

PLATÓN. LA TEORÍA DEL ESTADO JUSTO*

En *La República* es donde alcanza su pleno desarrollo y su expresión más perfecta aquella íntima compenetración entre el ideal del individuo y el de la comunidad que hemos señalado antes como característica de la concepción platónica. El tema de la justicia se aborda ahora directamente, y en el despliegue de su problemática es donde se muestra la esencial identidad de las normas que han de orientar tanto la vida del hombre como la del estado.

Pero aquí también ha de preceder a la construcción positiva de la teoría, la remoción de las opiniones difundidas, que obstaculizan la comprensión y la aceptación de la verdadera doctrina.

El diálogo se entabla a propósito de las consideraciones de Kephalos—un anciano que ha logrado reconstruir la fortuna de sus antepasados y en cuya casa del Peireios transcurre la escena— sobre la vejez y el mejor modo de terminar la vida con felicidad. Cree que ello se logra aceptando como norma no engañar, ni mentir, ni deber nada a nadie, sea Dios u hombre. La justicia consistiría en decir la verdad y en devolver a cada uno lo que de él se ha recibido. Podemos ver en esta definición el ideal del burgués, del comerciante, que ha hecho fortuna y al mismo tiempo quiere ser honesto. Pero la definición no es exacta, pues si alguien nos ha entregado en depósito un arma y habiendo perdido la razón nos exige su entrega para atacar a otro, no es justo devolvérsela ni decirle toda la verdad.¹ Esta refutación no es tan ingenua como parece. La solución de este caso sencillo, que cualquiera entiende, puede trasladarse a otros más interesantes y actuales, como la situación de un banquero frente a los cheques de un anciano con la voluntad ya captable, o la de un abogado frente a un cliente excitado que quiere pleitear a todo trance en asunto que ha de arruinarlo.² Parece, por otro lado, que Platón hubiera querido oponer una refutación proporcionada a la doctrina. La pequeñez y limitación de la objeción está muy de acuerdo con la pequeñez y limitación de un ideal de metecos.

Pero es posible entender la misma definición con un significado más amplio. Ya el poeta Simónides de Julis (en Keos, 556) había dicho que es justo devolver a cada uno lo que se le debe. La tradición interpretaba que "lo que se debe" es hacer bien a los amigos y mal a los enemigos.³ Hemos visto que el derecho ático lo había reconocido al establecer la distinción entre

* Fragmento del libro en preparación *El pensamiento del derecho y del Estado en la Antigüedad*.

¹ *Rep.*, 331a-d.

² Cf. A. E. Taylor, *Plato*, pág. 267.

³ *Rep.*, 331e-332d.

injusticia y antiinjusticia. Frente a ello, y como ya en el *Kritón* y en el *Gorgias*, Platón sostiene que el hombre justo no debe hacer mal a nadie. Pues cuando se hace daño a un animal, éste se torna peor relativamente a su virtud. Así también si se hace daño a un hombre, se volverá más injusto. Pero el efecto del hombre justo no es hacer a otro más injusto, como el efecto del músico no es hacer ignorantes en música. Luego el justo hace el bien a cualquiera, sea amigo o enemigo, bueno o malo.⁴

Más importante era el examen de la teoría que no veía en la justicia otra cosa que la ventaja de los que poseen el poder político, el interés de los gobernantes, que imponen su voluntad a los sometidos, bajo el nombre de derecho. Era la práctica de la política griega nacional e internacional, especialmente de la ateniense durante la guerra del Peloponesos de la que Thukydidés nos ofrece testimonios inequívocos. Platón hace ahora portavoz de ella al sofista Thrasymajos y formaliza su crítica notando que la función de toda arte consiste en otorgar una ventaja, no para el que la ejerce, sino para otro. Así la medicina no existe en interés de ella misma ni del médico, sino del cuerpo y del enfermo. Luego, los gobernantes tampoco ordenan lo que es útil para ellos, sino para los gobernados.⁵ Puede replicarse, sin embargo, que hay artes en que el principio no se cumple. El pastor no cuida de las ovejas en interés de ellas, sino para obtener un provecho. Así también el gobernante sólo gobernaría en interés propio. Pero la cosa no es tan sencilla. El pastor, en cuanto funciona como tal, procura el bien de sus ovejas; cuando saca provecho de ellas no es como pastor, sino en cuanto mercenario o comensal. Esta distinción puede aplicarse al gobernante. Si éste exige una remuneración es justamente porque, en cuanto gobernante, no persigue su interés sino el de los administrados. Obtener una remuneración es lo que constituye el arte del mercenario. Así, cuando el médico gana un salario, éste no es efecto de su arte. El efecto del arte de la medicina es siempre restituir la salud. Si el médico gana un salario, es porque a su arte añade la del mercenario. Lo mismo ocurre con los demás: las artes se distinguen entre sí por su objeto, y si de todas se obtiene una ventaja común, es porque se la procuran de un mismo elemento común, que agregan a su función propia. Así, el arquitecto, en cuanto emplea su arte propia produce una casa, en cuanto ejerce el arte del mercenario, obtiene la remuneración. La contraprueba de ello está en que si el artista trabaja gratis, produce igualmente el efecto de su arte, pero no saca ninguna ventaja. Lo mismo ocurre con el gobernante: su arte no busca su interés propio sino el del gobernado. Ésa es la razón por la cual hay que darle una remuneración.⁶

Luego se examina la otra tesis de Thrasymajos: que el injusto, por

⁴ *Rep.*, 335b-e.

⁵ *Rep.*, 341c-343a.

⁶ *Rep.*, 343a-347a.

obtener mayor ventaja, es más feliz que el justo; que la injusticia ha de ser clasificada junto a la virtud y a la prudencia y la justicia, junto al vicio y a la simpleza. Platón le opone una sutil argumentación. El justo no quiere aventajar al justo (su semejante) sino al injusto (su contrario). El injusto, en cambio, quiere aventajar al justo y al injusto, a su contrario y a su semejante, a todos. Se sostiene que el injusto se parece al bueno e inteligente, y es como aquel a quien se parece; el justo, lo contrario. Pero el entendido, en cualquier clase de ciencia, no quiere aventajar al entendido, sino que hace lo mismo que su semejante; el ignorante quiere aventajar al ignorante y al entendido. Ahora bien: el entendido es sabio y bueno, luego el bueno y sabio no quiere aventajar a su semejante sino a su contrario; el malo e ignorante, a su semejante y a su contrario. Pero antes dijimos que el injusto quiere aventajar a su semejante y a su contrario, y el justo, sólo a su contrario. Luego el justo se parece al bueno y sabio, el injusto, al malo e ignorante. Y como cada uno es como aquel a quien se parece, el justo será bueno y sabio, el injusto ignorante y malo.⁷ Por este camino un tanto complicado, no sólo se refutaba la tesis de Thrasymajos, sino que se desembocaba nuevamente en la doctrina socrática de que la virtud depende del saber. Pero ¿no es la injusticia, por lo menos, más fuerte que la justicia?⁸ Tampoco. Pues todo estado o comunidad de cualquier clase, necesita que sus miembros cumplan entre sí las reglas de la justicia. La injusticia produce querellas, odios y sediciones, y reduce la comunidad a la impotencia, mientras que la justicia fomenta la concordia y la amistad. Estos efectos ocurrirán tanto en las relaciones entre varios individuos, como en el interior de uno solo: tanto el estado como el individuo justos serán interiormente más fuertes que los injustos.⁹ Tampoco es exacto que el injusto sea más feliz que el justo. Cada cosa tiene su función, aquello que sólo ella puede hacer o hace mejor que otra. Y todo órgano que tiene una función, tiene también una virtud propia necesaria para la función. Así, también el alma tiene su función, que es dirigir, gobernar. Tendrá, pues, su virtud propia: el alma buena gobernará bien, la mala, mal. Pero ya admitimos que la justicia es una virtud y la injusticia un vicio del alma. Luego el alma y el hombre justos vivirán bien y, como el que vive bien es feliz, el justo es el feliz y el injusto el desgraciado. De todo esto, pues, se puede concluir contra Thrasymajos que no es exacto que la injusticia sea más ventajosa que la justicia.¹⁰ Sin embargo, no podemos considerar estas refutaciones como definitivas, pues en ellas se ha pasado por alto la determinación de la esencia de la justicia, y, mientras esto no se aclare, no podrá decidirse si ella es virtud o vicio ni si hace feliz o desgraciado. La insuficiencia de las doctrinas sofís-

⁷ *Rep.*, 348b-350c.

⁸ *Rep.*, 348e.

⁹ *Rep.*, 351c-352d.

¹⁰ *Rep.*, 352d-354c.

ticas se advertirá plenamente cuando puedan enfrentarse con la concepción desenvuelta por el propio Platón.

Podemos considerar tres clases de bienes: 1) aquellos que deseamos por ellos mismos, 2) aquellos que deseamos por ellos mismos y, además, por sus consecuencias o sanciones, y 3) aquellos que deseamos sólo por sus consecuencias. Platón está firmemente convencido de que la justicia es un bien que pertenece a la clase 2). Pero ésta no era de ningún modo una doctrina universalmente aceptada. La prédica de algunos sofistas y la práctica política de los últimos decenios habían conducido a amplios círculos a un modo de pensar utilitario: la justicia es deseable sólo por la ganancia y la reputación que concede, pero en sí misma no es un bien porque su cumplimiento es penoso. Por eso Platón hace exponer este punto de vista a sus dos hermanos Glaukon y Adéimantos, los cuales exigen que Sócrates determine la esencia de la justicia y de la injusticia y su calidad de bien y mal respectivamente, sin tener en cuenta sus consecuencias.

Glaukon retoma la tesis de Thrasymajos, pero en realidad su exposición se asemeja mucho más a la doctrina de Antiphón. Reaparece la distinción, abandonada por el primero, entre la naturaleza y el derecho positivo. Según la naturaleza, cometer injusticia es un bien, padecerla, un mal, pero el mal de padecerla es mayor que el bien de cometerla. Entonces, por temor de padecer injusticia, los hombres juzgan útil entenderse entre sí para no cometerla ni sufrirla. En esa convención han tenido su origen las leyes y a su contenido se lo ha llamado "lo justo". La justicia resulta, pues, un término medio entre el mayor bien —la impunidad de la injusticia cometida— y el mayor mal —la impunidad de la injusticia padecida. Lo cual evidencia que el hombre no ama la justicia como un bien en sí, sino que la respeta por la imposibilidad en que se halla de cometer la injusticia. Si hiciéramos el experimento de dar a ambos, al justo y al injusto, el anillo de Gyges —que volvía invisibles a los que lo llevaban— comprobaríamos que el justo seguiría la misma vía que el injusto: trataría de apoderarse de los bienes ajenos y de disponer de todo a su antojo. Esto demuestra que nadie es justo por convicción sino solamente por coacción. Para determinar ahora la relación de la felicidad con el justo y con el injusto, deberíamos comparar a uno y a otro en su más alto grado de perfección. Supongamos al injusto perfecto: cometerá toda suerte de injusticias, pero se esmerará en ocultarlas muy bien porque "la obra maestra de la injusticia es parecer justo sin serlo". Supongamos al justo perfecto: querrá ser justo, pero no parecerlo, pues si aparece como justo recibirá recompensas y honores y ya no se podría precisar si es justo porque ama la justicia o sólo por sus consecuencias. Siendo justo, pues, aparecerá como injusto; virtuoso hasta el último día de su vida, será tenido por criminal. Es claro que, como todos juzgan por las apariencias, el justo será castigado y se hundirá en la

desgracia, mientras que el injusto obtendrá todas las ventajas, incluso el poder político, y alcanzará, así, la felicidad.¹¹

Adémantós, desde otro punto de vista, viene a reforzar las dificultades señaladas por su hermano. Dejando a un lado toda base especulativa, expone el desconcierto y la desmoralización de la juventud de su época, producidos por un método inadecuado de educación moral. Esta situación proviene del modo como se elogia a la justicia y se censura a la injusticia. No se elogia a la justicia por lo que es en sí misma, sino por la consideración y ventajas que procura: magistraturas, matrimonios convenientes y, todavía, las recompensas enviadas por los Dioses. Por otra parte, el vulgo y los poetas, si bien encomian la discreción y la justicia, se lamentan de que su cumplimiento sea penoso, mientras reconocen la facilidad y las ventajas de la injusticia, y elogian a los malos, que son ricos o poderosos. Y los sacerdotes y adivinos prometen a éstos que por medio de ceremonias y sacrificios podrán conseguir la absolución de sus crímenes. Y bien: el joven que se educa oyendo tales pensamientos llega a la conclusión práctica de que, lo importante es aparentar ser justo, pero, en el fondo, tratar de ser injusto. Por consiguiente, ese modo de elogiar la justicia, en realidad fomenta la injusticia. Nadie es voluntariamente justo: se censura a la injusticia porque, ya sea por cobardía, vejez o enfermedad, se está impedido de cometerla. Si se quiere, entonces, evitar las consecuencias de tal modo de pensar, es necesario mostrar los efectos que justicia e injusticia producen por sí mismas en el alma, dejando de lado la reputación y las retribuciones que a una y a otra corresponden.¹²

El examen que ha hecho Platón de las doctrinas políticas de los sofistas y de las opiniones difundidas entre las clases cultas, puestas en boca de Glaukon y Adémantós, bastan para demostrar el profundo conocimiento y la clarividencia que poseía de las dudas, tentaciones e impulsos a que está sometido el hombre, que él mismo debió experimentar íntimamente para poder comprender, y que, por consiguiente, su idealismo ético y político no fue el resultado de un ingenuo y ciego doctrinarismo, sino el fruto maduro de una simiente que había germinado en su alma y que para crecer y prosperar tuvo que eliminar los venenos que intentaban agostarla.

La *República* se inicia planteando el problema moral del individuo, en el cual está implicado, como un caso especial y privilegiado —y hemos visto que Platón no deja de señalarlo— el problema moral del gobernante. Pero Platón ejecuta ahora un paso audaz, que a primera vista parece irrealizable: entiende que el problema del estado, no ya el del gobernante, es exactamente igual al problema del individuo y que el principio normativo es para ambos el mismo. Si hay una justicia del estado y una justicia del individuo, existe

¹¹ *Rep.*, 357a-362c

¹² *Rep.*, 362e-367e.

una analogía o proporción entre ambos, que tiene su fundamento en la identidad esencial del principio de justicia que regula tanto al uno como al otro. La demostración acabada de esta tesis sólo tendrá lugar al final del libro IV, una vez que se confronte la estructura del estado con la del alma. Pero, por de pronto, se sirve de ella como de una hipótesis metódica para resolver el problema de la justicia en el individuo. La investigación ha de comenzar por la justicia en el estado, porque aquí se encuentra en un cuadro más grande y, por eso, más fácil de descifrar. Después se indagará en el individuo, tratando de hallar la semejanza de la justicia grande en los rasgos de la pequeña. Es como si un hombre corto de vista, teniendo que leer una inscripción en letras muy pequeñas y advirtiendo que en otro lado se encuentran las mismas letras, comenzará por estas últimas para examinar después las primeras y confirmar si son las mismas.¹³ La investigación sobre el estado surge, pues, como un medio para el conocimiento del principio moral del individuo. Si realmente es sólo eso o en el pensamiento platónico significa algo más, es cuestión que sólo más adelante podremos resolver.

La justicia y la injusticia se nos descubrirán contemplando la génesis del estado.¹⁴ El propósito de Platón no es, empero, narrar la historia de un estado, ni describir su organización real, ni tampoco construir una constitución con todos sus detalles, sino trazar "el modelo (*παράδειγμα*) de un estado perfecto",¹⁵ "constituído según la naturaleza",¹⁶ por medio del pensamiento.¹⁷ Se trata, pues, del estado ideal entendido como el mejor estado posible, lo que no significa, sin embargo, una utopía irrealizable. Tal intento no era absolutamente nuevo. Aristoxenos y Favorinus afirmaron que la República era un plagio de las *Contradicciones* de Protagoras.¹⁸ Pero esta acusación es evidentemente falsa. No es improbable, en cambio, que el proyecto de Hippódamos haya inspirado la división en tres clases. Por otro lado, como la mayoría de los aristócratas de Athenai, Platón admiraba a Sparta¹⁹ y algunos rasgos de su constitución influyeron también en él, pero el estado platónico se aparta de ella en puntos fundamentales y en su conjunto no se asemeja a ninguna de las constituciones existentes hasta entonces.

El estado es la reunión de varios hombres en el mismo lugar, que se asocian, a causa de la multiplicidad de sus necesidades, para ayudarse recíprocamente.²⁰ En esta definición no se destaca explícitamente la nota del poder, pero ella aparecerá en cuanto se especifiquen sus necesidades.

¹³ *Rep.*, 368c-369a.

¹⁴ *Rep.*, 369a.

¹⁵ *Rep.*, 472d-e; cf. 427e.

¹⁶ *Rep.*, 428e.

¹⁷ *Rep.*, 369a; 473e.

¹⁸ *Diog.*, *Laert.*, III, 37 y 57.

¹⁹ La admiración por la nobleza persa y espartana está ya en *Alcib.* I, 120e sigs.

²⁰ *Rep.*, 369c.

Y son justamente las necesidades humanas las que generan el estado, en cuanto cada individuo se halla impotente para bastarse a sí mismo y siente la falta de muchas cosas.²¹ Tomando base en ellas, Platón distinguirá tres funciones: económicas, defensa y ataque, dirección, a las que corresponderán tres clases²² diferentes de ciudadanos: productores, militares y gobernantes.

Las primeras y más perentorias necesidades son las de nutrición, habitación y vestido. Para solventarlas son posibles dos métodos: o bien cada hombre produce lo necesario para sí en todos los órdenes y se despreocupa de los demás, o bien, empleando la división del trabajo, cada uno producirá un solo orden de cosas para sí y para los otros. Este último es evidentemente superior, y como todos tienen aptitudes diferentes será preferible que cada uno haga una sola cosa, aquella para la que ha sido mejor dotado por la naturaleza. Habrá, pues, labradores, tejedores, constructores, zapateros, pastores, comerciantes, marinos, mercado, moneda, minoristas, asalariados y esclavos.²³

Lo que Platón introduce, pues, como eje de toda su doctrina del estado, no es simplemente la división del trabajo, fenómeno universalmente difundido, sino el principio de la competencia (idoneidad), es decir, que en un sistema de trabajo dividido, cada uno ejecute aquel para el que posee la mejor aptitud.

Sin embargo, la diversificación de funciones hasta ahora enumerada no da lugar a otras tantas clases, sino que todas son unificadas en la que hoy llamamos función económica, cuyos operantes reciben los nombres genéricos de "productores" (δημοουργοί),²⁴ y "negociantes" (χρηματιστικοί).²⁵

La enumeración anterior demuestra, además, por sí sola, que sería un error identificar esta clase con los "asalariados" en sentido moderno; ella comprende también a los que trabajan por cuenta propia y a los empresarios que emplean capital propio y trabajo ajeno. Platón se preocupó, sin embargo, de evitar los casos extremos del "capitalista" y del "proletario".

Esta comunidad elemental, ocupada exclusivamente con las tareas económicas y los deberes religiosos, constituye el estado primario, cuyos miembros viven una felicidad eglógica en paz y en salud.²⁶ En ella no vemos aún al estado, con su aparato de poder, sino a lo que forma la esencia de toda sociedad humana, surgiendo de sus más originarios motivos.

Pero los hombres no se contentan con esa vida sencilla y sana: quieren

²¹ *Rep.*, 369b.

²² *Rep.*, 434b; 435b; 440e; 441d.

²³ *Rep.*, 369d-371e; para los esclavos 433d y 395e.

²⁴ *Rep.*, 415a, c; 421c.

²⁵ *Rep.*, 434c; 441a. Prefiero traducir "productores" en vez de "artesanos", "negociantes" en lugar de "mercenarios", porque son más generales y corresponden mejor a la multiplicidad de especies que Platón mienta con δημοουργοί y χρηματιστικοί.

²⁶ *Rep.*, 372a-c.

placeres, muebles cómodos, perfumes, cortesanas, pinturas, metales preciosos, etc. Este estado "lleno de humores", que hace necesidad de lo superfluo, requiere nuevas profesiones, como cazadores, ganaderos, artistas, poetas, músicos, modistos, pedagogos, nodrizas, peluqueros, cocineros y, con la vida que van a llevar, médicos.²⁷ Todo esto hará necesaria la guerra para ampliar las fuentes de riqueza, y si los otros pueblos hacen lo mismo, tendremos explicado el origen del fenómeno bélico. Pues éste tiene por causa primaria la posesión de bienes, que a su vez es motivada por los deseos del cuerpo.²⁸ Dejando de lado el problema de su legitimidad, hay que reconocer el hecho indiscutible, provocado por causas económicas, de las guerras de agresión y de defensa. De ahí la nueva exigencia de un ejército, que, de acuerdo con el principio de la competencia, antes sentado, habrá de componerse de guerreros especializados.²⁹ Ellos forman la segunda clase. Son llamados "guardianes" (φύλακες),³⁰ pero como esta palabra designa también y principalmente a los gobernantes, reciben el nombre específico de "auxiliares" (ἐπίκουροι)³¹ y "defensores" (βοηθοί).³² Eximidos de las otras funciones, deben ser los obreros de la libertad del estado,³³ los custodios de las leyes³⁴ y ejecutores de los decretos de los gobernantes.³⁵ En otras palabras, les está confiada la "función ejecutiva" del estado. La idea de una milicia especializada era una novedad para entonces, particularmente para Athenai y los otros estados democráticos, en los que todos los ciudadanos tenían la obligación de llevar armas, y con ella Platón se adelanta a la formación de los ejércitos profesionales, que establecerán luego Philippos y Alexandros.

La importancia y la responsabilidad de la función de los guardianes exige que esta clase sea sometida a una educación esmerada. Platón recoge la idea, expresada ya por Protagoras³⁶ y el *Anonimus Jamblichii*³⁷ de que la perfección en cualquiera actividad humana es el resultado de tres factores convergentes: disposición natural, arte y ejercicio.

El buen guardián ha de poseer una serie de capacidades comparables a las de un perro de buena raza: sagacidad para descubrir al enemigo, velocidad para perseguirlo, fuerza para pelear, valentía para combatir bien, lo que implica un temperamento irascible o fogoso (θυμοειδής). Pero, al mismo tiempo, ha de ser suave con sus conciudadanos, para lo cual ha de saber discernir

²⁷ *Rep.*, 372e-373d.

²⁸ *Phed.*, 66c sig.

²⁹ *Rep.*, 373d-374d.

³⁰ *Rep.*, 374d.

³¹ *Rep.*, 414b; 415a, c; 434c; 440d; 441a; 458c.

³² *Rep.*, 414b.

³³ *Rep.*, 395b sig.

³⁴ *Rep.*, 421a.

³⁵ *Rep.*, 458c.

³⁶ Diels, Fr. 3 y 10.

³⁷ Fr. 1, 2.

entre amigos y enemigos. Este discernimiento entraña ya una disposición para la filosofía.³⁸

Importancia capital tiene para Platón el problema de la educación de los guardianes, al que dedica largos desarrollos en los libros II y III, y que facilita, además, la solución del problema de la justicia en el estado.

Acepta la antigua tradición griega, empleando el sistema y los materiales de la "gimnasia" y de la "música", nombres con que se designaban las artes formadoras del cuerpo y del alma respectivamente. Pero ejecuta una selección entre sus elementos, de acuerdo a un plan y principios determinados.³⁹

La música debe anteceder a la gimnasia, pues lo primero que se hace con el niño tierno para instruirlo es contarle mitos (fábulas), es decir, discursos que, a pesar de algunas verdades que contienen, son predominantemente falsos. He aquí un punto delicado. Si en todas las cosas lo importante es el comienzo, más aún lo es en la educación, puesto que al modelar el alma del hombre, las primeras impresiones son las que dejan trazas indelebles.

La enseñanza ha de ser fundamentalmente religiosa y moral para imprimir en el alma la piedad, la valentía, la discreción y las otras virtudes.⁴⁰ La tradición pedagógica griega utilizaba para ese fin las obras de los grandes poetas, particularmente las de Homeros y Hesiodos, que junto a las de los trágicos, eran invocadas frecuentemente como testimonios de los principios no escritos de la moral y del derecho.⁴¹ Platón, desarrollando una idea que ya había lanzado en el *Gorgias*,⁴² que a su vez continúa una actitud que se remonta a Xenophanes, los condena severamente y prohíbe su lectura y difusión, porque los poetas ofrecen falsas representaciones de los Dioses y de los héroes, imputándoles toda suerte de crímenes y de guerras, e incitan, con el ejemplo, a la discordia.⁴³ Si se ha de infundir la piedad a la niñez, el deber de honrar a los Dioses y a los padres y la amistad ciudadana,⁴⁴ el estado debe establecer los "tipos" sobre los cuales los poetas han de fabricar los mitos. Hay, pues, una "teología" de estado, que significa una fuerte limitación a la libertad de enseñanza religiosa y moral y, de rechazo, una limitación a la libertad del arte. A Dios hay que representarlo tal como es. Por esencia es bueno y no hace ni puede ser causa del mal. Por consiguiente, Dios no es causa de todo, sino solamente de una pequeña parte de lo que le ocurre al hombre. Es el dador de los bienes, mientras que los males provienen de otro origen. Platón no determina aquí cuál sea este origen, pero es claro que, según la enseñanza socrática, radica en la ignorancia del hombre. Por otra

³⁸ *Rep.*, 374e-376c.

³⁹ *Rep.*, 376c-e.

⁴⁰ *Rep.*, 395c; 378e.

⁴¹ Cf. *Esch.*, *Adv. Tim.*, 141; *Lyc. Adv. Leocr.*, 102.

⁴² *Rep.*, 501d-502d.

⁴³ *Rep.*, 376e-378e.

⁴⁴ *Rep.*, 386a.

parte, si los daños involuntarios que sufre el hombre se interpretan como un castigo enviado por Dios, ese castigo no es un mal sino un bien para el culpable. Así, pues, la primera ley y norma de los discursos que versan sobre los dioses será que Dios no es causa de todo, sino sólo del bien.⁴⁵ Una segunda ley establece la simplicidad y veracidad divinas. Dios es simple y no se transforma. Dios, que es absolutamente perfecto, será el ente menos transformable. Sólo podría transformarse en algo peor de lo que es. Pero esto es imposible, porque ningún ente, sea hombre o dios, quiere cambiar de mejor a peor. Tampoco Dios miente, apareciendo a los hombres en simulacros que no corresponden a su ser, porque tal proceder no le sería de ninguna utilidad. Por lo tanto, Dios es simple y veraz en acciones y en palabras, y no cambia ni engaña. He aquí un segundo tipo teológico para los discursos ordinarios y composiciones poéticas. Hay que censurar a aquellos que afirmen lo contrario y prohibir a los "maestros encargados de instruir a la juventud" que enseñen tales cosas.⁴⁶

Si, además de piadosos, los guerreros han de ser valientes, habrá que prohibir los mitos que provoquen el temor a la muerte con representaciones pesimistas sobre el más allá. La valentía y la libertad exigen temer a la derrota y a la esclavitud más que a la muerte. Por eso Platón condena la escatología homérica y prohíbe también el empleo de nombres terroríficos, tales como "Kokytos" y "Styx", que deben ser reemplazados por otros dotados de opuesto espíritu.⁴⁷ También ha de prohibirse representar a Dioses y héroes lamentándose. El hombre virtuoso se basta a sí mismo y no se queja ante la pérdida de un hijo, de las riquezas o de cualquier otro bien. Los jóvenes que oyeran tales discursos no tendrían por qué no ceder ellos mismos, ante la menor contrariedad, sin pudor ni coraje, a los llantos y lamentos. Parejamente ha de prohibirse representar a héroes y Dioses riéndose. Los guardianes no deben reír, pues la risa estrepitosa produce cambios violentos en el alma incompatibles con la virtud. Por eso reprocha a Homeros el haber descrito la carcajada olímpica.⁴⁸

El buen guardián ha de ser también veraz y todo aquel que mienta, especialmente si la mentira puede perjudicar al estado y conducirlo a ruina, debe ser castigado. Pero la mentira puede ser, a veces, un remedio, por lo cual se autoriza a los gobernantes, y a éstos sólo, para engañar a los enemigos o a los ciudadanos si así lo exige el interés del estado.^{49 50}

Finalmente, los guardianes deben cultivar la discreción (*σωφροσύνη*), que

⁴⁵ *Rep.*, 379a-380e.

⁴⁶ *Rep.*, 380d-383c.

⁴⁷ *Rep.*, 386a-387c.

⁴⁸ *Rep.*, 387c-389b.

⁴⁹ *Rep.*, 389b-d.

⁵⁰ La *República* aplica varias veces este principio de la mentira de estado: 414b-415d; 459c-460a. Ver como antecedente la doctrina de Kritias.

consiste en la obediencia a los jefes, en el dominio de los placeres del vino, del amor y de la mesa, en la firmeza frente a todas las tentaciones. De ahí la prohibición de los mitos que representan la insolencia con los gobernantes, la incontinencia de los Dioses, el amor a los presentes o en general a las riquezas, las seducciones.⁵¹

Para que la educación moral sea completa falta todavía tratar lo referente a la justicia, pero como ésta es cabalmente el problema hacia cuya solución tiene la investigación que se está realizando, es preciso aplazarlo.⁵²

Todos estos principios entrañan, ciertamente, una limitación de la libertad de expresión. Pero Platón no piensa desterrar a la poesía del estado ideal; lo que quiere es reformarla partiendo del supuesto de que lo bello no puede estar nunca en desacuerdo con los principios éticos. Jaeger ha visto claramente que la paciente y detallada crítica que Platón se vio obligado a emprender de los grandes representantes de la poesía demuestra que estaba convencido de que su fuerza educadora era insustituible.⁵³

En los discursos hay que examinar, además de su contenido, su forma, porque ésta produce también efectos en el alma, que influirán en la educación del individuo. Esa forma puede ser de tres clases: narración directa de los hechos, como, por ejemplo, el dityrambo; representación imitativa por los personajes en el teatro, y finalmente, la forma mixta de ambas, como ocurre en la epopeya.⁵⁴ Ahora bien, si ha de valer el principio de la competencia, que exige de cada uno una sola especie de tarea para realizarla perfectamente, ha de prohibirse a los guardianes representar como actores de teatro. Tendrían que imitar a seres humanos de clases diferentes y en las más diversas situaciones, incluso a los animales o a los fenómenos de la naturaleza, todas cosas que están en desacuerdo con las cualidades morales que ellos han de poseer. Al guardián sólo se permitirá el estilo de la simple narración que imita la virtud.⁵⁵

Por la forma misma de su arte, los poetas teatrales son indeseables en el estado perfecto. Se los desterrará, pues, a otros estados, no sin antes rendirles los honores debidos a su inspiración.⁵⁶ Platón tenía, además, otra razón para excluirlos, y era la tendencia a elogiar la tiranía, que frecuentemente se manifiesta en sus obras.⁵⁷

La poesía iba en Grecia acompañada de lo que hoy llamamos música, al punto que el significado de esta palabra comprendía también a aquélla.

Ahora bien, cuando el discurso va unido a lo musical, son el ritmo y la

⁵¹ *Rep.*, 389d-392-a.

⁵² *Rep.*, 392a-c.

⁵³ *Paideia*, II; pág. 269.

⁵⁴ *Rep.*, 392c-394d.

⁵⁵ *Rep.*, 394e-397e.

⁵⁶ *Rep.*, 397e-398b.

⁵⁷ *Rep.*, 568a-d.

armonía los que se adaptan al contenido espiritual, nunca éste a aquéllos. Por eso sólo deben admitirse aquellas armonías, instrumentos musicales y ritmos que susciten sentimientos acordes con el contenido de los discursos permitidos, y que expresen en su lenguaje sin palabras, la vida del hombre ordenado y valiente.⁵⁸

Estas normas no rigen sólo para la poesía, sino también para la arquitectura, la escultura, la pintura y, en general, para todas las artes. Ellas deben ofrecer siempre imágenes de las buenas costumbres, siguiendo las huellas de la belleza y del decoro y evitando la imitación del vicio, la intemperancia, la bajeza y la indecencia.⁵⁹

Pero si la música es la parte superior de la educación, es porque el ritmo y la armonía penetran profundamente en el alma y la conmueven intensamente, de suerte que, si la educación ha sido conveniente la embellecen y, en caso contrario la deforman, y porque hacen sentir vivamente la fealdad y las omisiones en las obras del arte y de la naturaleza. La música consigue así que, insensiblemente, desde la infancia el alma se incline hacia lo bueno y se desvíe del vicio antes de haber tenido plena conciencia de lo que hacía, de modo que cuando reciba la formulación racional de las normas, éstas serán aceptadas sin resistencia.⁶⁰

Con ello Platón quiere insinuar que la educación a base de la música ha de ser complementada por la más elevada que suministra la filosofía, pero, al mismo tiempo, que ésta sólo puede fructificar si encuentra al alma ya labrada por el trabajo de aquella educación musical. La música es la propedéutica de la filosofía, pero la filosofía es la perfección de la música. A esto último alude nuevamente cuando añade que no se podrá ser músico si no se conocen los fundamentos de la música, es decir, saber distinguir las "formas" de la discreción, de la valentía, de la generosidad, de la magnanimidad y de las otras virtudes, así como las de los vicios opuestos, y reconocer su presencia dondequiera que se encuentren, en ellas mismas o en sus imitaciones.⁶¹ El empleo de la palabra εἶδη, que por primera vez hace su aparición en el libro, no es fortuito: denuncia la intención de vincular la educación por las Musas con su fundamentación última en la filosofía.

Con el empleo educativo de las obras literarias y artísticas, reformadas pero no eliminadas, Platón mostraba, además, que la formación moral del individuo sólo es posible dentro del marco de la comunidad del estado, que conserva los frutos del talento de sus miembros presentes y de las generaciones pasadas. Si la reforma del sistema de educación es una pieza esencial de la reforma del estado, es porque éste constituye el conjunto de condiciones

⁵⁸ *Rep.*, 398b-401a.

⁵⁹ *Rep.*, 401a-d; 378c.

⁶⁰ *Rep.*, 401d-402a.

⁶¹ *Rep.*, 402a-c.

que hace posible la moralidad. Y esta función educadora del estado en materia religiosa y moral es la que explica las limitaciones a la libertad de expresión de pensamiento y del arte a que están sometidos sus representantes.

La *República* no desarrolla la teoría del amor, que es una pieza fundamental en la doctrina platónica de la educación, pero al final del estudio sobre la música, hace una referencia a él: el amor a los jóvenes no debe consistir en el placer físico, efecto de la violencia y de la destemplanza, sino en un sentimiento honesto, como el de un padre para con su hijo, "en vista de un fin noble".⁶² Este noble fin es, según el *Symposion*, engendrar en el alma del adolescente, por medio de bellos discursos estimulados por el espectáculo de su belleza anímica y corporal, otros pensamientos relativos a los valores supremos, aspirando a los cuales se logra el modelamiento de la vida.⁶³

A la enseñanza de la música ha de seguir la de la gimnasia, en la cual el guardián debe ejercitarse desde la infancia y a través de la vida. Pero la *República* no ofrece un plan completo, sino sólo "tipos" generales, dejando al alma del propio educando la tarea de precisar sus reglas, pues no es el cuerpo el que hace buena al alma, sino que ésta, si es buena, es la que da al cuerpo toda su perfección. Se prohíben la embriaguez, las queridas y las comidas refinadas como se estilaban en Sikelia y en Athenai. El régimen ha de ser sencillo y mesurado, adecuado para aquellos que han de guerrear en las más diversas situaciones y circunstancias. Así como la simplicidad de la música torna al alma discreta, así la simplicidad de la gimnasia hace al cuerpo sano.⁶⁴

La gimnasia da ocasión para tratar el problema social de la medicina y de la administración de justicia. Hemos visto ya que el *Gorgias* destacó la analogía del juez con el médico. Ahora se prosigue el paralelo desde otro punto de vista. Los desórdenes y enfermedades harán necesarios muchos tribunales y clínicas. La abundancia de estos institutos, lejos de ser un progreso, es el signo de un sistema de educación vicioso. Es indigno tener que recurrir a los demás como jueces del propio derecho, en lugar de serlo uno mismo; y más indigno aún emplear la mayor parte de la vida sosteniendo pleitos para defender la injusticia y eludir el castigo, cuando es mucho más hermoso y ventajoso ordenar la propia vida de manera de no tener necesidad de un juez "somnoliento". No menos indigno es tener que recurrir a los médicos, no ya por alguna herida o enfermedad pasajera, sino por tantas

⁶² *Rep.*, 402c-403c. Este pasaje por sí solo desvirtúa la afirmación de Kelsen (*La justicia platónica en la idea del derecho natural*, pág. 122) de que sólo en *Las Leyes*, ya viejo, Platón condenó la pederastia. El libelo de este autor es un ensayo malintencionado del malquistar a los lectores de hoy con el genial filósofo, exhibiéndolo como un representante y propagador de la pederastia, la mentira y la autocracia.

⁶³ *Symp.*, 206b-207a; 209a-211c.

⁶⁴ *Rep.*, 403c-404e.

nuevas enfermedades, que antes no existían, y que han sido originadas por la pereza o los excesos del régimen de vida.⁶⁵

Platón critica la medicina de las enfermedades crónicas e incurables. En un estado bien gobernado cada uno tiene su función, que está obligado a desempeñar, y nadie tiene vagar para vivir como enfermo y hacerse cuidar. El obrero que tiene que trabajar cada día, no puede tolerar un régimen prolongado, no tiene tiempo para ser un enfermo y abandonar sus tareas. Así, despedirá al médico y reanudando su régimen habitual, o bien recobrará la salud ejerciendo su oficio, o bien, si su constitución no resiste, la muerte lo liberará. Sólo el rico, que ninguna obligación tiene, puede someterse a semejante terapéutica, que, por otra parte, perturba todas las ocupaciones. Pero la objeción capital que le hace Platón, es que obstaculiza toda meditación interior, temiendo siempre la jaqueca y el vértigo y acusando a la filosofía de ser su causante. Por eso, confrontándolo con los métodos de su época, elogia al viejo dios Asklepios, que inventó la medicina sólo para las enfermedades localizadas y pasajeras. Los enfermos incurables no deben ser cuidados, prolongándoles una vida miserable y dando lugar a que engendren hijos tarados, porque esto no es útil ni para ellos mismos ni para el estado. El único que aprovecha es el médico, que cobra sus honorarios.⁶⁶ De todos modos, el estado necesita buenos médicos. Éstos son aquellos que unen al conocimiento de su arte la experiencia de todas las enfermedades, por haberlas padecido todas.⁶⁷

También el estado necesita buenos jueces. Pero no podemos aquí continuar el paralelo con los médicos: los mejores jueces no son aquellos que han cometido todos los crímenes para poder luego descubrir los de los otros, como el médico diagnostica las enfermedades de acuerdo a las que él ha padecido. Para juzgar honestamente, es preciso que el buen juez haya vivido su juventud libre de vicios. Pero esto tiene cierta desventaja: los jóvenes buenos son fácilmente engañados por los injustos, porque no encuentran en ellos mismos modelos de la mentalidad de los malos. Por eso los buenos jueces no deben ser jóvenes: deben haber vivido lo suficiente para haber podido estudiar el vicio en el alma de los demás, supliendo, así, por medio de la ciencia, la falta de experiencia de los crímenes que no han cometido.⁶⁸ A este respecto Platón agrega un comentario sobre la fama de inteligentes que suelen tener los malos, que es uno de los múltiples testimonios de su profundo conocimiento de los hombres: el que ha cometido mil injusticias es hábil y rápido para descubrir las malas intenciones, y, cuando se topa con pillos como él, da muestras de una clarividencia superior, porque halla en su propia conciencia el modelo de la de aquéllos. En cambio, cuando se encuentra con hombres

⁶⁵ *Rep.*, 405a-d.

⁶⁶ *Rep.*, 405e-408c.

⁶⁷ *Rep.*, 408c-e.

⁶⁸ *Rep.*, 408e-409c.

honrados es incapaz de apreciarlos, haciendo gala de una desconfianza fuera de lugar, porque su alma carece de los modelos de la rectitud. Pero como el número de los malos es mayor que el de los buenos, pasa por prudente más bien que por necio, ante sí mismo y ante los demás.⁶⁹

La conclusión sobre los médicos y los jueces es que, en el estado ideal, ellos deben ocuparse sólo con las fallas de los ciudadanos bien constituidos de cuerpo y de alma. A los mal constituidos de cuerpo se los dejará morir, y a los que tienen almas perversas e incorregibles habrá que hacerlos perecer.⁷⁰ En cambio, el joven educado en los principios antes expuestos de la música y de la gimnasia no tendrá necesidad de jueces ni de médicos, excepto para los males pasajeros.⁷¹

Pero la gimnasia, a pesar de referirse al cuerpo, ha de orientarse a desenvolver la fuerza moral más bien que la física. Contra la opinión corriente, Platón advierte que la gimnasia, al igual que la música, tiene por fin la educación del alma. Ambas tienen que combinarse para lograr una formación armónica. Las naturalezas valientes que cultivan sólo la gimnasia se tornan salvajes y duras, y las naturalezas filosóficas que cultivan sólo la música se vuelven flojas y mansas. Pero, si como antes hemos dicho, los guardianes han de ser a la vez fogosos y suaves, esta difícil combinación sólo puede obtenerse por medio de la colaboración de la gimnasia y de la música, que, mezcladas en justas proporciones, nos darán hombres a la vez valientes y filósofos (discretos).⁷² Es evidente el propósito de Platón de superar así los ideales educativos de Athenai y de Sparta, dirigidos, el primero predominantemente hacia el espíritu, y el segundo hacia el cuerpo.

El sistema de educación propuesto en la *República* requiere, desde luego, un plantel de instructores competentes. Ya hemos visto que el libro alude a los "maestros encargados de instruir a la juventud".⁷³ Ahora destaca expresamente la necesidad de que haya un hábil director (*ἐπιστάτης*), capaz de mezclar en la proporción debida la música y la gimnasia para formar aquel tipo de guardianes.⁷⁴ Con ello se plantea el problema de la educación de los propios educadores. Pero, por el momento, no se resuelve. Es preciso aún considerar un aspecto más elemental en el estado. Además de las exigencias económicas y defensivas, el estado necesita una dirección. Esta función de gobierno ha de ser ejercida por hombres seleccionados entre los guardianes, que formarán la tercera clase dentro del estado. Ya hemos visto que el nombre de guardianes (*φύλακες*)⁷⁵ se aplica preferentemente a éstos. Se los

⁶⁹ *Rep.*, 409c-d.

⁷⁰ *Rep.*, 409e-410a.

⁷¹ *Rep.*, 410a-b.

⁷² *Rep.*, 410c-412a.

⁷³ *Rep.*, 383c.

⁷⁴ *Rep.*, 412a.

⁷⁵ *Rep.*, 414a, b; 515b, c; 434c.

llama también “consejeros” (βουλευτικαί),⁷⁶ pero más frecuentemente “jefes” (ἀρχόντοι).⁷⁷ Es evidente que han de gobernar los de más edad a los más jóvenes, y que, entre aquéllos, hay que elegir a “los mejores”, es decir, a los mejor dotados para guardar al estado. Para ello deben poseer sensatez, autoridad y solicitud por los intereses del estado. Se elegirá, pues, entre los guardianes, a “los más celosos en hacer durante toda su vida aquello que, a juicio suyo, es útil al estado y que a ningún precio consentirían hacer algo en contra del bien público”.⁷⁸ Para asegurarse de ello habrá que estudiar su vida y someterlos a diversas pruebas. Estas pruebas están basadas en una psicología de los cambios de las opiniones humanas. Podemos abandonar una opinión con nuestro asentimiento o sin él. Con nuestro asentimiento, cuando la opinión es falsa y alguien nos lo manifiesta. Contra nuestro asentimiento, cuando la opinión es verdadera, pues ésta es un bien para el que la posee y sólo se renuncia a un bien involuntariamente. Este abandono involuntario puede ocurrir por tres causas: a) sustraído por el tiempo, que hace olvidar, o por la razón, que disuade; b) violentado por la tristeza y el dolor; c) fascinado por el encanto del placer o la turbación del miedo. Con esta guía habrán de ser probados los futuros guardianes respecto al principio de que hay que hacer en todo caso lo más útil al estado: a) tratando de hacerles olvidar el principio e inducirlos a error; b) someténdolos a trabajos, sufrimientos y luchas; c) tentándolos con placeres y atemorizándolos con objetos terroríficos. Aquellos que hayan resistido con éxito todas las pruebas serán designados jefes; aquellos que hayan fracasado serán excluidos, permaneciendo en la segunda clase como “auxiliares”.⁷⁹ En esta parte, Platón también se ha limitado a ofrecer “tipos” generales, sin pretender entrar en una reglamentación minuciosa.⁸⁰

Tampoco entra en detalles sobre las funciones de los jefes, pero les da estas prescripciones:

1) Deben evitar por todos los medios que los productores sean ricos o pobres, porque ambos extremos los vuelven malos. El que se hiciera rico, no querría trabajar más en su función y se tornaría blando, ocioso y novelero. Y el que se empobreciera a tal punto que no poseyera los útiles y las materias necesarias a su oficio, haría artículos de mala calidad, formaría obreros inferiores y se volvería vil y criminal.⁸¹ Ésta es la única norma que hace referencia exclusiva a la primera clase, y supone el sistema de la propiedad individual como régimen vigente entre los productores; 2) el estado así regido no habrá acumulado riquezas, pero esto, lejos de ser un inconveniente para

⁷⁶ *Rep.*, 441a.

⁷⁷ *Rep.*, 414a, b, c; 440d; 458b; 458e; 459b; 460a.

⁷⁸ *Rep.*, 412b-e.

⁷⁹ *Rep.*, 412e-414b.

⁸⁰ *Rep.*, 414a.

⁸¹ *Rep.*, 421c-422c.

triunfar en la guerra será una ventaja: sus adversarios, ricos y gruesos, estarán mal entrenados para el combate. Si son dos los estados enemigos, será más fácil vencerlos: exhibiendo la propia pobreza, se invitará a uno de los dos a una alianza para caer sobre el otro, alianza que siempre será aceptada, porque es más ventajoso hacer la guerra a un país rico que a uno pobre. Si el adversario es uno solo pero próspero, será un estado dividido por las luchas de clases, y se podrá ofrecer una alianza a los pobres para conquistar los bienes de los ricos. Lo que hace grande y fuerte a un estado no es el número de soldados, sino su conformidad con el modelo proyectado;⁸² 3) deben fijar un justo límite al crecimiento del estado y a la extensión de su territorio. El criterio para determinarlo es el de la unidad y suficiencia (*ἰκανή*) del estado, que no deben ser comprometidas por un exceso o un defecto de extensión;⁸³ 4) pero ninguna de estas prescripciones es importante comparada con la "grande y única", es decir, con la instrucción y la educación. Si han sido bien inculcadas, los hombres resolverán fácilmente todas las otras cuestiones. La educación formará, además, una buena raza, que se irá perfeccionando a través de las generaciones y contribuirá también al progreso espiritual. Por eso, los guardianes deben evitar que la educación se corrompa, impidiendo absolutamente toda innovación en el orden establecido para la gimnasia y la música, pues su modificación trastornaría la estructura y el funcionamiento del estado. La vigilancia ha de enfocarse especialmente hacia la música, porque en ella son fáciles las desviaciones imperceptibles de sus normas, que se propagarán poco a poco a las convenciones privadas para vulnerar, finalmente, los principios mismos de la constitución. Es preciso disciplinar incluso los juegos de los niños, porque esa disciplina unida a la música les infundirá el amor al orden, que, así, será respetado por ellos sin dificultad en el resto de su vida.⁸⁴

Se ha afirmado que la *República* propone un estado sin leyes,⁸⁵ fundándose en que dice que no se debe legislar sobre los usos sociales ni sobre los negocios del mercado, contratos, delitos, procedimientos, impuestos, policía de mercados, etc. Pero esto no traduce exactamente el pensamiento de Platón. Ciertamente el caso de los usos sociales, como el saludo o la indumentaria, es claro. Las leyes serían impotentes para establecerlos y, de hecho, no legisla sobre ellos ningún estado. Los usos se implantarán espontáneamente, porque no son más que el remate de la educación moral inculcada por la música y la gimnasia.⁸⁶ Pero no ocurre lo mismo con los contratos, delitos y demás casos antes citados.

⁸² *Rep.*, 422a-422b.

⁸³ *Rep.*, 423b-d. Sobre la importancia de la unidad, véase 462b.

⁸⁴ *Rep.*, 423d-425a.

⁸⁵ Así Natorp, *op. cit.*, pág. 250.

⁸⁶ *Rep.*, 425a-c: "Puede creerse que el impulso que viene de la educación imprime su dirección al resto de la existencia; lo semejante ¿no atrae siempre a su semejante?..."

Para entender el pensamiento de Platón, hay que partir del análisis de los pasajes en que emplea la palabra "ley" (νόμος). Frecuentemente se refiere a las "leyes"⁸⁷ o a las "leyes del estado"⁸⁸ o a las establecidas por "el legislador"⁸⁹ aludiendo a las que explícitamente se han formulado en el libro. ¿Sobre qué versan esas leyes? No sólo sobre la educación, como últimamente se ha sostenido.⁹⁰ Es cierto que algunas se refieren a los principios de la música y de la gimnasia,⁹¹ y a la formación guerrera de las mujeres,⁹² pero otras veces esa palabra designa el régimen económico de los guardianes⁹³ el culto,⁹⁴ la comunidad de mujeres y niños,⁹⁵ la autorización de la defensa propia,⁹⁶ los premios y castigos de los guerreros,⁹⁷ el tratamiento de los enemigos,⁹⁸ la obligación de los guardianes de volver a la caverna.⁹⁹ Ante esta enumeración de tan variados objetos hay que concluir que no hay razón para limitar el empleo de la palabra "ley" a los casos expresamente designados por ella, porque el contexto demuestra que no hay una intención taxativa, sino que puede extenderse a todos los principios que estructuran el estado ideal establecidos por el fundador del estado. Puede decirse, pues, que el concepto "leyes del estado", en la *República*, corresponde al de "constitución" en sentido moderno, aun cuando no coincidan ni en el contenido ni en los objetos regulados. A su vez, "legislador" significa "constituyente", el que elabora las leyes fundamentales del estado,¹⁰⁰ pero nunca mienta a los jefes que, por ser "guardianes de las leyes",¹⁰¹ no las dictan ni las pueden cambiar.¹⁰² Pero esas leyes fundamentales no son las únicas disposiciones jurídicas del estado: los jefes están autorizados para dictar otras —que podríamos llamar leyes ordinarias— para ejecutar o complementar a aquéllas.¹⁰³ Volvamos ahora al pasaje sobre los negocios del mercado y demás.¹⁰⁴

Y podemos decir, parece, que una cosa buena o mala en sí misma, termina por alcanzar su pleno acabamiento y su pleno vigor."

⁸⁷ *Rep.*, 425d, e; 429c; 451a; 458c; 462a; 465b; 484b; 501a; 502b, c; 519e; 537d; 539a; 571b; 574e; 587a; 604a; 607a.

⁸⁸ *Rep.*, 424c.

⁸⁹ *Rep.*, 497d.

⁹⁰ Jaeger, *op. cit.*, II, pág. 289.

⁹¹ *Rep.*, 380c, d; 383c; 403b; 453d.

⁹² *Rep.*, 456c; 457b.

⁹³ *Rep.*, 417b.

⁹⁴ *Rep.*, 427b.

⁹⁵ *Rep.*, 453d; 457c; 461b.

⁹⁶ *Rep.*, 464e-465a.

⁹⁷ *Rep.*, 468a-b.

⁹⁸ *Rep.*, 471b.

⁹⁹ *Rep.*, 519c-e.

¹⁰⁰ Es el significado que, en general, le daban los griegos cuando llamaban así a Solón, a Lykurgos, a Parménides, etc.

¹⁰¹ *Rep.*, 421a; 504c.

¹⁰² *Rep.*, 424b-e.

¹⁰³ *Rep.*, 458c.

¹⁰⁴ Dice así: "... los negocios del mercado, como los contratos que las partes con-

Su sentido es que el derecho privado, el penal, el procesal y el administrativo no han de formar parte de las leyes fundamentales, no deben ser dictados por el "legislador", sino que los guardianes (son los καλοί καγαθοί del texto) podrán encontrar las disposiciones adecuadas, siempre que mantenga su vigencia la estructura, el régimen y los métodos educativos del estado. Platón ha perdido la fe, que testimoniaba el *Gorgias*, en la legislación y en la administración de justicia, para implantar y restituir la moralidad. Pero no por eso las eliminaba. Entiende, ahora, que ellas poseen sólo una importancia secundaria y complementaria frente a los principios de la educación, que son los realmente decisivos y sin los cuales aquéllas son impotentes. Son conocidos esos enfermos que, ingiriendo ciertos remedios, pero sin cambiar su régimen de vida, se hacen la ilusión de que sanarán, y censuran a los médicos que les prescriben aquel cambio. Algo semejante ocurre con los estados mal gobernados (Platón piensa desde luego en la Athenai dirigida por los demagogos): prohíben bajo pena de muerte toda reforma de la constitución, y tienen por grandes políticos y colman de honores a aquellos que adulan a la multitud y satisfacen todos sus deseos. En esas circunstancias, la legislación se torna un juego ridículo; por medio de sucesivos decretos y contradecretos se intenta suprimir los abusos y lo único que se consigue es cortar las cabezas a una hidra. Por eso el "verdadero legislador" no se preocupa de tales leyes: si la constitución es mala son inútiles y nada corrigen, si es buena, cualquiera sabrá encontrar una parte, y el resto seguirá automáticamente los hábitos adquiridos.¹⁰⁵

5) Las leyes sobre el culto de las divinidades y de los muertos no pueden ser dictadas por el "fundador del estado", menos aún por los guardianes, sino por Apollon, el dios de Delphói. Así, "las más grandes y las primeras leyes" son recibidas por el estado ideal de una autoridad religiosa.¹⁰⁶

Tenemos, así, el estado formado por las tres clases de los productores, los auxiliares guerreros, que han de ser un millar como mínimo,¹⁰⁷ y los jefes, los menos numerosos de todos.¹⁰⁸ Estas clases no constituyen, sin embargo, castas oclusas e incomunicadas entre sí. El mito que Platón quiere inculcar a todos los ciudadanos, especialmente a los jefes, tiene el propósito de precisar

cluyen entre sí en el ágora, y... también las convenciones con los artesanos, las injurias, las vías de hecho, las querellas judiciales, la institución de los jueces, los impuestos a cobrar o a pagar en los mercados o puertos y, en general, una cantidad de prácticas relativas a la policía de los mercados y calles o al anclaje de barcos y otros del mismo género, son puntos que *nos encargaremos* de legislar? —No, dijo, no vale la pena prescribir sobre ello a *hombres de bien* (καλοί καγαθοί): *ellos hallarán fácilmente las leyes necesarias*. —Sí... Dije, si Dios les concede conservar las leyes que hemos expuesto más arriba" (425c-e).

¹⁰⁵ Rep., 425e-427a.

¹⁰⁶ Rep., 427b-c.

¹⁰⁷ Rep., 423a.

¹⁰⁸ Rep., 428c.

su pensamiento. Esa mentira necesaria —aplicación de un principio sentado anteriormente— expresa una tesis que él tenía por verdadera. Como nacidos todos de la misma tierra, han de defenderla como a una madre y cultivar entre sí los deberes de la fraternidad. El cuento de los hombres hechos de oro o de plata o de hierro y bronce significa que tanto las cualidades físicas como las espirituales se transmiten ordinariamente por la herencia biológica. Pero esta ley estadística no otorga un *derecho hereditario* a ejercer las funciones de clase. Hay que atender, ante todo, a las condiciones personales de cada individuo y colocarlo en la clase que corresponda a su naturaleza. Violar este principio sería decretar la ruina del estado.¹⁰⁹

Así, pues, el estado platónico excluye la igualdad democrática como participación de todos en el gobierno, y sobre la base de que los hombres no son iguales, sino unos mejores que otros,¹¹⁰ erige el principio de la jerarquía de las clases y distribuye las funciones según las aptitudes de cada uno. Esta desigualdad es la igualdad “geométrica” de la que hablaba el *Gorgias* y la igualdad “perfecta” de que hablarán *Las Leyes*, que trata a los desiguales igualando la función de cada uno con su capacidad respectiva. La doctrina de la *República*, tal como hasta ahora ha sido delineada, es, a mi parecer, una síntesis de la concepción de la herencia de los valores, como la habían representado un Theognis o un Píndaros, con la idea de la educación universal, propugnada por Protagoras y su escuela, como exigencia íntima de la democracia; síntesis que será integrada luego con la formación filosófica en sentido socrático. Así surge la única forma de estado y de gobierno buena y recta,¹¹¹ que Platón llama “reyecía” (*βασιλεία*), si gobierna solamente uno y, empleando el término en su sentido literal, “aristocracia”, si la autoridad está repartida entre varios. Pero éstas no son más que matices de una sola forma, mientras no se altere la estructura fundamental del estado.¹¹²

Fundado así el estado, podremos encontrar en él lo que buscamos, es

¹⁰⁹ *Rep.*, 414b-415d: “Vosotros que sois parte del estado, sois todos hermanos. . . , pero el Dios que os ha formado ha mezclado oro en la composición de aquellos que son capaces de mandar; por eso son los más preciosos; ha mezclado plata en la composición de los auxiliares; hierro y bronce en la de los labradores y demás productores. Como salís todos del mismo tronco, tendréis ordinariamente hijos que os asemejen. Puede ocurrir, empero, que del oro nazca un hijo de plata, y de la plata uno de oro, y que las mismas variaciones se produzcan entre los metales. Por eso el Dios ordena a los guardianes que primero y ante todo vigilen a los niños y presten la mayor atención al metal de que se compone su alma; y, si sus propios hijos tienen mezcla de hierro o bronce, que no tengan piedad de ellos y den a su naturaleza la justicia que les es debida, relegándolos entre los productores y labradores; si, por su parte, estos últimos tienen hijos que dejen ver oro o plata, que reconozcan su valor y los eleven a la condición de guardianes o de auxiliares, porque hay un oráculo que dice que el estado perecerá cuando sea gobernado por el hierro o el bronce.” Cf. 423c-d.

¹¹⁰ *Rep.*, 456d.

¹¹¹ *Rep.*, 449a.

¹¹² *Rep.*, 445d-e; 540; 544e.

decir, la justicia y la injusticia y los efectos que por sí mismas producen, con independencia de sus sanciones divinas o humanas.

Si el estado ha sido rectamente constituido, será perfectamente bueno y como tal, sabio, valiente, discreto y justo. Platón traslada así al estado las virtudes que según la tradición configuraban al hombre de bien, pero sustituye la sabiduría a la piedad, porque considera a ésta como una parte de la justicia.

Por primera vez en la historia del pensamiento, Platón destaca con plena conciencia los valores de la comunidad y los distingue de los del individuo: el estado como tal, considerado como unidad, es portador de sabiduría,¹¹³ de valentía,¹¹⁴ de discreción¹¹⁵ y de justicia.¹¹⁶

Para determinar la esencia de la justicia, Platón emplea aparentemente el método de los residuos: investigando primero los otros valores, lo que reste será el que buscamos.¹¹⁷ Pero, en realidad, se trata de un pretexto para poder exponer también esos valores y establecer sus relaciones con aquélla.¹¹⁸

La sabiduría (σοφία) o prudencia (εὐβουλία) del estado es una ciencia que no tiene un objeto particular, como la del carpintero o la del agricultor, sino que consiste en deliberar sobre el estado mismo en su conjunto para regular del mejor modo posible su organización interior y sus relaciones con los otros estados. Ella reside en su parte más pequeña, en la clase de los jefes o guardianes perfectos.¹¹⁹

La valentía radica en la clase de los auxiliares y consiste en la capacidad de mantener siempre la opinión relativa a lo que hay que temer, según lo ha indicado el legislador en su plan de educación, a pesar de los sentimientos y pasiones que intenten perturbarla.¹²⁰ La valentía del estado es, pues, lo que hoy llamamos "seguridad", pero Platón, siguiendo la doctrina socrática, la hace consistir en un saber sobre los peligros que se deben o no temer. Sólo que ese saber, para los auxiliares, no es una ciencia, un conocimiento fundado en el ser, sino una mera opinión basada en la autoridad del legislador. El que la prudencia resida en los jefes y la valentía en los auxiliares no significa, sin embargo, que los miembros de esas clases deban poseer sólo la virtud respectiva, ni que no puedan realizar a ésta las demás clases, sino que en cada clase y en ella sola se realiza en grado supremo una virtud, y es

¹¹³ *Rep.*, 428b, c, d, e.

¹¹⁴ *Rep.*, 429a, b; 430c.

¹¹⁵ *Rep.*, 431b, d; 432a.

¹¹⁶ *Rep.*, 433a, b, c, d.

¹¹⁷ *Rep.*, 427e-428a.

¹¹⁸ Cf. *Rep.*, 430d; Glaukon dice: "... No deseo, sin embargo, que la justicia nos aparezca primero, si esto debe impedirnos de examinar la discreción; si quieres serme agradable, examina ésta antes que aquélla."

¹¹⁹ *Rep.*, 428b-429a.

¹²⁰ *Rep.*, 429a-430c.

este grado supremo el que constituye el respectivo valor del estado mismo, en cuanto unidad distinta de los individuos.

La discreción (*σωφροσύνη*) implica, ante todo, "ser señor de sí mismo", esto es, que la parte superior del alma domine a las pasiones inferiores. En el estado significa que su parte mejor impere sobre la mala, que las pasiones de los viciosos, que son siempre la mayoría, sean dominadas por la inteligencia de una minoría de virtuosos. Pero esto sólo es posible si gobernantes y gobernados tienen la misma opinión sobre los que deben mandar. Por eso la discreción del estado no puede residir en una sola clase como la prudencia o la valentía, sino a la vez en gobernantes y gobernados, y se extiende como una armonía a todo el estado y produce el acuerdo entre todos los ciudadanos, cualquiera que sea la clase a que pertenezcan. La discreción, es, pues, la concordia (*ἁμωμία*), un acuerdo natural de la parte inferior y de la superior para decidir cuál de las dos debe mandar.¹²¹ Con estas fórmulas, Platón enseña que la autoridad política ha de estar basada en una convicción espiritual y no meramente en la coacción. Por eso mismo, aunque la discreción resida en todas las clases, su realización depende en última instancia de la primera clase, pues sólo para ella el consentimiento es una renuncia, una limitación voluntaria al impulso natural de dominar.

No queda por determinar más que la justicia. Y aunque, a primera vista, parezca difícil encontrarla, pues ya no hay otra clase a la que la pudiéramos imputar, en realidad, hemos hablado constantemente de ella. La justicia no es otra cosa que el principio sobre el que está fundado el estado perfecto, esto es, el deber universal según el cual cada individuo debe ejercer una sola función, aquella para la cual la naturaleza le dio la mejor aptitud y, por consiguiente, consiste en ocuparse con lo suyo y no interferir en lo de los otros, y especialmente en que las tres clases de negociantes, auxiliares y guardianes se limiten a sus atribuciones y cada una ejecute la misión que le compete. Sin residir, pues, en una clase particular, la justicia es el origen y la conservación de las virtudes de esas clases, porque, abarcando al estado todo, determina la relación de las funciones y de sus portadores entre sí. Por eso es a la vez el valor de la comunidad "más grande y más necesario".¹²²

Platón ha intentado, además, reducir a esta nueva concepción de la justicia, la definición tradicional refutada al comienzo de la *República*. Una de las funciones de los jefes será la de juzgar los procesos. Y en sus sentencias tratarán ante todo de impedir a los ciudadanos que se apoderen de lo ajeno o sean despojados de lo suyo, porque esto es lo justo. De ahí que la justicia consista a la vez en la posesión de su bien propio y el cumplimiento de su propia función.¹²³ Aunque el fundamento de esta así-

¹²¹ *Rep.*, 430c-432b.

¹²² *Rep.*, 432b-433c; 540e.

¹²³ *Rep.*, 433e-434a.

milación no está explícito, se deja entrever fácilmente: la justicia platónica es concebida como un *hacer* su propia función, y el asegurar como juez a cada uno lo suyo no es más que un aspecto del hacer propio de los guardianes, como el gozar lo propio y devolver lo ajeno no es más que un aspecto del "hacer su función" que corresponde a todo individuo.

La injusticia es, por el contrario, el trastrueque de las funciones en que el individuo asume aquella tarea para la cual carece de aptitud.

Esto puede ocurrir en dos grados de muy diferente alcance: es posible que dentro de la misma clase un individuo interfiera en la función de otro o realice dos o más funciones a la vez. En este caso, el daño no será muy grande para el estado. Pero si la alteración de funciones se produce entre pertenecientes a clases diferentes, si el artesano pretende ser auxiliar, o el auxiliar pretende ser jefe, sin poseer la capacidad requerida, se producirá un grave daño que entrañará la ruina del estado. Esta interferencia entre las clases es el más grande crimen y constituye la verdadera injusticia.¹²⁴

Si, pues, la justicia es el fundamento último de la regulación del estado y su esencia consiste en que cada cual cumpla con su función, mientras que la posesión y distribución de lo que es de cada uno no es más que una consecuencia de aquella exigencia, esto significa que la relación primaria de los individuos y de las clases entre sí no está constituida por una regulación de derechos subjetivos sino de deberes, de obligaciones. La gran importancia de este pensamiento yace en que se aplica también al poder político, el cual no debe ser concebido como una situación de privilegio, como el lugar de la felicidad misma, en virtud de los derechos ilimitados que concede, tal como lo conciben los tiranos y todos los que aspiran al gobierno, inspirados consciente o inconscientemente por la doctrina de Gorgias y sus variedades. Lo que justifica el gobierno es, para Platón, la idea de un servicio prestado a la comunidad. Los derechos de los gobernantes son derivados de ella y sólo existen para ella. Y la felicidad más alta que a ellos les cabe no proviene del ejercicio del poder, sino de una fuente suprema, de la que Platón aún nada nos ha dicho, en la que sus fuerzas se nutren para cumplir su función.

Por ello, la libertad no juega ningún papel en el estado perfecto y es considerada como el mal que roe a los estados democráticos, en los que no se puede obligar a mandar al que es capaz, ni a obedecer al que no quiere.¹²⁵ Al contrario, en el estado platónico, los ciudadanos tienen el deber de prestarse recíprocamente los servicios que cada clase es capaz de hacer a la comunidad, y la educación que reciben los guardianes no es para "dejarlos que su actividad se dirija a lo que les plazca, sino para que colaboren a robustecer al vínculo del estado".¹²⁶

¹²⁴ *Rep.*, 434a-c.

¹²⁵ *Rep.*, 557b-e.

¹²⁶ *Rep.*, 519a-520a.

Pero no olvidemos que toda esta investigación sobre el estado fue emprendida como un medio para resolver el problema de la justicia en el hombre y de sus efectos intrínsecos en el alma, con la esperanza de que, considerándola primero en un marco más amplio, fuera luego más fácil reconocer lo que es en el individuo. Transportemos, pues, la justicia del estado al individuo para determinar si su esencia es la misma en éste que en aquél. Habrá que averiguar si el individuo posee las mismas cualidades que el estado y las mismas disposiciones en que ellas se asientan. Aunque Platón emplea este método, deja entrever que él no conduce a una demostración rigurosa y que ésta requiere un camino más largo y complicado.¹²⁷ Ahora bien: es absolutamente evidente que cada individuo ha de tener las mismas especies de cualidades y de caracteres que el estado, porque la de éste sólo puede provenir de la de sus integrantes. Si podemos decir que los estados tracios o escitas son violentos, que los griegos son instruídos, que los fenicios o egipcios son interesados es porque así son también los individuos que respectivamente los componen.¹²⁸ Nada más ajeno a Platón y, en general, a todo el pensamiento antiguo, que la idea de un espíritu objetivo (o conciencia colectiva) cargado de propiedades distintas a las de sus componentes.

El verdadero problema consiste en determinar si todos los actos del hombre provienen de un solo principio o si su explicación requiere más de uno. Y bien: un análisis psicológico, conducido por el principio de contradicción, nos lleva a la conclusión que es preciso admitir tres partes del alma como causas de sus operaciones: el apetito irracional (*ἐπιθυμία*) que desea, ama y explica toda la vida impulsiva, la cólera (*θυμός*) también irracional, pero que puede luchar contra los impulsos, y la razón (*λογισμός νοῦς*) que puede retener, corregir y dirigir a aquéllos.¹²⁹ Así, pues, el alma es semejante al estado; ella es también una comunidad¹³⁰ con estructura tripartita y funciones análogas a las de éste. De ahí infiere Platón que, puesto que los valores del estado los posee también el individuo,¹³¹ su realización en éste ha de ser de la misma manera y por la misma causa que en aquél.¹³² Por consiguiente, el hombre será justo del mismo modo que el estado lo es. Así como el estado es justo cuando cada uno de los órdenes de ciudadanos que lo componen cumple con su función, así también el individuo es justo cuando cada una de las partes del alma realiza la suya. La razón ha de mandar, la cólera ha de obedecerla y seguirla, y ambas dominarán a los apetitos, impidiéndoles que con su tendencia insaciable se conviertan en señores del alma. Por la ra-

¹²⁷ *Rep.*, 434d-435d. El método riguroso consiste en el conocimiento de la idea del Bien, fundamento último de todos los valores. Véase *Rep.*, 504b sigs.

¹²⁸ *Rep.*, 435d-436a.

¹²⁹ *Rep.*, 436a-441c.

¹³⁰ *Rep.*, 442c; 462c.

¹³¹ *Rep.*, 435d-436a.

¹³² *Rep.*, 441c-d.

zón el individuo será sabio, por la cólera, valiente, por la amistad y la armonía de las partes en reconocer que la razón debe mandar y las otras obedecer, será discreto. Finalmente, por el cumplimiento de la función de cada parte será, como hemos dicho, justo. La justicia, pues, se ha revelado idéntica en el estado y en el individuo.¹³³ La única diferencia está en que en el primero se aplica a las acciones exteriores, mientras que en el segundo se refiere a los procesos internos y se presenta como un principio de orden que confiere unidad a la pluralidad de elementos que integran el alma.¹³⁴ Por su parte, la injusticia y los otros vicios, considerados en el individuo, consisten en el desorden y la confusión de las tres partes del alma, de suerte que una usurpa las funciones de las otras y quiere dominar aquella que por naturaleza debería obedecer.¹³⁵ Así ocurría también en el estado injusto.

De lo anterior resulta que la justicia y la injusticia en el hombre no designan una virtud y un vicio particulares al lado de las demás virtudes y vicios, sino la virtud total y el vicio total. El individuo justo no es una especie moral a cuyo lado pudieran surgir, por ejemplo, el valiente o el discreto, sino el hombre que realiza la integridad de los valores. El hombre justo es el hombre bueno, el hombre moral. Bien mirada, pues, la teoría platónica de la justicia es el análisis y la demostración de la tesis de Theognis, según la cual "en la justicia se compendia toda virtud, y es hombre de bien aquel que es justo". También la justicia en el estado presenta ese mismo carácter de valor total. Ciertamente que como el estado está formado por individuos y por clases, ella se presenta al mismo tiempo como justicia interindividual e interclásica, que pone de manifiesto su momento de alteridad. Pero aun así, ella no posee ninguna materia *específica* de valor, puesto que el gobernante sabio, el guerrero valiente, el productor discreto, incluso el juez que da a cada uno lo suyo, todos son casos particulares de aquel "hacer su propia función" que constituye genéricamente la justicia estatal.

Esta analogía tan sistemáticamente construída entre el individuo y la comunidad política ha sido interpretada de modos diametralmente opuestos. Unos han dicho: "el estado es el hombre en grande";¹³⁶ otros, por el contrario: "el hombre es el estado en pequeño",¹³⁷ el individuo es una imagen reducida de la comunidad.¹³⁸ En realidad, no hay oposición entre ambas fórmulas, porque cada una de ellas expone sólo un aspecto de una relación más compleja. Platón procede metodológicamente trazando la teoría del individuo justo sobre la línea del estado justo. El análisis de éste ha sido el medio para descubrir la esencia de la justicia en el hombre y la estructura del alma

¹³³ *Rep.*, 441d-442d.

¹³⁴ *Rep.*, 443c-444a.

¹³⁵ *Rep.*, 444a-c.

¹³⁶ Zeller, II, 1, pág. 904; Windelband. *Gesch. der Philos.*, 1935; pág. 105.

¹³⁷ Spann, *Filosofía de la sociedad*.

¹³⁸ Leon Robin, pág. 278.

que fue el objetivo que se propuso investigar, según lo declaró en el libro I. Pero la justicia del alma es la primaria. Platón dice expresamente que en el estado hay una imagen (εἰδωλον) de la justicia, que ayudó a encontrar el original (φύσις ἀρετῆς). El "principio" y el "tipo" de la justicia se hallan en el individuo.¹³⁹ El hombre perfectamente justo es el paradigma de la justicia en sí.¹⁴⁰ "El estado mejor gobernado es el que se aproxima más al modelo del individuo."¹⁴¹ Se puede decir que el estado es la *ratio cognoscendi*, el individuo, la *ratio essendi* de la justicia. Pero en realidad no hay dos, sino una sola e idéntica esencia de la justicia que enlaza y ordena una vez las partes del alma y otra vez los miembros del estado. Por otra parte, en cuanto a la realización efectiva de la justicia, Platón afirma la interdependencia del individuo y la comunidad. Hemos visto que el estado sólo puede ser justo si sus integrantes lo son. Pero, a su vez, el hombre sólo puede devenir perfectamente justo en el estado justo. No otro es el sentido de la educación organizada como función del estado y expuesta en los libros II y III. Y aún hemos de ver que el filósofo, el dechado del hombre justo, se corrompe o se afirma en su excelencia según sea la forma de estado en que actúa.¹⁴² He aquí por qué Platón no solamente no distingue entre política y moral, sino que quiere considerarlas expresamente como dos aspectos complementarios e inseparables de un solo y único problema. Por eso, hubiera sido un artificio inexcusable, contrario al sentido de su pensamiento, exponer la doctrina del estado sin integrarla con la doctrina del hombre.

A la analogía entre el estado y el individuo, sigue otra entre el cuerpo y el alma, que permitirá resolver el problema originario que le había sido planteado a Sócrates por Glaukon, esto es, el de la utilidad que presenta la justicia considerada en sí misma. La justicia, la virtud, es la salud, el buen estado del alma; la injusticia, el vicio, es la enfermedad, la debilidad del alma. Del modo más claro e inequívoco es presentada ahora la naturaleza como la norma suprema que regula tanto el cuerpo como el alma. Así como la salud del cuerpo, según la escuela de Hippócrates, consiste en una jerarquía de sus íntimos elementos (sangre, humor, bilis) de acuerdo con la naturaleza (κατὰ φύσιν), y la enfermedad, en una jerarquía contraria a la naturaleza (παρὰ φύσιν), así también la justicia es una jerarquía entre las partes del alma conforme a la naturaleza, y la injusticia una jerarquía contraria a la naturaleza.¹⁴³ De ahí se sigue que obrar de acuerdo a la justicia es útil por sí mismo, y cometer injusticias, perjudicial, con indiferencia de que los actos humanos sean conocidos o no, de que se sometan o escapen a las

¹³⁹ *Rep.*, 443b-c.

¹⁴⁰ *Rep.*, 472c.

¹⁴¹ *Rep.*, 462d.

¹⁴² *Rep.*, 492b-d; 497b-d.

¹⁴³ *Rep.*, 444c-e.

sanciones. Pues si la vida se vuelve insoportable cuando se arruina la constitución del cuerpo, a pesar de los placeres sensibles y de los bienes externos, con mayor razón, cuando lo que está corrompido es el alma, que es el principio mismo de la vida, aun cuando se conserve el poder de hacer lo que se quiera.¹⁴⁴

Con esto Sócrates ha fundamentado la primera parte de su tesis de que la justicia es un bien por ella misma y por sus consecuencias. Sin embargo, Platón no da por terminada la indagación; hay que conquistar aún la última evidencia sobre la diferente condición del justo y del injusto.¹⁴⁵

La forma de estado descrita en los primeros libros de la *República* es la única buena y recta y recibe el nombre de "aristocracia" si la autoridad está repartida entre varios, y el de "reyecía" si está concentrada en uno solo. Pero esta diferencia numérica es inesencial y no constituye más que dos variedades de una sola forma que arraiga en la permanencia de sus leyes fundamentales y en la vigencia del sistema de educación.¹⁴⁶ Y en virtud del paralelismo integral que existe entre el estado y el individuo, Platón concede el mismo nombre de "aristocracia" a la forma de alma que corresponde al estado ideal.¹⁴⁷ La única forma de virtud es la ἀριστοκρατία, la fuerza de lo mejor, que en el hombre es la razón, y, en el estado, el grupo de aquellos que, por sus aptitudes innatas y la educación recibida, constituyen la razón de la comunidad y son los llamados naturalmente a gobernarla.

JUAN LLAMBÍAS DE AZEVEDO

Universidad de Montevideo.

¹⁴⁴ *Rep.*, 445c-e.

¹⁴⁵ *Rep.*, 445b; 484a sig.

¹⁴⁶ *Rep.*, 445c-e; 449a; 540d.

¹⁴⁷ *Rep.*, 449a; 544e.