

EL DEBATE SOBRE LO JUSTO EN LOS DOS PRIMEROS LIBROS DE *LA REPÚBLICA*

ANA ESTHER FERNÁNDEZ VELÁZQUEZ

Doctora en Filosofía
Catedrática de Filosofía de Secundaria
I. E. S. Bernaldo de Quirós
Asturias / España
aevf57@gmail.com

Recibido: 08/07/2013
Aceptado: 16/09/2013

Resumen: En los dos primeros libros de la *República* Platón explora diferentes aspectos del problema del origen, la naturaleza y el estatuto de la justicia en cinco discusiones sucesivas que muestran las contradicciones que derivan tanto de la concepción tradicional como del pragmatismo radical de algunos sofistas. Al considerar la justicia política una proyección de la justicia moral, y ésta, a su vez, una consecuencia de la naturaleza del alma, Platón resuelve las dificultades anteriores y puede iniciar la construcción del estado ideal.

Palabras clave: injusticia, interioridad, justicia, relacional, vergonzoso.

THE DEBATE ABOUT THE JUST IN THE FIRST TWO BOOKS OF THE REPUBLIC

Abstract: In the first two books of the *Republic*, Plato explores different aspects of the problem of the origin, the nature and the statute of justice in five successive discussions that show the contradictions derived as much from the traditional conception as from the radical pragmatism of some sophists. By considering political justice as a projection of moral justice and this, in turn, as a consequence of soul's nature, Plato solves the previous difficulties and can initiate the construction of the ideal state.

Keywords: injustice, interiority, justice, relational, shameful.

1. LA NOCIÓN RELACIONAL DE JUSTICIA

La idea de lo justo es inseparable en la Grecia arcaica del reconocimiento social de la fuerza, la vitalidad y el poder. Como otras líneas maestras de la visión griega del mundo, se remonta para nosotros a la épica homérica y conocemos

su evolución posterior a través de la obra de Hesíodo y de muchos de los poetas de los siglos VI y V a.C.: Arquíloco, Tirteo, Alceo, Anacreonte o Píndaro. Procedente de un mundo que idealiza lo heroico y se rige por leyes basadas en la voluntad divina, se transforma con el descubrimiento de la dimensión civil de la vida y, finalmente, de la conciencia de responsabilidad moral¹. La *díkê* nace entre los siglos VII y VI a.C. de la secularización de la concepción autoritaria y divina del derecho que contenía la *thêmis*. Consiste en primer lugar en la reparación de la injusticia cometida, por lo que expresa el vínculo de los hombres entre sí y con la comunidad. Este carácter relacional es inherente a la percepción tradicional de lo justo, que se mantiene en el ámbito externo de la existencia como reconocimiento recíproco. Hesíodo incorpora al núcleo de la virtud la *dikaiosýnê*, la cualidad propia del hombre justo, esencial para la estabilidad y prosperidad de la sociedad². Según Solón, la justicia es un principio inherente al orden social y representa la conexión necesaria de causa y efecto entre fenómenos sociales correspondiente a la causalidad de los fenómenos cósmicos. Por eso la concibe como la salud de la comunidad, y denomina “ἔλκος” (*hêlkos*, herida) a la injusticia³.

El desarrollo de una sociedad democrática en Atenas propicia las discusiones sobre lo justo, en las que intervienen intelectuales de diversas procedencias dispuestos a cuestionar la antigua concepción tradicional. Hasta mediados del siglo V, Atenas había experimentado sucesivas reformas políticas e ideológicas que contribuyeron a generar una nueva percepción de las relaciones sociales y de las leyes. La antigua mentalidad tribal da paso a un horizonte civil: los lazos originarios del linaje se sustituyen –siquiera parcialmente– por relaciones contractuales y emerge la noción de ciudadanía. No se trata, sin embargo, de un proceso acabado, pues la demarcación en *dêmoi* recuerda formas más antiguas de organización, y en el siglo IV la condición de *politês* deriva del derecho de sangre. La *pólis* desaparece sin que se haya perdido por completo la memoria de un pasado en el que el linaje, el *gênos*, determinaba la vida comunitaria.

Sin embargo, antes del comienzo de la Guerra del Peloponeso los atenienses ya habían empezado a tomar conciencia, de diversos modos, del profundo cambio que se estaba operando con el nuevo marco político. No es casual que apenas

1 Hermann FRÄNKEL, *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica. Una historia de la épica, la lírica y la prosa griegas hasta la mitad del siglo quinto*, trad. de R. Sánchez Ortiz de Urbina, Madrid, Visor, 1993. Bruno SNELL, *El descubrimiento del espíritu. Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos*, trad. de J. Fontcuberta, Barcelona, Acontillado, 2007. Werner JAEGER, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. de J. Xirau y W. Roces, México, FCE, 1981.

2 Arthur W. H. ADKINS, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford University Press, 1965, p. 70.

3 Werner JAEGER, *Alabanza de la ley. Los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos*, trad. de A. Trujol y Serra, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982, pp. 14-19.

cuatro años después de la entrada en vigor de la reforma de Efialtes, Esquilo ponga en escena la *Orestíada*, la trilogía en la que el conflicto trágico que desencadena el asesinato de Agamenón se resuelve en el contexto de una legalidad civil. El hombre deja de estar sometido al arbitrio de la ley tribal –la antigua *thêmis*– para someterse a la *dikê*, el *nômos* enraíza en la *isonomía* y las relaciones sociales se impregnan de racionalidad. La *hýbris* se interpreta ahora en términos de justicia positiva⁴. El proceso no estuvo exento de tensiones y paradojas. Bajo la esplendorosa apariencia del período que transcurre entre el final de la Segunda Guerra Médica y la muerte de Pericles, la transformación de la sociedad ateniense afectó tanto a la vida pública como a la privada y exigió un nuevo horizonte común, un nuevo *lógos* capaz de articular y comprender la convivencia.

El tema de la interioridad no aparece hasta bien entrado el siglo V. La conciencia comunitaria es tan intensa que la lengua ni siquiera dispone de un término para designar al individuo⁵. El peculiar sistema judicial ateniense también refleja esa dependencia de la comunidad: las condenas más frecuentes son las multas, y las más graves, el destierro y la muerte. No existe la pena de prisión propiamente dicha, y el ostracismo es un castigo sólo inmediatamente inferior a la ejecución.

Esta visión relacional está asimismo presente en el lenguaje moral. “*Κακός*” (*kakós*) indica lo negativo sobre todo en relación con las cosas, mientras que “*αἰσχρός*” (*aischrós*) se refiere a la maldad de personas y acciones. En el período arcaico designaba el comportamiento cobarde en la guerra –para Aquiles habría sido *aischrós* no vengar a Patroclo–, pero más tarde adopta un sentido moral amplio: es lo vergonzoso, lo vil, lo sórdido, lo obsceno. Se aplica tanto a la fealdad física –nombra lo estéticamente repugnante– como a lo moralmente reprochable, y contiene un observar que censura y despierta la mala conciencia, el sentimiento de incomodidad⁶. Se experimenta la vergüenza como consecuencia de la alteridad, y si se padece en soledad es porque el sujeto se representa a sí

4 JAEGER, Werner, *Alabanza de la ley*, op. cit., pp. 37-39. JAEGER, Werner, *Paideia*, op. cit., pp. 223-247. Salvador MAS TORRES, *Ethos y Polis. Una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica*, Madrid, Istmo, 2003, pp. 89-100. Francisco RODRÍGUEZ ADRADOS, *La democracia ateniense*, Madrid, Alianza, 1975, pp. 128-158.

5 En griego antiguo se puede hacer referencia a un sujeto en particular de diversos modos, pero no a un “individuo”. El concepto aparece en Europa al inicio del Renacimiento junto con un nuevo modo de entender al ser humano. Así se manifiesta, por ejemplo, en la pintura, que mantiene formas canónicas o estilizadas hasta la baja Edad Media, con la única excepción del retrato romano tardío. Cf. Tzvetan TODOROV, *Elogio del individuo. Ensayo sobre la pintura flamenca del Renacimiento*, trad. de Noemí Sobregués, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2006.

6 Francisco R. ADRADOS (Dir.), *Diccionario Griego-Español I*, Madrid, CSIC, 1980. H.G. LIDDELL and R. SCOTT, *Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1996. J. O. URMSON, *The Greek Philosophical Vocabulary*, London, Duckworth, 1990. ADKINS, Arthur W. H., *Merit and Responsibility*, pp. 154-164.

mismo o sus acciones, bien bajo la mirada de otro, bien bajo la suya propia como externa a él. Para un griego la vergüenza se opone a la gloria y es el peor de los males⁷.

Las referencias a la interioridad son escasas en la lírica arcaica y están limitadas por un fuerte sentimiento ciudadano. Aunque autores como Arquíloco y Mimnermo atienden gradualmente al propio yo, se interesan sobre todo por la comunidad, como prueba que la mayor parte de la poesía elegíaca y yámbica adopte la forma de exhortación⁸. Eurípides “descubre” la mala conciencia como estado de ánimo (*συνείδης*, *syneídês*), un concepto que requiere un alto grado de reflexión sobre uno mismo. La mala conciencia sustituye a las Erinias, que hasta entonces representaban de un modo místico-religioso lo que podemos denominar el “horror ante la acción cometida”⁹.

2. LA RUPTURA DEL MODELO COMUNITARIO DE JUSTICIA

En la obra de los sofistas se manifiesta la quiebra del sentido comunitario que había dominado la concepción griega de la moralidad en general y de la justicia en particular¹⁰. Las respuestas a la pregunta de si la nueva legalidad coincide o no con lo justo son normativas en unos casos –la justicia como ideal de excelencia política– y fácticas –basta con ajustar la conducta externa a la ley, sin que exista un deber moral– en otros. Se abre así la puerta a un pragmatismo político dominado por los intereses particulares¹¹.

Según Protágoras, el hombre es un ser moral y el sentido de la justicia es inherente a su naturaleza, como se desprende de la interpretación del mito de Prometeo que le atribuye Platón (*Protágoras* 320c-322d), pero las leyes son convencionales y su validez no depende ni de la imposición divina ni de la naturaleza de las cosas. Tucídides y Trasímaco son pragmáticos: no importa en qué consista la naturaleza de la justicia, sino sólo el interés del más fuerte, que se erige

7 SNELL, Bruno, *op. cit.*, pp. 290-291.

8 Francisco RODRÍGUEZ ADRADOS, *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos I*, Barcelona, Alma Mater, 1956, pp. XIII-XIV. Alfonso ORTEGA, *El despertar de la lírica en Europa*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1974, p. 15.

9 SNELL, Bruno, *op. cit.*, p. 289.

10 Agnes HELLER, *Aristóteles y el mundo antiguo*, trad. de José-Francisco Ivars y Antonio-Prometeo Moya, Barcelona, Península, 1983, p. 24, Francisco RODRÍGUEZ ADRADOS, *Palabras e ideas*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1992, p. 225.

11 W.C.K. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega III: Siglo V. Ilustración*, trad. de Joaquín Rodríguez Feo, Madrid, Gredos, 1988, p. 149.

en fuente de derecho (*República* I, 338c). Se trata, en definitiva, de legitimar la mera constatación de que sólo triunfa quien atiende a sus propios intereses, y no quien se atiende a lo justo¹². Hay diversas tentativas de solución porque el problema es difícil. Se ha quebrado la confianza en la reciprocidad social como fuente de legitimidad y las interpretaciones utilitaristas amenazan con disgregar el tejido social, pues basta que intereses de dos particulares se contrapongan para que se conviertan en enemigos.

Sócrates invalida tanto el convencionalismo como el pragmatismo y concibe la justicia como un principio objetivo, pero interior, que sólo cabe investigar, reconocer y obedecer. Hoy es difícil captar hasta qué punto debió de ser desconcertante para sus contemporáneos que situara la justicia y la injusticia en el alma (*Critón* 47e-48a), que exhortara a los atenienses a cuidar sus almas antes que sus cuerpos o los bienes materiales (*Apología* 30a7-b4), que atendiera a la voz de su *daímōn* y no a las opiniones de sus conciudadanos, que creyera que la *aretê* es el origen de todos los bienes, no a la inversa. Sócrates descubre el valor de la *eukrâteia*, el autodominio, una ley interna que contiene un nuevo concepto de libertad interior¹³. A diferencia de los principios de los sofistas, la *eukrâteia* no es instrumental, sino la condición de posibilidad de la vida ética, la constatación de que la conciencia moral es inherente al ser humano e independiente de la aprobación o reprobación social.

Los primeros diálogos de Platón escenifican discusiones entre un Sócrates convencido de que es posible la elucidación racional mediante el diálogo y todo tipo de defensores de las diversas posiciones ideológicas que abundaban en Atenas, y manifiestan el esfuerzo por establecer nuevos referentes morales, antropológicos, sociales y políticos. Es el acto final de un largo proceso que se había iniciado con los poemas homéricos en el período arcaico y que desemboca en las nuevas formas de legitimación que exige la vida en la *pólis*.

Platón transfiere el problema de lo justo “de la esfera externa de las relaciones sociales del hombre al mundo interior del alma”¹⁴, pero no rompe con la dimensión comunitaria, sino que la conecta con la naturaleza humana y la libera del relativismo. Al situar su esencia en el alma, crea una nueva perspectiva que le permite fundamentar tanto la justicia política como la moral¹⁵.

12 Neus CAMPILLO IBORRA, Serafín VEGAS GONZÁLEZ, *Sócrates y los sofistas*, Universidad de Valencia, 1976, pp. 76-82

13 Rodolfo MONDOLFO, *Sócrates*, Buenos Aires, EUDEBA, 1996, p. 54.

14 JAEGER, Werner, *Alabanza de la ley*, op. cit., p. 57.

15 *Ibid.*, p. 61.

3. LA DISCUSIÓN SOBRE LA JUSTICIA INTERIOR Y EXTERIOR

Platón plantea por primera vez de un modo radical la pregunta *¿qué es lo justo?* en el *Gorgias* y en la *República*. La argumentación del primer libro de la *República* es muy semejante a la del *Gorgias*, aunque menos elaborada¹⁶, pero podemos interpretar el conjunto de las discusiones de los libros I y II como un compendio de las principales posiciones sobre la naturaleza de la justicia que convivían en la sociedad ateniense. Platón las recoge para mostrar cuál es el estado de la cuestión, las dificultades que derivan de los distintos planteamientos y la necesidad de una nueva fundamentación.

Entre el diálogo con Céfalo (*República* I, 327a-331d), que sirve de prólogo, y el final de la intervención de Adimanto (II, 367e), Sócrates discute con Polemarco la tradicional identificación de lo justo con dar a cada uno lo que le corresponde¹⁷, se opone a la concepción de la justicia con lo conveniente para el poderoso que defiende Trasímaco, refuta la superioridad de la injusticia sobre la justicia y los argumentos fácticos de Glaucón, y acepta el reto de Adimanto de mostrar que la justicia es un bien y la injusticia, un mal.

Al terminar la última sección, Sócrates acepta el reto de analizar el origen de la justicia en el alma y en la *pólis*, y convierte al alma en referente de la justicia política. Abandona la concepción relacional sin renunciar a la dimensión comunitaria y sortea el peligro del particularismo, toda vez que es la naturaleza misma del alma, y no las opiniones o los intereses de los hombres, lo que determina el ser de la justicia. A esto dedica el resto de la *República*.

4. DIÁLOGO CON POLEMARCO (331d-336a) O POR QUÉ ES INSUFICIENTE LA CONCEPCIÓN RELACIONAL DE LA JUSTICIA

El prólogo de *República* I (327a-331d) es una de las más conocidas y detalladas introducciones de los diálogos de Platón. Céfalo invita a Sócrates a su casa

16 Probablemente el libro I de la *República* se redacta antes que el *Gorgias*. La hipótesis de que Platón hubiera utilizado años más tarde un diálogo de juventud –el “*Trasímaco*”– como punto de partida de la *República* no resulta descabellada si comparamos sus estrategias argumentales con las de un texto –el *Gorgias*– compuesto sin ningún género de dudas con anterioridad al conjunto de la *República*. Esto explicaría además el cambio de perspectiva en el planteamiento del problema de la justicia que se puede observar entre *República* I y II. Se trata de una de las discrepancias de los estudios cronológicos desde Wilamowitz, que situó ese primer libro en el período socrático bajo la denominación de *Trasímaco*. Cf. Leonard BRANDWOOD, *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge University Press, 1990.

17 Esta idea está expresada en la fórmula griega para el reparar la injusticia, para hacer justicia: *δικτὴν δίδοναι*, *dikēn didonai*, dar a cada uno lo que es justo.

y la conversación deriva en una reflexión sobre los beneficios de la vejez. Cuando Céfalo alude a la antigua concepción de la justicia –δικαιοσύνη– como decir la verdad y restituir lo que se ha recibido, Sócrates objeta que cabe decir la verdad y devolver a cada uno lo suyo *con justicia* –δικαίως– o *sin ella* –ἀδίκως–, y se aleja del tópico relacional, según el cual lo justo y lo injusto descansan en el comportamiento externo y social, en un modo peculiar de relacionarse con los demás. La manifestación observable de una acción es insuficiente para determinar si es justa de suyo, porque la discusión sobre lo justo y lo injusto remite a la interioridad, a la conciencia.

Polemarco irrumpe en el diálogo y Céfalo delega en él la defensa de su posición. Su punto de partida es una definición, inspirada en Simónides, según la cual *es justo dar a cada uno lo que se le debe*, (τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἐκάστω ἀποδιδόναι δίκαιόν ἐστι). Sócrates puntualiza que se debe atender a la condición moral –la salud del alma– del receptor de la acción, y Polemarco la modifica: *lo justo es dar a cada uno lo conveniente*. Esto crea nuevas dificultades: ¿en qué consiste “lo debido y lo conveniente” (ὀφειλόμενον καὶ προσῆκον)? ¿Cuándo es más útil (χρησιμώτερος) el justo? Si se mantiene la determinación de lo justo en el terreno de la reciprocidad, la justicia no puede ser autónoma.

Polemarco define entonces al amigo como el que *parece y es realmente bienhechor* (τὸν δοκοῦντα τε καὶ τὸν ὄντα χρηστὸν φίλον), y al enemigo, como lo opuesto (334e-335a). Pero la conclusión de Sócrates es que si *el bueno es amigo y el malo, enemigo*, será justo hacer bien al amigo bueno y mal al enemigo malo (335a): de la identificación apresurada de Polemarco de lo aparente con lo real se sigue una tautología vacía. El criterio relacional impide distinguir entre quienes son realmente justos y quienes lo son sólo en apariencia (τοὺς ὄντας, καὶ ν μὴ δοκῶσι), y compromete la autonomía de la justicia.

Tampoco cabe sostener, como hace Polemarco, que perjudicar a otro, aunque sea injusto, pueda ser compatible con la justicia. Platón recupera un conocido argumento socrático (*Apología* 24c-26a): quien daña a otro le hace peor (χείρους γίγνονται εἰς τὴν ἀνθρώπειάν ἀρετήν), y quien recibe el daño se hace más injusto (ἀδικώτερος γίγνεσθαι), mientras que es imposible que alguien se haga injusto con la justicia.

De este modo queda refutado que sea justo dar a cada uno lo que le corresponde –es decir, beneficio a los amigos y daño a los enemigos–, porque *dañar no parece que sea justo en modo alguno* (οὐδαμοῦ γὰρ δίκαιον οὐδένα ἡμῶν ὄν βλάπτειν, 335e). La antigua idea relacional de la justicia por sí sola no basta para conocer su naturaleza.

5. PRIMER DIÁLOGO CON TRASÍMACO (336b-354c) O POR QUÉ LA JUSTICIA NO ESTÁ AL SERVICIO DEL PODEROSO

Irritado por el sesgo que ha tomado la discusión entre Sócrates y Polemarco, Trasímaco identifica lo justo con *lo que beneficia al más fuerte* (τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον, 338c). Se trata de un planteamiento fáctico, que relaciona la justicia con el poder y los intereses particulares: cualquiera puede constatar que *de hecho* y en todas partes el gobernante –el más fuerte– impone las leyes que más le convienen.

Los gobernantes son falibles –afirma Sócrates– y pueden legislar, por error, contra su conveniencia. ¿Sería justa una ley impuesta por el más fuerte cuando se equivoca? El propio Trasímaco reconoce la diferencia entre verdad y apariencia (340a) –justo es lo que *realmente* beneficia al fuerte, no lo que a él le parezca–, y equipara al gobernante con el médico o el gramático, que sólo cometen errores en sus ámbitos cuando les falla el conocimiento. Seguramente Trasímaco no es consciente de que ahora está admitiendo una instancia objetiva –el conocimiento– que el gobernante debe respetar, aunque no siempre domine. Cuando se equivoque con respecto a lo que le conviene, dejará de ser el más fuerte: incluso los intereses del poderoso están sometidos a una determinada *epistêmê*. Debe existir, pues, el arte de buscar y proporcionar a cada uno lo provechoso (τὸ συμφέρον, 341d). Ahora bien, ningún arte es un fin en sí mismo, sino que está al servicio de otra cosa, que es su objeto, igual que el auténtico (ἀκριβής) médico busca lo que conviene al enfermo, no a sí mismo. De lo contrario, no actuaría como médico, sino como mercader.

Trasímaco sustituye la imagen del médico por la del pastor, que busca su propio beneficio, no el del ganado. Igualmente, lo justo y la justicia son lo que conviene al gobernante y perjudica al gobernado, cuya función se reduce a hacer feliz al poderoso. El argumento sigue siendo empírico: es un hecho observable que siempre y en todas partes al justo le va peor que al injusto, y que el injusto siempre obtiene ventajas (πλεονεκτεῖν). Así se manifiesta en la injusticia extrema (ἐπὶ τὴν τελεωτάτην ἀδικίαν), la tiranía, cuando más feliz es el injusto y más desgraciado el justo, y es la razón de que nadie censure la injusticia por miedo a cometerla, sino a padecerla. Trasímaco no se limita a constatar un hecho, sino que lo convierte en criterio normativo.

Pero según Sócrates sólo es *verdadero gobernante* quien busca el bien de los gobernados, no el suyo propio. Todo gobierno como tal (πᾶσαν ἀρχὴν καθ' ὅσον ἀρχήν), sea el de la *pólis* o el *privado* (τῆ πολιτικῆ καὶ ἰδιωτικῆ ἀρχῆ) sólo toma en consideración lo mejor para los gobernados. Por eso discrepa de Trasímaco, para quien los verdaderos gobernantes (τοὺς ὡς ἀληθῶς ἀρχοντας) buscan

el gobierno voluntariamente (ἐκόντας ἄρχειν), pues a nadie le agrada gobernar ni ocuparse de los males ajenos (345e-347a). El gobierno –sea el privado, sea el público– debe estar sometido a unos principios objetivos y servir al bien común, no a un interés particular; en caso contrario, no es apropiado llamarlo “gobierno”. Además, aprovecha la interrupción de Glaucón para puntualizar que la ambición y la codicia son reprobables *tanto en sí mismas como en la opinión general*: para que los más honrados (ἐπικεικέστατοι) accedan a gobernar hay que recurrir a la coacción (ἀνάγκη) y al castigo (ζῆμια), que no es otra cosa que la posibilidad de ser gobernado por otro más perverso, a saber, alguien ambicioso y que sólo persiga su propio beneficio.

Sócrates se resiste a mantener la discusión en el terreno de lo fáctico y del pragmatismo político. Exige regresar a la definición de lo justo, porque le parece que identificar lo justo con lo beneficioso para el más fuerte, como hace Trasímaco, es menos grave que defender que la vida del injusto sea preferible a la del justo (347e).

6. SEGUNDO DIÁLOGO CON TRASÍMACO (348a-354b) O POR QUÉ LA INJUSTICIA NO ES MEJOR QUE LA JUSTICIA.

La tesis pragmática de Trasímaco de que *la injusticia absoluta es más útil que la justicia absoluta* (τὴν τελέαν ἀδικίαν τελέας οὔσης δικαιοσύνης λυσιτελεστέραν φῆς εἶναι) significa una *inversión conceptual* y el enfrentamiento de dos visiones de la justicia y la injusticia (348b ss.). Si para Sócrates la justicia es *aretê* y la injusticia, *kakía*, Trasímaco califica irónicamente la justicia como “noble candor” (γενναία εὐήθεια), e identifica la injusticia con el buen juicio (εὐβουλία). La *adikía*, que es hermosa y fuerte (καλὸν καὶ ἰσχυρόν), es una parte de la *aretê* y de la *sophía*, de lo que se desprende que el injusto es inteligente y bueno (φρόνιμος καὶ ἀγαθός). Ha desaparecido la ambigüedad implícita en las discusiones anteriores: no se trata de enmascarar la injusticia, sino de mostrar sin ambages que es buena, hermosa e inteligente. No es vergonzoso ser injusto, sino ser justo.

Sócrates refuta en primer lugar la identificación que hace Trasímaco de saber con injusticia. En cualquier orden de conocimiento, el entendido (ἐπιστήμων) no pretende aventajar un semejante, sino igualarle; es el ignorante (ἀνεπιστήμων) quien rivaliza con todos para sobrepasarlos, sean entendidos o ignorantes (350a). En consecuencia, el justo es bueno y sabio, y el injusto, ignorante y malvado (350c). “Y Trasímaco reconoció todo esto, pero no con la facilidad con que yo lo cuento,

sino arrastrado y a duras penas, sudando a chorros, pues era verano. Y entonces vi lo que nunca había visto: cómo Trasímaco se ponía rojo”¹⁸.

Además, la injusticia no puede ser *aretê*, pues carece de operatividad y de eficacia. La injusticia es esencialmente sedición (στάσις), y hasta Trasímaco admite que ningún grupo puede producir nada en común si sus miembros son injustos los unos con los otros. Para discernir entre la justicia y la injusticia basta con atenderse a sus consecuencias: ésta produce sediciones, odios, luchas de unos contra otros (στάσεις, μίση, μάχας ἐν ἀλλήλοις), mientras que el fruto de la justicia es la concordia y la amistad (ὁμόνοιαν καὶ φιλίαν). La injusticia convierte al injusto en enemigo de sí mismo (351c-352a)¹⁹. Es el principio, decisivo en la *República*, de que el alma y la *pólis* sólo son justas cuando constituyen una comunidad (κοινωνία) verdadera y carecen de disensiones internas. La *stásis* es tan espantosa para Platón que la identifica con la raíz de toda injusticia moral y política.

Éste es el primer lugar en el que aparece la tesis de que el origen de la injusticia, tanto psicológica como política, está en las sediciones (στάσεις), cuyo resultado es el imperio de lo peor sobre lo mejor. Si es cierta la hipótesis de que Platón utilizó un diálogo temprano como punto de partida para la *República*, aquí podría estar la conexión entre la primitiva argumentación socrática y el planteamiento maduro de los libros posteriores.

En el tramo final del diálogo con Trasímaco, Sócrates esboza un retrato del justo y el injusto que contradice la interpretación utilitarista de la injusticia. Los dioses son justos y consideran enemigo (ἐχθρός) al injusto, y amigo (φίλος) al justo. En todos los órdenes, los justos son más sabios, mejores y más dotados para obrar bien, y los injustos, incapaces de cualquier acción en común, pues sólo cooperan eficazmente en la medida en que pervive en ellos un resto de justicia. Los malvados e injustos en sentido absoluto también son absolutamente impotentes para obrar (τελέως εἰσὶ καὶ πράττειν ἀδύνατοι, 352c-d).

El valor operativo del concepto de *aretê* permite completar el argumento: la acción (ἔργον) propia de cada cosa es la que sólo ella ejecuta, o bien lleva a cabo mejor que cualquier otra, y para realizarla debe disponer de la totalidad de la propia capacidad (ἀρετή). Pues bien, hay un tipo de actividad (τι ἔργον) privativa del alma: gobernar, deliberar y lo que es similar. Y como la *aretê* del alma es la justicia, ya que sin ella gobernará mal inevitablemente, el alma justa y el hombre justo vivirán bien y serán felices (εὖ πράττειν, εὖ ζῶν, μακάριος, εὐδαίμων). En

18 *República* I, 350 c-d. Trad. de José Manuel PABÓN y Manuel FERNÁNDEZ GALIANO, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981.

19 Cf. Thorsten J. ANDERSSON, *Polis and psyche. A motif in Plato's Republic*, Götteborg, Acta Universitatis Gothoburgensis, 1971, pp. 62-65.

definitiva, la injusticia jamás se puede considerar más provechosa que la justicia (οὐδέποτε ἄρα λυσιτελέστερον ἀδικία δικαιοσύνης, 354 a-b).

7. DIÁLOGO CON GLAUCÓN (357b-362c) O POR QUÉ LA JUSTICIA APARENTE Y LA VERDADERA SON CONTRADICTORIAS

Como la discusión con Trasímaco termina sin haber averiguado qué es lo justo (τὸ δίκαιον ὅ τι ποτ' ἐστίν), Glaucón pide a Sócrates que le persuada realmente (ὁ ἀληθῶς πείσαι), no sólo en apariencia (δοκεῖν), de que es preferible ser justo a ser injusto (357 a-b), y propone una clasificación de los bienes en tres grupos (357b-358a): los que buscamos por sí mismos, no por sus consecuencias, como la alegría; b) los que se valoran tanto por ellos mismos como por sus efectos, como la inteligencia, la vista y la salud; c) los que sólo buscamos por sus efectos, pues son penosos en sí mismos, pero producen beneficios, como ocurre con la medicina. Sócrates sitúa la justicia entre los bienes valiosos tanto por sí mismos como por sus consecuencias, mientras Glaucón se inclina, como la mayoría, por incluirla entre los últimos, convencido de que el hombre justo no lo es porque la justicia sea un bien (ὡς ἀγαθόν), sino contra su voluntad (ἄκοντες), forzado por lo inevitable (ὡς ἀναγκαῖον), como lo prueba la opinión general de que la vida del injusto es mucho mejor que la del justo.

El análisis de la justicia admite dos perspectivas opuestas: la natural y la convencional. Si por naturaleza (πεφυκέναι) es un bien cometer injusticia y un mal sufrirla, la ley (νόμος) nace de un pacto para evitar la injusticia, tanto la que se realiza como la que se padece. A esto se reduce el origen (γένεσις) de la justicia, y así se explica su naturaleza intermedia (μεταξύ) entre el mayor bien –no sufrir castigo por la injusticia cometida– y el mayor mal: no poder evitar padecer la injusticia. Ahora bien, esta justicia fruto del compromiso no se acepta porque sea un bien, sino por impotencia (ὡς ἀρρωστικά), por la incapacidad de obrar injustamente: quien ser injusto –un “verdadero hombre” (ὡς ἀληθῶς ἄνδρα), según Glaucón– rechazará cualquier pacto que evite la injusticia, tanto la que se realiza como la que se padece (359a-b). Los justos lo son contra su voluntad (ἄκοντες), por la incapacidad de ser malvados.

La prueba que propone Glaucón –el mito del anillo de Giges (359d-360b)– sirve para mostrar lo que ocurriría si se les ofreciera a ambos, al justo y al injusto, la posibilidad de hacer cuanto quieran (βούλεται) sin ser descubiertos ni exponerse a ningún castigo, y hasta dónde les llevaría el deseo (ἐπιθυμία), pues la codicia (πλεονεξία) les afecta por igual. Del mito se sigue que no habría nadie de convicciones tan firmes como para perseverar en la justicia si tuviera garantizada

la impunidad, pues todos tienen por verdadero (ἀληθῆ οἰόμενος) que para sus intereses particulares (ἰδίᾳ) es mucho más ventajosa la injusticia que la justicia.

La discusión está dominada por la contraposición entre el criterio privado y el público. Quien obra sin buscar por encima de todo su beneficio, pudiendo hacerlo, se considera en privado desgraciado y estúpido (ἀθλιώτατος... καὶ ἀνοητότατος), pero todos le ensalzan públicamente, y ocultan su verdadero parecer²⁰. En apariencia, la valoración moral se adapta a un patrón social, pero el juicio interior lo contradice. Este antagonismo es la base del experimento mental (τῷ λόγῳ) de imaginar cómo sería un hombre perfectamente justo y otro perfectamente injusto.

El *perfecto injusto* (361a-b) actúa con tanta habilidad que sus crímenes pasan inadvertidos, parece bueno sin serlo y comete los mayores delitos (τὰ μέγιστα ἀδικοῦντα) mientras conserva la reputación intachable (μεγίστην δόξαν) de hombre justo que le proporciona su poder de persuasión²¹.

El *perfecto justo* (361b-d) es simple y noble (ἀπλοῦν καὶ γενναῖον)²², siempre está dispuesto a ser bueno, no a parecerlo. Hay que despojarlo de toda apariencia de bondad para comprender cómo es, porque si pareciera justo, recibiría honores y recompensas, y sería imposible saber con seguridad si es justo por mero amor a la justicia o por los beneficios obtenidos. La justicia radica, por tanto, en la voluntad con la que se realiza la acción justa. No hay modo de determinar empíricamente quién es justo, pues para no confundirlo con el injusto, el justo verdadero debería pasar por el mayor de los criminales, pese a ser irreprochable.

¿Quién de los dos es más feliz? Aunque dice que habla “en nombre de quienes prefieren la injusticia a la justicia” (361e), la pregunta de Glaucón es retórica, pues el sinnúmero de males que abrumarán al justo le enseñarán a no querer serlo, sino sólo parecerlo (ὅτι οὐκ εἶναι δίκαιον, ἀλλὰ δοκεῖν δεῖ ἐθέλειν, 362 a). Sin embargo, el injusto adapta su conducta a la verdad y no a las apariencias: no desea parecer injusto, desea serlo realmente.

20 El engaño se expresa en el uso del verbo “ἐξαπατάω” (*exapatáō*), que indica hasta qué punto todo lo relativo a la justicia está sometido a la manipulación y el fingimiento.

21 Platón apunta en este pasaje el tema de la retórica como el arte de la persuasión que desarrolla con más profundidad en *Gorgias* 449 d-468e, donde concluye que la retórica es a la justicia lo que la culinaria a la medicina: mediante procedimientos placenteros, ambas enmascaran meras apariencias, frente a la verdad que representan la justicia con respecto al alma y la medicina con respecto al cuerpo. Cf. Álvaro VALLEJO CAMPOS, *Mito y persuasión en Platón*, Sevilla, Suplementos Er, Revista de Filosofía, 1993, pp. 149-174; Rafael RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, *La filosofía, técnica política y terapéutica. Una lectura del Gorgias de Platón*, Universidad de Cádiz, 1995, pp. 45-69.

22 Es el mismo adjetivo que utiliza, condescendiente, Trasímaco para describir al justo en 348c11.

Este discurso muestra que entre interioridad y exterioridad hay una oposición insalvable. El justo ideal es incapaz de obtener reconocimiento social ni de satisfacer la avidez de su deseo, y está dispuesto a aceptar toda clase de escarnios. El auténtico injusto, por el contrario, no pone límites a sus intereses, manipula a todos y realiza el engaño supremo de pasar por justo cuando no lo es. Si los principios comunitarios acerca de la naturaleza de lo justo y lo injusto contradicen las aspiraciones personales, no conducen a la felicidad, sino a la miseria.

8. DIÁLOGO CON ADIMANTO (362d-367e) O POR QUÉ NO ES SUFICIENTE QUE LA JUSTICIA SE OCULTE EN EL INTERIOR DEL ALMA

Según Adimanto, son muchas las razones por las que la justicia carece de valor. Padres y maestros enseñan que sólo merece la pena ser justo por consideración y prestigio social, y conviene aparentar ser justo (δοκοῦντι δικάϊω) para acceder a cargos públicos, un buen matrimonio y toda clase de bienes, incluido el favor de los dioses, como atestiguan Homero, Hesíodo y cuantos prometen recompensas a los justos y castigos a los injustos tras la muerte. Según la opinión general, la sensatez y la justicia (σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη) son buenas, pero difíciles y penosas, mientras que el desenfreno y la injusticia (ἀκολασία καὶ ἀδικία) son placenteras y fáciles de conseguir. Si se las juzga vergonzosas (αἰσχρόν), es porque lo imponen la opinión general (δόξη) y la ley (νόμος), pero todos tienen al malvado rico y poderoso por más feliz y digno de alabanzas públicas y privadas, al tiempo que desprecian al débil y al pobre, aunque reconozcan que es mejor que aquel. Los jóvenes aprenden muy pronto a identificar la senda de la justicia con trabajos y desventajas, y la de la injusticia, con la promesa de una maravillosa existencia.

Coincide con Glaucón en que conviene rodearse de una apariencia de virtud lo más ostentosa posible. Y como resulta difícil ser siempre malo sin que los demás se percaten, recomienda alternar la persuasión con la violencia²³. Pero, ¿se puede engañar a los dioses con la oratoria o vencerlos con la fuerza? Adimanto repasa los argumentos escépticos que debían de circular en Atenas por esa época: si no existen o no les importan los asuntos humanos, no hay que preocuparse por engañarlos (366e); si existen y se cuidan de los hombres, debemos hacer lo que dicen los poetas: seducirlos con sacrificios y ofrendas. Por tanto, lo

23 Platón manifiesta su desprecio por la oratoria cuando no está al servicio de la verdad al equiparar el arte de convencer a la asamblea y a los jurados con la organización de conjuras (συνωμοσίαι) y asociaciones políticas (ἐταιρίαι) (365d).

conveniente es obrar mal y, después, apaciguar a los dioses. Así se garantizan cuantos beneficios pueden reportar esta vida y la otra. El justo no teme nada de los dioses, pero renuncia a las ventajas de la vida injusta. El injusto obtiene toda clase de provecho, pues sabe que bastan las súplicas para obtener el perdón y no padecer daño. Puesto que los ritos místicos y las divinidades liberadoras protegen del temor al Hades (366a-b), la suma injusticia es preferible a la justicia desde todos los puntos de vista, siempre que se acompañe de una *falsa apariencia*: garantiza conseguir cuanto se desee de los dioses y de los hombres, en este mundo y en el otro.

Como Glaucón, también Adimanto cree que nadie es justo por voluntad propia (οὐδεὶς ἐκὼν δίκαιος) –salvo que posea una naturaleza divina (εἰ τι θεία φύσει)–, sino por cobardía (ὑπὸ ἀνανδρίας) o porque es anciano o por alguna otra debilidad que le obligue a aparentar que desprecia el mal, cuando sólo carece de fuerzas para cometerlo. Admite que es posible demostrar lo contrario, e incluso estar convencido de la superioridad de la justicia sobre la injusticia; pero *de hecho* la injusticia es la tendencia natural de los hombres. Por eso quien adquiere poder empieza a obrar mal hasta donde sus medios se lo permiten. Los defensores de la justicia no son capaces de fundamentarla en más razones que la fama, el honor y las recompensas (δόξας τε καὶ τιμὰς καὶ δωρέας). Pero cuando esto sólo está escondido en el interior del alma (τῇ τοῦ ἔχοντος ψυχῇ ἐνόν), ignorado por los dioses y por los hombres, es imposible probar que la justicia es el mayor bien y la injusticia, el mayor mal (366e-367a). Si no fuera así, los hombres no tendrían que vigilarse unos a otros porque cada uno se cuidaría de no obrar mal. Finalmente, Adimanto confía en que Sócrates defienda la tesis contraria: “No te limites a demostrar que la justicia es mejor que la injusticia, sino muéstranos los efectos que ambas producen por sí mismas sobre quien las practica, en virtud de los cuales la una es un mal y la otra, un bien” (367b)²⁴, y le pide que prescinda de la reputación (δόξαν) y de las apariencias (267b-e).

Con esta intervención termina el largo prelude de la *República*, que deja paso a la descripción del origen de la justicia en el alma y en la *pólis* a la que Platón dedica el resto de la obra.

9. CONCLUSIÓN: LA SOLUCIÓN DE LA OPOSICIÓN ENTRE INTERIORIDAD Y EXTERIORIDAD

En los dos primeros libros de la *República* Platón revisa dialécticamente algunos de los tópicos más relevantes con respecto al tema de la justicia: la idea

24 Trad. cit. de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano.

relacional de que lo justo se reduce a una restitución, la autonomía de la justicia con respecto al poder –y el consiguiente problema de su legitimidad–, la oposición entre justicia aparente y justicia verdadera, entre lo fáctico y lo normativo, entre el convencionalismo y el naturalismo. Los criterios sociales o políticos no permiten fundamentar objetivamente la justicia sin caer en las paradojas que derivan de oponer público a privado y apariencia a realidad. Los argumentos tradicionales y el pragmatismo tampoco son operativos. Por otro lado, resulta sumamente difícil determinar qué es la justicia interior. Pero si admitimos que la *pólis* expresa en su estructura la naturaleza misma del alma, se resuelven todas las dificultades²⁵.

La “interiorización” de la justicia aparece de un modo incipiente en el Sócrates del *Critón*. La novedad de la *República* es que el nuevo referente moral subjetivo no sólo no se opone a la objetividad social y política, sino que la legitima y le proporciona un nuevo fundamento. Platón se aleja de la antigua concepción griega de lo justo –y de lo moral en general– arraigada en la exterioridad social, y al mismo tiempo conjura el peligro de un relativismo que había impregnado la vida ateniense desde los tiempos de Pericles. La justicia política es ahora inseparable de la justicia moral porque el ser de la *pólis* está determinado por las almas de los ciudadanos. A partir de 368c, Platón describe pormenorizadamente cómo nacen tanto la justicia pública como la privada y el origen de la injusticia como resultado de la sedición (*stásis*). De este modo, integra la interioridad con lo relacional y resuelve las dificultades que había planteado previamente en las discusiones de los dos primeros libros de la *República*.

25 *República* IV 435-36, VIII 544d-e.