EDICIONES COMPLUTENSE

Anales del Seminario de Historia de la Filosofía
e-ISSN 0211-2337

ESTUDIOS

La interpretación platónica del desafío inmoralista[1]

Javier Echeñique Sosa
Instituto de Filosofía, Facultad de Psicología y Humanidades, Universidad San Sebastián, Sede, Chile

https://dx.doi.org/10.5209/ashf.92786 Recibido: 03 de diciembre de 2023 • Aceptado: 18 de junio de 2024

Resumen: Se argumenta que el inmoralismo que confronta Platón en República I y II, lejos de presentar un solo desafío, tiene en realidad cuatro niveles de exigencia progresiva. Esta estructura escalonada del desafío inmoralista pone de manifiesto el hecho de que el desafío oficial, formulado por Adimanto en República II, corresponde a una peculiar interpretación que Platón hace del inmoralismo. Esto se debe a que los dos primeros niveles del desafío no introducen la novedosa posibilidad de suplantación de la realidad moral por la reputación moral, característica de la interpretación platónica. Se argumenta también que la interpretación platónica acarrea ciertos problemas, para los cuales se ofrecen soluciones tentativas. Entre estos problemas destaca la famosa objeción según la cual la noción de justicia como armonía síquica que Platón propone como respuesta al desafío, en República IV, parece cambiar de tema. Se argumenta, finalmente, que la estructura escalonada del desafío inmoralista permite hacer frente a esta objeción, pues sus últimos dos niveles ya determinan la forma que deberá tomar la respuesta ofrecida en República IV.
Palabras clave: Inmoralismo; justicia; Platón; República; reputación; valor intrínseco; valor instrumental

ENG The platonic interpretation of the immoralist challenge

Abstract: It is argued that the immoralist position that Plato confronts in Republic I and II, far from presenting a single challenge, actually represents four levels of progressive demand. This tiered structure of the immoralist challenge highlights the fact that the official challenge, formulated by Adeimantus in Republic II, corresponds to a peculiar interpretation that Plato makes of immoralism. This is because the first two levels of the challenge do not introduce the novel possibility of supplanting moral reality by moral reputation, a possibility that is (characteristic of the Platonic interpretation). It is also argued that the Platonic interpretation entails certain problems, to which tentative solutions are offered. Among these problems, the famous objection stands out according to which the notion of justice as psychic harmony that Plato proposes as a response, in Republic IV, seems to change the subject. Finally, it is argued that the tiered structure of the immoralist challenge allows for an adequate answer to this objection, since its last two levels already determine the form that the response offered in Republic IV should take.
Keywords: Immoralism; intrinsic value; instrumental value; justice; Plato; Republic; reputation

Sumario: 1. El desafío oficial. 2. Los dos primeros niveles del desafío. 3. La irrelevancia de la distinción entre realidad y reputación. 4. Los siguientes dos niveles y la interpretación platónica. 5. El problema de la asimetría y la capacidad de persuasión. 6. ¿Es el cuarto nivel excesivo? 7. La objeción de irrelevancia. 8. Conclusión.

Cómo citar: Echeñique Sosa, J. (2025) "La interpretación platónica del desafío inmoralista". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 42 (1), 1-9.

1. El desafío oficial

Como es sabido, en el libro II de la *República* Platón se propone demostrar el valor superior que tiene la justicia, considerada "en y por sí misma" (cf. αὐτὸ αὑτοῦ ἕνεκα, 357b6; αὐτὸ καθ' αὐτὸ, 358d2), por sobre la injusticia igualmente considerada (cf. 358b5-8; 612d1); o más sucintamente, mostrar que la justicia tiene un valor *intrínseco* superior al de la injusticia. Este proyecto se vuelve imperioso debido a la posición inmoralista, primero defendida por Trasímaco en el libro I, y luego por los hermanos Glaucón y Adimanto

[1] Este artículo ha sido escrito en el marco del proyecto FONDECYT REGULAR 2023-2025, 1230634. Una versión previa fue presentada en el coloquio *Praxis y Pathos en el Pensamiento Antiguo*, organizado por José Antonio Giménez y Jorge Mittelmann.

en el libro II. El inmoralista, en términos generales, argumenta que el comportamiento inmoral, injusto, merece ser recomendado y alabado, al menos bajo ciertas condiciones, al tiempo que el comportamiento recto, justo, merece ser reprochado.

¿Qué significa esta expresión, "en y por sí misma"? Esta cuestión ha sido intensamente debatida por los estudiosos. Al comienzo de *República* II, Glaucón presenta la famosa división tripartita de bienes. Los dialogantes esperan que la justicia logre ser clasificada entre los bienes mixtos, tales como el entendimiento, la vista y la salud (357c-358a), que son valorados tanto intrínsecamente como por sus resultados. Sócrates considera que esta clase de bienes mixtos es la clase "más noble" (cf. ἐν τῷ καλλίστῳ, 358a1) de bienes, a diferencia de los que solo son valorados intrínsecamente (como la alegría y el placer), y a diferencia de los que lo son de un modo puramente instrumental, solo por sus "recompensas", tales como el ejercicio físico o el ser sanado de una enfermedad, actividades de hecho onerosas en sí mismas. A esta clase mixta debiese, por lo tanto, pertenecer la justicia, a pesar de que el vulgo – respaldado por los argumentos de Trasímaco en el libro I – la coloca dentro de la clase de bienes puramente instrumentales, valorable meramente por las recompensas de una buena reputación. Puesto que la injusticia también puede reclamar para sí un valor instrumental, e incluso uno superior al de la justicia, tal como ha mostrado Trasímaco, Platón se da cuenta en el libro II de que es en el terreno del valor intrínseco donde hay que buscar la superioridad de la justicia. Sin embargo, el lector pronto se encuentra con que no todos los resultados de la justicia han de ser excluidos de su adecuada defensa ante las pretensiones de la injusticia. Adimanto, en particular, cierra su parlamento en el libro II pidiéndole insistentemente a Sócrates que explique "qué logra" la justicia "dentro del alma de quien la posee" (366e6-7), "qué produce cada una" – la justicia y la injusticia – "por sí misma en quien las posee" (367b5-6), qué es "aquello en que <la justicia>, en y por sí misma, beneficia a quien la posee" (367d3-4), "qué es lo que cada una" – la justicia y la injusticia – "produce, en y por sí misma, en quien las posee" (367d4-5). Este lenguaje es claramente causal, y no puede sino implicar que la justicia y la injusticia tienen resultados causales que han de ser considerados para efectos de la comparación.[2] Por si fuera poco, Platón argumentará, en *República* IV, que la justicia, entendida como aquella condición armónica del alma humana cuyas partes cumplen bien sus funciones propias, tiene *como resultado* (necesario) la felicidad propia del agente justo. Luego, en el libro IX, Platón también argumentará que *como resultado* de dicha estructura anímica armónica, el individuo justo disfruta del placer verdadero (cf. 586e4-587a19); y también argumentará a favor de la contraparte de estas afirmaciones: *como resultado* de su estructura anímica injusta y viciosa, el tirano ha de ser infeliz (cf. 580a6-7), y *como resultado* de dicha estructura dicho individuo vive la vida más amarga y dolorosa posible (cf. 587b ss.).[3] Sin embargo, Platón claramente considera que estas defensas de la superioridad de la justicia por sobre la injusticia están basadas en el valor intrínseco, no instrumental, de ambas (cf. 612a-d). Algo ha ocurrido, por lo tanto, entre la división tripartita de bienes que abre el libro II, y la forma definitiva que le da Adimanto al desafío inmoralista.

Lo que ha ocurrido, sin duda, es que se ha vuelto evidente que el individuo injusto también puede gozar de ciertos resultados típicamente atribuibles a la justicia. El injusto puede adquirir una inmerecida reputación de justicia, y gozar de las recompensas sociales asociadas a ella, mientras comete solapadamente sus fechorías. De aquí se sigue que mostrar el valor superior de la justicia en cuanto a sus propiedades intrínsecas, no exige dejar de lado todos sus resultados, sino solo una clase *particular* de resultados que Glaucón llama, ya en la división tripartita de bienes, "recompensas" (μισθοῖ, 357d2), reiterando luego este importante término (cf. 358b7, 367d5, 612b1, 614a1). Según Glaucón, las recompensas de la justicia incluyen "la reputación, la estima social y los regalos que a su vez resultan de estas" [δόξας τε καὶ τιμὰς καὶ δωρεὰς τὰς ἀπ' αὐτῶν γιγνομένας, 366e5], como casarse y casar a los propios hijos con una persona de buena clase, acceder a buenos puestos de gobierno, asociarse con gente de poder, y ganar grandes sumas de dinero como resultado. Este es el tipo de recompensas palpables que advierten con facilidad los espectadores mortales y divinos acerca del ejercicio visible de la justicia. Pero resulta que de este tipo de recompensas también puede gozar la persona injusta que se hace pasar por justa. Por consiguiente, la solicitud de concentrarse en el valor intrínseco de la justicia *no excluye* aquellos resultados suyos que no cuentan como recompensas, en este sentido cuasi técnico de 'recompensa'.

En un pasaje crucial, Adimanto hará explícita la importancia de ambos tipos de resultado para su formulación oficial del desafío inmoralista, pese a que este pasaje, y la terminología allí empleada, ha sido sistemáticamente ignorado por los intérpretes[4]:

"Así, pues, ya que has reconocido que la justicia se cuenta entre los mayores bienes, aquellos que vale la pena poseer por los resultados que de ellos nacen, pero mucho más todavía por sí mismos, como, por ejemplo, ver, escuchar, entender y estar sanos, y cualquier otro bien *productivo por naturaleza y no por reputación* [καὶ ὅσ' ἄλλα ἀγαθὰ γόνιμα τῇ αὐτῶν φύσει

[2] Este es un punto particularmente enfatizado por White, N., "The Classification of Goods in Plato's Republic", *Journal of the History of Philosophy*, 22/4 (1984), pp. 393-421.

[3] Autores como J. Mabbott y T. Irwin han negado que la conexión entre la justicia y la felicidad sea expresada en términos de resultados o efectos causales (incluso en el sentido platónico, no humeano, de causalidad), el primero argumentando que ambas condiciones son idénticas, y el segundo que la conexión es definicional. Véase Mabbott, J. D., "Is Plato's Republic Utilitarian?", *Mind*, 46 (1937), pp. 468-74; Irwin, T., *Plato's Moral Theory*. New York: Oxford University Press, 1977, pp. 188-89, 216-17, 257. Para una refutación bastante definitiva de estas posiciones, véase White, N., "The Classification of Goods in Plato's Republic", *op cit*., para quien la conexión es causal, pero de naturaleza sintético-necesaria, como la del fuego y el calentamiento, o la de la nieve y el enfriamiento.

[4] Andrew Payne llega al extremo de afirmar que la distinción entre resultados "por reputación" y resultados "por naturaleza" es "a distinction between natural and artificial production of benefits which is absent from the text." Payne, A. "The Division of Goods and Praising Justice for Itself in *Republic* II." *Phronesis,* 56 (2011), pp. 77-78.

ἀλλ' οὐ δόξῃ ἐστίν], alaba en la justicia aquello por lo cual resulta ventajosa en sí misma para el justo; en cuanto a las recompensas y reputaciones, deja que otros las alaben.» (*Resp*. 367c6-d6)[5]

Siguiendo a Adimanto entonces, debemos hacer una distinción entre dos tipos de resultados de la justicia y de la injusticia:

(A) **Resultados *por reputación*** (δόξῃ): resultados que se siguen de la reputación (δόξα) que tiene una persona de ser justa o injusta; o, lo que es lo mismo, de la mera opinión (otra traducción de δόξα) que los espectadores tienen respecto de la justicia o injusticia de una persona.[6]

Ejemplos aquí son la estima social (τιμή) que cosecha una persona por aparecer como justa ante los demás, o el desprecio social que cosecha por aparecer como injusta, y todas las demás *recompensas* (el término pertenece a esta clase de resultados) o sanciones sociales que recaen sobre ella en virtud de la confianza o desconfianza resultantes. Buenos o malos puestos de trabajo, buenos o malos matrimonios, más o menos crédito bancario, más o menos poder político, etc. (cf. 362b; 363a; 612a-614a).

(B) **Resultados *por naturaleza*** (φύσει): resultados que se siguen de la naturaleza (o realidad) misma de la justicia y la injusticia, independientemente de sus meras reputaciones.

La misma distinción entre ambos tipos de resultado es retomada por la distinción que hace Platón, en el libro IX de la *República*, entre los «premios derivados de la reputación» [τὰ νικητήρια ... ἀπὸ τοῦ δοκεῖν, 612d6] y «los bienes derivados de la realidad» [τὰ ἀπὸ τοῦ εἶναι ἀγαθὰ, 612d7-8] de la justicia. Por el momento no tenemos ejemplos de los resultados naturales o reales que podrían tener la justicia y la injusticia. Platón los explicará en los libros IV y IX, como ya he hecho notar. No obstante, Adimanto se refiere anticipadamente a ellos cuando habla de lo que «logra cada una [*vgr*. la justicia y la injusticia] en sí misma, por su propia potencia, dentro del alma de quien las posee, y cuando pasa inadvertida ante dioses y humanos» [αὐτὸ δ' ἑκάτερον τῇ αὐτοῦ δυνάμει τί δρᾷ, τῇ τοῦ ἔχοντος ψυχῇ ἑνόν, καὶ λανθάνον θεούς τε καὶ ἀνθρώπους, 366e6-7]. Este tipo de resultados, los resultados naturales, distintos de las mentadas recompensas y sanciones externas, *no* son entonces irrelevantes para evaluar el valor intrínseco de la justicia y la injusticia. 'Intrínseco' (αὐτὸ καθ' αὐτὸ) por lo tanto no implica 'independiente de cualquier resultado'.

Por último, la frase «dentro del alma de quien las posee» hace explícito el marco eudaimonista en que el desafío inmoralista, tal y como Platón lo acepta, es formulado. La valoración de la justicia y la injusticia es entendida como el grado de beneficio y daño, respectivamente, que estas actividades o disposiciones (luego hablaremos de esta ambigüedad) producen en el bienestar mismo del agente que las practica o posee. El desafío oficial de *República* II le exige a Platón mostrar el modo en que la justicia, considerada en sus propiedades intrínsecas (naturales o reales) «beneficia» (ὀνίνησιν, 367d3) o «favorece» (λυσιτελεῖν, 360c8) a quien la posee, y el modo en que la injusticia, igualmente considerada, «daña» (βλάπτει, 367d4) a su poseedor.[7]

Podemos decir entonces que cuando Platón, en *República* II, se propone demostrar el valor superior de la justicia por sobre la injusticia, considerando la una y la otra «en y por sí misma», lo que se propone es demostrar que la naturaleza de la justicia y sus resultados naturales, por contraste con su mera reputación, tiene un beneficio superior, para el agente que la posee o practica, que la injusticia igualmente considerada. Según veremos en la sección 5, sin embargo, Platón parece advertir una importante asimetría entre la justicia y la injusticia que nos obligará a reformular esta natural interpretación del desafío oficial.

Ahora bien, esta formulación del desafío podría provocar la impresión errónea de ser el *único* planteado por Platón en la *República* – el 'desafío oficial'. Esta impresión es reforzada por la reiterada afirmación de que Glaucón y Adimanto están defendiendo la posición inmoralista de Trasímaco, en el libro I (cf. 357a, 358b-c, 367a), y por la afirmación, ya al final del libro IX, de que el desafío oficial es el que ha motivado toda la discusión de la *República* (cf. 588a10-b4). Sin embargo, tan pronto se analizan en detalle las diversas posiciones inmoralistas planteadas en los dos primeros libros de la *República*, es imposible no advertir que hay *cuatro niveles* distintos, de exigencia creciente, en que el desafío inmoralista es concebido por Platón.

---

5 La traducción (ligeramente modificada) es de Pabón, J. M., Fernández-Galiano, M., *Platón: República*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006.

6 Varios intérpretes han notado la necesidad de hacer una distinción entre dos tipos de resultados para hacer sentido del modo en que el desafío inmoralista es planteado en *República* II. M. B. Foster propuso la distinción entre "consecuencias artificiales" y "consecuencias naturales" (Foster, M. B., "A Mistake of Plato's in the 'Republic.'" *Mind,* 184 (1938), pp. 468-474). Julia Annas sigue a Foster, y explica el concepto de "consecuencias artificiales" como aquellas que dependen de la existencia de "prácticas humanas y convenciones", y que no existirían en la ausencia de dichas prácticas y convenciones, como sí lo harían las "consecuencias naturales" (Annas, J., *An Introduction to Plato's Republic*, New York: Clarendon Press, 1981, pp. 59-63)). Nicholas White propone una diferencia entre (i) aquellos resultados (como la felicidad y el placer) que la justicia produce mediante un proceso causal especial que los genera a partir de su propio poder o capacidad, y sin la cooperación de circunstancias concomitantes (como la reputación de justicia), (ii) versus aquellos resultados que ocurren mediante la cooperación de dichas circunstancias concomitantes (White, N., "The Classification of Goods in Plato's Republic", *op. cit*.). Robert Heinaman (el más cercano a la evidencia textual) explica la diferencia relevante como una diferencia entre meras "consecuencias" – que se siguen de la reputación de justicia – y "consecuencias causales" – independientes de la reputación de justicia, y relevantes para su valor intrínseco (Heinaman, R., "Plato's Division of Goods in the Republic." *Phronesis* 48 (2003), pp. 309-335). Últimamente Andrew Payne propone que la comparación entre la justicia y la injusticia debe realizarse, según el desafío, sobre la base de "criterial benefits", y no de "fringe benefits": si bien ambas son consecuencias valiosas que resultan de una actividad *A*, los "fringe benefits" no sirven para medir el éxito de llevar a cabo *A*, mientras que la presencia o ausencia de"criterial benefits" sí sirven como criterios para medir el éxito de llevar a cabo A. Véase Payne, A., "The Division of Goods and Praising Justice for Itself in *Republic* II." *Phronesis* 56 (2011), pp. 58-78.

7 Como bien dicen T. Paytas y N. Baima, "the discussants are investigating whether justice is (and ought to be) chosen as a non-instrumental part of one's own good." Paytas, T., Baima, N., "Intrinsic Valuing and the Limits of Justice: Why the Ring of Gyges Matters". *Phronesis*, 69 (2019), p. 7.

El objetivo central de este artículo es demostrar que la estructura escalonada del desafío inmoralista, desarrollada en las secciones 2, 3 y 4, pone de manifiesto el hecho de que el desafío oficial, formulado en *República* II, corresponde a una *peculiar interpretación* que Platón hace del inmoralismo. Esto se debe a que los dos primeros niveles del desafío, como veremos en lo que sigue, no requieren de la distinción entre resultados reales y resultados por reputación de la justicia y la injusticia, debido a que no introducen la novedosa posibilidad de suplantación de la realidad moral por la reputación moral. Al introducir esta novedosa posibilidad, basada como mostraré en la también novedosa habilidad de persuasión, Platón fuerza tempranamente una peculiar interpretación del desafío inmoralista que determinará también su propia respuesta a él. La interpretación platónica acarrea ciertos problemas que explico, e intento solucionar, en las secciones 5 y 6. Por sobre todo, acarrea la dificultad, que explico en la sección 7, de que la noción de justicia que Platón propone como respuesta parece cambiar de tema. La estructura escalonada del desafío inmoralista, sin embargo, permite hacer frente a esta dificultad.

2. Los dos primeros niveles del desafío

Ahora bien, el desafío oficial es la última etapa de desarrollo de la posición inmoralista originalmente defendida por Trasímaco, en el libro I de la *República*; una posición que Adimanto recapitula así, en el libro II: «la justicia es el bien de otro, el beneficio para el superior, mientras que la injusticia es el beneficio y provecho de uno mismo [que es superior], y una desventaja para el inferior» (367c3-6).

Desafío 1: la injusticia perfecta. Como es sabido, el inmoralismo de Trasímaco está formulado sobre la base del concepto de injusticia perfecta. Trasímaco acepta que la justicia, entendida como la realización de *acciones justas*, beneficia al agente en cierto modo si es que este es «inferior», es decir, si es que carece del *poder político* o de la *sagacidad* para evitar el castigo social e institucional, regularmente asociado a la detección de acciones injustas (robar, secuestrar, estafar, etc., 344a-b). Si el individuo tiene la sagacidad para cometer injusticia y pasar inadvertido, o el poder político, característico del tirano, para cometer injusticia y evitar abiertamente las sanciones correspondientes (represalias de las víctimas, pérdida de reputación y estima social, desconfianza resultante, etc.), entonces obrar justamente (pagar las deudas y los impuestos, cumplir las promesas, no embaucar ni aprovecharse del resto, etc.) no es lo que más lo beneficia (cf. *Resp*. 343d2-344a2). Lo que lo beneficia en realidad es la acción injusta, sencillamente porque, dotado de alguna de estas capacidades, el individuo puede sacar provecho neto de sus injusticias evitando las sanciones que de otro modo padecería – y que cargarían la balanza a favor de la justicia. El agente que, dotado de estas capacidades, obra injustamente, es poseedor de "la injusticia más perfecta" [τὴν τελεωτάτην ἀδικίαν, *Resp*. 344a4].

Vale la pena preguntarse, ¿cuál es exactamente el desafío que esta posición representa para Platón? Sin duda, este consiste en demostrar que la *acción justa* me beneficia más como agente, no sólo si soy inferior y carezco de la sagacidad o del poder político requeridos; sino más bien cuando *tengo* estas capacidades que me permiten sacar provecho neto de mis injusticias, evitando el castigo regularmente asociado a ellas.[8]

El primer argumento de Glaucón, en el libro II de la *República* – el Argumento del Contrato Social entre Inferiores – presenta un desafío equivalente, al menos para propósitos de la graduación del desafío inmoralista que aquí pretendo establecer. Según este argumento (358e-359b), cuando yo cometo una injusticia y como consecuencia sufro las sanciones sociales o institucionales asociadas, estas sanciones no son usualmente compensadas por el beneficio que uno obtiene al cometerla. Por supuesto, esto no sucede para los injustos perfectos, capaces de evitar sufrir un maltrato original de parte de otros (aquí una ventaja extra de la injusticia perfecta), y la sanción en reacción a la propia injusticia; pero sí sucede para la mayoría, para los inferiores. Según este argumento, los inferiores entonces hacen un pacto, donde acuerdan no cometer injusticia los unos con los otros, ni por ende sufrirla. Este pacto da origen al νόμος, a la "norma social". El sistema del νόμος no establece, sin embargo, que las acciones justas (que cumplen los contratos y las promesas, que se abstienen de robar, etc.) son un bien que ha de valorarse de modo intrínseco, sino solo uno que ha de ser instrumentalmente valorado por los inferiores, quienes la aprecian y practican meramente por carecer de las capacidades para optar por la injusticia perfecta.

El desafío que este argumento plantea para Platón se encuentra en el mismo nivel que el anterior, y consiste en mostrar que, incluso si yo tuviera las capacidades que definen a la injusticia perfecta y pudiera granjearme los frutos de mi injusticia evitando los resultados indeseables asociados regularmente a su detección, aún así me beneficiaría obrar justamente. Más sucintamente, podríamos decir que tanto Trasímaco como el Argumento del Pacto Social de Glaucón exigen mostrar que existe en la justicia (entendida como *acción justa*) *un elemento extra X* que la hace incluso preferible al ejercicio provechoso de una injusticia perfecta.

Desafío 2: La invisibilidad. El conocido argumento del Anillo de Giges (359c-360d), elaborado en seguida por Glaucón, agudiza este desafío, pero sin desviarse radicalmente del espíritu que lo anima. Para nuestros propósitos, quisiera sugerir que el aporte de este argumento es el siguiente. Quizá tengo la sagacidad que me permite pasar inadvertido, o el poder político que me otorga impunidad. Pero de todos modos puede que tenga un sentido internalizado de vergüenza prospectiva a ser eventualmente descubierto o derrotado. De hecho, sabemos que en la historia original de Heródoto (I. 7-13) Giges es descubierto por la reina cuando se disponía a dejar su recámara a pie puntillas, después de haber contemplado su desnudez. Quizá debería entonces ponerme en el caso, ya no sólo de que soy tiránicamente poderoso, o extremadamente sagaz,

[8] Para un análisis detallado de la posición de Trasímaco, véase Echeñique, J., "El Inmoralismo de Trasímaco y la *Pleonexía*." *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39/2 (2022), pp. 305-315.

sino en el que puedo *hacerme invisible*, eliminando así de cuajo cualquier razón aparente para no cometer injusticia, y en especial el sentido ya internalizado de vergüenza ante un eventual descubrimiento o derrota. De aquí que Platón sostenga que quien goza de la invisibilidad del anillo, por muy justo que parezcan sus convicciones previas, no podría abstenerse de cometer todo tipo de injusticias, pues tiene ahora la posibilidad de realizarlas *desvergonzadamente* (ἀδεῶς, 360b9).

El desafío aquí es, por lo tanto, más extremo que el del primer nivel: ya no sólo consiste en mostrar que si tuviera las capacidades de la injusticia perfecta y pudiera cosechar los frutos de mi injusticia sin sufrir las sanciones sociales regularmente asociadas a su detección, me beneficiaría aún así obrar justamente; sino además mostrar que si fuese invisible y no hubiera ninguna posibilidad en absoluto de ser pillado o derrotado, y por ende *ninguna razón para sentir vergüenza prospectiva*, aún así me beneficiaría obrando justamente. Lo que hace el anillo es simplemente llevar a su extremo lógico las posibilidades de inmunidad que me otorga la injusticia perfecta de Trasímaco, definida por la sagacidad o el poder político tiránico.

3. La irrelevancia de la distinción entre realidad y reputación

Detengámonos por un momento en estos dos primeros niveles del desafío inmoralista. Ellos requieren mostrar que existe en la justicia, entendida como la realización de acciones justas, un elemento extra *X* que la hace preferible al ejercicio provechoso de acciones injustas bajo lo que podríamos llamar 'condiciones de inmunidad absoluta' (injusticia perfecta o invisibilidad). Pero estamos todavía lejos del desafío oficial presentado en el libro II, que hace esencialmente uso de la distinción entre resultados naturales y resultados por reputación de la justicia y la injusticia.

El énfasis en los dos primeros estadios del desafío está puesto en la *acción* justa e injusta, y más aún, lo que aquí se entiende por 'ser justo/injusto' (δίκαιος/ἄδικος εἶναι) equivale simplemente a 'realizar acciones justas/injustas' (*δίκαια* ποιεῖν/ἀδικεῖν). Para Trasímaco, ser injusto equivale a cometer actos injustos, como quebrantar contratos, saquear templos o secuestrar arbitrariamente a los enemigos. Rehusarse a realizar estos actos, a su vez, equivale a ser justo. La injusticia perfecta sólo cuenta en la balanza por el tipo de beneficios netos materiales, palpables, que *la acción injusta* permite conseguir de modo impune, de la mano con los resultados indeseables, típicamente asociados al acto injusto detectado, que me permite evitar. Nada de esto sugiere que deba haber en la injusticia una naturaleza o realidad subyacente, oculta a los ojos del espectador, que permita juzgarla por encima de actos observables, vulgarmente apreciados o menospreciados por sus recompensas o sus sanciones.

Más bien ocurre todo lo contrario. Según Trasímaco, el Tirano, paradigma de la injusticia perfecta a gran escala, es admirado como εὐδαίμων, bienaventurado, por todos quienes conocen la plenitud y magnitud de su visible injusticia (344a-c, cf. 360c-d). Precisamente a este mismo paradigma de tiranía magnífica y desfachatada echa mano Polo, en el *Gorgias*, cuando después de mostrar su admiración por las injusticias del tirano Arquelao, sostiene que quienquiera que se alza como tirano y pasa su vida gobernando como tal, haciendo abiertamente lo que le da la gana, es «envidiado y considerado como feliz por los ciudadanos y por los demás, los extranjeros» (*Gorg*. 473c-d). En consecuencia, no solo el desafío de la injusticia perfecta parece no requerir de la distinción entre resultados naturales y resultados por reputación de la justicia y la injusticia, sino incluso ser, al menos parcialmente, *incompatible* con dicha distinción. No solo no tiene el Tirano necesidad alguna de aparentar algo que no es, sino que la admiración que se le brinda *se debe* a la envergadura de su injusticia y a la desfachatez con que ostenta su impunidad.

El énfasis en la acción, y la irrelevancia de la distinción entre resultados naturales y por reputación de la justicia y la injusticia, se hacen igualmente evidentes en el Argumento del Contrato Social entre Inferiores. Son las acciones de justicia y de injusticia, visibles y sancionables por el resto de los inferiores que entran en el contrato, las directamente relevantes aquí. El *punto* de Glaucón es que, si la justicia – vulgarmente concebida – consiste en acciones contractualmente establecidas como justas (si este es su «origen»), y así entendida la justicia tiene valor para los inferiores, este valor es puramente instrumental, no intrínseco. Los inferiores encuentran extremadamente útil salir del estado natural de agresión mutua en que se encuentran originalmente, mediante la institución de normas sociales que determinen la justicia y la injusticia de los actos humanos, premiando a los primeros y sancionando a los segundos. Es así como ellos logran evitar padecer una «injusticia» (*vgr*. daño) intolerable de parte de otros. *Este* es el resultado atractivo, aunque instrumental y limitado, de la justicia, según este argumento. La cuestión de si dicho resultado es 'natural' o meramente 'por reputación', sin embargo, no tiene aquí cabida, pues no hay nada en la idea de normas sociales que determinen convencionalmente los contornos de la justicia y la injusticia, y que permitan sancionar la última, que exija una naturaleza o realidad moral oculta al espectador, subyacente al comportamiento detectable y sancionable por dichas normas.

Por último, en el ejemplo del anillo de Giges la justicia y la injusticia son también reducibles a comportamientos observables y vulgarmente aceptables e inaceptables respectivamente. Cuando Giges le da la espalda a «la justicia» (δικαιοσύνη, 360b7) tan pronto se coloca el anillo, y «el justo» (ὁ *δίκαιος, 359c4*) obtiene un tipo comparable de licencia, lo que hacen no es corromper la naturaleza justa de sus almas, sino simplemente colmar los deseos de aventajamiento personal que sólo estaban inhibidos por la vergüenza de aparecer injusto ante el ojo público, y hacerlo sin padecer los temidos resultados indeseables.[9]

Los primeros dos niveles del desafío, por lo tanto, van acoplados con nociones vulgares de justicia e injusticia en cuanto *acciones* observables, y no

[9] Tal como como ha hecho notar Fussi, A. "Inconsistencies in Glaucon's Account of Justice." *Polis* 24/1 (2007), pp. 43-69.

requieren de la distinción entre resultados por reputación y resultados naturales, siendo incluso parcialmente incompatibles con dicha distinción. Según veremos en lo que sigue, estos dos puntos serán cruciales para apreciar el modo en que los siguientes dos niveles del desafío modifican, no solo gradualmente, sino sustantivamente (platónicamente) la naturaleza misma del desafío.

4. Los siguientes dos niveles y la interpretación platónica

Pronto en el libro II Glaucón añade otro factor determinante para la comparación entre justicia e injusticia. Este nuevo factor no solamente intensifica la exigencia de la comparación del modo en que lo hace la invisibilidad del anillo en relación a las condiciones de la injusticia perfecta, sagacidad y poder político. Este nuevo factor modifica de modo sustantivo la estructura de la comparación entre justicia e injusticia.

Desafío 3: La cúspide de la injusticia. Ahora Glaucón va a sugerir la inquietante posibilidad de que la *persona* injusta (la persona *realmente* injusta, habrá que decir ahora) goce de una *reputación* justa y de todas las recompensas asociadas a ella; de la estima social, la confianza, y todos los premios que esto a su vez conlleva:

> «La cúspide de la injusticia es parecer justo sin serlo»
>
> [ἐσχάτη γὰρ ἀδικία δοκεῖν δίκαιον εἶναι μὴ ὄντα, 361a4-5]

En cierto sentido la cúspide de la injusticia intensifica el desafío inmoralista, añadiendo un nuevo elemento derechamente a favor de la injusticia, pero también modifica sustantivamente la naturaleza del desafío. De partida, ahora ya no podemos formular el desafío inmoralista refiriéndonos a un mismo agente *A*, y decir que se requiere demostrar que *A* se beneficiaría más obrando justamente, aunque pudiera cometer injusticia bajo condiciones de inmunidad absoluta y aunque, por añadidura, le permitiéramos a *A* gozar de todas las recompensas asociadas a una reputación de justicia *mientras comete sus fechorías*. Ya no podemos hacer esto porque, por definición, *A* ahora debe ser *realmente* justo, lo cual no es compatible con imaginarnos un escenario donde comete fechorías, donde comete injusticia.

Ahora este individuo *A*, al 'obrar justamente', ya no está haciendo meramente lo que la noción vulgar de justicia requiere. El desafío ahora es demostrar que seguiría habiendo en la justicia un beneficio extra *X* para *A*, que mueve la balanza del beneficio a favor de 'obrar justamente' en el sentido distintivamente platónico en que 'obrar justamente' implica ser un individuo *realmente* justo, y ahora (y precisamente debido a esto) en comparación con *otro* agente *B* al que sí se le permite cometer injusticias y cosechar sus frutos bajo condiciones de inmunidad absoluta, gozando simultáneamente de todas las recompensas asociadas a una mera reputación de justicia**.**

Ahora este beneficio extra *X* queda por principio disociado de las recompensas de la mera reputación, debido a la novedosa posibilidad de que el otro agente *B*, ahora una persona realmente injusta por contraste, pueda tornarse en impostora de la justicia y gozar de sus beneficios por reputación. Esta capacidad de impostura puede ejercitarse mediante estrategias variadas, ciertamente. El agente *B*, el realmente injusto, ciertamente esconderá algunas de sus injusticias, y en otros casos podrá coercer a sus delatores (cf. 361a-b). Pero no cabe duda de que una de sus estrategias centrales consiste en arreglárselas para que al menos algunas de sus acciones realmente injustas sean ordinariamente percibidas por los espectadores *como justas*, como justificadas, y en varias ocasiones también como inocentes – como veremos más adelante. De aquí que *B* pueda gozar de la reputación de justicia, pese a cometer lo que *realmente* son injusticias.

La cúspide de la injusticia modifica entonces, de modo sustancial, el desafío inmoralista, porque introduce lo que aquí llamaré la *interpretación platónica* del desafío. La razón de esto es que, como he mostrado en la sección anterior, debido a que el desafío inmoralista está originalmente planteado sobre la base de nociones vulgares de justicia e injusticia, este no requiere para su formulación de la distinción entre la *naturaleza* o *realidad* de la justicia y la injusticia, por encima de su mera *reputación* (δόξα), y de la mera *opinión* (δόξα) que los espectadores se forman del carácter del agente al observar su comportamiento. La novedosa posibilidad de impostura, sin embargo, hace necesaria esta distinción – oficialmente reconocida por Adimanto, según vimos al comienzo – modificando sustancialmente la comparación en una dirección reconociblemente platónica.

Desafío 4: la reputación inmerecida de injusticia. Pero hay más aún: Glaucón añade un segundo elemento a la comparación, ahora derechamente *en contra* de la justicia, que además de intensificar el desafío inmoralista en la dirección que hemos estado observando, agudiza la modificación sustantiva de su estructura. El desafío definitivo ya no sólo será demostrar que, si se le permite al injusto, *B,* cosechar los frutos de su injusticia cumpliendo con las condiciones de inmunidad absoluta, y gozar exactamente de todas las recompensas generadas por la mera reputación de justicia, le seguiría beneficiando más a *A* ser tal como es, realmente justo. Ahora Glaucón añade que seguiría habiendo este beneficio extra *X* en la justicia real para el individuo justo que, además de *no* gozar ya de ninguna de estas recompensas, tuviera una inmerecida *reputación de injusticia* y padeciera todas las sanciones asociadas a ella. Para el individuo, en pocas palabras,

> «que, sin obrar injustamente, tenga una reputación de máxima injusticia» [μηδὲν γὰρ ἀδικῶν δόξαν ἐχέτω τὴν μεγίστην ἀδικίας, 361c4-5]

Aparte de la falta de estima social, y la desconfianza con que ahora se le mira, el individuo realmente justo deberá padecer todas las penalizaciones sociales subsecuentes que Adimanto se preocupará pronto de detallar: «el justo será flagelado, torturado, encarcelado, se le quemarán los ojos, y tras haber padecido toda clase de males, será al fin empalado…» (361e5-362a2). Platón debe mostrar entonces que seguirá habiendo en la justicia un beneficio extra *X* para el individuo justo que mueve la balanza a favor de la justicia *real*, ya no solo poniendo sobre el

otro platillo, el del injusto, todos los beneficios de la injusticia impune, añadidos a los de la cúspide de la injusticia de Glaucón. Para descubrir este beneficio *X*, ahora tendremos que poner también sobre el platillo del propio individuo justo algo que derechamente le desfavorece: una reputación injusta y todas las penalizaciones sociales asociadas a ella.

El escalonamiento de los cuatro niveles del desafío inmoralista puede apreciarse en la Figura 1, con el *comparandum* de la justicia por debajo, y el beneficio extra *X* que se le exige a la justicia arriba.

5. El problema de la asimetría y la capacidad de persuasión

La interpretación platónica del desafío inmoralista introduce los niveles tres y cuatro del desafío, culminando aproximadamente en el desafío oficial analizado al comienzo. Tal interpretación depende crucialmente de la posibilidad de un individuo *realmente* injusto pero diametralmente malinterpretado como justo por los espectadores humanos y divinos, y la de uno *realmente* justo pero diametralmente incomprendido como injusto – tal como ocurrió, quizás, con Sócrates.

La transición desde el énfasis en la acción ordinariamente concebida como justa e injusta, característico de los dos primeros niveles, al énfasis, marcado por los dos últimos, en la justicia e injusticia como condiciones internas al alma humana (cf. 366e6-7), sienta las bases para esta suplantación de la realidad moral por la mera reputación moral. La posibilidad de una disociación entre la justicia e injusticia como *condiciones internas al alma humana*, en sí mismas ocultas al espectador, y *las acciones observables* que el espectador juzga como justas e injustas, es al menos una condición necesaria para que la justicia y la injusticia se tornen en objetos posibles de malinterpretación o incomprensión por parte de dicho espectador, ya sea humano o divino. La interpretación platónica parece asumir que fiarse, como lo hace dicho espectador, de las acciones observables para inferir la reputación del agente, y para otorgar las recompensas o castigos correspondientes, es un proceso en extremo falible y, como veremos, susceptible incluso de ser manipulado.

En efecto, es preciso, en esta coyuntura de nuestro argumento, advertir una importante *asimetría* entre la injusticia real suplantada por una reputación justa (nivel 3), y la justicia real suplantada por una injusta (nivel 4). Esta asimetría nos obligará a reformular el desafío oficial, inicialmente concebido. Y es que, en su formulación del tercer nivel del desafío, Glaucón sugiere (360e6-361b5), que una *propiedad intrínseca* de la injusticia real *qua* condición anímica, es la plétora de destrezas técnicas, operativas, que le permiten llevar a cabo su obra injusta de principio a fin de modo consumado (cf. τέλεον, 360e4). Tal como una propiedad intrínseca del arte de la medicina, y distintiva del buen médico, es la capacidad de discriminar adecuadamente lo que está o no en sus manos hacer para sanar a su paciente enfermo y dirigir sus esfuerzos a lo primero, enmendando los errores que pueda cometer, "de este modo también el injusto intentará cometer injusticia correctamente" [οὕτω καὶ ὁ ἄδικος ἐπιχειρῶν ὀρθῶς τοῖς ἀδικήμασιν, 361a2]. La injusticia *qua* condición anímica tiene entonces destrezas constitutivas que le permiten conseguir su fin – sacar el máximo provecho de sus injusticias – *correctamente*, dependiendo de sus circunstancias. Tales serán el poder y la violencia propios del tirano, así como la sagacidad para pasar inadvertida. A estas capacidades Glaucón agregará otra que se tornará decisiva para la consumación de la injusticia, la *capacidad de persuasión* (τὸ πείθειν): «y si luego yerra en algo, que sea capaz de enmendar su error, y tenga la habilidad de hablar en vistas a la persuasión, si alguna de sus injusticias es descubierta» (361b1-3).

Ni la fuerza ni la sagacidad son relevantes para que el injusto parezca justo ante los demás y se procure efectivamente la mayor reputación de justicia – solo lo son para que no sea sancionado, o para que no parezca injusto. Quisiera proponer aquí que, entre las destrezas intrínsecas a la condición de injusticia, es la novedosa capacidad de persuasión la que consigue que el injusto adquiera derechamente una reputación de justicia. Esta capacidad no se agota, por lo tanto, cuando el injusto persuade a sus víctimas o detractores de que es inocente, o de que ha de ser perdonado (como enfatiza luego Adimanto, en 366a). Lo que luego Adimanto llamará «el arte de persuadir a asambleas populares y jurados» (366d4-5) ciertamente se extiende a la capacidad de convencerlos de que las acciones realizadas, o las propuestas, son *justas*, pese a ser injustas. Esta arte de la persuasión, por lo tanto, debe lograr algo extraordinario. Sabemos por el *Gorgias* – que trata precisamente sobre este asunto – qué condiciones debe cumplir dicho arte para alcanzar este extraordinario resultado mediante la persuasión, especialmente en los tribunales (cf. *Gorg*. 463a-466a). Este arte, que «versa sobre las cosas que son justas e injustas» (*Gorg.* 454b), produce en su audiencia la *mera* opinión de que, por ejemplo, una acción *x* es justa, (i) dirigiéndose a una audiencia que ignora que *x* no es en realidad justa y por qué no lo es; (ii) al tiempo que le permite al orador hacerse pasar por alguien que sí sabe que *x*, objeto de su discurso, es un acto justo y por qué razones, mostrándose a sí mismo ante su audiencia como alguien que sabe de justicia y que es él mismo justo, y (iii) permitiéndole prevalecer incluso por sobre quienes sí poseen el conocimiento relevante (por sobre los verdaderos justos, en este caso), debido a que emplea la carnada extra de la adulación, apelando a la gratificación de la audiencia.

De aquí que el *Gorgias* defina a la oratoria como el *simulacro* (εἴδωλον) de la justicia (*Gorg*. 463d). Sugiero entonces que, debido a que ahora la destreza de la persuasión es incluida, por la interpretación platónica, entre las destrezas constitutivas de la injusticia como condición anímica, como habilidades técnicas esenciales y definitorias del ejercicio *correcto* de la injusticia como condición anímica, no queda sino concluir que la capacidad de adquirir, inmerecidamente, una reputación justa y obtener todos los beneficios por reputación subsecuentes, es una *propiedad real*, *natural*, de la injusticia.[10] Esto no ocurre, por supuesto, con su contraparte, con la justicia real *qua* condición anímica, pues no es propio

[10] Andrew Payne ha propuesto algo similar, aunque su argumento y propósito se alejan considerablemente de los ofrecidos aquí. Véase Payne, A. "The Division of Goods", *op. cit*.

de las capacidades del individuo realmente justo hacer lo posible por adquirir una reputación injusta, obviamente – ni tampoco una justa, supongo.

Una posible objeción a esta interpretación es que el tirano, el injusto real por antonomasia, no requiere de persuasión para la consumación de sus injusticias. ¿Cómo entonces puede dicha destreza ser una propiedad intrínseca de la injusticia? No percibo un problema aquí. El tirano ya no es, a estas alturas del desafío, el injusto consumado. De hecho, como vimos, lejos de requerir una reputación de justicia, la admiración que se le debe requiere de la visibilidad y desfachatez de su injusticia. Esta es una de las implicancias de la modificación sustantiva que padece el desafío inmoralista con la introducción del tercer y cuarto nivel. La interpretación platónica nos pide reemplazar al tirano por el injusto consumado como el punto adecuado de comparación.

Ahora bien, esta asimetría entre la injusticia y la injusticia reales, *qua* condiciones anímicas, presenta un ligero problema. Ahora debemos reformular la interpretación dominante del desafío oficial, basada como estaba entre (A) resultados por reputación y (B) resultados por naturaleza. Esto debido a que ahora el parecer justo sin serlo y gozar de las recompensas sociales resultantes, es un resultado atribuible *a la naturaleza* misma de la injusticia *qua* condición anímica y sus destrezas constitutivas. Ahora la diferencia relevante, para los propósitos de comparar el beneficio eudaimónico de la justicia y la injusticia, ha de ser formulada del siguiente modo:

(A*) **Resultados *por reputación de injusticia***: resultados que se siguen netamente de la *reputación* que tiene una persona de ser injusta, independientemente de que lo sea realmente o no.

(B*) **Resultados *por naturaleza de la injusticia* = *por reputación de justicia***: resultados que se siguen de la naturaleza misma de la injusticia, y *que incluyen los resultados por reputación de justicia*.

(C*) **Resultados *por naturaleza de la justicia***: resultados que se siguen de la naturaleza misma de la justicia, que son independientes de la reputación de justicia.

Según la interpretación que aquí estoy ofreciendo, el desafío inmoralista, tal y como Platón lo interpreta, nos pide en rigor dejar de lado (A*), y concentrarnos en (B*) y (C*). La ventaja de esta interpretación, es que resuelve a su vez una dificultad con el tercer nivel del desafío. Si, como sostiene el desafío oficial, no podemos apelar a las recompensas de la justicia (*vgr*. a sus beneficios por reputación) en el intento de defender su superioridad, parece ahora extraño que Glaucón apele a dichas recompensas en su alabanza de la injusticia (cf. 362b2-4). Pareciera que se confundió al hacer esta alabanza, o que está manipulando el caso a favor de la injusticia.[11] Sin embargo, si las recompensas de la justicia, basadas en la correspondiente reputación de la que ahora puede gozar inmerecidamente el individuo injusto, han de ser contadas *como resultados por naturaleza de la injusticia* – pues provienen de una destreza para fingir y persuadir en torno a meras apariencias inherente a la disposición injusta – entonces Glaucón no está confundido, ni está tampoco manipulando el caso a favor de la injusticia.

6. ¿Es el cuarto nivel excesivo?

El siguiente problema con la interpretación platónica es que el cuarto nivel en el que Platón formula el desafío parece a todas luces inadecuado. Si vamos a comparar a la cúspide de la injusticia con el individuo justo, como lo exige el tercer nivel, y ver qué es preferible, a qué modelo de vida debemos aspirar, entonces está claro que debe haber algo *extra* en la justicia y en el individuo justo, aparte de los beneficios por reputación, que haga a la justicia preferible por sobre la forma más atractiva de injusticia. Continuando con este razonamiento, pareciera como si solamente bastara con comparar al individuo *realmente* injusto que goza de inmunidad absoluta y de reputación de justicia, con el *realmente* justo *que también goza de reputación de justicia*, y ver si este "realmente" hace alguna diferencia que incline la balanza a favor de la justicia, *suponiendo que ambos individuos gozan de las mismas recompensas por la reputación de justicia*, pues ambos parecen igualmente justos ante los demás. Este "extra" del "realmente" entonces nos daría razones para alabar y preferir a la justicia en y por sí misma.

Pues bien, Glaucón va mucho más allá cuando escala al cuarto nivel. Si ahora añadimos a la vida del individuo realmente justo una reputación de injusticia y la gravosa cadena de sanciones sociales asociada a ella, lo que estamos haciendo es exigir que el beneficio natural otorgado por la realidad de la justicia sea *de tal magnitud* que sea capaz, no sólo de superar al valor intrínseco (bueno o malo, en principio) de la injusticia, sino además de *contrarrestar el daño asociado a la reputación de injusticia* padecido por el mismo individuo.[12] Esta exigencia añadida parece a todas luces excesiva, pero también inadecuada en virtud de los mismos estándares admitidos por Platón. La reputación de justicia y sus recompensas, como hemos visto, deben ser consideradas como *resultados naturales* de la verdadera injusticia. Por el contrario, la reputación de injusticia y el daño asociado a ella, que ahora suplantan a la justicia anímica del individuo justo, no solo no requieren ser contrabalanceados por el valor intrínseco de la justicia en el mismo individuo, sino que ni siquiera debiesen poder entrar en la balanza, al no ser resultados naturales de la justicia.

Quisiera sugerir aquí una solución a este problema, según la cual Platón está asumiendo, vía Glaucón, lo que podríamos llamar una *noción socrática* de valor intrínseco, de valor αὐτὸ καθ' αὐτὸ.[13] La noción socrática de valor intrínseco (*vgr*. 'S-intrínseco') tiene precisamente la implicancia de que, si la justicia

[11] Véase Andrew Payne, *op. cit*., p. 77.

[12] Para objeciones similares véase MacKenzie, P. T., "On Praising the Appearance of Justice in Plato's Republic." *Canadian Journal of Philosophy* 15/4 (1985), pp. 617-624; Santas, G. *Understanding Plato's Republic*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2010, p. 51.

[13] Alguien que ha explorado de modo tentativo la presencia de esta noción en la *República*, aunque no la emplea para solucionar este problema, es Jones, R. E., "The Real Challenge of Plato's Republic." *Ancient Philosophy Today* 1/2 (2019), pp. 149-170.

presente en un individuo *A* tiene para *A* un beneficio *S*-intrínseco, este beneficio debe ser capaz de contrarrestar todo el daño asociado a la reputación de injusticia presente en *A*. Encontramos esta noción de valor *S*-intrínseco en *Menón* 87d-89a, y *Eutidemo* 278e-282d.

El argumento que Platón desarrolla en estos pasajes es el siguiente. Aquellos recursos corporales como la salud, la fuerza, o la belleza; aquellos externos como las riquezas, y sicológicos como la inteligencia, la memoria, la templanza, o el coraje, no son *S*-intrínsecamente benéficos. Platón dirá explícitamente que no son αὐτά γε καθ' αὐτὰ πέφυκεν ἀγαθὰ (*Eut*. 281d5); no son "en y por sí mismos, por naturaleza, bienes." Pero la razón no es que estos bienes sean instrumentales, en el sentido tradicional, plasmado en la división tripartita de bienes de *Resp*. II, en que ir al médico para recibir un tratamiento tiene un valor puramente instrumental, por ejemplo. La razón ahora es que tales recursos son *condicionales*. Algunas veces nos dañan, otras veces nos benefician. Solo nos benefician y se tornan bienes que benefician al agente *bajo la condición* de que sean sabiamente empleados; mientras que lo dañan cuando son empleados sin sabiduría práctica, tontamente. El dinero o el coraje, por ejemplo, tontamente empleados, pueden ser incluso más dañinos para el propio agente que la pobreza o la timidez. La condición para que estos recursos sean o no correctamente empleados, y por ende se conviertan en bienes o en males, es entonces que dicho empleo esté o no conducido por la sabiduría práctica, la cual a su vez no está condicionada por nada más, y por ende califica de bien *S*-intrínseco, αὐτὸ καθ᾽ αὐτό. Esta expresión no significa aquí 'deseable independientemente de sus resultados extrínsecos', sino más bien algo así como 'incondicionalmente deseable'. La sabiduría práctica, dirá Sócrates aquí, "necesariamente obra correctamente y resulta de modo correcto" [ἀνάγκη ὀρθῶς πράττειν καὶ τυγχάνειν, *Eut*. 280a8].

En estos y otros diálogos socráticos (*Apología*, *Critón, Gorgias*), Platón defiende a menudo la idea de que la virtud humana consiste, ya sea total, ya sea parcialmente, en la sabiduría práctica, en el tipo de conocimiento que permite darle un uso realmente beneficioso a los recursos condicionales,[14] y también la idea conversa de que el vicio consiste en la ignorancia práctica, en algo *S*-intrínsecamente malo, incondicionalmente indeseable, por ser siempre condición necesaria del mal uso, del uso dañino, de tales recursos.[15] Mi punto entonces es el siguiente. Si Platón estuviera tácitamente asumiendo, en el cuarto nivel del desafío, que la justicia presente en *A* ha de ser un bien *S*-intrínseco, esto explicaría por qué Glaucón considera lícito exigir, en este nivel del desafío, que la justicia pueda contrarrestar el daño asociado a la reputación de injusticia presente en *A*. La razón ahora es evidente: este daño no debiese ahora contar como un daño real. La axiología socrática señalará que la mala reputación, junto con los malos puestos de trabajo, malos matrimonios, pobreza u ostracismo político, no son realmente dañinos para el agente si es que no van acompañados de la estulticia práctica característica del vicio. De hecho, la virtud y la sabiduría pueden incluso tornarlos en bienes.

Como veremos en la próxima sección, una confirmación de que Platón ha introducido, en el cuarto nivel del desafío, la noción de valor S-intrínseco, es que esta misma noción estará también presente, de modo ya explícito, en la respuesta ofrecida por Platón. De todos modos, podría alegarse que Platón está subrepticiamente infiltrando una noción más fuerte de valor intrínseco que la que sus interlocutores han explícitamente admitido al comienzo de *República* II. Si acaso esto es o no así, es algo que no puedo investigar aquí adecuadamente.

7. La objeción de irrelevancia

Por último, hay una dificultad mucho más general que las que hemos visto surgir en el tercer y cuarto nivel. Para apreciarla es menester considerar primero la respuesta ofrecida por Platón, particularmente en el libro IV de la *República*, al desafío oficial del inmoralismo.

El primer paso (cf. 443c-444e) es definir a la justicia como una condición interna del alma humana tripartita, que consiste en que cada parte anímica cumple bien su función propia y no se entromete en las funciones de las otras partes. Cuando la parte apetitiva alcanza la moderación, la parte fogosa la valentía, y la puramente racional, por su parte, permite la consecución de estas virtudes conduciendo al alma completa con su sabiduría, el alma adquiere la suerte de armonía y unidad que constituye el sentido focal de 'justicia': lo que Gregory Vlastos famosamente llamó 'armonía síquica'.[16] Platón puede ahora representar a la justicia como un estado de *salud* síquica, análogo al estado de salud corporal en que cada parte del cuerpo está armónicamente relacionado con las demás, y sugerir así que, debido a que la salud es un estado evidentemente deseable, de modo intrínseco, para la vida humana, solo basta con percibir que el tipo de vida que lleva el individuo justo posee la misma clase de valor.

En un artículo ya clásico,[17] David Sachs argumentó que esta concepción de la justicia como armonía síquica es irrelevante para responder al desafío inmoralista, particularmente al de los dos primeros niveles, precisamente debido a que dicho desafío está basado en una noción vulgar de justicia. Esta noción vulgar, como ya hemos visto, es aplicable primariamente a las acciones humanas: como suponen Trasímaco y Glaucón (348d-8, 360b5-c2) es justo abstenerse de saquear templos, de quebrantar los contratos, de seducir a la mujer del prójimo, de asesinar inocentes, o abstenerse de usurpar la propiedad privada. La noción de justicia que Platón introduce en *República* IV, sin embargo, parece

14 "De las riquezas no surge la virtud, sino que es por causa de la virtud como las riquezas y las demás cosas llegan a ser, todas ellas, buenas para los seres humanos, tanto en público como en privado" (*Ap.* 30a-b).

15 De aquí que el *Gorgias* sostenga: "La mala condición del espíritu es la más fea de todas porque sobrepasa a las demás *por una cantidad monstruosa de daño* y *una cantidad sorprendente de mal*..." (477d-e).

16 Vlastos, G., "Justice and Happiness in Plato's Republic." En *Platonic Studies* (2a Ed). Princeton: Princeton University Press, 1981, pp. 67-8.

17 Sachs, D., "A Fallacy in Plato's Republic." *The Philosophical Review,* 72/2 (1963), pp. 141-158.

sencillamente cambiar de tema – según Sachs – pese a que Platón haya intentado mostrar explícitamente (cf. *Resp*. 442e-443b) que dicha noción vulgar *confirmaba* la suya propia – intentado mostrar, esto es, que el individuo de alma justa, a causa de su disposición interna, devolvería el préstamo de oro, se abstendría de profanar templos, de traicionar a sus amigos, de romper sus promesas, etc. Estas son meras afirmaciones dogmáticas, sin embargo, sin argumentos que las respalden, según Sachs. A menos que Platón logre mostrar que su concepción de justicia como armonía síquica *implica* la noción vulgar, y viceversa, su argumento comete la falacia de irrelevancia.[18]

La cuestión crucial es cuándo, y por qué, Platón cambia de tema. Cambia de tema, podemos decir ahora, con la interpretación platónica introducida en los niveles tres y cuatro. Estos niveles claramente *sustituyen* a los dos niveles previos del desafío inmoralista. Este es un punto que Sachs pasó por alto. Debido a que el tercer y cuarto nivel del desafío han sustituido a los dos niveles previos, ya no se le puede exigir a Platón demostrar, como lo hace Sachs, que la concepción platónica de justicia como armonía síquica – junto con sus resultados naturales de la felicidad y el placer verdadero – ha de ajustarse a la noción vulgar, mediante una implicación mutua. La concepción focal de justicia ya no es, para la interpretación platónica, la concepción vulgar, aplicable primariamente a las acciones ordinariamente concebidas como injustas, sino la justicia como condición armónica y saludable del alma humana, la causante natural de aquellos inestimables resultados.

De modo que ocurre más bien al revés de lo que Sachs supuso. Es la noción vulgar la que debe más bien ajustarse a la noción platónica de justicia, pues es la noción platónica de justicia como condición interna del alma humana la que ha sido *ya* introducida, con buenas razones, por los niveles tres y cuatro, sustituyendo a los niveles previos del inmoralismo. Esto explica por qué Platón puede con toda legitimidad, en *República* IV, *redefinir* la acción justa e injusta, distanciándose de la concepción vulgar:

(i) La acción justa es aquella que "conserva" o "ayuda a producir" (443e7-9) la condición interna de armonía síquica.

(ii) La acción injusta es aquella que "destruye" la condición interna de armonía síquica (444a2).

Tal como las "cosas sanas" son llamadas así (focalmente) porque producen salud corporal, así también las acciones son llamadas "justas" e "injustas" por producir las condiciones anímicas de justicia y de injusticia, respectivamente (cf. 444c10-d1; 589e-590a). Solo ahora, dice Platón, hemos podido distinguir *con claridad* en qué consiste obrar conforme a la justicia o contrariamente a ella (cf. 444c2-5). Por cierto, esto no significa que la noción vulgar de justicia no tenga importancia para Platón. Por el contrario, Platón considera deseable que su teoría responda a las intuiciones ordinarias sobre lo que es justo o no. Sin embargo, ya no se le puede exigir a dicha teoría, una vez que la interpretación platónica ha sido introducida, adaptarse a la noción vulgar de justicia mediante una implicación mutua.

Julia Annas ha sostenido que, mediante estas definiciones, (i) y (ii), de las acciones justas e injustas, lo que ha hecho Platón es desplazar el centro de gravedad, ordinariamente centrado en la acción, hacia una teoría ética *centrada en el agente*[19], que toma como punto de partida el concepto de la persona o de la vida recta, y sobre esta base, independientemente determinada (sin apelar al concepto de acción recta o justa), *define* las acciones rectas de un modo no-circular. Pero en realidad este desplazamiento del centro de gravedad, podemos decir ahora, se ha llevado a cabo ya en la formulación misma del desafío inmoralista, en *Rep*. II, mucho antes de las definiciones mentadas. El tercer y cuarto nivel hacen esto al introducir la interpretación platónica del desafío, y disociar las reputaciones de justicia y de injusticia, incluyendo a las acciones observables que contribuyen a generarlas, de la "realidad" de la justicia y la injusticia como condiciones internas del alma humana.

En el libro IV, Platón da un tercer paso que es menester notar aquí. Ya armado con las definiciones de justicia, y de acción justa que hemos visto, Platón sostendrá:

> "si no se puede vivir una vez trastornada y destruida la naturaleza del cuerpo, aunque se tengan todos los alimentos y bebidas y toda clase de riquezas y poder, tampoco se podrá vivir cuando se trastorna y pervierte la naturaleza de aquello por lo que vivimos, haciendo el hombre cuanto le venga en gana, excepto lo que le puede llevar a escapar del vicio y conseguir la justicia y la virtud." (*Resp*. 445a6-b5)[20]

Al igual que en el *Critón* (47d7-e5), Sócrates sugiere aquí que el bien de la justicia es un bien, no sólo intrínseco en el sentido inicial, sino también S-intrínseco. Aunque se tenga todo el poder o las riquezas del mundo, estas no tienen valor alguno para quien vive de modo injusto, presumiblemente porque estos son bienes condicionales que solo benefician al agente una vez que su uso va acompañado de la virtud de la justicia. Esto confirma la solución ofrecida al problema de la exigencia inadecuada presente en el nivel cuarto: Platón está operando también con una noción distinta de valor intrínseco, la de valor S-intrínseco.

8. Conclusión

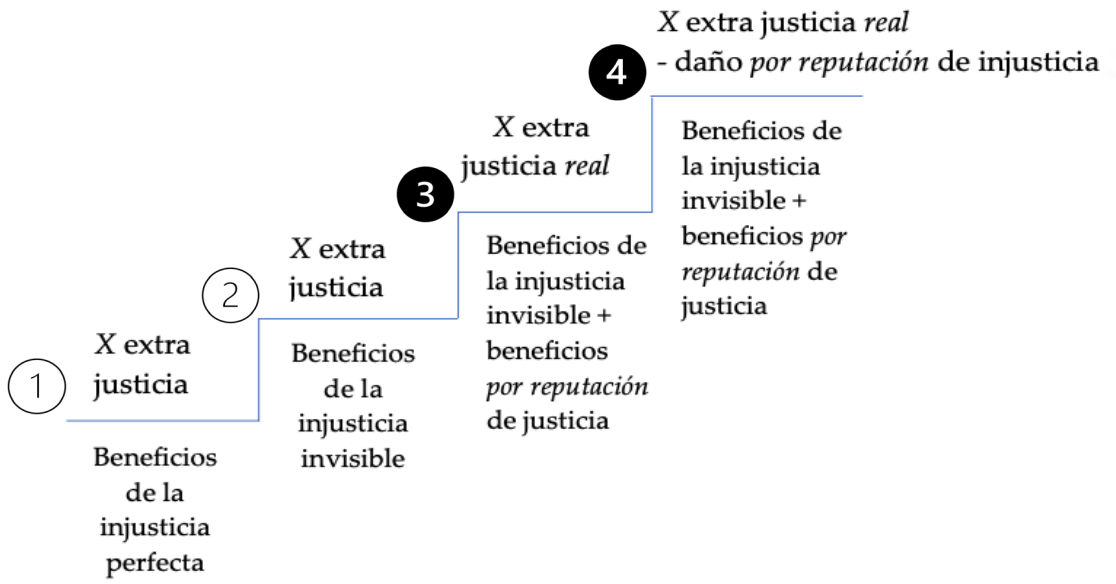
He intentado demostrar que la estructura escalonada del desafío inmoralista, en *República* I y II, pone de manifiesto el hecho de que el 'desafío oficial' de *República* II corresponde a una *peculiar interpretación* que Platón hace de este. Esto se debe a que, como hemos visto en detalle, los dos primeros niveles del desafío no requieren de la distinción entre

[18] Desde que Sachs publicó su artículo, han habido varias respuestas, algunas bastante sólidas (particularmente la de Julia Annas). Schiller, J., "Just Men and Just Acts in Plato's Republic." *Journal of the History of Philosophy*, 6/1 (1968), pp. 1-14; Vlastos, G., "Justice and Happiness", *op. cit*.; Annas, J., "Plato and Common Morality". *The Classical Quarterly*, *New Series*, 28/2 (1978), pp. 437-451.

[19] Annas, J., "Plato and Common Morality", *op. cit*.

[20] Traducción (ligeramente modificada) de Pabón, J. M., Fernández-Galiano, M., *op. cit*.

Figura 1.



resultados reales y resultados por reputación de la justicia y la injusticia, debido a que no introducen la novedosa posibilidad de suplantación de la realidad moral por la reputación moral. Al introducir esta novedosa posibilidad, basada en parte, tal como he argumentado, en la también novedosa habilidad de persuasión, Platón fuerza una peculiar interpretación del desafío inmoralista que determinará también su propia respuesta a él.

Si bien esta peculiar interpretación del desafío inmoralista, mucho más exigente que sus otras versiones, presenta algunas dificultades inherentes (como el problema de la asimetría y el de la exigencia inadecuada, ambos en principio solucionables), he intentado mostrar también que la conocida objeción según la cual la solución al desafío en términos de la justicia como armonía síquica (en el libro IV), peca de irrelevancia, se soluciona una vez que la estructura interna del escalonamiento del desafío inmoralista es tenida en cuenta. El resultado de esto es que la respuesta que ofrece Platón al desafío immoralista, y que dará origen a la Ética como disciplina filosófica, es coherente y está a la altura de este desafío.

Referencias

Annas, J., "Plato and Common Morality". *The Classical Quarterly*, *New Series*, 28/2, (1978), pp. 437-451

Annas, J. *An Introduction to Plato's Republic*. New York: Clarendon Press, 1981

Echeñique, J., "El Inmoralismo de Trasímaco y la Pleonexía." *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39/2, (2022), pp. 305-315

Foster, M. B., "A Mistake of Plato's in the 'Republic.'" *Mind,* 184, (1938), pp. 468-474

Fussi, A., "Inconsistencies in Glaucon's Account of Justice." *Polis,* 24/1, (2007), pp. 43-69.

Heinaman, R., "Plato's Division of Goods in the Republic." *Phronesis*, 48, (2003), pp. 309-335

Irwin, T. *Plato's Moral Theory*. New York: Oxford University Press, 1977.

Jones, R. E., "The Real Challenge of Plato's Republic." *Ancient Philosophy Today*, 1/2, (2019), pp. 149-170.

Mabbott, J. D. "Is Plato's Republic Utilitarian?" *Mind*, 46, (1937), pp. 468-74.

MacKenzie, P. T., "On Praising the Appearance of Justice in Plato's Republic." *Canadian Journal of Philosophy*, 15/4, (1985), pp. 617-624.

Pabón, J. M., Fernández-Galiano, M. *Platón: República*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006.

Payne, A. "The Division of Goods and Praising Justice for Itself in *Republic* II" *Phronesis,* 56, (2011), pp. 58-78.

Paytas, T., Baima, N., "Intrinsic Valuing and the Limits of Justice: Why the Ring of Gyges Matters." *Phronesis*, 69, (2019), pp. 1-9.

Sachs, D., "A Fallacy in Plato's Republic." *The Philosophical Review,* 72/2, (1963), pp. 141-158.

Santas, G. *Understanding Plato's Republic*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.

Schiller, J., "Just Men and Just Acts in Plato's Republic." *Journal of the History of Philosophy*, 6/1, (1968), pp. 1-14

Vlastos, G. *Platonic Studies* (2a Ed). Princeton: Princeton University Press, 1981.

White, N., "The Classification of Goods in Plato's Republic." *Journal of the History of Philosophy*, 22/4, (1984), pp. 393-421.