la propuesta espacial de las *Leyes*: “Relations among men are authoritatively ordered not by social institutions alone, but also by the physical container in which these relations are played out.” (Golding, 1975, 362).

lugar donde le permita proteger tanto el exterior e interior de la *polis* (III, 415e). Luego de escoger a este lugar y hacer los sacrificios a los dioses pertinentes, es necesario buscar un lugar de resguardo. Para aclarar la intención de su interlocutor, Glaucón pregunta si se refiere con esto a las habitaciones (οἰκήσεις). La contestación de Sócrates es afirmativa, mas ofrece una precisión importante: se refiere específicamente a las moradas de los guerreros (στρατιωτικός), no a la de los negociantes (χρηματιστικός) (415e).²⁵ Esta distinción reafirma que en la *polis* platónica hay consideraciones espaciales particulares a la formación de cada grupo poblacional. Es decir, en este caso particular, la vivienda de un negociante no sería apropiada para un guerrero pues carece de la espacialidad que propicie su virtud principal, la valentía, y que lo desprenda de cualquier interés privado que pueda desviarlo de su tarea como protector del bien común de la *polis*. Peor aún, la espacialidad de los negociantes pondría probablemente en conflicto a la parte fogosa de su alma con la más baja, la apetitiva; aquella relacionada con la adquisición de bienes y dinero (IX, 580e). Platón se esforzará específicamente en crear espacios que prevengan este conflicto en el alma de los guerreros.

Para esclarecer la particularidad de las viviendas de los guerreros, Sócrates explica en forma de analogía la correcta formación de los guerreros de la *polis* mediante la comparación con la crianza de un perro guardián. La importancia de esta formación se enfatiza con la descripción de un perro guardián indisciplinado, que nublado por sus apetitos ataca a las ovejas que debería proteger (III, 418a-b). El ejemplo sirve como advertencia: si bien los perros son potencialmente la mejor herramienta para un pastor, sin una correcta crianza pueden convertirse en su

²⁵ “As is well known, there is no mention of a special *paideia* of any sort for the *chrematistai*, and it is clear that they are allowed to have families, private property and money” (Arruzza, 2011, 225) Aunque no se ofrece una imagen de sus viviendas, en las *Leyes*, Platón se detiene a describir el espacio principal de esta población – el mercado – y cómo sus dinámicas discurren conforme a la justicia. Ver: Helmer, 2018.

mayor amenaza. De forma similar, los guardianes pueden ser la mayor ventaja para la *polis*, pero sin la formación apropiada, la llevarían a su completa destrucción.

Para salvaguardar el bienestar de la *polis*, la espacialidad de los guardianes deberá ser tal que asegure que esos que tienen “el monopolio de la violencia”,²⁶ no tengan razón ni la inclinación a utilizar su fuerza contra la población que deberían proteger. Platón describe a esta formación como una que les permita ser mansos con los suyos y feroces con los enemigos (II, 375c). Su preparación para tomar dicho rol en la *polis* comienza con una reconfiguración espacial:

Pues bien, con respecto a esta educación, cualquiera que tenga sentido común defenderá la necesidad que dispongan de viviendas y enseres tales que no les impida ser todo lo buenos guardianes que puedan ni los impulsen a hacer mal a los restantes ciudadanos. (*Rep.* III, 416c)

Estas edificaciones y los objetos que contienen no pueden ser impedimentos para la formación del carácter de los guerreros, aún más, debe reforzar el fin último de esta población: velar por el bien de la *polis*. Para evitar este conflicto de intereses de los guerreros frente a los intereses de la *polis*, Platón propone una separación espacial entre lo económico y lo político (Arruzza, 2011, 229). Es decir, la espacialidad que definiría la vida de los guerreros debe ser una libre de cualquier elemento económico –propiedad privada, monedas, metales preciosos, intercambio– que pueda crear un conflicto entre ellos o con los otros ciudadanos. Entre los estatutos de la vivienda de los guerreros: la prohibición de propiedad privada (salvo los de primera necesidad); prohibición de habitaciones o dispensas privadas para tesoros (ταμείον); sus víveres serán comunes y suficientes para alimentarlos

²⁶ Frase utilizada en Arruzza (2011, 220)

cada año;²⁷ vivirán en común; asistirán a las comidas colectivas como si estuviesen en campaña; y quedaría prohibida la posesión de oro y plata como también la utilización de estos materiales en las edificaciones que habitarán (*Rep.* III, 416d-e). Sin embargo, no solo los espacios reafirmarán este esfuerzo sino todos los aspectos de su vida incluyendo la procreación, la familia y el cuidado de los niños.²⁸

Liberados de cualquier preocupación económica e interés privado, los guerreros convivirán en el espacio apropiado para su tipo particular de alma. También, sin estos aspectos privados en su vida, toda la potencia de sus almas se dirigirá hacia la protección de su comunidad política. Lo único que considerarán propio serían aquellas cosas necesarias – tal vez su vestimenta y armamento – sin lujo alguno, como lo haría un soldado en plena campaña.

La comida de estos guerreros abona a la descripción de la vida “en campaña” como una cuya prioridad es la salud de los guerreros como también es el reafirmar el carácter frugal de este tipo de vida y trabajo. Platón se auxilia de Homero para atender este asunto:

Ya sabes que, cuando comen los héroes en campaña, el poeta no les sirve pescados, a pesar de que están a las orillas del mar, en el Helesponto, ni carne guisada, sino únicamente asada, que es la que mejor pueden procurarse los soldados. Porque, por regla general, es más fácil en todas partes encender un fuego que ir acá y allá con ollas por delante. (404b)

Se divisa con esta descripción, una pequeña estampa de lo que sería la vida de los guerreros. Una con una alimentación simple cuyo norte es tanto la salud de los guerreros como la eficiencia del proceso

²⁷ Resulta interesante la especificación sobre la cantidad de comida, pues una de las razones que Platón menciona por la cual un perro guardián indisciplinado ataca a las ovejas es a causa del hambre (*Rep.* III, 418a).

²⁸ “What needs to become common for the guardians is the whole domain of the reproduction of human life: its material means, houses, meals, as well as biological reproductions and the work of nursing and education.” (Arruzza, 2011, 222).

de cocción en un contexto de urgencia.²⁹ Sin embargo, según reafirma Platón a través de sus descripciones, este modo de vida no será propio solamente de los tiempos de guerra de la *polis*. Es decir, así será la *vida de los guerreros*, estos serán *los espacios de los guerreros*.

La utilización del verbo στρατοπεδεύω en los pasajes donde se describe la vida “en campaña” da a entender que los guerreros vivirán en campamentos militares en lugares estratégicos dentro de la *polis* (Arruzza, 2011, 231). El carácter temporero de estos campamentos hace más claro el requisito de la simplicidad alimenticia según planteado por Homero. Es decir, ante la constante posibilidad de mudanza o peligro, resulta imperativa la frugalidad en los instrumentos y artefactos a disposición de los guerreros. Por esta misma razón tampoco tendrían camas en propiedad, sino que dormirán en camas de hojas de forma que asemeja la vida de los guerreros a las descripciones de la “ciudad de los cerdos” (Burnyeat, 1997, 284). De esta forma, la vivienda de los guerreros reafirma la premisa de la división de labores dentro de la *polis* pues viviendo siempre “como en campaña”, en campamentos temporeros con espacios y comidas comunes, se entiende que la labor de los guerreros no representa una fracción de su tiempo sino que engloba a todas sus vivencias y su respectiva espacialidad.

Con este arreglo colectivo, Platón reorienta los intereses privados de los guerreros para que coincidan con los públicos. Esta medida sirve para suprimir el potencial conflicto entre los intereses privados y públicos dentro del ámbito del poder político (Arruzza, 2011, 221). Es decir, la utilización del espacio como uno común reafirma en sus usuarios el carácter comunitario de sus bienes y de sus fines. También, el carácter frugal de su vivienda se reafirma con la prohibición de los metales preciosos como posesión o material de construcción – algo que estaría

²⁹ En las líneas siguientes, Platón prohíbe las golosinas y la variedad de guisos de la comida siracusana por razones de salud y la condición física de los soldados (*Rep.* III, 404c-d).

presente en la espacialidad de los negociantes por la naturaleza de su labor – también sirve para mantener una jerarquía sana en sus almas pues así quedan eliminadas las “malas hierbas” que podrían poco a poco corromper sus almas.

Es interesante apuntar que en esta descripción de la vivienda de los guerreros no se mencionan elementos de fortificación o defensa. Platón no piensa a sus guerreros rodeados de murallas o de altas fortificaciones que les den algún tipo de ventaja en batalla. Al contrario, la vivienda de estos guerreros se entiende como una de pocos y sencillos elementos, carente de elementos divisorios (como paredes) entre ellos y las demás poblaciones.

Sin ninguna influencia contraria (hacia lo privado), la elaboración de este espacio se enfocará en reafirmar un sentimiento de comunidad entre los guerreros como también entre los guerreros y sus conciudadanos. Una de estas medidas se refiere al asunto de los víveres: mientras los víveres y comidas comunes ayudan a solidificar la unión entre los guerreros, la disponibilidad de estos víveres reafirma la relación de interdependencia con los trabajadores quienes hicieron su sustento posible.³⁰ Esta medida no solo reafirma el rol de los guerreros en la *polis* sino que reafirma cómo la división de labores abona al sentimiento de comunidad entre las partes de la ciudad. Así, los trabajadores suplen las necesidades básicas de los guerreros y los guerreros protegen su bienestar ante cualquier enemigo.

Si bien en el recuento del desarrollo de la ciudad, la clase de los guerreros surge a partir de las crecientes necesidades de la *polis*,³¹ para servir su propósito con excelencia, esta población debe separarse completamente del ámbito económico y privado. Esta es la única forma, según Platón, para que

³⁰ La relación entre las partes de la *polis* se define a partir de la interdependencia y la colaboración. A diferencia de otros regímenes donde los gobernados se describen como “siervos”, en esta propuesta, los gobernados se entenderán como “quienes les dan su salario y su sustento” a los “salvadores y auxiliares” (*Rep.* V, 463b).

³¹ En *Rep.* II, 373d.

esta población de “perros guardianes” no devengan en lobos. Platón imagina una *polis* donde estas medidas no sean consideradas y previene que estos guerreros “se convertirán de guardianes en administradores y labriegos, y de amigos de sus conciudadanos en odiosos déspotas” (*Rep.* III, 417b). Sin esta división tajante de lo económico y de lo político-militar, las almas de los soldados se verían expuestas a influencias que los alejarían de su trabajo como guardianes de la *polis*. En este contexto, la protección de su comunidad política y su modo de vida no será el único y más importante propósito para los guerreros, sino que también se encargarían de otras tareas que no le son “propias”. Así, preocupados por su bienestar particular, quebrantarían las relaciones de la *polis* sospechando de todos y arrastrarían, consigo, la *polis* al abismo.

Conclusión

Durante la reflexión sobre el técnica regia en el *Político* y la exposición de la propuesta de la técnica de tejer como un paradigma explicativo de esta actividad, el Extranjero reflexiona sobre el propósito de las creaciones humanas. Ante su interlocutor, el joven Sócrates, propone que las cosas que fabricamos y adquirimos sirven para proveer un bien o para evitar un daño (*Pol.* 279c-e). Como resultado, nos rodeamos de objetos protectores, de objetos defensivos, de pantallas, de parapetos, de tejados, de abrigos y de artificios sin fin. Esta breve reflexión sobre el mundo humano – sobre lo que creamos y las razones de ello – sirve como antesala para pensar el trabajo político como la técnica que pondría a todas las anteriores al servicio de la humanidad.

En Platón, la *polis* – como la creación humana que contiene a las demás – provee un bien en la medida en que sirve de punto de partida para el florecimiento humano y sirve para evitar el mal de la insuficiencia individual del hombre. En otras palabras, como artificio humano, el espacio de la *polis* se piensa en función del alma y del cuerpo del hombre, en tanto satisface sus necesidades corporales y sirve de

plataforma para la elevación de su pensamiento. De este modo, sin el cuidado de los dioses, el hombre procura por su bienestar – uno fruto de su propio esfuerzo – tomando en cuenta la diversidad de disposiciones que sirven para suplir todas sus necesidades.

El estudio de la vivienda de los guerreros en la *República* da cuenta del mérito de incluir a este texto dentro de las discusiones políticas y espaciales junto a los demás diálogos – como *Critias*, *Leyes* – los cuales suelen tener primacía en cuanto a estos temas. Aunque en la *República*, Platón no entra a los pormenores espaciales de su ciudad ideal como lo hace en las *Leyes*, su esfuerzo en detallar la vivienda de la segunda clase de la *polis* demuestra cómo pretende materializar la justicia en las edificaciones y otros artefactos que conforman dicha espacialidad. Recordar el estatuto de “τὰ αὐτοῦ πράττει” dentro de esta discusión sobre la justicia y su referente espacial es pensar en cómo el proyecto responde a la multiplicidad de las capacidades humanas. En este caso, la espacialidad propia de los guerreros responde a sus disposición y propósito de la *polis*. De esta forma, Platón diseña como arquitecto en tanto dentro dicha disciplina, los espacios se suelen pensar a partir de su función. Como la *polis* es una conformada por hombres de diversas capacidades, su esfuerzo estaría dirigido a crear espacios que potencien sus distintas funciones y naturalezas. Así, los espacios de la *polis* serán heterogéneos – en tanto responden a una población diversa – y armoniosos – en la medida en que los espacios potencian a cada grupo a hacer lo propio – teniendo como resultado una espacialidad que encarna la justicia.

Referencias

- Akkerman, A. (2014). Platonic Myth and Urban Space: City-Form as an Allegory. *University of Toronto Quarterly*, 83(4), 757–779.
- Annas, J. (1981). *Introduction to Plato's Republic*. Clarendon Press.
- Arruzza, C. (2011). The Private and the Common in Plato's "Republic". *History of Political Thought*, 32(2), 215–233.
- Burnyeat, M. F. (1997). Culture and Society in Plato's Republic. *The Tanner Lectures on Human Values*.
- Fisher, P. (2016, Winter edition). *Philosophy of Architecture*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy.
<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/architecture/>.
- Friedländer, P. (1969). *Plato: An Introduction* (H. Meyerhoff, Trad.). Princeton University Press.
- Golding, N. H. (1975). Plato as a City Planner. *Arethusa*, 8(2), 359–371.
- Helmer, E. (2018). Platón en la plaza del mercado. *Diálogos*, 103, 35–58.
- Issac, B. (2004). *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. Princeton University Press.
- Jaeger, W. (1986). *Paideia: The Ideals of Greek Culture* (G. Highet, Trad.; Vol. iii). Oxford University Press.
- Landrum, L. (2015). Before Architecture: Archaic, Architects and Architectonics in Plato and Aristotle. *Montreal Architectural Review*, 2, 5–25.
- Levin, S. B. (2014). *Plato's Rivalry with Medicine: A struggle and its Dissolution*. Oxford University Press.
- Mendieta, E. (2011). The Spatial Metaphorics of Justice: On Edward W. Soja. *City: analysis of urban trends, culture, theory, policy, action*, 15(1), 81–84.
- Platón (1975). *Critias o la Atlantida* (F. De P. Samaranch, Trad.). Aguilar.

- Platón (1987). *Diálogos: Vol. II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo* (J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, J. Olivieri, & J. L. Calvo, Trads.). Gredos.
- Platón (1992a). *Diálogos: Vol. IV: La República* (C. Eggers Lan, Trad.). Editorial Gredos, S. A.
- Platón (1992b). *Diálogos: Vol. VI: Filebo, Timeo, Critias* (M. Á. Durán & F. L. Lisi, Trads.). Editorial Gredos, S. A.
- Platón (1999a). *Diálogos: Vol. VIII: Leyes* (F. Lisi, Trad.). Gredos.
- Platón (1999b). *Las Leyes* (J. M. Pabón & M. Fernández-Galiano, Trads.). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Platón (2006). *La República* (J. M. Pabón & M. Fernández-Galiano, Trads.). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Platón (2008). *El Político* (F. Casadesús Bordoy, Trad.). Alianza Editorial.
- Schofield, M. (2006). *Plato: Political Philosophy*. Oxford University Press.
- Vidal-Naquet, P., & Austin, M. (1986). *Economía y sociedad en la antigua Grecia*. Ediciones Paidós.
- Warren Lidz, J. (1995). Medicine as Metaphor in Plato. *The Journal of Medicine and Philosophy*, 20, 257–541.