

Revista de Ciencias Sociales

VOL. VI

Junio, 1962

Núm. 2

LA JUSTICIA EN PLATON

ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO*

I

LA justicia es tan bella y tan rara, produce tanta alegría su presencia y la escatima tanto, que con razón se ha visto en ella, desde los tiempos más remotos, algo misterioso y augusto, algo que habita en una región que por lo pronto y a beneficio de inventario, podríamos llamar sobrehumana. Es el diario menester de los hombres y aquello de que tienen mayor necesidad; pero al propio tiempo, y quizá también por ello mismo, lo más inasible y arcano.

Antes de abordar directamente el tema en Platón, en quien la justicia se reviste aún de este carácter numinoso, paréceme buena introducción el mostrar brevemente cómo ocurre lo propio, y con mayor énfasis tal vez, en ciertas representaciones de origen religioso, y las cuales antecedieron en todas partes —en Grecia ciertamente— a la especulación filosófica. Podríamos hacerlo ver sin dificultad en las grandes religiones históricas; pero como este discurso nos llevaría muy lejos, nos contentaremos con la religión de los hebreos y con la antigua religión helénica. La primera, a decir verdad, no parece haber tenido influjo directo sobre la filosofía griega, pero como históricamente ocurrirá después la confluencia entre aquella religión y esta filosofía

* Director en jefe para asuntos de Europa, Asia y Africa y de Organismos Internacionales, Secretaría de Relaciones Exteriores.

desde los primeros tiempos del cristianismo, no estará de más percartarnos de la identidad profunda, de la fuerte semejanza en todo caso, entre sus respectivas representaciones y vivencias.

“Uno de los más importantes elementos de la religión cristiana es la idea de que la justicia es una cualidad esencial de Dios”, dice un autor tan insospechable como Hans Kelsen (*What is justice?*, Berkeley, 1957, p. 25), y sigue luego mostrando, con citas copiosísimas, cómo lo mismo puede decirse de la antigua religión judía. Que la justicia es uno de los atributos de Dios, es uno de los temas más constantes y reiterados del Antiguo Testamento. “Yahvé es Dios de justicia”, dice Isaías (XXX, 18), y el salmista por su parte: “La justicia y el derecho son los fundamentos de su trono”.

Los hebreos fueron un pueblo antimetafísico, o por lo menos no tuvieron, como los griegos, una acusada proclividad por este género de especulaciones (la Biblia es religión y no metafísica); y no se hicieron cuestión, por tanto, de cómo era posible que de Dios pudiera predicarse la justicia si el término había de querer decir en este caso algo semejante por lo menos a lo que quiere decir entre nosotros los hombres. Cualquiera que sea su contenido o su fundamento, en efecto, nosotros denotamos siempre, cuando hablamos de justicia, algo de estricto e inexorable cumplimiento: una pretensión incondicionada por quien hace valer su justicia, y un deber no menos incondicionado a su vez en el sujeto contra quien se esgrime esa pretensión. Ahora bien, trasladar a la religión esta concepción no ofrece dificultad alguna en una religión politeísta y de tipo antropomórfico, donde los dioses, sujetos ya a tantas limitaciones (para comenzar con la del número), bien pueden recibir la otra adicional de verse moralmente constreñidos al cumplimiento de un deber cualquiera. Y de hecho los griegos, y sobre todo los romanos, concibieron de este modo, sin embarazo alguno, las relaciones entre los dioses y los hombres: *sub specie iuris*, bajo la forma de un contrato a cuyo cumplimiento quedaba inexorablemente obligada la divinidad si el hombre por su parte había a su vez ejecutado escrupulosamente los ritos del sacrificio; de aquí el carácter extremadamente formalista de aquella religión, para la cual importaba poco o nada la disposición interior de la conciencia. Pero ¿cómo era posible, una vez más, predicar la justicia del Dios de la Biblia, tan ajeno a toda limitación o determinación, de tan absoluto e incondicionado dominio sobre su criatura, la cual por sí propia es frente a Él, estrictamente, la nada misma? Para no aludir sino al caso más patético, he aquí que sobre Job, varón justo, irreprochablemente justo, llueven males sin cuento, no obstante lo cual, y cuando comienza su diálogo con el Altísimo, apenas si puede decir: “¿Hablaré a mi Señor,

siendo yo polvo y ceniza?", y luego escucha la respuesta de Yahvé "del seno de la tempestad", del abismo de lo numinoso y lo tremendo.

Cuando todo esto pudo racionalizarse, hasta donde era posible, acabó por decirse más o menos que la justicia divina no era la ejecución de un débito o cosa semejante, sino, como lo expresa Del Vecchio, la "infalible proporción y armonía intrínseca de su querer" (*La Giustizia*, 3a. ed., p. 5); una armonía y proporción, por supuesto, fuera de todo patrón humanamente concebible. Y no obstante, aquí tenemos una de las notas más universales de la justicia; más aún, en opinión de Leibniz, su significado generalísimo, que es el de ser cierta congruencia y proporcionalidad: *congruitas ac proportionalitas quaedam*. Por esto había que remontar a aquellas representaciones de los pueblos más antiguos; porque hasta donde podemos racionalizarlas, hay en ellas un núcleo intuitivo que de ningún modo ha sido cancelado después, sino asumido con otros elementos y bajo otras categorías en la síntesis racional. Proporción entre los hombres, del hombre al hombre (*hominis ad hominem proportio*) dirá a su vez Dante que es la justicia (*Monarchia*, II, 5, 1).

Por radicar tal vez la justicia en la divinidad como uno de sus más señalados atributos, la justicia entre los hombres se concibió a su vez, en la antigüedad más remota, no tanto como la relación intersubjetiva de crédito y débito, con arreglo a la noción a que hoy estamos acostumbrados, sino ante todo como perfección individual, y más aún, como suma de perfecciones. Ahora bien, este carácter a la vez interior y general de la justicia es aún plenamente válido en Platón y parcialmente válido en Aristóteles, lo cual justifica de nuevo, por este otro aspecto, esta introducción o preámbulo que estamos haciendo al estudio de la justicia en aquellos filósofos. En el Antiguo Testamento, en efecto, el varón "justo" es el que se conforma en todos sus actos, sean individuales o sociales, a la voluntad divina, y su justicia subirá de punto en razón directa de esta conformidad. "De Dios le viene al hombre su justicia", dirá más tarde San Agustín en numerosos lugares; y esta concepción está tan lejos de haber sido eliminada en el curso de la especulación filosófica, que todavía en Wolff, el maestro inmediato de Kant, nos encontramos con esta aserción: "Si el hombre hace lo que Dios quiere, reconoce a Dios su derecho, y consecuentemente se muestra como justo ante Dios" (*Ethica*, III, 3, 178). En la lengua en que todavía escribía Wolff, la deducción parece aún más obvia por el parentesco lingüístico entre derecho (*ius*) y justicia, pero seguramente no estamos frente a un mero juego de palabras. ¿Qué más aún? ¿No solemos hoy mismo y en el lenguaje ordinario llamar justo al varón en quien reconocemos la per-

fecta integridad moral y no sólo lo que igualmente suele llamarse la honorabilidad?

Con esto estamos ya, como quien dice, en los umbrales de Platón, quien por algo llama a Sócrates, luego de haber relatado su muerte ejemplar en el *Fedón*, y como si en un epíteto quisiera cifrar toda la perfección moral de su maestro, el más justo de los hombres. Pero no podemos aún entrar formalmente en contacto con él sin aludir brevemente, conforme a lo que dijimos al principio, a la motivación asimismo religiosa que el tema de la justicia tiene en la cosmovisión helénica anterior a Platón, y que se expresa con igual autenticidad así en la poesía como en la filosofía.

Themis, Dike, Dikaioσύνη: con estos tres nombres se designó la justicia antes de Platón; y es de gran provecho, para todo lo que va a seguir, cobrar conciencia de su significado. El orden en que los enunciamos tiene su razón de ser, porque el tercero de dichos nombres es ciertamente posterior a los dos primeros con posterioridad cronológica, y entre éstos, a su vez, hay por lo menos secuencia lógica.

Themis (Δίκη) comenzó siendo la consejera de Zeus (εὐβουλος), a cuyo lado está (παρῆσρος). Posteriormente, y por una ilación natural, fue también la diosa de los oráculos (declaraciones de Zeus) y la inspiradora del buen consejo en las asambleas. Los oráculos de Delfos son llamados θεμιστεες, dando con ello a entender que allí mismo, en el santuario de la Pitia, estaba, como en su propio hogar, la diosa consejera de la divinidad. Más tarde aún, fueron también designadas con el mismo nombre (θεμιστεες) las sentencias de los jueces, por más que a la postre haya prevalecido el segundo (δική). Mientras, en conclusión, se vio un origen divino en la legislación humana, *Themis* fue la diosa del derecho, como lo es aún hoy para los juristas modernos, quienes, por lo visto, tenemos aún necesidad de invocar estos númenes. (Al igual que todos los tratadistas modernos que se ocupan de la cuestión, seguimos aquí a Rudolf Hirzel en su clásica obra: *Themis, Dike und Verwandtes*, (Leipzig, 1907), con toda la reverencia que merece este monumento de erudición filológica.

Dike, por su parte, es hija de *Themis* (y de Zeus, nada menos), pero tiene para los hombres un rostro más severo que la madre. Mientras que *Themis* es el "buen consejo", *Dike* es el decreto divino, y en el mundo humano, la sentencia judicial. Al racionalizarse esta concepción, llega a ser entre los hombres —es ya Aristóteles quien lo dice— el orden de la comunidad política. (ἡ γὰρ εἶσι πολιτικῆς κοινωvίας τάες εἰστίv).

Pero no sólo entre los hombres reina *Dike*, sino también en los infiernos, donde acaba por convertirse en diosa de la venganza. En

el cielo, Temis; en la tierra, Nomos, y en el mundo subterráneo, Dike; así lo dice Jámblico, en razón de que en todo lugar, según añade luego, debe haber justicia (ὅτι τόπος πᾶς προσδεῖται δικαιοσύνης, V. P. 46).

Como quiera que sea, Dike es por mucho tiempo, por lo menos hasta Hesíodo inclusive, el término y la representación más adecuada de la justicia. Y subrayamos el nombre de Hesíodo, porque el gran poeta encarna una moral que no es ya la moral de la época heroica, sino de otra cuyos valores fundamentales no son ya los de la guerra, sino los del trabajo y la virtud, y como virtud suprema, Dike, la justicia. Conocidísimo es aquel célebre pasaje de *Los Trabajos y los Días*: "Las bestias y los peces y las aves se devoran entre sí". Pero el hijo de Cronos dio a los hombres la justicia (Dike), y es con mucho lo mejor que tienen (T. D. 253).

Por primera vez quizá, como observa Verdross, se introduce aquí la idea de una doble legalidad en el mundo: la ley de la fuerza (*Bía*) propia de los irracionales, se contrapone a la ley del derecho (*Dike*) vigente entre los hombres. Sólo que, como prosigue diciendo el autor citado, no ha de entenderse esta nueva legalidad como un orden subsistente por sí mismo, sino que es aun inmanente al orden cósmico en general, pues "detrás de él está la divinidad que lo sustenta". Dike es apenas el "ojo de Zeus", como dice el poeta, la mirada divina que descubre y persigue al transgresor del derecho. En fin, y para redondear esta magnífica cosmovisión, por temprana que haya sido, de los valores jurídicos fundamentales, trasladaré aún estas otras precisiones en la glosa del gran filósofo e internacionalista austriaco: "Como para enaltecer el poder de Dike, se le dan de compañeras y hermanas a Eunomia y a Irene. Eunomia es la diosa de la seguridad jurídica; está siempre presente cuando el derecho se observa y aplica. Y el fruto de esta situación es la paz, que la diosa Irene garantiza. Dike, Eunomia e Irene significan así la triple resonancia del derecho, la seguridad y la paz". (Grundlinien der antiken Rechts-und Staatsphilosophie, 2a. ed., p. 18).

Dikaíosyne, por último, el término que acabará por imponerse, desconocido aún de Homero y Hesíodo, es, como dice Hirzel, "la virtud de los nuevos tiempos", y es además, en extensión y comprensión, una virtud general.

En la moral de señores de los tiempos heroicos, en efecto, se reconoce apenas en el hombre común la "virtud" (*areté*) necesaria para hacer resplandecer con mayor brillo la superioridad de los príncipes. De éstos, a su vez, se predica con alabanza la justicia, pero de un modo análogo a como la predicamos de la divinidad, o sea que

los héroes homéricos, al dar lo suyo a sus inferiores, lo hacen por libre impulso y como por desbordamiento de su munificencia, y no porque se sientan constreñidos por una ley de universal observancia. Para los griegos de aquella época, en suma, no habría sido tan obvio, como lo fue después, concebir la justicia como virtud universal y preeminente. Esta posición, para ellos, la ocupaba otra virtud, que era la valentía. El ideal moral era entonces el *ἀνὴρ ἀγαθός*, tan recurrente en los poemas homéricos, y por ese término no se entendía el "hombre bueno", sino el "varón esforzado".

Por todo esto ha podido decirse con razón que entramos en una época del todo nueva cuando, hacia el siglo VI, Focílides y Teognis enuncian que "toda la virtud se resume en la justicia". Aunque todavía por voz de los poetas, estamos ya en los primordios de la reflexión filosófica, la cual, en el siglo de oro de la filosofía, va a aplicarse, con manifiesta preferencia, al estudio de esta virtud que pervade ahora por completo el individuo y la ciudad.

II

Entremos ya, sin otro preámbulo, en Platón, en quien la justicia es sometida por primera vez a un proceso concienzudo de racionalización, pero sin perder aún del todo los caracteres con que la hemos visto comparecer en la época mítica y heroica.

La investigación de la justicia, su naturaleza y su concreción social y política, constituye, como es bien sabido, el tema no diría central, sino en el fondo único, de la *República*, el mayor de los diálogos platónicos, y más que por su extensión, por la riqueza y profundidad de su contenido. En él está Platón en el *acmé* de su vida física y espiritual; en la plenitud de sus asombrosas facultades de pensador y escritor. A partir de la *República*, y aunque todavía tengamos una producción larga y fecunda, es visible el descenso.

Ahora bien, y si las grandes obras son por lo común el resultado de una gran pasión (la maestría técnica es apenas la condición inicial), detrás del mayor de los diálogos platónicos está la mayor pasión que alentó y consumió la vida entera de Platón, y que fue la pasión de la justicia, como lo han puesto en claro los más recientes estudios sobre la obra y la psicología platónica. Hans Kelsen ha llegado incluso a sostener (*Die platonische Gerechtigkeit, Kartstudien, XXXVIII, 1/2*), que todo el resto de la filosofía platónica, su metafísica, su teoría del conocimiento, con la anagnórisis y la preexistencia del alma y su inmortalidad, su antropología en fin, son lo que son y estuvieron motivadas

por la necesidad de dar un fundamento inconmovible a una constitución política verdaderamente justa, o por satisfacer cumplidamente, en otra vida ultraterrena o en sucesivas vidas terrenales, a la retribución completa que reclaman, según es cada cual, la justicia y la injusticia.

“Toda tu vida la has pasado en el examen de esta única cuestión”, hace decir Platón a Adimanto, al reclamar éste de Sócrates una definición precisa de la justicia (*Rep.* 367e). Sócrates es, como sabemos, unas veces la voz de Platón y otras el Sócrates histórico; pero por esta vez encarna el personaje uno y otro papel. Como Platón en todos sus diálogos escritos, Sócrates también, el gran maestro agráfico, no tuvo tampoco, en sus interminables diálogos vividos en el ágora ateniense, otra preocupación que la justicia. Su indagación del concepto, su reiterada postulación del autoconocimiento, su exigencia inflexible de introducir en todo la claridad racional, no tuvieron otro propósito radical que el de poner en orden la mente y las costumbres para que en la ciudad a su vez hubiera el orden, la consistencia, la seguridad profunda que no pueden provenir sino del conocimiento y la observancia de la justicia.

Tuvieron uno y otro, el maestro y el discípulo —con haber sido éste mucho más genial que el maestro— esta pasión devoradora, porque precisamente en aquel tiempo estaban reciamente minados, profundamente socavados los fundamentos espirituales de la ciudad, por los ataques de la sofística, un movimiento de ilustración falaz, pero en el fondo disolvente y corrosivo de todo valor o norma de inexorable acatamiento, de toda estructura social y política que pudiera reclamar un derecho adquirido a su perduración. Sirviéndose para sus propios fines, para sus propios apetitos de dominación, de la conocida antítesis entre la naturaleza y la convención (*physis* y *nomos*) aquellos grandes sofistas prenietzcheanos que fueron, con otros muchos, Calicles, Gorgias, Trasímaco, habían llegado a proclamar, sin reticencia alguna, que la justicia no es otra cosa que el interés del más fuerte, que es esto lo que dicta la naturaleza y que a ella hay que obedecer, no haciendo mayor caso de lo que en contrario disponga el derecho positivo, fruto de la convención, de una convención urdida por los débiles para protegerse contra los fuertes. La injusticia, en suma, es la ley de la naturaleza, al paso que la justicia es el resultado de un contrato entre los hombres.

Contra todo esto fue contra lo que Sócrates y Platón hubieron de luchar sin tregua. Nada menos que todo ello, y de ningún modo un inocente deseo de especulación académica, era lo que estaba en la indagación sobre la naturaleza de la justicia y de los efectos (la *dýna-*

mis, dirá Platón) de la justicia o la injusticia en el hombre y en el Estado. El diálogo de la *República* comienza a cobrar todo su enorme y dramático interés cuando uno de sus interlocutores, el sofista Trasímaco, se lanza en una ofensiva frontal contra Sócrates para defender, con la incomparable elocuencia que Platón acostumbra reconocer y reconstruir en sus antagonistas, que la justicia es el interés del más fuerte y que todos acabarán por aceptarlo así con tal que el hombre fuerte —o el “gobierno constituido”, como dice también— atropelle por todo y en grande, pues lo que los hombres censuran y aquello contra lo que se defienden es contra la injusticia parcial y comedida, como si dijéramos, y no contra la injusticia extrema y total, y la cual, por el contrario, acaba por canonizarse como justicia.

A esta tremenda requisitoria opone Sócrates por lo pronto apenas una parada en cuarta, limitándose a mostrar que a menos de suponer el caso límite del tirano absolutamente único, sin colaboradores siquiera con cuya lealtad le sea preciso contar para mantenerse en el poder, en todos los demás casos en que hay cierta repartición del poder, por pequeña que sea, sus usufructuarios han de tener en cuenta forzosamente el interés común de todos ellos y no sólo el de cada uno en particular, y observar, por ende, ciertas normas objetivas que son entre ellos el equivalente o por lo menos el remedo de la justicia. Y no sigue desarrollando otros argumentos, porque en ese momento intervienen otros dos sugestivos personajes del diálogo: Glaucón y Adimanto, tipos bien representativos de la juventud ateniense de la época, y cuyos discursos introduce Platón no para amenizar el árido razonamiento del diálogo, como se ha dicho a veces tan a la ligera, sino para mostrar hasta dónde había llegado, en la nueva generación, en su alma y en su mentalidad, la corrupción de los principios, la más grave de todas, porque con ella será a su vez irremediable la consiguiente corrupción de las costumbres.

Ambos jóvenes, en efecto, aunque no comparten del todo el cinismo de Trasímaco y llaman aun por sus propios nombres, y en consonancia con sus actos específicos, la justicia y la injusticia, sostienen, no obstante, que no hay nadie que observe la justicia por íntima convicción interior, sino por consideraciones sociales: recompensas, posición, temor del castigo, etcétera; pero que si el resultado fuese el mismo con la práctica de la injusticia, abrazarían todos este partido. Glaucón trata de declararlo así con la bella fábula de Giges, el afortunado pastor que habiendo encontrado aquel anillo que lo hacía invisible a voluntad, con sólo girarlo en el dedo, puede impunemente seducir a la reina, matar al rey y hacerse del poder absoluto. Ningún hombre entre aquellos que por más justos tenemos, concluye diciendo

Glaucón, dejaría de hacer otro tanto, de ceder a todas las tentaciones, si pudiera garantizársele igualmente la impunidad y que no sufriría ningún detrimento ni en su persona ni en la estimación social.

Después de oír todo esto, Sócrates acaba por comprender —Platón mejor dicho— que la percepción espiritual de sus conciudadanos está, como diríamos hoy, ciega al valor, o tan embotada por lo menos, que es inútil tratar de hacerles ver la justicia como lo que ante todo es, como una perfección interior, como una virtud que radica en el alma. Es esta dolorosa, pero ineludible comprobación la que opera bruscamente el viraje decisivo del diálogo, trasladando el examen de la justicia, aunque sólo provisionalmente, del hombre al Estado. ¿Por qué? Pues sencillamente porque, como lo dice Platón, a las gentes que no tienen "vista penetrante" (ceguera o embotamiento de la percepción del valor) hay que mostrar primero las mismas letras en un cuadro mayor, donde figuren en caracteres más grandes; y una vez que haya podido percibir las, será luego más fácil conferir las con los caracteres más pequeños (*Rep.* 368d). Ahora bien, este cuadro mayor es el Estado, y es en él donde la justicia debe sernos ante todo visible en grandes caracteres.

Algo tendremos después que decir sobre hasta qué punto es exacto este célebre paralelismo tan literalmente propuesto en la *República*, y según el cual el hombre es un Estado en pequeño, como el Estado a su vez un hombre en grande. De momento, sin embargo, veamos nada más cómo encara y concibe Platón la justicia en el Estado.

III

El principio que en ello le guía es el de la división del trabajo, o dicho en otros términos, la especialización de funciones. Desde el principio del diálogo, Sócrates ha considerado la definición "enigmática" que el poeta Simónides dio de la justicia al decir que consiste en "dar a cada uno lo que le conviene" (*Rep.* 332c); definición, dicho sea de paso, a la que poco o nada ha podido añadirse hasta ahora. Sin rechazarla de plano, Sócrates la objeta por su excesiva generalidad, pues según dice, la medicina, por ejemplo, podría ser la justicia, toda vez que da al enfermo el remedio que le conviene, y lo propio podría decirse de otras muchas cosas. Es preciso, por tanto, llenar con cierto contenido aquel esquema formal, determinando qué es lo que compete a cada hombre, lo que de acuerdo con su respectiva naturaleza le conviene, en la organización del Estado.

Es aquí donde entra la división del trabajo, de acuerdo con la idea de que la naturaleza, desde el origen y de por vida, ha diferen-

ciado los caracteres y ha capacitado a unos hombres para una, y a otros para otra, de las tres funciones principales que distingue Platón en el Estado: el gobierno, la guerra y la actividad económica, agrícola o industrial. Para el comercio, en cambio, hay poco lugar en la república platónica, de acuerdo con la mentalidad aristocrática de su legislador. "Del servicio de intermediarios—nos dice—se encargan, en las ciudades bien ordenadas, los de salud más débil y que son incapaces de todo trabajo" (*Rep.* 371c).

Tenemos así, por tanto, tres clases en el Estado: la de los gobernantes o "guardianes", la de los guerreros o "defensores", y la de los labradores y artesanos. Son además estas clases—cumple advertirlo desde luego—verdaderas castas, estratos sociales infranqueables, como lo declara Platón, por si alguna duda hubiere, con el mito de la tierra forjadora de los hombres: los de la raza de oro para la primera clase; de la raza de plata para la segunda, y de la raza de bronce para la tercera (*Rep.* 415a). Así ni más ni menos; sobre esto es inútil hacerse ilusiones. Platón tendrá todas las excelencias que se quiera, pero ciertamente no fue jamás un representante de la democracia.

Con base, pues, en la división del trabajo o especialización de funciones, y prescindiendo por nuestra parte (como lógicamente puede prescindirse) de que sean tantas o cuáles las clases sociales, o de que sean o no compartimientos estancos, resulta de todo ello—y es lo único que nos incumbe destacar—la nueva definición de la justicia, con la que Platón pretende superar el formalismo de Simónides, y según la cual, el hacer cada uno lo suyo, según la clase a que se pertenece, en lugar de entrometerse en los asuntos de los demás, esto, en suma, es la justicia (*Rep.* 433a).

A decir verdad, no parece que hayamos ganado mucho con esta precisión. Antes teníamos, en la fórmula de Simónides, el *suum cuique*, y ahora tenemos el *suum agere* (τὰ αὐτοῦ πράττειν), pero no hay modo de saber, con claridad racional, qué sea lo "suyo" que cada cual debe hacer, ya que debemos remitirnos a la instancia irracional de una naturaleza que a unos les ha hecho pertenecer irrevocablemente a la raza de oro, a otros a la de plata y a otros a la de bronce. Podrá a lo más ser una fórmula de la seguridad, en cuanto que habrá paz en la ciudad mientras las castas inferiores no disputen su lugar a la superioridad; pero una seguridad precaria y falaz, porque siempre podrá sobrevenir la discordia entre los gobernantes o la sublevación de los soldados y trabajadores; en todo caso, no parece ser una fórmula satisfactoria de la justicia.

Platón ha sido el primero en darse cuenta, por más que no lo diga, de los defectos conceptuales y los peligros prácticos de esta concepción estática y exterior, si podemos decirlo así, de la justicia: la

eternización, en suma, de un *statu quo* fundado en un providencialismo natural y rígido, muy difícil ciertamente de percibir en todos los casos. Por esto procura excogitar desde luego algunos expedientes empíricos suplementarios, con la mira principalmente de prevenir la discordia entre los miembros de la clase gobernante, para lo cual no se le ocurre nada mejor que establecer el comunismo más radical en que jamás se haya pensado, económico y familiar: de bienes y posesiones de todo género, de mujeres e hijos por lo mismo. Notemos con especial cuidado, ya que a menudo suele hacerse de Platón uno de los precursores del comunismo en general, que este régimen no lo postula él para la tercera clase, que es precisamente la económicamente productiva, ni siquiera para la segunda clase, la militar, sino que lo restringe exclusivamente a los gobernantes o "guardianes", los cuales no podrán litigar entre sí al verse jurídicamente incapacitados de reivindicar cualquier título exclusivo sobre todo aquello que es el incentivo ordinario de la concupiscencia humana. A Platón se le olvidó por lo visto que es precisamente la pasión del poder, así sola y desnuda, más que aquellas otras, la más avasalladora en el hombre, y el motor principal, por lo tanto, de discordias y facciones. Y todo lo demás de su noble utopía comunista quedó prácticamente hecho añicos con los golpes sin misericordia que le asestó Aristóteles en tantas páginas de su *Política*. No nos detengamos más en esto, pues por lo demás no hace mayormente a nuestro propósito.

Más importante, por calar esta vez en zonas de mayor profundidad filosófica, es el otro expediente, incomparablemente más constructivo, a que recurre Platón para fundamentar conjuntamente la seguridad y la justicia, y que es el de la educación. Como lo ha mostrado Jaeger insuperablemente, la república platónica es tanto educación como política; tanto *paideia* como *politeia*. Y el fin principal de la educación no es tanto transmitir conocimientos como formar caracteres, o como se dice desde entonces, suscitar virtudes, hábitos interiores y profundos, cuya posesión sí podrá esta vez asegurar el orden y la paz de la ciudad. Ahora bien, es en este momento precisamente cuando por obra de otro nuevo e imprevisto viraje en el diálogo, va a presentárenos la justicia no ya sólo como un orden externo, sino bajo el otro aspecto que ha ostentado también tradicionalmente, que es el de la justicia como virtud.

IV

De repente, en efecto, y no como resultado natural del diálogo, sino disimulando apenas que se trata de un plan preconcebido, Pla-

tón hace decir a Sócrates que el Estado que acaban de constituir idealmente, ha de ser "con toda evidencia" (el interlocutor deja pasar esta afirmación) prudente, valeroso, temperante y justo (427e). Aquí tenemos en un texto filosófico ilustre, y acaso por primera vez, las cuatro virtudes cardinales que han pasado tal cual a la filosofía moral, y de las que el niño hispanoamericano empieza por enterarse en el Catecismo de Ripalda: prudencia, justicia, fortaleza y templanza. Cardinales porque son como el quicio o pivote (*cardo*) en torno al cual gira y se despliega toda la vida moral del hombre y la ciudad.

En seguida, obviamente, tiene Platón que proceder a una operación de deslinde entre las cuatro virtudes, para lo cual aplicará un método semejante al método de los residuos de John Stuart Mill, dejando para el último lugar—y no sin causa, como luego veremos—la justicia, que de esta suerte será aquello que no sean las otras tres. Veamos cómo procede.

La prudencia—la política por supuesto, pues no hemos salido aún del estudio macroscópico del Estado—es virtud que se encuentra sólo en los gobernantes, en la clase privilegiada que une "al más bello natural la más bella educación", y que siempre será la "parte mínima de la ciudad" (*Rep.* 428e). Y en un tránsito lingüístico imperceptible para el no avezado a bregar con estos textos, y cuyas tremendas consecuencias veremos después, pasa Platón a designar esta virtud de los guardianes de la ciudad ya no como prudencia, sino como sabiduría. Como quien no quiere la cosa, de la *phrónesis* pasamos súbitamente a la *sophía*. En otro contexto distinto del que tienen en estos libros de la *República*, podría en rigor haber una sinonimia entre ambos términos, toda vez que la prudencia política es equivalente de la sabiduría práctica, así en griego como en castellano. Pero aquí no es posible la sinonimia, pues como adelante veremos, la sabiduría del gobernante en la república platónica es la más elevada, la más teórica, sin dejar de ser práctica, que pueda concebirse. No anticipemos más de momento, y limitémonos a tomar nota de esta importantísima calificación en la virtud del gobernante.

De la clase militar es a su vez propia la virtud de la fortaleza o valentía: la *andreia* helénica, la virtud, como lo indica el término suficientemente, que radica ante todo en el varón. De ella dirá más tarde Aristóteles que es el medio entre los vicios opuestos, por exceso o por defecto, de la temeridad y la cobardía; y el viejo Ripalda por su parte, en excelente glosa aristotélica, que su oficio es "moderar los miedos y osadías". Ningún comentario ulterior demanda por ahora, por ser tan claro su papel en la ciudad, en la de entonces y en la de nuestros días, donde las fuerzas armadas cumplen tanto mejor su misión cuanto más apolíticas sean; cuanto con mayor celo se atengan al

cometido que les incumbe, que es el de velar por la seguridad interior y exterior de la nación. Valor, coraje y obediencia ciega al gobernante en quien encarna la sabiduría. Nada hay que sea más simple ni inteligible.

En gobernantes y gobernados, en cambio, en todo el cuerpo social sin excepción alguna, se encuentra la tercera virtud: la templanza o temperancia, definida por Platón como una especie de "imperio sobre los placeres y pasiones" (*Rep.* 430e), merced al cual puede uno decirse "dueño o señor de sí mismo", lo que supone a su vez —ya que de otro modo sería absurda la expresión— que en el hombre hay una parte que debe ser esclava y otra que debe ejercer el señorío. Trasladada esta noción al Estado, lo que quiere decir es que la misma sinfonía o armonía (con estos textuales términos en el original) debe existir entre la clase superior y las inferiores. De hecho, y por lo que luego sigue diciendo Platón, la temperancia se da más bien en los gobernados, en cuanto que su efecto propio es mantenerlos sumisos al mando providencial de los predestinados para el gobierno.

No nos queda por deslindar sino la justicia. Mas he aquí que ahora, y por extraño que parezca, no queda nada en realidad por deslindar, porque la justicia, sin advertirlo los interlocutores, ha estado de hecho presente en todo aquello de que antes han hablado, pues no es, en suma, otra cosa que la resultante de que todas y cada una de las clases que componen la ciudad "hagan lo suyo" (la fórmula tiene ahora nuevo contenido y mayor consistencia), y lo hagan no tanto por constricción exterior, sino por la virtud que en cada grupo y en sus elementos debe estar presente. "Lo que queda en la ciudad —dice Sócrates— después de las tres virtudes que hemos examinado: temperancia, valentía, prudencia o sabiduría, es lo que les da a todas la fuerza de nacer, y una vez nacidas, las conserva" (*Rep.* 433b). Pues "esta fuerza de cumplir cada uno su trabajo en la ciudad, y que concurre a su perfección no menos que aquellas otras virtudes —termina diciendo— es la justicia" (*Rep.* 433e).

¡Extraña configuración y extraño destino el de la justicia! Parece estar en todo y no ser, a la vez, nada concreto y tangible; en el momento en que vamos a apresarla, se nos disuelve y esquiva. La concepción anterior, en efecto, tiene mucho parecido con aquella otra del alma como armonía, que Sócrates mismo, y precisamente en el día de su muerte, ha impugnado en el *Fedón*, con la energía que le presta su convicción de que su alma habrá de sobrevivir, en unas cuantas horas más, a la ruina del cuerpo, en lugar de extinguirse del todo con las funciones vitales, cuyo acuerdo armónico, y no otra cosa más, sería, según el otro interlocutor, el alma humana. Pues la misma insustancialidad, la misma aparente falta de contenido propio, ¿no ca-

bría predicar de esta justicia, simple concierto y acuerdo del resto de las virtudes cardinales? ¿Y de dónde o por qué han éstas menester de esa otra misteriosa fuerza (*dynamis*) que sería la justicia, para nacer y conservarse?

V

Queden por lo pronto apuntadas estas aporías que suscita luego esta noción de la justicia como virtud social, y veamos si se desvanecen o se dilucidan en algo con la consideración que en seguida pasa a hacer Platón de la justicia como virtud personal. A Platón, en efecto, le parece que el examen macroscópico de la justicia, en el más amplio cuadro del Estado, ha sido lo suficientemente concienzudo como para permitirnos ahora proceder a su examen microscópico en el interior del individuo mismo. "Y si apareciere aún —añade— alguna diferencia en el individuo, volveremos de nuevo a la ciudad como a su piedra de toque; y aun podrá ser que frotando una con otra las dos nociones, pueda brotar resplandeciente la justicia, como el fuego del frotamiento de la yesca; y una vez que nos sea manifiesta, la afirmaremos sólidamente en nosotros" (*Rep.* 435a). Es la célebre comparación, como lo sabe el lector de Platón, de la no menos célebre Carta VII a propósito del conocimiento en general; y sean cuales fueren los resultados concretos a que en esta investigación o en otra cualquiera podamos llegar, tenemos en aquel símil el auténtico espíritu filosófico y científico, el que no se satisface con nociones prefabricadas, sino que las contrasta incansablemente con todos los otros datos posibles de la razón y la experiencia, para ver si de este continuo frotamiento podrá surgir al fin el fuego y la luz de la verdad.

Si de la justicia como orden o virtud social hemos alcanzado hasta ahora el concepto que hemos visto, cualquiera que pueda ser su valor, ha sido sobre la base de la división de clases, con la consiguiente división funcional entre ellas. Consecuentemente, y si ha de mantenerse el riguroso paralelismo entre el hombre y el Estado, la justicia en el alma individual tendrá también que descubrirse sobre el supuesto insustituible de que en el alma humana pueden igualmente distinguirse partes o principios o funciones (digámoslo así por ahora, con esta intencionada ambigüedad), de cada una de las cuales sea a su vez posible predicar su virtud específica. Es lo que hace Platón resueltamente, con arreglo a una antropología que Aristóteles aceptó luego en lo fundamental, y que pasó más tarde, tal cual, a la escolástica. Veámosla en sus grandes líneas.

La primera intuición que estos hombres tuvieron es que detrás

de todos los actos humanos, desde los más sublimes hasta los más bestiales sin excepción alguna, hay un principio de actividad, distinto e irreductible al mero juego de las fuerzas físico-químicas, y al cual denominaron alma. En segundo lugar, y como obviamente la intelección, por ejemplo, es un acto de rango incomparablemente mayor al de la nutrición, fue también forzoso postular una distinción entre las funciones del alma, responsables cada una de los actos respectivos. La polémica y las perplejidades vinieron luego en cuanto a saber si eran partes reales o apenas funciones diferentes de un principio indiviso, como también la otra cuestión de si el alma toda, o alguna parte de ella, o ninguna, podía sobrevivir al cuerpo y reivindicar, por consiguiente, la inmortalidad. Estas aporías, con todo, no interesan mayormente a la filosofía moral, en la que por ahora estamos; así que dejémoslas de lado y mantengámonos en lo que incuestionablemente es terreno firme.

La primera distinción obvia era así la que se daba entre la parte racional y la parte irracional del alma, y era bien visible al contraponer en una y otra lo supremo y lo ínfimo: los actos intencionales del intelecto en contraste con las funciones de nutrición y reproducción, la vida meramente vegetativa y ajena totalmente al control de la razón. Eran la bestia y el espíritu: este *nous*, cuyo descubridor genial había sido Anaxágoras; lo "divino en nosotros", como dirá Aristóteles, y cuya naturaleza sublime le parecía estar en tanta desproporción con la potencia educativa de la materia, que hubo de decir, en aquella expresión osada y misteriosa, que entra en nosotros "de fuera" o "por la puerta".

En lo medianero, en cambio, es en donde está, una vez más, la dificultad del deslinde: en ese *Mittenerreich*, como dicen los alemanes; en esa zona intermedia y de acusado claroscuro entre la luminosidad del espíritu y la opacidad total de las potencias vegetativas. Es el asiento de las pasiones y los apetitos sensuales, una parte del alma, sigamos diciendo así, irracional en sí misma, en cuanto que no tiene la razón en propiedad, pero también, y sin violentar los términos, racional por participación, en cuanto que en muchos casos, aunque no muy a menudo desgraciadamente, la pasión está sujeta a la razón.

Todo esto es de comprobación inmediata. Mas lo que ya no lo es tanto, y lo que ha sido de incalculable trascendencia para la ética y la moral práctica, es la nueva distinción introducida por Platón, y continuada por Aristóteles, en esta parte del alma irracional por naturaleza y racional por participación, la cual tendría, según esto, dos partes a su vez: la concupiscencia y el ánimo; la *epithymía* y el *thymós*. Expliquémoslo sumariamente.

De la concupiscencia no hay mayor cosa que decir, por ser tan manifiesto su objeto: la "otra cosa" por cuya posesión se afana el hombre, según la libre glosa aristotélica del Arcipreste de Hita. Es el deseo del deleite sensual o de lo que puede procurarlo.

Al lado de esta pasión, sin embargo, hay en el hombre otra muy singular que le empuja no hacia lo bajo, sino hacia lo alto; no hacia la horizontalidad del placer, sino hacia la verticalidad de la dominación; a la conquista de un bien concebido, como dirá la Escuela, no *sub specie delectabilis*, sino *sub specie ardui*. Su manifestación más típica tal vez, aunque no la única, es lo que por antonomasia llamamos la ambición, o con más propiedad quizá, la pasión de mandar. Ahora bien, esta pasión no sólo se opone frecuentemente a la concupiscencia al punto de llegar a subyugarla por completo (no hay castidad humanamente tan segura como la de ciertos dictadores), sino que es por lo común la raíz vital de las grandes hazañas en la historia; el resorte profundo en la acción de los hombres que la han hecho y configurado tal como ha sido.

A esta pasión o parte del alma irracional más noble que la otra, dieron los griegos el nombre de *thymós*, cuya primera partícula denota algo que humea, un elemento comburente, como en el sacrificio u holocausto (*thysía*), y en otros muchos vocablos en que es no menos evidente el parentesco lingüístico. Es, como si dijéramos, el elemento humeante o fogoso del alma. Los escolásticos lo tradujeron por ira o cólera, por ser esta emoción una de sus principales manifestaciones; pero como por una parte tiene otras, y aún más profundas tal vez, y como además la cólera tiene su propio término en griego (*orgê*), el que hasta ahora más me contenta en nuestro idioma es el de "ánimo": esta energía interior pronta siempre a dispararse hacia lo arduo y excelso. En fin, lo de menos es el nombre, y lo de más el reconocer la primacía axiológica de esta pasión sobre la otra de la concupiscencia. Apenas habrá necesidad de recordar, por ser uno de sus lugares más conocidos, cómo Platón ha tratado de hacer más vivamente plástica esta composición del alma con uno de sus tantos y magníficos mitos: con aquel del carro conducido por el auriga que es la razón, y tirado por dos caballos, uno, la concupiscencia, que tira hacia abajo, hacia la tierra, y el otro más noble, el ánimo, el impulso constante de superación hacia la región celeste por donde va (esta vez con ambos corceles de la más pura sangre) la cabalgata de los dioses (*Fed.* 246b sq.).

De tan alta importancia es esta pasión del ánimo en la vida moral del hombre, tan inapreciable su concurso, que Platón la estima aquí mismo como auxiliar valioso de la justicia, en cuanto que reacciona airadamente contra la injusticia, y "hierva, se indigna y combate

por lo que cree ser justo" (*Rep.* 440c). Este sentimiento de indignación ante la injusticia es lo que propiamente se llama la *némesis*. Sin él no podría librarse, con el esfuerzo y eficacia debidos, la lucha por la justicia, a la cual también hay que acudir "con toda el alma".

No es preciso decir más para percibir luego las consecuencias que se desprenden del paralelo que Platón acaba de trazar así entre el alma y el Estado, y en el cual se corresponden puntualmente la razón a la clase gobernante; el ánimo enardecido a la clase militar, y la concupiscencia a la clase trabajadora y mercenaria. Paralelo irreprochable, siempre que —lo que está muy lejos de poderse demostrar— haya de haber en el Estado ideal esa división clasista, de castas mejor dicho, tan natural e irrevocablemente dada como la que en el alma existe entre la razón y los apetitos inferiores. La antropología ha pervivido hasta hoy, por lo menos en la filosofía aristotélico-tomista, y no obstante las modificaciones que hubo de imprimirle el hilemorfismo. La estructura estatal, en cambio, no corresponde seguramente a la sociedad democrática tal como hoy la entendemos, y en la cual todos, sin excepción, deben tener igualdad de oportunidades.

Con rigurosa fidelidad, pues, a este paralelismo, y viendo ahora las cosas en el individuo mismo, la prudencia o sabiduría estará en la razón; la fortaleza o valentía en la parte irracional irascible, en el ánimo, como hemos dicho; la temperancia en la parte concupiscible; y la justicia, en fin, será el orden interior y la armonía que resulta de que aquellas dos partes sigan en todo la voz de la razón: el *suum agere* una vez más. Con esto se hace el hombre "amigo de sí mismo", y "de múltiple que era, deviene uno" (*Rep.* 443e). Y la injusticia, por lo mismo, será el desacuerdo íntimo del alma, la turbulencia y subversión de lo superior por lo inferior.

No hay duda que sin necesidad de extremar, como lo hace Platón, el paralelismo entre el alma y la ciudad, hay algo muy profundo y perdurable en esta concepción. Sea la justicia lo que fuere, lo cierto es que en el alma del justo hay paz, como la hay también en el Estado donde se practica la justicia: y que la justicia es la seguridad verdadera y el único fundamento posible de la paz. En el orden empírico, en la organización que de hecho dio a su ciudad ideal, pudo Platón errar; pero la intuición es certera, y de ella debé a su vez partir toda filosofía de la paz.

La famosa definición agustianiana de la paz como *tranquillitas ordinis* está toda entera en estas páginas de la *República*. Y está también, para siempre, la raíz última de la justicia y la injusticia, por más que ellas mismas no reciban una configuración del todo satisfactoria. Pues aun reducida la justicia, como se la reducirá después, a ciertos

actos exteriores y a cierta disposición de la voluntad para cumplirlos, lo cierto es que ni esta disposición se da ni esos actos se ejecutan cuando los apetitos irracionales se han rebelado contra la razón. Si hay algo trillado en la moral, es que del orgullo y la concupiscencia vienen todas las injusticias.

VI

Quédanos únicamente por mostrar cómo después de todo este proceso en apariencia tan formalista y racional, la justicia va a acabar por asumir en Platón ese carácter místico y arcano que tiene, según vimos, en la experiencia religiosa. Volvamos, para verlo así, a ese *Macroánthropos* que es la ciudad o el Estado, como el hombre a su vez es una *Micropolis*.

Que la justicia sea el acuerdo o armonía que resulta de que las tres clases ciudadanas hagan cada una lo suyo y no se entrometan en lo de las demás (*τὰ αὐτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν*), es fácil de entenderlo, como también lo que han de hacer las dos clases inferiores: guerreros y labradores o jornaleros, cuyo cometido en suma, por diversas que puedan ser sus funciones, se reduce a obedecer los mandatos de la clase superior. Ambas tienen una norma, un ὅρος o límite, como decían los griegos—para los cuales la ilimitación era como el horror al vacío—de fácil percepción e inequívoco cumplimiento. ¿Pero cuál había de ser a su vez este límite o norma para la clase gobernante? He aquí el tremendo problema que se planteaba a Platón, a una mentalidad tan aristocrática como la suya, pero que tampoco podía prohiar la tiranía, por ser ella a su vez la encarnación de la concupiscencia y la soberbia, y precisamente en la clase por excelencia representativa de la razón.

La solución, claro está, hubiera estado en erigir la ley y la constitución en instancia impersonal y objetiva, superior a gobernantes o gobernados. Es la solución que propondrá Aristóteles, y que nos parece hoy tan obvia por estar a ella tan acostumbrados desde que la descubrió este otro genio del pensamiento político. Pero Platón—alguna limitación debía tener a su vez—es aún ciego a esta concepción del orden político, y mantiene, por el contrario, el dominio jurídicamente incondicionado de la clase predestinada al gobierno. ¿Cómo entonces, debe autolimitarse en forma tal que sus decretos de cumplimiento inexorable, de imposible revisión por los inferiores, puedan ser conducentes al bien público?

La única garantía posible para esta infalibilidad práctica del gobernante, es la de hacerlo, o poco menos, encarnación viviente de la

sabiduría. Esta es la "ola mayor" que Sócrates remonta audazmente y de un salto al declarar que no habrá remedio a los males de la república, mientras no tengan el poder los filósofos; "mientras no concurren en el mismo sujeto al poder político y la filosofía" (*Rep.* 473h). Y el filósofo por supuesto, ha de serlo de manera absoluta: "contemplador de lo que existe siempre de manera inmutable", a fin de no errar nunca en la conformación del mundo fenoménico al mundo de las ideas; y sobre esto, además, "dotado de una naturaleza que no albergue bajeza alguna, por ser incompatible la mezquindad espiritual con un alma que debe tender sin cesar a abrazar el conjunto y la universalidad de las cosas divinas y humanas" (*Rep.* 486a). Ha de llegar para ello al extremo de la dialéctica, esta ciencia suprema—equivalente de la filosofía, tal como la entendemos hoy—que no descansa, como las otras ciencias, en principios hipotéticos, sino que remonta "de la hipótesis al principio absoluto" (*Rep.* 510b).

¿Hemos llegado al fin? Todavía no. La dialéctica de la *República* extrema sus exigencias sobre la del *Banquete*, pues remata en algo que ésta no había alcanzado aún, o sea en la contemplación de la Idea del Bien; una contemplación que, como lo veremos en seguida, tiene todos los caracteres del éxtasis místico. Y lo más grave es que no estamos aquí en presencia de un artículo de lujo espiritual, como si dijéramos, sino que de otro modo no habrá sencillamente justicia en la ciudad, o no la habrá, en el mejor de los casos, sino de manera precaria y contingente. "Si el guardián de la ciudad—dice Platón—ignora su relación (de las ideas, la de la justicia entre ellas) con el bien, no tendrá mayor importancia que lo justo y lo honesto encuentren aquel custodio, pues no los conocerá suficientemente antes de conocer dicha relación... Nuestra constitución, por tanto, sólo estará perfectamente organizada cuando sobre ella vele un guardián que posea esta ciencia" (*Rep.* 506a).

Es así, según dice Kelsen (*Die platonische Gerechtigkeit*, p. 109) como el problema de la esencia de la justicia remite al otro de la esencia del bien, ya que de este último recibe su contenido la justicia. De aquí que toda exposición de la justicia en Platón, si ha de ser fiel y por sumaria que pueda ser, no pueda dispensarse de un atisbo siquiera a esta idea, la suprema entre todas y el paradigma último de toda realidad espiritual o temporal en absoluto.

Si escribo la Idea del Bien así con mayúscula, es con toda intención, por ser una idea señera y apenas comparable con las demás ideas del universo eidético platónico, a tal punto que, según la exégesis que creemos más perspicaz, no sería otra cosa que Dios mismo, o en todo caso—en la hipótesis de que no hubiera llegado Platón al monoteísmo propiamente dicho—la divinidad en su más alto momento. De

cualquier modo, los textos están allí, en ese libro VI de la *República* (506b sq.) que es no sólo el vértice del diálogo sino, muy probablemente, de la filosofía platónica en general; y están con el fulgor solar que les presta la célebre comparación con que Platón intenta declarar, hasta donde le es posible, lo inefable.

Incapaz naturalmente de decir directamente lo que el Bien es, recurre Platón a la imagen del sol, su equivalente más fiel en el mundo sensible. Y en lo único en que debemos hacer especial hincapié es en que el símil quería decir para aquellos hombres mucho más que para nosotros, como quiera que en el sol veían no sólo el agente de la visión, el que la hace posible, sino el principio de la vida en general, concurrentemente con el germen o el progenitor específico.

“El hombre es engendrado por el hombre y el sol”, dirá aún Aristóteles. Pues si ahora trasladamos toda esta imaginería al mundo inteligible, tendremos, ni más ni menos, que es la Idea del Bien la que no sólo comunica al espíritu humano la facultad de percibir las ideas —estas ideas platónicas eternamente subsistentes—, sino a las ideas mismas su ser específico, su plena consistencia eidética; y como las ideas son a su vez regulativas de toda la realidad empírica, resulta ser la Idea del Bien, en conclusión, principio y fuente de toda realidad en absoluto. Si alguna duda pudiera quedar aún, tendría que desvanecerse con la simple lectura del famoso pasaje de la *República*: “Tendrás que confesar —dice Sócrates— que los objetos cognoscibles (es decir, las ideas, únicos objetos de verdadera ciencia) no solamente reciben del bien su cognoscibilidad, sino que le deben además la existencia y la esencia, y por más que el bien no sea una esencia, sino algo que está por encima de la esencia en poder y dignidad” (*Rep.* 509b).

Comunicar a todas las cosas su existencia y su esencia, parece ser sin discusión uno de los atributos divinos, como también este otro de no sufrir limitación alguna, que es lo que Platón quiere dar a entender al decir que el Bien no es una esencia, algo coartado y limitado, pues de otro modo no podría distinguirse de las otras esencias. Por algo Aristóteles tendrá que decir de Dios que es el Acto Puro, la existencia sin limitación alguna, y la escolástica, a su vez, que su ser —su esencia si nos empeñamos— es su existir. Es así, en suma, como sin forzar los términos, ha podido decirse que “el Bien para Platón es la divinidad sublime e invisible”. No lo dice ningún escolástico o místico, sino Hans Kelsen (*Die platonische Gerechtigkeit*, p. 113), el más frío y objetivo disecador de textos y filosofemas.

Por lo mismo, creemos igualmente fundada la conclusión a que llega Festugière —y no es el único— en el sentido de que la contemplación de la Idea del Bien es de carácter estrictamente místico, ya

que la intuición intelectual no puede tener otro objeto que una esencia capaz de configurarse y expresarse conceptualmente.

Sin que haya sido menester esperar al llamado realismo político (expresión capaz de cobijar todas las malas pasiones y todas las distorsiones valorativas), ya desde los tiempos de Platón fue objeto de ironías, cuando no francamente de burlas; esta sublime concepción —si utópica o ucrónica es otra cosa— de la política y de la justicia. Aristóteles, para no ir más lejos, llevado del prurito polémico contra su maestro, se preguntaba (*Ética Nicomaquea*) en qué podría ayudarle al general, para ganar la batalla, el haber contemplado la Idea del Bien. Este grueso donaire fue un mal momento de Aristóteles, un empequeñecimiento malévolo de la concepción sublime. Porque en primer lugar, Platón no reclama esta visión ni siquiera en la segunda clase, la de los estrategos y soldados, sino apenas en la que ha de tener cura del bien común de la república; y además también, pensemos cómo le ha ido a la humanidad con esos caudillos que no han sabido otra cosa que ganar batallas.

Si Platón amó tanto la justicia, lo menos que podemos hacer a nuestra vez es hacerle justicia. Si tomamos literalmente lo que dice, y con referencia, como lo hizo él, a "la perfecta justicia, podemos aceptar la interpretación de Kelsen, para el cual la justicia platónica sería en última instancia "el secreto de Dios", accesible apenas, y fugitivamente, a los pocos privilegiados a quienes pueda abrirse la visión del Bien. Tomada con este rigor, claro está, no es ésta una teoría de la justicia que pueda regir inmediatamente una actividad por excelencia práctica; pero no es una razón para repudiar, así no más, una doctrina que como dice Del Vecchio, "conserva su propio esplendor", por integrar la justicia "en una unidad con la armonía, con la perfección y con la belleza" (*La Giustizia*, 3ª ed., p. 20). Del Bien, de los valores sustantivos que contiene, recibirá siempre su único contenido posible el esquema formal de la justicia. A más de despojarla de los elementos empíricos y arbitrarios que contiene, en ella habrán de hacerse después las distinciones necesarias a fin de destacar más fuertemente el carácter social, intersubjetivo, de la justicia, pero quedará como legado permanente el pensamiento de que la justicia proviene, como de su verdadero manantial, del alma misma, y de que en uno y otro aspecto es la justicia el único y radical fundamento de la paz. Con razón se ha destacado a este respecto la influencia decisiva que de la filosofía pitagórica recibió Platón desde su primer viaje a la Magna Grecia, donde aún resonaría aquella sentencia de Polo Lucano, según el cual la justicia es "la armonía y la paz del alma entera con eurythmia".

En el desarrollo posterior del pensamiento filosófico, no se tra-

tará, en suma, sino de sujetar a un análisis más riguroso los elementos de eterna inspiración que alberga la doctrina platónica. Es lo que habrá de hacer con su genio analítico el profundo platónico—inclusive tal vez a pesar suyo—que fue Aristóteles.