

CAPÍTULO 6

LA JUSTICIA TOTALITARIA

EL análisis de la sociología platónica torna fácil la exposición de su programa político. Sus exigencias fundamentales pueden expresarse con cualquiera de estas dos fórmulas: en primer término, la correspondiente a su teoría idealista del cambio y el reposo, y en segundo término, la de su naturalismo. He aquí la fórmula idealista: *¡Detened todo cambio político!* El cambio es vil, el reposo divino.^[1] Todo cambio puede ser detenido si el Estado constituye una copia exacta de su original, es decir, la Forma o Idea de la ciudad. Si se nos pregunta cómo puede ser esto factible, responderemos con la fórmula naturalista: *¡De nuevo a la naturaleza!* De nuevo al Estado original de nuestros antecesores, el Estado primitivo fundado de acuerdo con la naturaleza humana y, por consiguiente, de carácter estable. De nuevo la patriarquía tribal de la época anterior a la Caída, al gobierno de clase natural, a cargo de unos pocos sabios, sobre la masa ignorante.

En mi opinión, prácticamente todos los elementos del programa político de Platón pueden desprenderse de estas exigencias básicas. Aquéllos se fundan, a su vez, en su historicismo y deben combinarse con sus doctrinas sociológicas relativas a las condiciones necesarias para la estabilidad de la clase gobernante. Los principales elementos que debemos tener presentes son:

(A) La división estricta de clases; la clase gobernante, compuesta de pastores y perros avizores, debe hallarse estrictamente separada del rebaño humano.

(B) La identificación del destino del Estado con el de la clase gobernante; el interés exclusivo en tal clase y en su unidad, y subordinadas a esa unidad, las rígidas reglas para la selección y educación de esa clase, y la estricta supervisión y colectivización de los intereses de sus miembros.

De estos elementos principales pueden derivarse muchos otros, por ejemplo, los siguientes:

(C) La clase gobernante tiene el monopolio de una serie de cosas como, por ejemplo, las virtudes y el adiestramiento militares, y el derecho de portar armas y de recibir educación de toda índole; pero se halla excluida de participar en las actividades económicas, en particular, en toda actividad lucrativa.

(D) Debe existir una severa censura de todas las actividades intelectuales de la clase gobernante y una continua propaganda tendente a modelar y unificar sus mentes. Toda innovación en materia de educación, legislación y religión debe ser impedida o reprimida.

(E) El Estado debe bastarse a sí mismo. Debe apuntar hacia la autarquía económica, pues de otro modo, los magistrados, o bien pasarían a depender de los comerciantes, o bien terminarían convirtiéndose en comerciantes ellos mismos. La primera de las alternativas habría de minar su poder, la segunda su unidad y la estabilidad del Estado.

Creo que no sería incorrecto calificar este programa de totalitario. Y se halla fundado, ciertamente, en una sociología historicista.

Pero ¿es eso todo? ¿No hay ningún otro rasgo en el programa de Platón que no sea ni totalitario ni se fundamente en el historicismo? ¿Dónde está el ardiente deseo de Platón de elevarse hacia el Bien y la Belleza, o su amor a la Sabiduría y la Verdad? ¿Dónde su exigencia de que sean los sabios, los filósofos, los que gobiernen? ¿Dónde sus esperanzas de convertir a los ciudadanos de su Estado en virtuosos y felices individuos? ¿Y dónde, finalmente, su exigencia de que el Estado se funde en la justicia? Aun los autores que censuran a Platón creen que su doctrina política, pese a ciertas similitudes, se distingue netamente del totalitarismo moderno por estos objetivos de felicidad para los ciudadanos y de imperio de la justicia. Crossman, por ejemplo, cuya actitud crítica puede estimarse con sólo considerar su observación de que «la filosofía platónica constituye el ataque más salvaje y profundo que haya visto la historia contra las ideas liberales»,^[2] parece creer, todavía, que el plan de Platón consiste en «la construcción de un Estado perfecto donde todos los ciudadanos sean realmente Felices». Puede encontrarse otro ejemplo en Joad, quien analiza con cierto detenimiento las semejanzas entre el programa de Platón y el del fascismo, pero afirmando que existen diferencias fundamentales, puesto que en el Estado perfecto de Platón «el hombre ordinario... alcanza la felicidad que corresponde a su naturaleza», y, puesto que este Estado se halla construido sobre las ideas de «un bien absoluto y una justicia absoluta».

A pesar de esos argumentos considero que el programa político de Platón, lejos de ser moralmente superior al del totalitarismo, es fundamentalmente idéntico al mismo. A mi juicio, las objeciones contra esta opinión se basan en un prejuicio demasiado antiguo y profundamente arraigado a favor de un Platón idealizado. Mucho es lo que Crossman ha hecho para señalar y destruir esta tendencia, según puede apreciarse en el siguiente párrafo: «Antes de la guerra mundial... Platón... rara vez era condenado abiertamente como reaccionario y opositor resuelto a todos los principios del pensamiento liberal. Muy por el contrario, se lo solía elevar a grandes alturas... lejos de la vida práctica, en medio del sueño de la Ciudad trascendente de Dios».^[3] Sin embargo, el propio Crossman no se halla enteramente libre de esa tendencia que denuncia con tanta lucidez. Es interesante que esta tendencia haya persistido tanto tiempo, pese al hecho de que Grote y Gomperz habían señalado ya el carácter reaccionario de algunas doctrinas contenidas en *La República* y *Las Leyes*. Pero ni siquiera ellos alcanzaron a ver todas las consecuencias de tales doctrinas; jamás pusieron en duda que Platón fuera, en esencia, un espíritu humanitario. Además, su crítica adversa fue pasada por alto o achacada a incapacidad para comprender y apreciar a Platón, considerado por los cristianos como el «primer cristiano antes de Cristo», y revolucionario, por los revolucionarios. No cabe ninguna duda de que todavía prevalece por completo esta fe ciega en Platón, y así, Field, por ejemplo, cree necesario advertir a sus lectores que «se yerra por completo en la comprensión de Platón si se lo considera un pensador revolucionario». Claro está que esto es muy cierto; y además es evidente que no tendría ningún sentido si la tendencia a hacer de Platón un pensador revolucionario, o por lo menos, progresista, no se hallase ampliamente difundida. Pero el propio Field incurre en la misma fe hacia Platón, cuando continúa diciendo que Platón se hallaba «en fuerte oposición con las nuevas tendencias subversivas» de su tiempo, aceptando sin más el testimonio platónico del carácter subversivo de estas nuevas tendencias. Los enemigos de la libertad han acusado siempre a sus defensores de propósitos subversivos. Y casi siempre han logrado persuadir a los cándidos y bien intencionados.

La idealización del gran idealista impregna no sólo todas las interpretaciones de los escritos de Platón, sino también sus traducciones. Frecuentemente, las observaciones drásticas de Platón que no se avienen con las opiniones del traductor acerca de lo que ha

de decir un filósofo humanitario, son atenuadas o interpretadas erróneamente. Esta tendencia se inicia con la traducción del propio título de la llamada *La República*. Lo primero que se nos ocurre cuando leemos este título es que el autor debe ser liberal, si no revolucionario. Pero el título «La República» es, lisa y llanamente, la Forma castellana de la traducción latina de una palabra griega que no encierra la menor asociación de este tipo y cuya traducción precisa sería «La Constitución» o «La ciudad-estado» o «El Estado». La traducción tradicional de «República» debe haber contribuido, indudablemente, a la convicción general de que Platón no podía ser reaccionario.

En vista de todo lo que expresa Platón acerca del Bien y la Justicia y las demás Ideas mencionadas, nuestra tesis de que su programa político es puramente totalitario y antihumanitario debe ser probada. Con este propósito, en los próximos cuatro capítulos dejaremos de lado el análisis del historicismo para concentrarnos en el examen crítico de las Ideas éticas antes mencionadas y del papel por ellas desempeñado en el programa político de Platón. En este capítulo examinaremos la Idea de la Justicia; en los tres siguientes, la doctrina de que deben gobernar los mejores y más sabios, y también las Ideas de la Verdad, la Sabiduría, el Bien y la Belleza.

I

¿Qué queremos decir, en realidad, cuando hablamos de «justicia»? No creo que las cuestiones verbales de esta naturaleza sean de particular importancia, o que sea posible responder en forma definida, dado que dichos términos siempre son utilizados con diversos sentidos. Sin embargo, creo no errar al sostener que la mayoría de nosotros, especialmente aquellos que tenemos una formación general humanitaria, entiende por «justicia» algo semejante a esto: (a) una distribución equitativa de la carga de la ciudadanía, es decir, de aquellas limitaciones de la libertad necesarias para la vida social; [4] (b) tratamiento igualitario de los ciudadanos ante la ley, siempre que, por, supuesto, (c) las leyes mismas no favorezcan ni perjudiquen a determinados ciudadanos individuales o grupos o clases; (d) imparcialidad de los tribunales de justicia, y (e) una participación igual en las ventajas (y no solo en las cargas) que puede representar para el ciudadano su carácter de miembro del Estado. Si Platón hubiera entendido por «justicia» algo semejante a todo esto, entonces nuestra acusación de que su programa es absolutamente totalitario estaría francamente equivocada y tendrían razón todos aquellos que creen que la política de Platón se asienta sobre una aceptable base humanitaria. Pero el hecho cierto es que Platón entendía por «justicia» algo completamente distinto.

¿Qué entendía Platón por «justicia»? Nosotros sostenemos que en *La República* utiliza el término «justo» como sinónimo de «lo que interesa al Estado perfecto». ¿Y qué es lo que interesa al Estado perfecto? Detener todo cambio mediante el mantenimiento de una rígida división de clases y un gobierno de clase. De estar en lo cierto, tendremos que admitir que la exigencia platónica de justicia coloca su programa político en pie de igualdad con el totalitarismo; y habremos de concluir que debemos preveniros contra el peligro de la falsa impresión producida por las meras palabras.

La justicia constituye el tópico central de *La República*. En realidad, su subtítulo tradicional es «De la justicia». En su indagación de la naturaleza de la justicia Platón utiliza el método mencionado [5] en el capítulo anterior; en efecto, trata primero de buscar esta Idea en el Estado y sólo después intenta aplicar el resultado al individuo. No podemos decir que el interrogante platónico: «¿Qué es la justicia?» encuentre pronta respuesta, pues ésta sólo se alcanza en el Libro Cuarto. Las consideraciones que lo llevan

a ella serán analizadas más detenidamente en la parte final de este capítulo. Sintéticamente, son las siguientes:

La ciudad se funda en la naturaleza humana, sus necesidades y sus limitaciones.^[6] «Ya hemos dicho —como se recordará—, y repetido una y otra vez, que cada hombre debe hacer en nuestra ciudad un solo trabajo. Es decir, aquel trabajo para el cual su naturaleza se halla normalmente mejor dotada». De aquí, Platón concluye que cada uno debe ocuparse de sus propios asuntos; que el carpintero debe circunscribirse a la carpintería, el zapatero a la confección de zapatos, etc. No es grande el daño, sin embargo, si dos artesanos cambian sus lugares respectivos. «Pero si alguien que fuese artesano por naturaleza (o un miembro de la clase dedicada a actividades lucrativas)... se las arreglase para introducirse en la clase guerrera; o si el guerrero se introdujera en la clase de los magistrados, sin méritos para ello... entonces, este tipo de conspiraciones y cambios clandestinos significarían el derrumbe de la ciudad». De este argumento, íntimamente relacionado con el principio de que la portación de armas debe ser una prerrogativa de clase, Platón extrae la conclusión final de que todo cambio o interferencia entre las tres clases debe ser injusto, y de que lo contrario debe ser, por lo tanto, justo: «Cuando cada clase de una ciudad se ocupa de sus propios asuntos —tanto la clase económicamente productiva como la de los auxiliares y guardias— entonces habrá justicia». Esta conclusión es reforzada y resumida poco después: «La ciudad es justa... si cada una de las tres clases atiende a su normal labor». Pero esta afirmación significa que Platón identifica la justicia con el principio del gobierno de clase y de los privilegios de clase. En efecto, el principio de que cada clase debe atender a sus propios asuntos significa, lisa y llanamente, que *el Estado es justo si gobierna el gobernante, el trabajador trabaja y^[7] el esclavo obedece.*

Como se verá, el concepto platónico de justicia es fundamentalmente distinto del nuestro, en el sentido que analizamos más arriba. Platón considera «justo» el privilegio de clases, en tanto que nosotros, por lo general, creemos que lo justo es, más bien, la ausencia de dichos privilegios. Pero la diferencia llega aún más lejos. Por justicia entendemos cierta clase de igualdad en el tratamiento de los *individuos*, mientras que Platón no considera la justicia como una relación entre individuos, sino como una propiedad de *todo el Estado*, basada en la relación existente entre las clases. El Estado es justo si es sano, fuerte, unido y estable.

II

Pero ¿tendría quizá razón Platón? ¿Significará la «justicia» lo que él sostiene? No es mi propósito examinar este problema. Si alguien sostuviese que la «justicia» significa el gobierno absoluto de una sola clase, entonces me limitaría a responder, simplemente, que soy fervoroso partidario de la injusticia. En otras palabras: creo que las cosas no dependen de las palabras y sí de nuestras exigencias o propuestas prácticas para delinear la política que decidimos adoptar. Detrás de la definición platónica de justicia se halla, en esencia, la exigencia de un gobierno de clase totalitario y la decisión de ponerlo en práctica.

Pero ¿no tendría razón en un sentido diferente? ¿No correspondería, tal vez, su idea de justicia a la forma griega de emplear este término? ¿No significarían los griegos con la palabra «justicia» algo holista, como la «salud del Estado» (y no será profundamente injusto y antihistórico esperar de Platón una anticipación de nuestra moderna idea de justicia, en el sentido de igualdad de los ciudadanos ante la ley? Esta pregunta ha sido

contestada, en verdad, afirmativamente, llegándose a sostener que la idea holista de Platón de la «justicia social» es característica de la forma de pensar tradicional de los griegos, del «genio griego», que «no era, como el de los romanos, específicamente jurídico», sino más bien «específicamente metafísico».^[8] Pero esta afirmación es insostenible. En realidad, el uso griego de la palabra «justicia» era sorprendentemente similar a nuestro propio empleo individualista e igualitario.

Para demostrarlo, nos referiremos primero al propio Platón quien, en el diálogo *Gorgias* (anterior a *La República*), sustenta la opinión de que «justicia es igualdad», diciendo que es eso lo que piensa la gran mayoría de la gente y que no sólo concuerda con la «convención», sino también con la «naturaleza misma».^[9] Puede citarse asimismo a Aristóteles, otro adversario del igualitarismo, quien, bajo la influencia del naturalismo platónico, defendió entre otras cosas la teoría de que algunos hombres nacen naturalmente esclavos. Nadie podía estar menos interesado que él en difundir una interpretación igualitaria e individualista del término «justicia». Pero cuando habla del juez, a quien describe como la «personificación de lo justo», Aristóteles declara que su tarea consiste en «restaurar la igualdad». Y agrega que «todos los hombres piensan que la justicia es cierto tipo de igualdad», igualdad que «incumbe a las personas». Llega a pensar, incluso (pero equivocándose), que la palabra griega equivalente a «justicia» deriva de una raíz que tiene el significado de «división igual». (La opinión de que la «justicia» representa cierto tipo de «igualdad en la división de beneficios y cargas que recaen sobre los ciudadanos» concuerda con las opiniones sostenidas por Platón en *Las Leyes*, donde se distinguen dos clases de igualdad en la distribución de beneficios y cargas, a saber, la igualdad «numérica» o «aritmética», y la igualdad «proporcional», la segunda de las cuales tiene en cuenta el grado en que las personas en cuestión poseen educación, riqueza y virtudes; y en el mismo lugar, se afirma que la igualdad proporcional constituye la «justicia política»). Y cuando Aristóteles examina los principios de la democracia, sostiene que «la justicia democrática es la aplicación del principio de la igualdad aritmética (a diferencia de la igualdad proporcional)». Por cierto que todo eso no es tan sólo su impresión personal de lo que la justicia significa, ni tampoco siquiera una descripción de la forma en que era utilizada dicha palabra, siguiéndolo a Platón, bajo la influencia del *Gorgias* y de *Las Leyes*, sino, más bien, la expresión de un uso tan antiguo y universal como popular de la palabra «justicia».^[10]

En vista de todos esos datos, debemos concluir, al parecer, que la interpretación holista y antiigualitaria de la justicia contenida en *La República* era una novedad, y que Platón procuraba presentar como «justo» su gobierno de clase totalitario, pese a que la gente consideraba, por lo general, que «justicia» era exactamente lo contrario.

Este resultado es, sin duda, sorprendente y deja paso a una cantidad de preguntas. ¿Por qué sostuvo Platón en *La República* que la justicia significaba desigualdad si, de acuerdo con el uso general, significaba igualdad? A mi juicio, la única respuesta plausible parece ser la de que necesitaba hacerle propaganda a su Estado totalitario, convenciendo a la gente de que era un Estado «justo». Pero ¿puede haber sido eficaz esa tentativa, dado que no son las palabras lo que importa sino lo que con ellas significamos? Por cierto que sí; y eso lo demuestra el hecho de que consiguió plenamente persuadir a sus lectores, y no sólo en su época sino hasta nuestros propios días, de que su intención era abogar cándidamente por la justicia, la misma justicia por que se afanaban ellos. Y es un hecho, también, que de este modo logró sembrar la duda y la confusión entre los individualistas y los partidarios de la igualdad, quienes, bajo la influencia de su autoridad, comenzaron a preguntarse si la idea platónica de la justicia no sería mejor y

más verdadera que la de ellos. Puesto que la palabra «justicia» simboliza para nosotros una meta de tanta importancia, y puesto que son tantos los que se hallan dispuestos a sufrir toda clase de sacrificios con tal de alcanzarla, congraciarse con todas esas fuerzas humanitarias o, por lo menos, paralizar momentáneamente a los defensores del igualitarismo, debió constituir, ciertamente, un objetivo capital para un partidario del totalitarismo. Pero ¿era consciente Platón de que la justicia significaba tanto para los hombres? La respuesta debe ser afirmativa; para comprobarlo, veamos cómo se expresa en *La República*: «Cuando un hombre ha cometido una injusticia..., ¿no es verdad que su coraje se resiste a acompañarlo?... Pero cuando cree que ha sido víctima de injusticia, ¿no se encienden de inmediato su vigor y su ira? ¿Y no es igualmente cierto que cuando lucha del lado que considera justo, puede padecer hambre y frío y toda clase de privaciones? ¿Y no persiste tenazmente hasta lograr lo que busca, conservando intacta su exaltación hasta haber triunfado o perecido?».^[11]

Quien tal lee, no puede dudar que Platón conocía perfectamente bien el poder de la fe y, sobre todo, el de la fe en la justicia. Tampoco podemos dudar que *La República* tiende a pervertir esa fe y a reemplazarla directamente por la fe contraria. Y, a la vista de las pruebas disponibles, me parece sumamente probable que Platón supiera a ciencia cierta lo que estaba haciendo. El igualitarismo era su enemigo acérrimo y debía destruirlo; sin duda, en el convencimiento sincero de que era un gran mal y un gran peligro. Pero su ataque contra el igualitarismo no fue honesto, pues no se atrevió a enfrentar abiertamente a su enemigo.

A continuación, seguiremos suministrando datos que prueban esa afirmación.

III

La República es, probablemente, la monografía más prolija que se haya escrito nunca acerca de la justicia. En efecto, Platón analiza una cantidad tan profusa de opiniones al respecto, y de un modo tal, que nos hace pensar que no omitió ninguna de las teorías más importantes por él conocidas. En realidad, llega a insinuar claramente^[12] que en vista de sus vanas tentativas de hallar un concepto acabado de la justicia entre las opiniones corrientes, se hace necesario buscarlo en otra parte. No obstante, en ningún momento menciona en su examen de las teorías corrientes la opinión de que la justicia es igualdad ante la ley («*isonomía*»). Existen dos maneras posibles de explicar esta omisión. O bien pasó por alto la teoría igualitaria,^[13] o bien la eludió deliberadamente. La primera posibilidad parece sumamente improbable si se tiene en cuenta el extremo cuidado con que Platón compuso *La República* y la necesidad que tenía de analizar las teorías de sus adversarios a fin de hacer una exposición convincente de la suya. Y esta posibilidad se torna todavía más improbable, debido a la amplia difusión de la teoría igualitaria. Sin embargo, no es necesario remitirse a los argumentos meramente probables, puesto que puede demostrarse con toda certeza que Platón no sólo se hallaba perfectamente familiarizado con la teoría igualitaria, sino que tenía plena conciencia de su importancia cuando escribió *La República*. Como ya dijimos en este mismo capítulo (sección II) y como volveremos a ver detenidamente más adelante (en la sección III), el igualitarismo desempeñó un papel considerable en su obra anterior, *Gorgias*, donde llega, incluso, a defenderlo; y pese al hecho de que en ninguna parte de *La República* se analizan seriamente las virtudes o defectos del igualitarismo, Platón no cambió de opinión en lo relativo a su influencia, de la cual la propia *República* da un claro testimonio. En efecto, allí se lo menciona, siendo calificado de creencia democrática sumamente popular, pero

sólo digna de desprecio; y todo lo que se dice del mismo consiste en unos pocos comentarios desdeñosos e irritados,^[14] bien ensamblados con un injurioso ataque contra la democracia ateniense, en un lugar en que no es la justicia, precisamente, el tópico discutido. Debemos descartar, por consiguiente, la posibilidad de que la teoría igualitaria haya sido ignorada por Platón y, del mismo modo, la posibilidad de que no haya advertido lo importante que hubiera sido el análisis de una teoría de tanto peso e influencia, diametralmente opuesta a la defendida por él. El hecho de que el silencio de *La República* sólo sea roto por unas pocas observaciones faltas de seriedad (al parecer, las consideradas demasiado buenas para suprimirlas),^[15] puede explicarse solamente como una decisión deliberada de no discutirla. En vista de todo ello, no se ve cómo conciliar el método platónico de convencer a sus lectores de que en su obra han sido tratadas todas las teorías más importantes, con las normas de la honestidad intelectual; si bien debemos agregar que su omisión obedece, sin duda, a su completa adoración de una causa en cuya honestidad creía firmemente.

A fin de apreciar plenamente todas las consecuencias del silencio prácticamente ininterrumpido que guarda Platón sobre este asunto, deberemos comprender claramente, en primer término, que el movimiento igualitario, tal como lo conoció Platón, representaba todo aquello que él más aborrecía, y que su propia teoría, en *La República* y en todas sus obras posteriores, era en gran medida una respuesta al poderoso desafío de las nuevas tendencias igualitarias y humanitarias. Para demostrarlo, examinaremos los principales principios del movimiento humanitario, contraponiéndolos a los principios correspondientes del totalitarismo platónico.

La teoría humanitaria de la justicia formula tres exigencias principales, a saber (a) el principio igualitario propiamente dicho, es decir, el deseo de eliminar los privilegios «naturales», (b) el principio general del individualismo y (c) el principio de que la tarea y la finalidad del Estado deben consistir en proteger la libertad de los ciudadanos. A cada una de esas exigencias políticas corresponde un principio directamente opuesto en el programa platónico: (a') el principio del privilegio natural, (b') el principio general del holismo y colectivismo y (c') el principio de que la tarea y finalidad del individuo debe consistir en conservar y fortalecer la estabilidad del Estado. A continuación, analizaremos esos tres puntos por orden, dedicándoles a cada uno de ellos una sección.

IV

El igualitarismo propiamente dicho exige que los ciudadanos del Estado sean tratados con ecuanimidad, y que el nacimiento, los vínculos familiares o la riqueza no sean factores de influencia en aquellos que administran la ley. En otras palabras, no reconoce ningún privilegio «natural», si bien los hay de cierta categoría especial que pueden ser conferidos por los ciudadanos a aquellas personas merecedoras de su confianza.

Este principio igualitario había sido admirablemente expuesto por Pericles pocos años antes del nacimiento de Platón, en una oración conservada por Tucídides.^[16] En el capítulo 10 daremos una cita más completa de la misma, pero ya podemos adelantar aquí dos de sus frases: «Nuestras leyes —expresa Pericles— ofrecen una justicia equitativa a todos los hombres por igual, en sus querellas privadas, pero eso no significa que sean pasados por alto los derechos del mérito. Cuando un ciudadano se distingue por su valía, entonces se lo prefiere para las tareas públicas, no a manera de privilegio, sino de reconocimiento de sus virtudes, y en ningún caso constituye obstáculo la pobreza...» Se

hallan expresados aquí algunos de los objetivos fundamentales del gran movimiento igualitario que, como hemos visto, no se detuvo ni aun ante la institución de la esclavitud. En la propia generación de Pericles, ese movimiento estuvo representado por Eurípides, Antífonte e Hipias, todos los cuales han sido citados en el capítulo anterior, como así también por Heródoto.^[17] En la generación de Platón, estuvo representado por Alcidas y Licofrón, a quienes ya hemos citado más arriba; otro ilustre defensor fue Antístenes, uno de los amigos más íntimos de Sócrates.

Claro está que el principio platónico de la justicia es diametralmente contrario a todo eso. En efecto, Platón exigía privilegios naturales para los jefes naturales. Pero ¿cómo rebate el principio igualitario? ¿Y cómo fundamenta sus propias afirmaciones?

Como se recordará de lo dicho en el capítulo anterior, algunos de los planteamientos más famosos del programa igualitario fueron expresados, con el lenguaje imponente pero cuestionable de los «derechos naturales» y muchos de sus representantes arguyeron en favor de dicho programa basándose en la igualdad «natural» es decir, biológica, de los hombres. Ya vimos que este argumento carece de valor, que los hombres son iguales en algunos aspectos importantes pero diferentes en otros, y que de ese hecho no pueden deducirse, como de ningún otro hecho, exigencias normativas. Conviene advertir, por lo tanto, que el argumento naturalista no fue empleado por todos los partidarios del igualitarismo; así, Pericles, por ejemplo, ni siquiera lo menciona.^[18]

Platón no tardó en descubrir que el naturalismo era un punto débil dentro de la doctrina igualitaria y aprovechó para sacarle el mayor partido posible a esta flaqueza. Decirles a los hombres que son iguales ejerce, sin duda, una fuerte atracción sobre los sentimientos; pero esta atracción es pequeña si se la compara con la producida por la propaganda que los convence de que son superiores a los demás inferiores a ellos. ¿Somos naturalmente iguales a nuestros sirvientes, a nuestros esclavos, al artesano manual que es, apenas, más que una bestia? La pregunta misma resulta ridícula. Platón parece haber sido el primero en advertir las posibilidades de esta reacción, y en oponer el desdén, las burlas y el ridículo a las pretensiones de igualdad natural. Eso explica su afán de atribuirles el argumento naturalista aun a aquellos de sus adversarios que no se habían servido de él; en el *Menexeno* —una parodia de la oración de Pericles— insiste, por lo tanto, en equiparar las exigencias de leyes equitativas con las pretensiones de igualdad natural: «La base de nuestra constitución es la igualdad de nacimiento —declara irónicamente—. Somos todos hermanos e hijos de una misma madre... y la igualdad natural del nacimiento nos induce a luchar por la igualdad ante la ley».^[19]

Más tarde, en *Las Leyes*, Platón sintetiza su respuesta al igualitarismo de la siguiente forma: «El tratamiento igual de los desiguales debe engendrar la iniquidad»;^[20] y ese enunciado, a su vez, fue convertido por Aristóteles en la expresión: «Igualdad para los iguales, desigualdad para los desiguales». Esas palabras encierran lo que podría denominarse la objeción típica al igualitarismo; objeción cuyo fondo consiste en sostener que la igualdad sería excelente siempre que los hombres fueran iguales, pero que es evidentemente impracticable dado que no lo son y dado que no hay posibilidades de que lo sean en el futuro. Esta objeción, tan realista aparentemente, es, en realidad, en extremo ficticia, pues los privilegios políticos jamás se fundaron en diferencias naturales de carácter. Y la verdad es que Platón no parece haber tenido mucha confianza en esta objeción cuando escribió *La República*, pues sólo la utiliza allí en una de sus pullas contra la democracia, cuando sostiene que ella «distribuye la igualdad a iguales y desiguales por igual».^[21] Fuera de esa observación, prefiere no argumentar contra el igualitarismo, sino pasarlo por alto.

En resumen, podría decirse que Platón nunca subestimó la significación de la teoría igualitaria, que contaba para su defensa con el apoyo de hombres como Pericles, sino que se limitó, en *La República*, a no considerarla, atacándola sólo una que otra vez, pero nunca abiertamente.

Pero ¿en qué forma trató de establecer su propio antiigualitarismo, su principio del privilegio natural? En *La República* sostuvo tres argumentos diferentes, si bien dos de ellos casi no merecen este nombre. El primero^[22] consiste en el sorprendente descubrimiento de que, puesto que ya han sido examinadas las otras tres virtudes del Estado, la restante, esto es, la de «ocuparse cada uno de sus propios asuntos» debe ser la «justicia». Me resisto a creer que esto pueda haber pretendido pasar por un argumento; pero así debe ser, pues el vocero de Platón, «Sócrates» en esta ocasión, lo introduce con la pregunta: «¿Sabes cómo llego a esta conclusión?». El segundo argumento es más interesante, pues constituye una tentativa de demostrar que su antiigualitarismo puede deducirse de la opinión corriente (vale decir, igualitaria) de que la justicia es imparcialidad. Aquí transcribiremos el pasaje completo. Al tiempo que observa que los gobernadores de la ciudad serán también sus jueces, Sócrates dice.^[23] «¿Y no es acaso el propósito de su jurisdicción que ningún hombre tome lo que pertenece a otro, o sea, privado de lo que es suyo?».

«—Sí —responde Glaucón, el interlocutor—, ésta debe ser su intención».

«—¿Porque eso sería justo?»

«—Sí».

«En consecuencia, deberemos entender generalmente que la justicia es la conservación y usufructo de lo que nos pertenece». Queda establecido entonces, que «conservar y usufructuar lo que es de uno» constituye el principio de la jurisdicción justa, de acuerdo con nuestras ideas corrientes de la justicia. Aquí concluye el segundo argumento, para dejar lugar al tercero (que analizaremos más abajo) que llega a la conclusión de que la justicia consiste en conservar el puesto que nos corresponde (u ocuparnos de los asuntos que nos interesan, esto es, el puesto (o negocio) de la clase o casta que a cada uno le corresponde.

La sola finalidad de ese segundo argumento es convencer al lector de que la «justicia», en el sentido ordinario de la palabra, nos exige que conservemos nuestro propio puesto, dado que siempre debemos conservar lo que nos pertenece. Es decir, que Platón desea hacer que sus lectores extraigan la siguiente inferencia: «Es justo conservar y usufructuar lo que es de uno. Mi lugar (o mi negocio) me pertenece. Por lo tanto, es justo que yo conserve mi lugar (o usufructúe de mi negocio)». Eso tiene más o menos la misma solidez que el siguiente argumento: «Es justo conservar y utilizar lo que es de uno. Ese plan de robarle el dinero a mi vecino me pertenece. Por lo tanto, es justo que conserve dicho plan y que lo usufructúe, es decir, que le robe su dinero». Resulta claro que la inferencia que Platón nos quiere hacer extraer no es más que un burdo juego de palabras en torno al significado del concepto «ser de uno». (En efecto, el problema consiste en saber si la justicia exige o no que todo lo que «es nuestro» en algún sentido, por ejemplo, «nuestra propia» clase, sea tratado en consecuencia, no sólo como nuestra propiedad, sino como nuestra propiedad inalienable. Pero el propio Platón no cree en este principio, pues es evidente que tornaría imposible toda transición al comunismo. En efecto, ¿cómo razonar para impedirnos la conservación de nuestros propios hijos?) Este burdo juego de palabras es el recurso por medio del cual Platón establece lo que Adam llama «un punto de contacto entre su propia concepción de la Justicia y el significado

corriente... de la palabra». He aquí, pues, cómo el más grande filósofo de todos los tiempos trata de convencernos de que ha descubierto la verdadera naturaleza de la justicia.

El tercero y último argumento esgrimido por Platón es mucho más serio. En él recurre al principio del holismo o colectivismo, relacionándolo con el principio de que la finalidad del individuo consiste en mantener la estabilidad del Estado. Dejaremos su consideración, por lo tanto, para las secciones V y VI.

Pero antes de pasar a esos puntos, quisiera llamar la atención sobre el «prefacio» con que Platón precede su descripción del «descubrimiento» que venimos analizando y que debe ser considerado a la luz de las observaciones efectuadas hasta ahora. Visto desde este ángulo, el «extenso prefacio» —según la propia expresión de Platón— parece constituir una ingeniosa tentativa de preparar al lector para el «descubrimiento de la justicia», haciéndole creer que le espera un argumento cuando, en realidad, sólo se trata de un despliegue de recursos dramáticos, ideados para debilitar sus facultades críticas.

Tras descubrir que la sabiduría es la virtud propia de los guardias, y el coraje la de los auxiliares, «Sócrates» anuncia su intención de realizar un esfuerzo final para descubrir la justicia. «Faltan dos cosas^[24] —expresa— que deberemos descubrir en la ciudad; la temperancia y, por último, aquella otra que constituye el objeto primerísimo de todas nuestras investigaciones, esto es, la justicia».

«—Exactamente —responde Glaucón».

Sócrates sugiere entonces pasar por alto la temperancia; pero Glaucón protesta y Sócrates cede, diciendo que «sería deshonesto rehusarse». Esa pequeña escaramuza prepara el ánimo del lector para introducir nuevamente el tema de la justicia, a la vez que le sugiere la idea de que Sócrates tiene en sus manos los medios para «descubrirla» y le garantiza que Glaucón vigila cuidadosamente la honestidad intelectual de Platón en la conducción del argumento que él, como lector, no necesita controlar en absoluto.^[25]

Sócrates pasa entonces a examinar la temperancia, que, según descubre, es la única virtud propia de los artesanos. (Diremos de paso que la tan debatida cuestión de si la «justicia» de Platón se diferencia o no de su «temperancia», puede ser fácilmente resuelta. La justicia significa *conservar el propio lugar*; la temperancia significa *conocer el propio lugar*, o sea, dicho con mayor precisión, estar satisfecho con él. ¿Qué otra virtud podría ser característica de los artesanos que no hacen sino llenarse los vientres como las bestias?) Una vez descubierta la temperancia, Sócrates se pregunta: «¿Cuál será, pues, el último principio? Evidentemente, la justicia».

«—Por supuesto —asiente Glaucón».

«—Pues bien, mi querido Glaucón —prosigue Sócrates— nosotros, igual que los cazadores, debemos rodear su guarida y mantener una atenta vigilancia, para no permitirle que se nos escape, pues es seguro que la justicia debe hallarse muy cerca de este punto. Convendría que te adelantas a buscar tú mismo el lugar, y si eres el primero en verla, entonces me avisarás con un grito».

Glaucón, al igual que el lector, es incapaz, naturalmente, de hacer cosa alguna de esa suerte, por lo cual decide implorarle a Sócrates que él tome la iniciativa. «Entonces eleva tus plegarias junto conmigo —exclama Sócrates— y sígueme». Pero hasta el propio Sócrates encuentra que el terreno es «difícil de transitar, puesto que se halla cubierto de malezas; es oscuro y su exploración dificultosa... Pero —continúa diciendo— debemos seguir con ella». Y en lugar de protestar: «¿Seguir qué; acaso con nuestra exploración, es

decir, nuestro razonamiento? Pero ¡ni siquiera la hemos comenzado; no ha habido aún la menor pizca de sentido en lo que hasta ahora llevamos dicho!», Glaucón, y con él el ingenuo lector, replica dócilmente: «Si, debemos proseguir». Entonces, Sócrates le comunica a su interlocutor que «ha tenido una visión» (nosotros no) y comienza a entusiasmarse: «¡Hurra! ¡Hurra! —exclama—. ¡Glaucón, parece haber una pista! ¡Ahora estoy casi seguro de que el filón no se nos escapará!». A lo que Glaucón responde: «Ésa es una buena nueva». Y Sócrates: «A fe mía que nos hemos comportado los dos como grandes tontos. ¡Lo que buscábamos a tanta distancia lo teníamos ante nuestras propias narices todo el tiempo, sin que alcanzáramos a verlo!». Con otras muchas exclamaciones de este tipo, Sócrates continúa todavía un buen rato, hasta que Glaucón, interpretando los sentimientos del lector, lo interrumpe, preguntándole a Sócrates qué es lo que ha encontrado. Pero cuando Sócrates responde tan sólo que: «Hemos estado hablando de ello todo el tiempo, sin darnos cuenta de que en realidad no hacíamos sino descubrirlo», Glaucón expresa la impaciencia del lector, diciéndole: «Esta introducción se torna un tanto larga; recuerda que quiero saber de qué se trata». Y sólo entonces se decide Platón a exponer los dos «argumentos» que hemos resumido más arriba.

La última observación de Glaucón puede tomarse como un indicio de que Platón era claramente consciente de lo que estaba haciendo en esta «larga introducción». No se me ocurre ninguna otra explicación, fuera de la que sólo se trata de una tentativa —coronada con el mayor de los éxitos— de embotar las facultades críticas del lector y, mediante un dramático despliegue de artificios verbales, de desviar su atención fuera de la pobreza intelectual de esta magistral pieza literaria. No es posible evitar la tentación de pensar que Platón conocía su debilidad y también la forma de ocultarla.

V

El problema del individualismo y del colectivismo se halla íntimamente relacionado con el de la igualdad y la desigualdad. Antes de continuar su examen, no estarán de más algunas observaciones de carácter terminológico.

La palabra «individualismo» puede emplearse (de acuerdo con el *Oxford Dictionary*) de dos maneras diferentes: (a) en oposición a colectivismo y (b) en oposición a altruismo. [Otro tanto cabría decir de la definición académica del término castellano (*N. del t.*).] No hay ninguna otra palabra para expresar el sentido registrado en primer término, pero sí para el segundo, por ejemplo, «egoísmo». Por esta razón, en todo lo que sigue utilizaremos el término «individualismo» *exclusivamente* con el sentido definido en (a), reservándonos la palabra «egoísmo» para aquellos casos en que queramos expresar el sentido definido en (b). La tabla siguiente puede sernos de cierta utilidad:

(a) <i>Individualismo</i>	es lo contrario de	(a') Colectivismo
(b) <i>Egoísmo</i>	es lo contrario de	(b') Altruismo

Esos cuatro términos describen ciertas actitudes, exigencias, decisiones o iniciativas frente a los códigos de leyes normativas. Pese a su carácter esencialmente vago, considero que puede ilustrarse fácilmente su contenido mediante algunos ejemplos, dándoles la suficiente precisión para utilizarlos en lo que sigue. Comenzaremos por el colectivismo,^[26] puesto que nos hemos familiarizado ya con esta actitud, a través del examen del holismo platónico. En el capítulo anterior citamos algunos pasajes como ejemplo de su teoría de que el individuo debe subordinarse a los intereses del todo, ya

sea éste el universo, la ciudad, la tribu, la raza, o cualquier otra entidad colectiva. Veamos nuevamente uno de esos pasajes, pero de forma más completa:^[27] «La parte existe en función del todo, pero el todo no existe en función de la parte... El individuo ha sido creado en función del todo y no el todo en función del individuo». Ese pasaje no sólo ilustra acabadamente el holismo o colectivismo, sino que encierra también una fuerte atracción emocional, que Platón, por cierto, conocía (como puede inferirse del preámbulo al pasaje). Esa atracción obra sobre diversos sentimientos, por ejemplo, el deseo de pertenecer a una tribu o a un grupo; y uno de sus factores es la atracción del altruismo en oposición al egoísmo. Platón sugiere que si no se puede sacrificar los intereses propios en aras de los de todos, entonces se es egoísta

Pero una mirada a nuestra pequeña tabla nos mostrará que las cosas no son así. El colectivismo no se opone al egoísmo, ni tampoco es idéntico con el altruismo. El egoísmo colectivo o de grupo, por ejemplo, el egoísmo de clase, es cosa muy común (Platón lo sabía muy bien),^[28] y esto muestra con bastante claridad que el colectivismo propiamente dicho no se opone al egoísmo. Por otra parte, un antiolecolectivista, esto es, un individualista puede ser, al mismo tiempo, un altruista; puede hallarse pronto a hacer sacrificio si éstos ayudan a otros individuos. Dickens es tal vez uno de los mejores ejemplos de una actitud semejante. Sería difícil decir qué es en él lo más fuerte, su apasionado odio al egoísmo o su apasionado interés en los individuos, con todos sus defectos y debilidades; y esta actitud se combina en él con cierta antipatía o aversión no sólo hacia lo que llamamos hoy cuerpos colectivos,^[29] sino incluso ante el auténtico altruismo, si éste se halla dirigido hacia grupos anónimos y no individuos concretos. (Recuerde el lector a Mrs. Jellyby en *Bleak House*: «una dama consagrada a los deberes públicos».) Creo que esos ejemplos bastarán para explicar claramente el significado de cuatro términos y demostrar que cualquiera de ellos puede combinarse con cualquiera de los dos términos incluidos en la otra columna (de lo que resultan cuatro combinaciones posibles).

De ese modo, es sumamente interesante comprobar que para Platón —y para la mayoría de los platónicos— no es posible la existencia de un individualismo altruista (como, por ejemplo, el de Dickens). Según Platón, la única alternativa fuera del colectivismo es el egoísmo, pues simplemente identifica todo tipo de altruismo con el colectivismo y cualquier tipo de individualismo con el egoísmo. No se trata aquí de una mera cuestión terminológica, sino de algo más profundo, puesto que en lugar de nuestras cuatro posibilidades, Platón únicamente reconoce dos. Eso ha acarreado y sigue acarreado todavía considerables confusiones en los planteamientos formulados en el campo de la ética.

La equiparación que hace Platón del individualismo con el egoísmo le proporciona un arma poderosa para defender el colectivismo y, al mismo tiempo, para atacar el individualismo. En la defensa del colectivismo puede recurrir, así, a nuestros humanitarios sentimientos de generosidad; en el ataque, puede tachar a todos los individualistas de egoístas e incapaces de amar todo aquello que no les pertenezca directamente. Ese ataque, si bien dirigido contra el individualismo, con el sentido que le hemos asignado más arriba, es decir, contra los derechos del individuo humano, sólo alcanza, por supuesto, un blanco muy diferente, esto es el egoísmo. Sin embargo, Platón y con él la mayoría de los platónicos, pasan por alto sistemáticamente esta diferencia.

¿Por qué trató Platón de atacar al individualismo? A mi juicio, Platón sabía muy bien lo que hacía al emplazar sus cañones en esa posición, pues el individualismo —aún más quizá que el igualitarismo— constituía un verdadero bastión en la línea defensiva del

nuevo credo humanitario. En efecto, la gran revolución espiritual que condujo al derrumbe del tribalismo y al advenimiento de la democracia no fue sino la emancipación del individuo. La astuta intuición sociológica de Platón se revela cabalmente en la forma en que éste reconoce invariablemente al enemigo allí donde le sale al paso.

El individualismo formaba parte de la antigua idea intuitiva de la justicia. Como se recordará, Aristóteles hace hincapié en que la justicia no es —como quería Platón— la salud y armonía del Estado, sino más bien cierta forma de tratar a los individuos, cuando afirma que «la justicia es algo que incumbe a las personas»^[30] Este elemento individualista ya había sido destacado por la generación de Pericles. Fue él mismo quien dejó claramente sentado que las leyes debían garantizar una justicia equitativa, «a todos los hombres por igual, en sus querellas privadas»; pero no se detuvo ahí: «Cuando nuestro vecino decide seguir una senda determinada no somos nosotros los llamados a indicarle si hace bien o mal». (Compárese eso con la afirmación de Platón^[31] de que el Estado no engendra a sus hijos «con el fin de librarlos a su suerte y dejar que cada uno siga su propio camino...»). Pericles insiste en que este individualismo debe hallarse ligado al altruismo: «Se nos ha enseñado... a no olvidar nunca que debemos proteger a los débiles», y su discurso culmina en una descripción del joven ateniense que alcanza en su madurez «una adaptabilidad feliz y confianza en sí mismo».

Ese individualismo que no prescinde del altruismo se ha convertido en base de nuestra civilización occidental. Así, constituye la doctrina central del cristianismo («ama a tu prójimo» dicen las escrituras, y no «a tu tribu») y el corazón de todas las doctrinas éticas originadas en el seno de nuestra civilización y alimentadas por ella. Es, asimismo, la doctrina práctica central de Kant, que preconiza «reconocer siempre que los individuos humanos son fines en sí mismos y no utilizarlos como meros medios para conseguir determinados fines». En todo el desarrollo moral del hombre no ha habido otro pensamiento que se impusiera al espíritu con mayor fuerza.

Platón no erraba cuando creía ver en esta doctrina al principal enemigo de su Estado basado en las castas y por eso la aborreció más que a cualquier otra ideología «subversiva» de su tiempo. Podrá verse claramente la verdad de lo que afirmamos en los dos pasajes siguientes tomados de *Las Leyes*,^[32] cuya asombrosa hostilidad contra el individuo ha sido siempre, a mi juicio, increíblemente subestimada. El primero es célebre por su referencia a *La República*, cuya «comunidad de mujeres, hijos y propiedad» analiza. Platón describe aquí la constitución de *La República* como «la forma más alta del Estado». En este Estado superior —nos dice Platón— «la propiedad de las mujeres, de los hijos y de toda clase de efectos es común. Aquí se ha hecho todo lo posible para suprimir radicalmente de nuestra vida todo aquello de carácter privado e individual. En la medida de lo factible, aun aquellas cosas que la propia naturaleza ha hecho de índole privada e individual, se ha convertido, en cierto modo, en propiedad común de la colectividad. Nuestros propios ojos, oídos y manos parecen ver, oír y actuar como si perteneciesen, no a individuos, sino a la comunidad. Todos los hombres educados en el mismo molde muestran el mayor grado de unanimidad en la formación de alabanzas y censuras y llegan, incluso, a divertirse y a afligirse por las mismas cosas y al mismo tiempo. Y el objetivo de todas las leyes es unificar la ciudad en el mayor grado posible». Platón prosigue diciendo, luego, que «nadie podría encontrar un criterio mejor para discriminar la meta más apropiada de un Estado, que los principios que se acaban de exponer»; esa meta es, para Platón, el Estado «divino», «modelo», «patrón» u «original», es decir, la Forma o Idea del Estado. No es ésta sino la concepción platónica

de *La República*, expuesta en una época en que ya había perdido toda esperanza de alcanzar cumplidamente su ideal político.

El segundo pasaje, también extraído de *Las Leyes*, es, si cabe, aún más franco. Conviene destacar que dicho pasaje trata primordialmente de las expediciones militares y de la disciplina del soldado, pero sobran pruebas de que, según Platón, estos mismos principios militaristas debían ser seguidos, no ya en la guerra sino incluso «en la paz, y a partir de la más temprana infancia». Al igual que otros militaristas totalitarios y admiradores de Esparta, Platón sostiene que los requisitos esenciales de la disciplina militar deben recibir la mayor atención aun en tiempos de paz y que deben ser ellos quienes condicionen la vida entera de todos los ciudadanos; en efecto, no sólo los ciudadanos mayores de edad (que son todos soldados) y los niños, sino hasta las propias bestias deben pasar toda su vida en estado de movilización permanente y completa.^[33] «De todos los principios —dice Platón— el más importante es que nadie, ya sea hombre o mujer, ha de carecer de un jefe. Tampoco debe acostumbrarse el espíritu de nadie a permitirse obrar siguiendo su propia iniciativa, ya sea en el trabajo o en el placer. Lejos de ello, así en la guerra como en la paz, todo ciudadano habrá de fijar la vista en su jefe, siguiéndolo fielmente y aun en los asuntos más triviales deberá mantenerse bajo su mando. Así, por ejemplo, deberá levantarse, moverse, lavarse o comer...^[34] sólo si se le ha ordenado hacerlo..., en una palabra, deberá enseñarle a su alma, por medio del hábito largamente practicado, a no soñar nunca con actuar con independencia y a tornarse totalmente incapaz de ello. De esa forma, la vida de todos transcurrirá en una comunidad total. No hay, ni habrá nunca, ley superior a ésta o mejor y más eficaz para asegurar la salvación y la victoria en la guerra. *Y en tiempos de paz, y a partir de la más temprana infancia, deberá estimularse ese hábito de gobernar y ser gobernado. De este modo, deberá borrarse de la vida de todos los hombres, y aun de las bestias que se hallan sujetas a su servicio, hasta el último vestigio de anarquía*».

Llama la atención, por cierto, la vehemencia del párrafo. Nadie atacó jamás con mayor seriedad al individuo, y esta hostilidad se halla profundamente arraigada en el dualismo fundamental de la filosofía de Platón; éste odiaba al individuo y a su libertad exactamente del mismo modo en que odiaba las cambiantes experiencias particulares y la variedad del mudable universo de los objetos sensibles. En el campo de la política, el individuo es, para Platón, el mismísimo Diablo.

Esa actitud, por muy antihumanitaria y anticristiana que parezca, ha sido sistemáticamente idealizada. Así, se la ha reputado humana, generosa, altruista, y cristiana. E. B. England, por ejemplo, califica^[35] al primero de estos dos pasajes de *Las Leyes*, de «vigorosa denuncia del egoísmo». No difieren mucho de éstas las palabras empleadas por Barker cuando analiza la teoría platónica de la justicia. Expresa este autor que el objetivo de Platón era «reemplazar el egoísmo y la discordia civil por la armonía» y añade que «la antigua armonía entre los intereses del Estado y los del individuo... es restaurada, de este modo, a través de las enseñanzas de Platón, pero esta vez en un plano nuevo y superior, por haber logrado elevarse hasta el sentido consciente de la armonía». Esas y otras muchas declaraciones semejantes podrían explicarse fácilmente si se recuerda la equiparación que hace Platón del individualismo con el egoísmo. En efecto, todos esos platónicos creen que el antiindividualismo supone de suyo generosidad. Queda demostrado, pues, que dicha equiparación surtió los perniciosos efectos a que tendía la propaganda antihumanitaria en ella encerrada, confundiendo, hasta nuestra época, el examen crítico de los problemas éticos. Pero también debemos comprender que aquellos que —engañados por dicha equiparación, como así también por las altisonantes

palabras de Platón— exaltan su reputación como maestro de moral y proclaman a la faz del mundo que su ética constituye el sistema más próximo al cristianismo antes de Cristo, no hacen sino abrir las puertas al totalitarismo y, en especial, a una interpretación totalitaria y anticristiana del cristianismo. Y eso no está exento de graves peligros, pues fueron muchas las veces en que el cristianismo sufrió la dominación de las ideas totalitarias. Hubo ya una Inquisición; actualmente, bajo una nueva forma, podría repetirse.

No estará de más, por lo tanto, la mención de otras razones, aparte de éstas, por las cuales los lectores desprevenidos han podido dejarse convencer del humanismo de las intenciones de Platón. Una de ellas es la de que al preparar el terreno para sus doctrinas colectivistas, Platón suele comenzar su análisis con la cita de una noble máxima o proverbio (que parece ser de origen pitagórico): «Los amigos tienen en común todo cuanto poseen».^[36] Es éste, sin duda, un sentimiento generoso, elevado, excelente. ¿Quién podría sospechar que de un argumento iniciado tan promisoriamente haya de llegarse a una conclusión completamente antihumanitaria? Otro punto de importancia es que en los diálogos platónicos, especialmente en aquellos que fueron escritos con anterioridad a *La República*, cuando todavía se encontraba bajo la influencia de Sócrates, hallan expresión una cantidad de sentimientos auténticamente humanitarios. Con eso me refiero, en particular, a la doctrina socrática expuesta en el *Gorgias*, de que es peor cometer una injusticia que sufrirla. Evidentemente, esta doctrina no sólo es altruista sino también individualista; en efecto, en una teoría colectivista de la justicia como la defendida en *La República*, la injusticia es un acto contra el Estado, no contra un hombre particular, y si bien puede ser un hombre quien comete la injusticia, ésa sólo puede ser sufrida por la colectividad. Pero nada de esto se encuentra en el *Gorgias*. Aquí la teoría de la justicia es perfectamente normal y los ejemplos de injusticia citados por «Sócrates» (quien debe tener aquí, probablemente, una buena dosis del verdadero Sócrates) son, entre otros, los de golpear, herir, o matar a un hombre. La enseñanza socrática de que es mejor sufrir estas acciones que llevarlas a cabo es, en verdad, muy semejante a las prédicas, y su doctrina de la justicia encaja perfectamente bien dentro del espíritu de Pericles. (En el capítulo 10 trataremos de interpretar este hecho).

No obstante, *La República* desarrolla una nueva teoría de la justicia que no sólo es incompatible con un individualismo de este tipo, sino que se opone abiertamente al él. No es difícil, sin embargo, que el lector ingenuo se sienta inclinado a creer que Platón sostiene todavía la misma doctrina expuesta en el *Gorgias*, pues en *La República* Platón alude frecuentemente a la máxima de que es mejor sufrir que cometer una injusticia, pese al hecho de que eso no tiene ningún sentido desde el punto de vista de la teoría colectivista de la justicia sustentada en esa obra. Además, en *La República*; los adversarios de «Sócrates» expresan la teoría opuesta, a saber, que es bueno y agradable infligir injusticias a los demás, pero no sufrirlas. Claro está que ello repugna, por su cinismo, a cualquier lector de sentimientos humanitarios, de modo que cuando Platón expone sus propósitos por boca de Sócrates: «Temo cometer un grave pecado si permito que se hable tan mal de la justicia en mi presencia, sin intervenir con todas mis fuerzas para defenderla»,^[37] el confiado lector se convence fácilmente de las buenas intenciones de Platón, disponiéndose a seguirlo dócilmente dondequiera que vaya.

El efecto de esa garantía de Platón se ve altamente fortalecido por el hecho de que se encuentra a continuación —presentando agudo contraste— de las palabras cínicas y egoístas^[38] de Trasímaco, quien se nos muestra como un inescrupuloso político de la peor ralea. Al mismo tiempo, el lector se ve impulsado a identificar el individualismo

con las opiniones de Trasímaco y a pensar que Platón, al combatirlo, no hace sino luchar contra las tendencias subversivas y nihilistas de su tiempo. Sin embargo, no debemos permitir que el espantajo individualista de Trasímaco nos asuste (existe una gran semejanza entre su retrato y el moderno espantajo colectivista del «bolcheviquismo») y nos desvíe hacia otra forma bárbara que, si bien menos obvia, es mucho más real y más peligrosa. En efecto, Platón sustituye la doctrina de Trasímaco, de que el derecho es la fuerza del individuo, por la teoría igualmente bárbara de que derecho o justicia es todo aquello que favorece la estabilidad y el poderío del Estado.

En resumen, diremos que debido a su colectivismo radical Platón no demuestra interés ni siquiera por aquellas cuestiones que los hombres suelen denominar problemas de la justicia, es decir, por la estimación imparcial de las pretensiones contradictorias de los individuos. Tampoco le interesa ajustar los derechos del individuo con los del Estado, ya que el individuo es absolutamente interior. «Legislamos en función de lo que es mejor para todo Estado —expresa Platón—... pues hemos colocado, con justicia, los intereses del individuo en un plano inferior de valores».^[39] Lo único que le importa a Platón es el todo colectivo como tal, y para él la justicia no es sino la salud, la unidad y la estabilidad del cuerpo colectivo.

VI

Hemos visto, hasta aquí, que la ética humanitaria exige una interpretación igualitaria individualista de la justicia; pero todavía no hemos examinado la concepción humanitaria del Estado como tal. Por otro lado, hemos visto que la teoría platónica del Estado es totalitaria; pero no hemos explicado aún la aplicación de esa teoría a la ética del individuo. Ha llegado ahora el momento de emprender ambas tareas y, en primer término, la segunda. En efecto, comenzaremos este análisis con el tercero de los argumentos con que Platón sustancia su «descubrimiento» de la justicia, argumento que hasta aquí nos hemos limitado a esbozar en grandes líneas. Helo aquí:^[40]

«Veamos ahora si coincides conmigo —dice Sócrates—: ¿Te parece que sería un grave daño para la ciudad el que un carpintero comenzara a hacer zapatos y un zapatero a cortar madera?

—No mucho.

—Pero en caso de que alguien que fuese artesano por naturaleza, o miembro de la clase productiva... se las compusiese para ingresar en la clase de los magistrados sin merecerlo; entonces, di, ¿te parece que este cambio y esta conspiración solapada podrían significar la caída de la ciudad?

—Por cierto que sí.

—En nuestra ciudad tenemos tres clases; ahora bien, ¿habremos de considerar toda conspiración o pasaje de una clase a otra como un grave delito contra la ciudad, pasible de los calificativos más severos?

—Sin duda.

—Pero ¿no pretenderás, por cierto, que una maldad tal contra la propia ciudad no sea una injusticia?

—Por supuesto.

—He ahí, pues, la injusticia. E inversamente, diremos que cuando cada clase de la ciudad, es decir, la clase laboriosa, la de los auxiliares y los guardianes, se preocupan exclusivamente de sus propios negocios, eso será justicia».

Si examinamos cuidadosamente ese argumento, encontraremos (a) el supuesto sociológico de que cualquier fisura en el rígido sistema de castas, debe conducir forzosamente al derrumbe de la ciudad; (b) la constante reiteración del argumento de que lo que daña a la ciudad debe ser injusto, y (c) la inferencia de que lo contrario debe ser la justicia. El supuesto sociológica (a) puede ser admitido, dado que el ideal de Platón consiste en detener todo cambio social y dado que por «daño» entiende todo aquello que pueda involucrar algún cambio; y, además, es sumamente probable que la evolución social sólo pueda detenerse mediante un rígido sistema de castas. Podemos aceptar también la inferencia (c) de que lo contrario a la injusticia es la justicia. De mayor interés, sin embargo, es (b). Si echamos una ojeada al argumento de Platón comprobaremos que el curso total de sus pensamientos se halla dominado por la cuestión: ¿Daña este factor a la ciudad? ¿Produce un perjuicio grave o pequeño? Permanentemente sostiene Platón que lo que amenaza moralmente a la ciudad es moralmente malo e injusto.

Vemos, pues, que Platón sólo reconoce como patrón fundamental el interés del Estado. Todo aquello que lo favorezca será bueno, virtuoso y justo: todo aquello que lo amenace será malo, perverso e injusto. Las acciones que lo sirven son morales: las que lo ponen en peligro inmorales: en otras palabras, el código moral de Platón es estrictamente utilitario; es, puede decirse, un código de utilitarismo colectivista o político. *El criterio de la moralidad es el interés del Estado*. La moralidad no es sino higiene política.

Tal pues, la teoría colectivista, tribal o totalitaria, de la moralidad: «El bien es lo que favorece el interés de mi grupo, de mi tribu, o de mi Estado». No cuesta advertir lo que esta moralidad significa para las relaciones internacionales, a saber, que el Estado mismo jamás puede equivocarse en sus actos mientras conserve su poderío; que el Estado posee el derecho, no sólo de ejercer violencia sobre sus ciudadanos si ello redundase en un acrecentamiento de su poderío, sino también de atacar a otros Estados, siempre que esto no significase su debilitamiento. (Esa conclusión, vale decir, el reconocimiento explícito de la amoralidad del Estado y, en consecuencia, la defensa del nihilismo moral en materia de relaciones internacionales fue extraída por Hegel).

Desde el punto de vista de la ética totalitaria, desde el punto de vista de la utilidad colectiva, la teoría platónica es perfectamente correcta. La acción de conservar el propio lugar es, *por sí misma*, una virtud. Es, en efecto, la virtud civil que corresponde a la virtud militar de la disciplina. Y esta virtud desempeña exactamente el mismo papel que la «justicia» en el sistema platónico de las virtudes. En efecto, las piezas de la gran maquinaria del Estado pueden manifestar «virtud» de dos maneras distintas. En primer término deben ser aptas para su tarea por su tamaño, su forma, su resistencia, etc.; y, en segundo término, deben hallarse colocadas en el lugar adecuado que bajo ningún concepto deben perder. El primer tipo de virtudes, es decir, la aptitud para una tarea específica, debe conducir a la diferenciación, de acuerdo con la tarea específica cumplida por cada pieza. Algunas serán virtuosas, vale decir aptas sólo cuando sean «por naturaleza») de gran tamaño; otras, cuando sean resistentes y otras, finalmente, cuando estén bien pulidas. Pero la virtud de conservar el propio lugar deberán compartirla todas ellas por igual y será, al mismo tiempo, en virtud del conjunto, a saber, la de hallarse todas las partes perfectamente ajustadas entre sí, esto es, en armonía. Ésa es la virtud universal a la que Platón da el nombre de «justicia». Su procedimiento es perfectamente

compatible con el punto de vista de la moralidad totalitaria, que, por otra parte, lo justifica plenamente. Si el individuo no es sino una pieza dentro de un engranaje, entonces la ética no sería sino el estudio de la forma más adecuada de ajustarlo al todo.

Quiero dejar bien claro que yo, por mi parte, creo en la sinceridad del totalitarismo de Platón. Su exigencia de una dominación absoluta por parte de una clase sobre el resto de la población era extrema, pero el ideal que lo movía no era la explotación máxima de las clases trabajadoras por parte de la clase anterior, sino la estabilidad del todo. Sin embargo, la razón en que funda su afirmación de que es necesario mantener la explotación dentro de ciertos límites es también, en este caso, puramente utilitaria. Su interés fundamental es la estabilización de la clase gobernante. Si los magistrados tratasen de obtener demasiado —arguye— al fin de cuentas no obtendrían nada en absoluto, «Si no se satisfacen con una vida estable y segura... y se dejan tentar por las posibilidades que les da la fuerza, adueñándose de toda la riqueza de la ciudad, entonces es seguro que no tardarán en comprobar cuánta razón tenía Hesíodo al decir que la «mitad es más que el todo».^[41] Pero no debemos pasar por alto el hecho de que esta tendencia a restringir la explotación de los privilegios de clase constituye un ingrediente común, del totalitarismo. El totalitarismo no es simplemente amoral: su moral es la de la sociedad cerrada, del grupo o de la tribu; no es egoísmo individual, sino colectivo.

Puesto que el tercer argumento de Platón es directo y sólido, cabría preguntarse por qué habrá necesitado el «largo prefacio» y los dos argumentos anteriores. ¿Para qué complicar las cosas innecesariamente? (Los platónicos replicarán, por supuesto, que esas complicaciones sólo existen en mi imaginación. Es muy posible; pero aun así, el carácter irracional de los pasajes sigue siendo sumamente difícil de explicar). La explicación reside, según creo, en que el engranaje colectivo de Platón difícilmente habría atraído al lector si le hubiese sido presentado en toda su aridez y falta de significación. Platón se ve en dificultades porque conoce y teme la fortaleza y la atracción moral de las fuerzas que trata de destruir. Así, no se atreve a desafiarlas, sino que trata de ganarlas para su propia causa. Si asistimos en la obra de Platón a una tentativa cínica y deliberada de emplear los sentimientos morales del nuevo humanitarismo en provecho de sus propios fines, o si asistimos más bien a un trágico intento de persuadir lo mejor de su conciencia de los males del individualismo, es cosa que jamás podremos decidir con certeza. Personalmente, me inclino por la segunda de las dos alternativas, pues ese conflicto íntimo podría explicar la extraordinaria fascinación ejercida por la obra platónica. Mi parecer es que Platón se sintió conmovido hasta lo más hondo de su alma por las nuevas ideas y especialmente por el gran individualista Sócrates y su martirio. Y es muy posible que haya luchado contra esta influencia en su propio espíritu, como así también en el de los demás, con toda la fuerza de su inigualada inteligencia, si bien no siempre amplia. Esto también explica por qué, de tiempo en tiempo, se encuentran entre todo su totalitarismo, algunas ideas humanitarias, y por qué pudieron los filósofos considerar humanitario a Platón.

Esa interpretación se ve confirmada por la forma en que Platón trató o, mejor dicho, maltrató la teoría humanitaria y racional *del* Estado, teoría que había sido desarrollada por primera vez en su generación.

En una exposición clara de esta teoría debe utilizarse el *lenguaje de las exigencias o de las propuestas políticas* (confróntese el capítulo 5, III); es decir, que no debemos tratar de responder a la pregunta esencialista: ¿Qué es el Estado, cuál es su verdadera naturaleza, su significado real?, ni tampoco a la pregunta historicista: ¿Cómo se originó el Estado y cuál es el principio de la obligación política?, sino más bien a un interrogante

de este tipo: ¿Qué exigimos de un Estado? ¿Qué hemos de considerar como objetivo legítimo de la actividad estatal? Y a la vez, a fin de descubrir cuáles son nuestras exigencias políticas fundamentales, podemos preguntarnos: ¿Por qué preferimos vivir en un Estado bien organizado y no prescindir del mismo, es decir, vivir en la anarquía? Ésa es una forma racional de plantear el problema: y este problema debe ser resuelto si queremos pasar a la construcción o reconstrucción de cualquier institución política. En efecto, solamente si sabemos lo que queremos podremos decidir si una institución se halla o no bien adaptada a su función.

Pues bien, formulando la cuestión de esta manera, la respuesta humanitarista será la siguiente: lo que exijo del Estado es protección, no sólo para mí sino también para los demás. Exijo la protección de mi propia libertad y la de los demás. No quiero vivir a merced de quien tenga los puños más fuertes o las armas más poderosas. En otras palabras, quiero ser protegido de la agresión de los demás hombres. Quiero que se reconozca la diferencia entre la agresión y la defensa y que esa última descansa en un poder organizado del Estado. (La defensa tiene el carácter de un *statu quo* y el principio propuesto significa que el *statu quo* no debe ser cambiado por medios violentos sino tan sólo de acuerdo con la ley, por convenios o arbitraje, salvo allí donde no exista un procedimiento legal para su revisión). Yo me siento perfectamente dispuesto a aceptar que mi propia libertad sea algo restringida por el Estado, siempre que eso suponga la protección de la libertad que me resta, puesto que no ignoro que son necesarias algunas limitaciones a la libertad; por ejemplo, debo renunciar a mi «libertad» de atacar, si deseo que el Estado me ampare contra cualquier ataque. Pero exijo que no se pierda de vista el principal objetivo del Estado, es decir, la protección de aquella libertad que no perjudica a los demás ciudadanos. Por lo tanto, exijo que el Estado limite la libertad de los ciudadanos de la forma más equitativa posible y no más allá de lo necesario para alcanzar una limitación pareja de la libertad.

Las exigencias del humanitarista, del igualitarista y del individualista no difieren gran cosa de éstas. Y es la consideración de estas exigencias lo que permite al tecnólogo social encarar racionalmente la solución de los problemas políticos, es decir, desde el punto de vista de un objetivo perfectamente claro y definido.

Se han formulado muchas objeciones en el sentido de que no es posible establecer un objetivo de esta naturaleza con suficiente claridad y precisión. Así, se ha dicho que una vez que se reconoce que la libertad debe ser limitada, se derrumba todo el principio de la libertad, y que la cuestión de cuáles limitaciones son necesarias y cuáles superfluas, no puede decidirse racionalmente, sino tan sólo por medio de una autoridad. Pero ese reparo obedece a una confusión. En efecto, se mezclan en él la cuestión fundamental de lo que queremos del Estado y la de las importantes dificultades tecnológicas que obstruyen el camino hacia la materialización de nuestros objetivos. Ciertamente, es difícil determinar exactamente el grado de libertad que puede concederse a los ciudadanos sin poner en peligro aquella libertad cuya salvaguarda configura el objeto del Estado. Sin embargo, la experiencia demuestra que es posible una determinación por lo menos aproximada de dicho grado de libertad; en caso contrario, no existirían Estados democráticos. En realidad, ese proceso de determinación aproximada constituye una de las principales tareas de la legislación de los países democráticos. Se trata, sí, de un proceso difícil, pero sus dificultades carecen ciertamente de la magnitud suficiente para modificar nuestras exigencias fundamentales. Ésas consisten, sintéticamente, en que el Estado sea considerado como una sociedad para la prevención del delito, esto es, la agresión. Y puede responderse, en principio, a la objeción de que es difícil saber dónde termina la libertad y empieza el delito, con la famosa historia de aquel matón que protestaba ante el

tribunal de justicia porque, siendo un ciudadano libre, podía mover su puño en la dirección que se le antojase, a lo cual repuso el juez prudentemente: «La libertad del movimiento de tus puños está limitada por la posición de la nariz de tu vecino».

La concepción del Estado aquí esbozada podría designarse con el nombre de «proteccionismo». Este término ha sido usado frecuentemente para describir ciertas tendencias contrarias a la libertad. De tal modo, el economista entiende por proteccionismo la política de protección de ciertos intereses industriales contra la libre competencia, y el moralista, la exigencia de que los funcionarios del Estado establezcan una tutela moral sobre la población. Aunque la teoría política que proponemos llamar proteccionismo no se halla relacionada con ninguna de esas tendencias y aunque es, en realidad, una teoría liberal, creo que esta designación puede resultar conveniente para indicar que, si bien liberal, nada tiene que ver con la *política de no intervencionismo estricto* (denominada, a veces, aunque incorrectamente, del *laissez faire*). El liberalismo y la intervención estatal no se excluyen mutuamente. Por el contrario, claramente se advierte que no hay libertad posible si no se halla garantizada por el Estado.^[42] En la educación, por ejemplo, es necesario cierto grado de control por parte del Estado, si quiere resguardarse a la juventud de una ignorancia que la tornaría incapaz de defender su libertad, y es deber del Estado hacer que todo el mundo goce de iguales facilidades educacionales. Pero un control estatal excesivo en las cuestiones educacionales constituye un peligro *mortal* para la libertad, puesto que puede conducir al adoctrinamiento. Como ya indicamos antes, la importante y difícil cuestión de las limitaciones de la libertad no puede resolverse mediante una fórmula seca y tajante. Y el hecho de que siempre haya casos fronterizos, lejos de asustarnos, debe convertirse en un pilar más de nuestra posición, ya que sin el estímulo de los problemas políticos y de las luchas de este tipo, pronto desaparecería la disposición de los ciudadanos a combatir por su libertad y, junto con ella, la libertad misma. (Enfocando el problema desde este ángulo, el pretendido choque de la libertad y la seguridad, esto es, la seguridad garantizada por el Estado, resulta completamente ilusorio. En efecto, no puede haber libertad si ésta no se halla asegurada por el Estado, e inversamente, sólo un Estado controlado por ciudadanos libres puede ofrecerles una seguridad razonable).

Formulada de este modo, la teoría proteccionista del Estado se halla libre de todo elemento historicista o esencialista. Ella no afirma que el Estado se haya originado en una asociación de individuos reunidos con un propósito proteccionista, o que Estado alguno de la historia haya sido conscientemente gobernado de acuerdo con este objetivo. Tampoco postula cosa alguna acerca de la naturaleza esencial del Estado o de cualquier pretendido derecho natural a la libertad. Tampoco se refiere a la forma en que el Estado funciona en la práctica. En lugar de todo dio, formula una *exigencia* política o, dicho con más precisión, una *propuesta* para la adopción de cierta política. Sospecho, sin embargo, que muchos convencionalistas que definieron al Estado como el producto de una asociación para la protección de *sus* miembros, querían expresar esa misma exigencia, si bien se sirvieron para ello de un lenguaje torpe y confuso, a saber, el lenguaje del historicismo. Otro modo igualmente equívoco de expresar esta exigencia consiste en afirmar que la función esencial del Estado es la de proteger a sus miembros, o bien en aseverar que el Estado debe definirse como una asociación para la protección mutua. Todas estas teorías deben traducirse, por así decirlo, al lenguaje de las exigencias o propuestas para la acción política, si aspiran a una consideración seria. De otro modo, su análisis se hace imposible por las interminables polémicas de carácter puramente verbal.

Veamos un ejemplo de cómo puede llevarse a cabo esa traducción. Lo que aquí denominamos proteccionismo ha sido objeto de cierta crítica, repetida a través de los tiempos desde Aristóteles,^[43] que fue el primero en formularla, hasta Burke y muchos platónicos modernos. Este reparo consiste en que el proteccionismo tiene una visión más estrecha —según ellos— de las tareas correspondientes al Estado, que (para usar las palabras de Burke) «debe ser considerado con otro respeto, pues no se trata de una asociación de objetos subordinada exclusivamente a la burda existencia animal de una naturaleza temporaria y perecedera». En otras palabras, se afirma que el Estado es algo superior o más noble que una mera asociación con fines racionales y se le convierte, así, en objeto de adoración. Sus finalidades son más altas que la simple protección de los seres humanos y sus derechos: su misión es moral. «Cuidar de la virtud es la principal función de un Estado que merezca verdaderamente el nombre de tal», expresa Aristóteles. Pues bien, si tratamos de traducir esta crítica al lenguaje de las exigencias políticas, descubriremos que los reparos formulados al proteccionismo responden a dos deseos. En primer lugar, el de convertir al Estado en un objeto de adoración. Desde nuestro punto de vista, nada tenemos que decir contra este anhelo, pues constituye más bien un problema religioso y es a los cultores del Estado a quienes atañe resolver el problema de cómo conciliar este credo con sus otras creencias religiosas, por ejemplo la del Primer Mandamiento. El segundo es de carácter político. En la práctica, esta exigencia significaría simplemente que los funcionarios del Estado deben preocuparse por la moralidad de los ciudadanos y utilizar el poder, no tanto para la protección de la libertad de éstos, como para la vigilancia de su vida moral. En otras palabras, se exige aquí que el imperio de la legalidad, es decir, de las normas impuestas por el Estado, sea acrecentado a costa del de la moralidad propiamente dicha, es decir, de las normas impuestas, no por el Estado, sino por nuestras propias decisiones morales, vale decir, por nuestra conciencia. Esta exigencia o propuesta puede ser objeto de un análisis racional, y así podría argüirse contra ella que aquellos que la proclaman no advierten, aparentemente, que su adopción representaría el fin de la responsabilidad moral del individuo y que, lejos de perfeccionar la moralidad, terminaría por destruirla. En efecto, la responsabilidad personal sería reemplazada por tabúes de tipo tribal y por la irresponsabilidad totalitaria del individuo. Contra toda esta actitud, el individualista debe sostener que la moralidad de los Estados (si es que la hay) tiende a ser considerablemente inferior a la del ciudadano medio, de tal modo que es mucho más conveniente que la moralidad del Estado sea controlada por los Ciudadanos y no a la inversa. Lo que queremos y necesitamos es moralizar la política y no hacer política con la moral.

No debe olvidarse que desde el punto de vista proteccionista, los Estados democráticos existentes, aunque lejos de ser perfectos, representan una considerable conquista en el campo de la ingeniería social del tipo gradual. Infinidad de formas de delitos y de ataques a los derechos de los individuos humanos por parte de otros individuos, han sido prácticamente suprimidas considerablemente reducidas, y los tribunales de justicia aplican la ley satisfactoriamente en difíciles conflictos de intereses. Son muchos los que creen que la ampliación de estos métodos^[44] al terreno del delito y del conflicto internacional sólo constituye un sueño utópico; pero no hace mucho, la institución de un poder ejecutivo eficaz para mantener la paz civil parecía utópica a aquellos que sufrían la permanente amenaza de todo género de delincuentes, en países donde actualmente la paz civil se halla perfectamente establecida. Creo, asimismo, que los problemas de ingeniería relativos al control del delito internacional no resultan, en realidad, tan difíciles, una vez que se los encara abierta y racionalmente. Si se expone la

cuestión con claridad, no será difícil convencer a la gente de que las instituciones protectoras son necesarias, tanto en una escala local como en otra más vasta de alcances universales. Dejemos que los cultores del Estado lo sigan adorando, pero exijamos que se les brinde la oportunidad a los tecnólogos institucionales, no sólo de mejorar el engranaje interno del Estado, sino también de construir una organización más amplia para la prevención de la delincuencia internacional.

VII

Volviendo nuevamente a la historia de estos movimientos, parece ser que el primero que sostuvo la teoría proteccionista del Estado fue el sofista Licofrón, discípulo de Gorgias. Ya hemos dicho que, al igual que Alcidas, también discípulo de Gorgias, fue uno de los primeros en atacar la teoría de los privilegios naturales. La suposición de que la teoría que hemos denominado «proteccionista» tuvo su origen en él, encuentra un fundamento bastante sólido en un pasaje de Aristóteles, del cual se desprende que la formuló con una claridad tal, que difícilmente haya sido alcanzada posteriormente por sus sucesores.

Aristóteles nos dice que Licofrón consideraba la ley del Estado un «pacto mediante el cual los hombres se aseguran unos a otros el imperio de la justicia» (pero carente de poder para tornar buenos o justos a los ciudadanos). Nos dice, además,^[45] que Licofrón consideraba el Estado un instrumento para la protección de sus ciudadanos contra las acciones injustas (y para permitirles un desenvolvimiento pacífico y un libre intercambio), y exigía que el Estado fuese una «asociación cooperativa para la prevención del delito». Cabe hacer notar que no hay ningún indicio, en la reseña proporcionada por Aristóteles, de que Licofrón haya expresado su teoría bajo una forma historicista, es decir, atribuyendo el origen histórico del Estado a un contrato social. Muy por el contrario, se desprende claramente del texto aristotélico que la teoría de Licofrón se refería exclusivamente a la finalidad del Estado, pues Aristóteles arguye que Licofrón ha pasado por alto el objetivo esencial del Estado que es, a su juicio, el de tornar virtuosos a los ciudadanos. Esto nos muestra que Licofrón interpretó esta finalidad racionalmente, desde un punto de vista tecnológico, adoptando las exigencias del igualitarismo, del individualismo y del proteccionismo.

De esta forma, la teoría de Licofrón queda completamente a salvo de las objeciones a que se halla expuesta la teoría historicista tradicional del contrato social; a menudo se dice —Barker, por ejemplo—,^[46] que la teoría contractual «ha sido rebatida por los pensadores modernos punto por punto». Esto es muy posible, pero el análisis de los puntos estudiados por Barker nos demuestra que esa refutación no alcanza por cierto a la teoría de Licofrón, en quien Barker cree ver (y en este punto me inclino a coincidir con él) al probable fundador de la forma más primitiva de una teoría que pasó a denominarse más tarde teoría contractual. Los puntos principales considerados por Barker pueden enumerarse de la manera siguiente: (a) Nunca hubo, históricamente, un contrato semejante; (b) Históricamente, el Estado jamás fue instituido; (c) Las leyes no son convencionales sino que surgen de la tradición, fuerza superior, equiparable quizá al instinto; primero se imponen como costumbre, para sólo después codificarse en forma de leyes; (d) La fuerza de las leyes no reside en las sanciones ni en la capacidad de protección del Estado que las impone, sino en la disposición del individuo a obedecerlas, es decir, en la voluntad moral del individuo.

Se advierte de inmediato que las objeciones *a*, *b* y *c*, que son en sí mismas reconocidamente correctas (si bien han existido algunos contratos), sólo pueden aplicarse a la forma historicista de esta teoría y no a la versión de Licofrón. No hay ninguna razón, en consecuencia, para que hayamos de tenerlas en cuenta. La objeción *d*, sin embargo, merece una consideración más detallada. ¿Cuál puede ser su significado? La teoría atacada insiste en la «voluntad» o, mejor dicho, en la decisión del individuo, más que ninguna otra teoría. En realidad, la palabra «contrato» sugiere por sí misma un acuerdo basado en la «libre voluntad»; sugiere, quizá, más que cualquier otra teoría, que la fuerza de las leyes reside en la disposición del individuo a aceptarlas y obedecerlas. ¿Cómo, entonces, puede *d* ser una objeción contra la teoría contractual? La única explicación posible parece ser la de que Barker no cree que el contrato surja de la «voluntad moral del individuo», sino más bien de una voluntad egoísta, y esta interpretación es la más probable, pues se halla en conformidad con la crítica de Platón. Sin embargo, no es forzoso ser egoísta para ser proteccionista. La protección no tiene que significar necesariamente autoprotección; así, muchas gentes se aseguran la vida con el propósito de proteger a otros y no a sí mismos y, de manera semejante, bien podría suceder que exigiesen la protección estatal más para los otros que para sí mismos. La idea fundamental del proteccionismo es ésta: proteger a los débiles de ser atropellados por los fuertes. Esta exigencia no sólo ha sido proclamada por los débiles sino también, y frecuentemente, por los fuertes. Tacharla de egoísta o de inmoral sería, en el mejor de los casos, erróneo.

A mi juicio, el proteccionismo de Licofrón se halla libre de todos estos cargos. Su teoría constituye la expresión más adecuada del movimiento humanista e igualitario iniciado en el siglo de Pericles. Y sin embargo, nos ha sido escamoteada infinidad de veces. Así, fue transmitida a las generaciones posteriores bajo una forma completamente alterada, ya como la teoría historicista del origen del Estado en un contrato social, ya como una teoría esencialista con la pretensión de que la verdadera naturaleza del Estado es la convención, ya como una teoría del egoísmo, basada en el supuesto de la naturaleza fundamentalmente inmoral del hombre. Y todo esto se debe a la irresistible influencia de la abrumadora autoridad de Platón.

VIII

No cabe casi ninguna duda de que Platón conocía muy bien la teoría de Licofrón, pues ambos fueron (con toda probabilidad) coetáneos. Además, puede identificársela fácilmente con la teoría mencionada por primera vez en el *Gorgias* y, posteriormente, en *La República*. (En ninguno de los dos lugares Platón menciona a su autor, procedimiento éste corriente en su obra cuando se trataba de un adversario todavía vivo). En el *Gorgias*, la teoría es expuesta por Calicles, un nihilista ético como el Trasímaco de *La República*. En esta última obra, Platón la pone en boca de Glaucón. En ninguno de los dos casos el vocero de la doctrina se identifica personalmente con ella.

Los dos pasajes son, por muchos conceptos, paralelos. Ambos presentan la teoría bajo una forma historicista, es decir, como una historia del origen de la justicia. Ambos la presentan como si sus premisas lógicas tuvieran que ser, necesariamente, egoístas y aun nihilistas, es decir, como si la concepción proteccionista del Estado sólo fuera sostenida por aquellos a quienes les *agradaría* cometer injusticias, pero que son demasiado débiles para ello y que, *por lo tanto*, exigen que los fuertes tampoco puedan

hacerlo: lo cual dista de ser justo, ciertamente, puesto que la única premisa necesaria de la teoría es la exigencia de que el delito o la injusticia sean suprimidos.

Hasta aquí, los dos pasajes corren paralelos y este hecho no ha escapado a la atención de los comentaristas. Sin embargo, existe una tremenda diferencia entre ambos que, hasta donde yo sé, no ha sido advertida por éstos. Estriba que en el *Gorgias* Calicles expone la teoría haciendo constar expresamente que se opone a la misma, y puesto que también se opone a la sostenida por Sócrates, se deduce que la teoría proteccionista no es atacada, sino más bien defendida por Platón. Y, en verdad, un examen más severo demuestra que Sócrates defendía varios de sus aspectos contra el nihilista Calicles. En *La República*, en cambio, la misma teoría es expuesta por Glaucón como fruto y desarrollo de las concepciones de Trasímaco, es decir, del nihilista que pasa a ocupar aquí el lugar de Calicles; en otras palabras, la teoría se nos presenta aquí bajo una forma nihilista y Sócrates como el héroe que destruye victoriosamente su vil contenido egoísta.

De este modo, los pasajes en que la gran mayoría de los comentaristas encuentran cierta semejanza entre las tendencias del *Gorgias* y de *La República* revelan, en realidad, un cambio completo de frente. Pese a la exposición hostil de Calicles, la tendencia del *Gorgias* se muestra favorable al proteccionismo, en tanto que *La República* lo ataca violentamente.

He aquí un extracto del discurso de Calicles en el *Gorgias*:^[47] «Las Leyes son elaboradas por la gran masa del pueblo que se compone principalmente de hombres débiles. De este modo, hacen las leyes..., a fin de protegerse a sí mismos y a sus intereses, y tratan de disuadir a los más fuertes... y a todos los demás que podrían estar mejor capacitados para ello de hacerlo... y califican de “injusticia” la tentativa de un buen ciudadano de beneficiar a su prójimo y, además, puesto que son conscientes de su inferioridad, se declaran contentísimos con sólo obtener la igualdad». Si examinamos esta síntesis haciendo abstracción de aquello que obedece al abierto desprecio y hostilidad de Calicles, entonces hallaremos todos los elementos de la teoría de Licofrón, a saber: igualitarismo, individualismo y protección contra la injusticia. Hasta la referencia a los «fuertes» y a los «débiles» que son conscientes de su inferioridad encuadra perfectamente dentro de la concepción proteccionista, siempre que se conceda el margen necesario para lo que allí hay de caricaturesco. Es probable que la doctrina de Licofrón exigiese explícitamente que el Estado protegiese a los más débiles, lo cual puede ser cualquier cosa menos innoble. (La esperanza de que algún día llegue a satisfacerse esta exigencia halla expresión en una de las enseñanzas cristianas: «Los mansos heredarán la tierra»).

Al propio Calicles no le gusta el proteccionismo; se muestra más bien en favor de los derechos «naturales» del más fuerte. Es sumamente significativo que Sócrates, en su argumento contra Calicles, salga en defensa del proteccionismo, llegando incluso a identificarlo con su propia teoría de que es mejor padecer la injusticia que cometerla. Así, dice por ejemplo:^[48] «¿No es la mayoría de opinión —como acabas de decir— de que la justicia es igualdad? ¿Y asimismo de que es más doloroso infligir una injusticia que padecerla?»; y más adelante: «... La naturaleza misma, y no ya la simple convención, afirma que infligir una injusticia es más doloroso que padecerla y que la justicia es igualdad». (Pese a sus tendencias individualistas, igualitarias y proteccionistas, el *Gorgias* revela algunos impulsos francamente antidemocráticos. La explicación puede residir en el hecho de que al escribir el *Gorgias*, Platón no había elaborado todavía sus teorías totalitarias, y si bien su simpatía ya era de tendencia antidemocrática, se hallaba todavía bajo la influencia de Sócrates. Cómo puedo haber

todavía quien crea que el *Gorgias* y *La República* son ambos reflejos fieles de las verdaderas opiniones de Sócrates, es cosa que cuesta comprender).

Volvamos ahora a *La República*, donde Glaucón presenta el proteccionismo como una nueva versión, lógicamente más rigurosa pero éticamente idéntica, del nihilismo de Trasímaco. «Mi preocupación —expresa Glaucón—^[49] se concentra en el origen de la justicia y en lo que ésta sea en realidad. Según algunos, es por naturaleza algo excelente infligir injusticias a los demás, pero no así padecerlas. Sin embargo, sostienen que el perjuicio acarreado por el padecimiento de una injusticia excede con mucho el placer de infligirla. Sucede, entonces, que durante algún tiempo los hombres infligen injusticias unos a otros y, claro está, también las sufren, llegando así a conocer perfectamente el gusto de ambas. Pero, en última instancia, aquellos que no sean lo bastante fuertes para rechazarla o para disfrutar de su práctica, deciden que es más provechoso comprometerse por medio de un contrato, con el fin de asegurar que ninguno de ellos habrá de cometer injusticias o padecerlas. Tal la forma en que se establecieron las leyes... Y tal el origen y la naturaleza de la justicia de acuerdo con esa teoría».

En lo que a su contenido racional se refiere, trátase, evidentemente, de la misma teoría, y la forma en que ha sido expuesta también recuerda considerablemente^[50] el discurso de Calicles en el *Gorgias*. Y no obstante, Platón ha efectuado un cambio completo de frente. La teoría proteccionista ya no es defendida aquí contra la acusación de hallarse basada en un cínico egoísmo; al contrario. Nuestros sentimientos humanitarios, nuestra indignación moral —incitados anteriormente por el nihilismo de Trasímaco— son utilizados para convertirnos en enemigos irreconciliables del proteccionismo. Esta teoría, que en el *Gorgias* había sido presentada con un carácter humanitario, se nos aparece ahora con las características totalmente opuestas, como el fruto de la repelente y despreciable doctrina de que la injusticia es algo muy bueno... para aquellos que pueden eludirla. Y Platón no vacila en insistir sobre este punto. En la extensa continuación del pasaje citado, Glaucón elabora detalladamente los supuestos o premisas presuntamente necesarios del proteccionismo. Menciona entre ellos, por ejemplo, la opinión de que la comisión de un acto injusto es «la mejor de todas las cosas»;^[51] de que la justicia sólo ha sido establecida porque la mayoría de los hombres son demasiado débiles para cometer delitos, y de que para el ciudadano individual es la vida consagrada al deliro la más provechosa. Y «Sócrates», es decir, Platón, atestigua expresamente^[52] la autenticidad de la interpretación efectuada por Glaucón de la teoría expuesta. Merced a este método, Platón parece haber logrado persuadir a la mayoría de sus lectores o, por lo menos, a todos los platónicos, de que la teoría aquí desarrollada es idéntica a la del cínico y desvergonzado egoísmo de Trasímaco.^[53] Y, lo que es aún más importante, de que todas las formas de individualismo se reducen, en definitiva, a una sola cosa: el egoísmo. Pero lo extraordinario es que no sólo convenció a sus admiradores sino también, incluso, a sus adversarios y, en particular, a los defensores de la teoría contractual. Desde Carnéades a Hobbes,^[54] éstos no sólo adoptaron su fatal exposición historicista, sino también las afirmaciones de Platón de que la base de la teoría consistía en un nihilismo ético. Es importante comprender, sin embargo, que todo el ataque de Platón contra el proteccionismo se reduce a atribuirle una supuesta base egoísta, y si se considera todo el espacio dedicado a dicho ataque podremos suponer, sin temor a equivocarnos, que no fue por reticencia, ciertamente, por lo que no esgrimió ningún otro argumento mejor. Con la táctica platónica, el proteccionismo estaba condenado a ser rechazado por nuestros sentimientos morales como una afrenta a la idea de la justicia y a nuestros sentimientos de decencia.

Tal es el método empleado, pues, para destruir una teoría que no sólo constituía un peligroso rival de la suya, sino que representaba el nuevo credo humanitario e individualista, es decir, el archienemigo de todo lo que era más caro a Platón. El método es hábil; su asombroso éxito así lo prueba. Pero no sería justo si no admitiese francamente que, a mi juicio, además de hábil es deshonesto. En efecto, la teoría atacada no tiene por qué partir de otro supuesto que no sea el de que la injusticia es un mal y que, por lo tanto, debe ser evitada y puesta bajo control. Y, por otra parte, Platón sabía perfectamente que la teoría no se hallaba basada en el egoísmo, pues en el *Gorgias* la diferenciaba claramente de la teoría nihilista, de la cual se la hace «derivar» en *La República*.

En resumen, podemos decir que la teoría platónica de la justicia, tal como ha sido expuesta en *La República* y otras obras posteriores, constituye una tentativa deliberada de sofocar las tendencias igualitarias, individuales y proteccionistas de la época, para restablecer los principios del tribalismo sobre la base de una teoría moral totalitaria. Al mismo tiempo, Platón se muestra fuertemente impresionado por la nueva moralidad humanista, pero en lugar de combatir al igualitarismo con argumentos, elude su discusión. Sin embargo, esto no le impide recurrir a los sentimientos humanitarios, cuya fuerza conoce perfectamente, y ganarlos para la causa del gobierno totalitario de clase, a cargo de una raza naturalmente superior.

Según Platón esas prerrogativas de clase eran necesarias para el mantenimiento de la estabilidad del Estado. Constituían, por consiguiente, la esencia de la justicia. En última instancia, esta afirmación se basa en el argumento de que la justicia es útil para el poderío, la salud y la estabilidad del Estado, argumento éste cuyo único mérito es parecerse demasiado a la moderna definición totalitaria: es justo todo lo que es útil para el poderío de mi nación, de mi clase o de mi partido.

Pero eso no es todo aún. A través de su insistencia en las prerrogativas de clase, la teoría platónica de la justicia plantea el problema: «¿Quién debe gobernar?», colocándolo en el centro de la teoría política. Su respuesta es que deben hacerlo los más sabios y los mejores, Pero ¿no modifica esa excelente respuesta todo el carácter de su teoría?