



REVISTA DE HUMANIDADES

LA JUSTICIA COMO CRITERIO ÉTICO PARTICULARISTA

EN LA FILOSOFÍA PLATÓNICA

ESTIVEN VALENCIA MARÍN

Universidad Tecnológica de Pereira 

estiven.valencia@utp.edu.co

ORCID: 0000-0001-9652-7701

Revista de Humanidades n.º 54: 401-424

ISSN 0717-0491, versión impresa

ISSN 2452-445X, versión digital

DOI: <https://doi.org/10.53382/issn.2452-445X.1046>

revistahumanidades.unab.cl



LA JUSTICIA COMO CRITERIO ÉTICO PARTICULARISTA EN LA FILOSOFÍA PLATÓNICA¹

JUSTICE AS A PARTICULARIST ETHICAL CRITERION
IN PLATONIC PHILOSOPHY

ESTIVEN VALENCIA MARÍN²

Universidad Tecnológica de Pereira
Carrera 27 # 10-02, Pereira, Colombia

RESUMEN

El presente artículo explora la concepción particularista de la justicia en Platón, enfatizando el vínculo que esta tiene con los ideales de bien común y orden social. Dicha concepción se

¹ Este artículo deriva del proyecto de investigación titulado “La ironía socrática en los diálogos platónicos de juventud. Una aproximación a su definición”, avalado por la Dirección de Investigaciones, de Innovación y de Extensión de la Universidad Tecnológica de Pereira (UTP) con código de registro 1–24–5.

² Magíster en Filosofía de la Universidad Tecnológica de Pereira (UTP), Colombia, Licenciado en Ciencias de la Religión y Filosofía de la Universidad Católica de Pereira (UCP). Investigador de los grupos de Filosofía y Educación, en la línea de Filosofía Antigua, de la UTP, y del Fenómeno Religioso en la línea de Filosofía y Religión de la UCP. Secretario de la Red Colombiana de Filosofía de la Religión (RCFR), coordinador de la Red Latinoamericana de Estudios Patrísticos (RELAEP), además de directivo del Centro de Estudios Clásicos y Medievales (CESCLAM) de Medellín.

contrapone al énfasis político de Platón en la medida en que, para algunos intérpretes de su filosofía, se relegan las aspiraciones de los ciudadanos de conformidad con las exigencias y funciones especializadas que a ellos les corresponde ejecutar. Sin embargo, proponemos en este texto una reorientación del deseo hacia lo provechoso para el ciudadano y la ciudad sobre la base de *República* IV, contraria a la presunta ruptura entre el orden interno del ciudadano y el orden social, entre las aspiraciones individuales y las exigencias del bien común, pensada en términos de equilibrio por el filósofo ateniense en cuestión.

Palabras clave: Platón, política platónica, ética de la justicia, particularismo.

ABSTRACT

In this paper we explore Plato's particularist conception of justice, emphasizing its link with the ideals of the common good and social order. This conception contrasts with the Plato's political emphasis since, for some interpreters of his philosophy, aspirations of citizens are relegated in accordance with demands and specialized functions that they possess. However we propose a reorientation of desire towards what is beneficial for citizen and city based on *Republic* IV, contrary to the alleged rupture between the internal order of the citizen and the social order, between individual aspirations and demands of the common good, conceived in terms of *harmony* by the Athenian philosopher in question.

Keywords: Plato, Platonic Politics, Ethics of Justice, Particularism.

Recibido: 17/02/2025

Aceptado: 30/06/2025

“No constituimos el Estado tratando de que una clase sea más feliz que la otra, sino que lo sean todas las partes del Estado”.

Platón. *República* 420b, 6-7.

INTRODUCCIÓN

Pensar la justicia es dar valor al bien común, idea que a lo largo de la historia y en cada civilización ha tenido transformaciones al tratar de ligarla a toda norma que rige los Estados con el fin de plenificación. De hecho, la justicia en relación con los estatutos legales de los Estados refiere al carácter adecuado de las relaciones entre los individuos, proscribiendo y asintiendo acciones específicas para la preservación de aquellas. Así, para algunos autores griegos como Platón, el orden colectivo y la cooperación entre ciudadanos comportan el fin de una sociedad rectamente constituida; ideal de una sociedad que procura el bien para sus miembros (*Gorgias* 468e9–470c2; 504d1–505c2; *Critón* 48b9–49e3; 50a5–51b4; 53a9– 53c10; *Leyes* 661e7–669b7; 714b3–716b7; 863e 6–864a 8; *República* 369a 6–372a 1; 588e 4–591a 10)³. No obstante, respecto del sentido del vocablo justicia que se analiza en este estudio, alberga mayores consideraciones particularistas que sociales.

En términos de responsabilidad en el *ordo socialis*, Blössner (347), Bieda (24), Hall (150) y Oppong (185) refieren al cuidado del alma particular que, en Platón, hace las veces de autogestión de los deseos por el ciudadano. Pero es el interés por el desarrollo moral del particular el que conduce a la realización del bien común, siendo esto secuela de una lectura política de Platón según sugieren Vegetti (“L’ideologia della città” 31), Catenaro (61), Lane (173) y Fossati (“Socrates’ defence of justice” 57). A raíz de ambas posturas sobre la relación entre dimensiones platónicas de ética y política, sobresale la tensión del énfasis particularista y colectivo en el ejercicio de las virtudes por las diferencias entre los fines que se persiguen: el cuidado del alma individual y el bienestar social. Pero, como es de advertir, hay razones en Platón sobre la relación entre ciudadanos y la ciudad bien constituida,

³ Todas estas obras de Platón están compiladas en *Opera Omnia Platonis*.

que parecen situar el equilibrio entre la deseada autorrealización personal y el bienestar colectivo⁴. Es claro que para Platón, a propósito del libro IV del diálogo de *República*⁵ que es objeto de estudio por tratar extensamente la justicia como virtud particular, lo que es bueno para el alma lo es para la ciudad y lo que se genera en las ciudades *viene de los individuos que posee* (ἐκ τῶν ἰδιωτῶν ἐν ταῖς πόλεσιν, 435e5; 441c8–d9). Pero el nexo entre el alma y ciudad no es tan claro cuando se obvian las dificultades para armonizar las aspiraciones individuales y exigencias del bien común según se infiere de los estrictos roles que a cada parte de la sociedad le corresponde (*República* 370a 7–b3; 433a 4–b3; 434a 1–c 3; 441d 9–e3). Dicho esto, conviene retomar la relación de la armonía interior y el carácter social del hombre, a partir de la reorientación del deseo del ciudadano hacia lo provechoso para la ciudad, con la cual se hace frente a la limitación de la autorrealización que supone el rigor político/social sugerido por los intérpretes de Platón.

Para alcanzar el objetivo propuesto es oportuno considerar los rasgos del ciudadano calificado para el desarrollo del Estado ideal según Platón, entendiendo como un ciudadano al elemento primario de la estructura social y, ulteriormente, revisar los argumentos acerca de la proyección social de la justicia particular. Lo cierto es que, asentir por el bien común

⁴ La preponderancia social en las cuestiones éticas tratadas por los filósofos clásicos, ha sido reflejo del interés por establecer un orden colectivo que garantice el bienestar, en ocasiones relegando aspiraciones particulares y posicionando el bien común. En el plano ético, la óptica social comporta un criterio guía en la instauración de principios susceptibles de ser practicados por todos los miembros de una comunidad determinada, de modo que, trascendiendo las particularidades individuales, se funde la cohesión social. Este es el caso de Platón para quien la división del trabajo, la educación compartida y la unidad en la ciudad, garantizan tanto la estabilidad como el bienestar general (*República* 369b 5–c4; 462a 8–c4; 416d 2–417b 2). Respecto de la relación entre la ética y política ver Annas (*Platonic ethics* 72), Guthrie (*Historia de la filosofía* V 203), Lebar (268), Vegetti (*Il potere della verità* 61), Van Zyl (173) y Valencia Marín (*El problema del placer* 130).

⁵ Usamos la versión greco-española de Antonio Gómez Robledo sobre el diálogo de *República* de Platón para revisión y traducción de los fragmentos en este texto. Las demás versiones críticas referidas, como las de John Burnet y la traducción de Conrado Eggers Lan, fueron útiles para el cotejo de fuentes a propósito de términos de nuestro interés empleados por estos autores. Para todos los casos que toman variaciones de la traducción de Antonio Gómez, serán referidas.

y establecer pautas de recta conducta desde la significación personalista de la justicia como se indica de Platón, es adoptar la idea de una virtud como dependiente de la comprensión y disposición humanas, y no como imposición externa derivada del orden colectivo tal como supone su uso en el trato de unos con otros. No por ello, y pese al redireccionamiento de los deseos privados que mengua la limitación a la autorrealización, la idea de justicia platónica deja de enfrentar desafíos en contextos para los que los deseos personales de los ciudadanos no se alinean fácilmente con las más estrictas exigencias sociales.

I. ARMONÍA Y EQUILIBRIO PARTICULARES EN EL ESTADO PLATÓNICO

Si bien el concepto de justicia se ha tematizado a lo largo de la historia según disposición al orden social, no por ello se instauró una idea fija⁶ del mismo en cada pensador que intentó reflexionar acerca de los valores, aspiraciones y/o situaciones particulares del medio en que vivía. Dicho esto, las múltiples nociones de justicia en un contexto agitado por transformaciones sociopolíticas propias de la Grecia clásica, es decir, la transición de modelos aristocráticos a democráticos, los conflictos entre ciudades y la consolidación de leyes que garanticen la permanencia de su régimen, reflejan la búsqueda de principios que concilien las tensiones entre miembros de una comunidad

⁶ La comprensión de la justicia ha estado influida por las transformaciones sociopolíticas que obedecen al cambio de los modelos políticos, a saber, aristocracia, tiranía y democracia, entre otros. A propósito del cambio aquí mentado, basta con referir las críticas a las sociedades fragmentadas por la causa de intereses particulares desmedidos y los intereses que cada ciudad defendía frente a las demás, para dar cuenta de la evolución de un concepto que obedece al constructo de sociedades dinámicas. Así, tanto para Platón como para Aristóteles, las virtudes y vicios de los regímenes dependen de sus valores e intereses, de necesidades y conflictos (*República* 561e 2–567c 8; *Leyes* 678b 1–681d 5; *Política* 1276b 1–1279a 40), una tesis próxima al relativismo sofístico *mutatis mutandis* lo referente al carácter universalizable de la justicia como vía del bien y de cohesión social. Respecto de la adaptación de lo justo a las condiciones sociales, ver Russell (21), Schofield (217), Larsen (105), Vallejo Campos (*Adonde nos lleve el logos* 109) y Kraut (315).

política. Así pues, Platón interesado en dar respuesta al problema de lo nocivo en su sociedad, esto es, el desorden que amenazaba la estabilidad de las ciudades griegas, erige una teoría política para solventar los obstáculos desde el cuidado a la dimensión interna de los ciudadanos que plantea en términos de justicia.

En la línea exploratoria que ofrece Platón en el libro IV de su *República*, la ciudad es el objeto al cual se dirige toda acción humana y en la que se ejecutan las virtudes, lo que trae consigo el bienestar de los ciudadanos por fuerza del interés general. Dicho sea de paso, el paralelismo que arguye Platón entre el *ordo civitatis* y el ejercicio de las virtudes para el caso en que el justo no difiere del Estado justo (δικαιος ἄρα δικαίας πόλεως οὐδὲν διοίσει, 435b1–436a5) y el hombre semejante al Estado sabio y moderado evitaría el sacrilegio, robo, perjurio y/o desidia para con las obligaciones (442e 3–443a 10). Ninguna de esas cualidades es posible sin una educación que oriente el carácter de los miembros de la ciudad; educación que amerita de una aquiescencia por parte del ciudadano con los principios que se le inculcan, según Platón, en la conservación de la idea sobre lo que debe temerse y el consenso sobre los que deben gobernar (429b 8–d2; 431d 9–432b 2).

En este sentido, si la poesía⁷ exhibe lo que es bueno y malo con el fin de mantener la opinión de lo noble por defender, esto es, que el ciudadano

⁷ La relación entre poesía y educación ha sido un tema recurrente entre los estudiosos de la filosofía platónica considerando que, para efectos de formación de ciudadanos virtuosos provechosos para la consolidación de la ciudad, puede tener efectos positivos. Más allá de las consideraciones negativas respecto de la poesía, el mismo Platón advierte que la poesía abarca las formas de arte que apelan a las emociones las cuales desencadenan los valores y conductas humanas (*República* 377b1–378e 5; 387b 1–391e 9; 394c1–397b7; 401b1–402a5). Dicho esto, si las narraciones poéticas ilustran las hazañas de héroes que pueden servir de inspiración para acciones nobles, la poesía se convierte en un medio necesario para la internalización de normas y de valores cívicos, en otros términos, forja el carácter del individuo. Para evitar efectos contrarios a los de la virtud, Platón defiende la creación de una curaduría sobre el tipo de poesía que debe enseñarse; poesía centrada en la responsabilidad y bienestar comunitario para evitar vicios (*República* 605a 8–608b 6). Al respecto, ver Renaut (78), Guthrie (*Historia de la filosofía* V 197), Annas (*An introduction to Plato* 109) y Vegetti (*Il potere della verità* 113).

accepte las leyes y defienda la ciudad a costa de la propia vida, dispone a un comportamiento equivalente. Por otra parte, si los ciudadanos a temprana edad se les forma en el reconocimiento de los que son sabios, de los que se han formado en el bien para gobernar, les dispone a una aceptación de lo que beneficia a la colectividad. Mediante estos ejemplos, la armonía en el ciudadano se hace clara en la medida en que reflejan la ponderación de principios de valentía y de moderación ofrecidos en la formación moral, y la posterior disposición para efectuarlos en beneficio del colectivo. Pero en términos de ajustar los deseos propios a un interés social como sugiere el ideal político de Platón, ¿puede mantenerse esa armonía interna en situaciones concretas en que las expectativas personales son más intensas que las sociales?

Una aproximación a tal cuestión, la ofrecen comentaristas del pensar platónico para quienes priorizar la razón sobre las pasiones y deseos, es decir, el deliberar sobre el bien de estas, sobresale como respuesta a la armonía deseos/necesidades personales y expectativas sociales (Ferrari 197, Fierro 65, Ganson 188, Parry 30). Como hace notar Platón, la alusión sobre una especie de alma que censura a otra, aquella que reflexiona sobre lo mejor y peor (ἀναλογισάμενον περὶ τοῦ βελτίονός καὶ χείρονος; *República* 430e 3–431b 2; 441a 1–c 4; b 580e 1–581c 3), soporta la idea del alma con funciones concretas donde la razón actúa sobre los impulsos que pueden perjudicar al ciudadano. Mas la supresión de la libertad de elección que supone seguir las leyes y las orientaciones del sabio, por causa de la impericia del particular para autogobernarse ante la compleja dejación de las querencias inherentes, lleva a una ciudad virtuosa (Tabakian 228, McDavid 103, Kraut 320).

La anterior objeción al predominio de la naturaleza pasional del hombre, se asume como la necesidad de subordinación a un orden superior que se piensa insoslayable para la superación de las divisiones internas del alma, a causa de las pasiones frenéticas con efecto en el orden social. Cerca a tal objeción, los citados McDavid y Kraut sugieren que el interés por una recta disposición del Estado a partir de la supresión de la libertad de elección, hace de Platón un pensador prevenido con la elección personal por

lo regular viciada, para la que se requiere condicionamientos y educación capaces de constreñir el sentir propio y preferir el del común. Pero lo que no han estimado estos críticos es el carácter formativo de la libre elección de los ciudadanos particulares, con el que se matiza el sesgo egoísta de la misma y se ofrece, más bien, una respuesta a la enunciada pregunta por la armonía ideal entre expectativas personales e intereses sociales:

—Debemos recordar que cada uno de nosotros será justo [...] en cuanto uno mismo haga lo suyo (τε ἔσται καὶ τὰ αὐτοῦ πράττων).

—Sin duda debemos recordarlo.

—Y al raciocinio corresponde mandar (τῷ λογιστικῷ ἄρχειν προσήκει) por ser sabio y tener a su disposición el alma entera, y a la irascible le compete ser la servidora y aliada de aquel (τῷ θυμοειδεῖ ὑπηκόω εἶναι καὶ συμμάχῳ τούτου).

—Ciertamente [...]

—Y estas dos especies [...] tras haber aprendido lo suyo y haber sido educadas (ὥς ἀληθῶς τὰ αὐτῶν μαθόντε καὶ παιδευθέντε) gobernarán sobre lo apetitivo, que es lo que más abunda en cada alma y es insaciablemente ávido de riquezas. Y debe vigilarse esta especie apetitiva (ὃ τηρήσεται) para que no crezca y se fortalezca al saciar los placeres del cuerpo intentando esclavizar las cosas que no son de su clase (καταδουλώσασθαι καὶ ἄρχειν ἐπιχειρήσει ὧν οὐ προσήκον αὐτῷ γένει), y trastorne la vida de todos. (*República* 441e 2–442b 2)

De acuerdo con esta cita, al razonamiento y la consecuente ordenación de los deseos/apetitos del alma le corresponde la conjunción de expectativas propias y exigencias sociales, conjunción tal que obedece a una formación/educación de la elección personal. Al razonamiento, la parte sabia de acuerdo con el esquema tripartito de las facultades psíquicas del hombre⁸,

⁸ En *República* 439a 9–441a 5, además de *Fedro* 246a 2–b5, Platón propone una tripartición del alma que los estudiosos estiman difícil de categorizar como partes/porciones –aunque se utiliza el sustantivo plural griego τὰ μέρη– entendiendo con ello una división/fragmentación que contradice la versión unitaria/indivisible del alma (*Fedón* 78b 5–80c 1), y prefiriendo la interpretación de características o facultades del ser humano con manifestaciones diversas. El intento de Platón por ofrecer un marco de comprensión de la interacción de todos los aspectos involucrados en los

parece definírsele como la vigilancia de los deseos en la medida en que debe darse una autorregulación de las inclinaciones cuyos excesos conlleva males. Sin embargo, aunque esta definición de lo racional no es clara, lo cierto es que comprende un orden que establece el hecho de disponer las decisiones/elecciones desde lo emocional y apetitivo en vista de acciones correctas. Ejemplo de ello lo ofrece todo acto que responde a una agresión pues, aunque motivado por unos deseos de la legítima defensa, pasa por la consideración de los efectos/consecuencias que obligan la retracción de dicho impulso.

Pero en situaciones contrarias a la descrita, en que el conflicto entre facultades revela la complejidad de la naturaleza humana, como se enuncia en el relato sobre Leoncio, el hijo de Aglayón, deseoso y esquivo para observar a los cadáveres a su paso (*República* 439e 6-440a 3), presenta la dificultad de alinear deseos, emociones y razón. Por ello, no deja de ser tal disposición racional de lo apetitivo y emotivo una utopía psicológica como dicen Kraut (314), Rowe (34), Neu (243) y Foster (215), utopía a la vez vista por las críticas de sofistas en torno a la imposibilidad del gobierno de las pasiones como manera de valorizar aspectos irrevocables de la naturaleza humana. Si para Neu y Foster el fin del bienestar particular y social dependen de la anulación de lo propio, de las afecciones del ser humano, para Kraut y Rowe el fin se debe a la eliminación de conflictos; lecturas despreciativas poco cercanas a la *regula desideriorum* como virtud que propone el mismo Platón.

En este orden de ideas, la regulación de los deseos con que se piensa la disposición recta de lo apetitivo-emotivo en vista de acciones correctas y, además, describe la armonía de expectativa personal e interés colectivo, ni supone la supresión de aquellos, ni desdice la interacción entre afecciones para la coexistencia equilibrada. Así las cosas, la tensión entre las afecciones del alma resulta necesaria para el desarrollo ético del ciudadano particular,

comportamientos humanos, desdice la tesis de partición del alma. Dicho así, las emociones, deseos y razonamientos no operan de modo aislado como supone la definición de actividades independientes del término partes. Al respecto, ver Guthrie (*Historia de la filosofía* IV 452), Moss (*Shame, pleasure and the divided soul* 142), Ferrari (166), Stalley (77) y Fierro (67).

y el equilibrio entre estas por una orientación racional de lo apetitivo y emotivo desde la regla de hacer lo propio (τὰ αὐτοῦ πράττειν, *República* 441e1–2), exhibe lo justo como condición del bienestar personal. Pero lograr esto, a propósito del carácter formativo de las elecciones/decisiones humanas, se requiere de condiciones legislativas y educativas capaces de reorientar y no marginar los deseos/apetitos de los ciudadanos con miras al bien común; un contraste con las lecturas despreciativas sobre el sentir de los particulares.

Respecto de los elementos que integran las condiciones educativas y legislativas en beneficio del bien colectivo, se abordarán en la siguiente sección. Por ahora, al retomar a los sofistas críticos del rechazo para con lo desiderativo que es inherente al hombre, si apuestan por una satisfacción de deseos bajo el análisis de lo conveniente como lo presenta Platón en demás diálogos (*Protágoras* 356c 9–357a 9; *Gorgias* 491e 6–492a 2) es porque advierten la posible adaptación de los deseos/emociones para la virtud. Esta condición de adaptabilidad con miras a la virtud es semejante a la orientación racional de las apetencias/emociones del particular, orientación extraña al individualismo y relativismo moral protagóreo-calicleano referido en los dos diálogos enunciados. Pero lo que importa referir, pese a no ser de interés el indagar las diferencias entre posiciones ético-políticas de sofistas y Platón, es el respaldo mutuo sobre la educación de las tendencias anímicas para el bien propio.

En definitiva, la reflexión platónica sobre la justicia y su relación con la regulación de las tendencias anímicas presentes en el hombre excede a la típica alusión de corrección de las acciones en los particulares. Por lo dicho hasta ahora, esta justicia platónica busca la necesaria integración de aspiraciones personales y demandas sociales sin que desestime las tensiones inherentes a su vinculación. Si todo ciudadano, en el marco de las relaciones con otros, debe gestionar racionalmente sus deseos para alcanzar provecho, no trata de suprimir sus impulsos, sino de reorientarlos hacia fines sociales desde la educación y observancia de normas capaces de ofrecer orden. Por ello, querer el bienestar de todos como se infiere del ideal político platónico, implica una inicial disposición del particular para no ejecutar

actos execrables, es decir, un cuidado de sí mismo en tanto dominio de toda tendencia interna que alcanza su pleno desarrollo en relación con otros.

2. NATURALEZA Y POSICIONAMIENTO SOCIAL DEL HOMBRE JUSTO

En el apartado anterior se indicaba que el orden político es inseparable de la disposición de los particulares que integran la ciudad, en otras palabras, del control de deseos y afecciones que se replica en el comportamiento virtuoso de las interacciones humanas. Las razones que justifican esta preocupación por el ciudadano, verbigracia, el orden y bienestar como fines del debido equilibrio entre dimensión individual y social de todo miembro civil, se apoyan en aspectos adicionales que ratifican la educación e instauración de leyes como medios. Mas una proyección de la armonía interna en la esfera pública que busca del bien privado y colectivo, como se deduce de la mutua implicación entre dimensiones interna y externa del ciudadano (*República* 435b 1–c 5; 441c 4–d 9), contiene la idea de la modelación recíproca por la que el Estado ofrece las condiciones de bienestar a sus miembros y el ciudadano, por su parte, reflexiona sobre sus deseos, emociones y acciones para beneficio de todos.

Cabe mencionar el carácter preferencial de Platón por la configuración de un orden colectivo en el que sus partes estén vinculadas por principios que garanticen el bien común. De hecho, esta preferencia social se refleja en su teoría de la justicia como la realización de facultades que, aunque corresponde a la libre elección de los particulares, tiene por meta la estabilidad social. Desde esa óptica, las funciones que ejerce toda persona cuya profesión obliga el contacto con otros, por ejemplo, aquellos que ejercen de médicos o educadores, no solo realizan una aspiración propia porque ayudan a mejorar la calidad de vida de sus clientes. De ahí que la virtud, sujeta al desempeño de lo propio⁹ –tomado de la sentencia platónica

⁹ La virtud se erige como un principio que no solo se expresa en el desarrollo particular del individuo, sino que, también, se manifiesta en la capacidad para desempeñar de la manera más conveniente una función en el *ordo socialis*. Desde el punto de vista

τὰ αὐτοῦ πράττειν entendido como *principio de especialidad*— logra su máxima expresión en el medio social estableciendo el vínculo de facultades personales y bien común (Fossati, “Injustice” 62, Neu 241, Kosman 126, Lanza y Vegetti 21).

En términos generales, Lanza y Vegetti sugieren de aquel vínculo un síntoma de la comprensión de la ciudad como comunidad, esto es, un espacio donde los roles individuales se articulan con interdependencia de los colectivos, asegurando a cada persona su propia identidad y, al mismo tiempo, asegurando al común la satisfacción de necesidades mutuas. No es un desatino esta comprensión de la analogía ciudad/hombre, cuando el mismo Platón advierte que la semejanza de hombre y Estado justos consiste en disponer de lo propio (τὰ οἰκεῖα εὖ θέμενον) de modo que, por el orden establecido, se genere unidad absoluta (*República* 443d 1–e8, 580d 3–583a6). Sin embargo, la unidad del Estado depende exclusivamente del particular quien se debe a una orientación moral sólida, a la apropiación de las virtudes, que prevengan las divisiones debilitadoras de lo comunitario de acuerdo con Fossati y Kosman, y caracterizado como responsabilidad para el bienestar:

El comportamiento de la ciudad, si podemos decirlo tal cual, es idéntico al de sus miembros [...] Ellos aparecen como gobernantes de su “sistema político del alma” (e. g. 554c, 558d), entregan el gobierno de su alma a una parte particular (e. g. 550b-c, 553b-d), supervisan su sistema interno y asumen la

platónico, cada cosa es virtuosa (εἶναι ἐκάστῳ ἀρετῇ) cuando realiza la tarea que le es propia, dicho en otras palabras, lo que una cosa cumple de manera apropiada (κάλλιστα τῶν ἄλλων ἀπεργάζεται) (*República* 353b 2–d 9). Pero cumplir con esta función trae consigo una necesidad de existencia que requiere de la satisfacción de las múltiples necesidades solo alcanzable desde la convivencia con muchos otros (οἰκησιν ἀγείραντες) (*República* 369b 5–c 8). En definitiva, los intercambios de unos con otros para una satisfacción de necesidades desde el propio trabajo (τὸ αὐτοῦ ἔργον κοινὸν κατατιθέναι) se hace pensando no solo en lo que es mejor para el individuo, sino, también, para la comunidad (*República* 369e 2–370b 3). Sobre el carácter individual de la virtud y sus implicaciones sociales, Vallejo Campos (*Platón* 143), Taylor (74-75), Valencia Marín (“Intellectualismo” 4), Lanza y Vegetti (25), J. Annas (*Platonic ethics* 119) y Moss (“Appearances” 54).

responsabilidad por él (e. g. 561b, 591e). Cuando el tiránico no ejerce esta supervisión y se convierte en esclavo de sus deseos, esto es excepcional, y es un fracaso de la responsabilidad (573e-574a, 574e-575a, etc.). Este es el hecho por el que todo individuo es responsable de las fuerzas de su alma, lo que da sentido al argumento que insta a establecer un orden correcto entre ellas [...] Si la justicia ofrece bienestar es una cuestión que se plantea para los individuos [...] solo el individuo es feliz. (Blössner 359)

La justicia, una de las tantas virtudes que se refieren al bien ajeno porque se trata de tener presente al otro involucrándolo en el bienestar, es también la condición necesaria para el bienestar particular. No se entiende, desde luego, un acto restaurativo de bienes perdidos sin la aquiescencia del victimario para reconocer que se ha hecho daño y buscar maneras de repararlo; modo de compensación a la víctima que tiene por efecto el bienestar del infractor al ofrecérsele una oportunidad de reintegración a lo social. Pero lo que sugiere Platón desde la tesis del trato de unos con otros (τινὶ τῇ πρὸς ἀλλήλους) (*República* 372a 2), es que el deseado bienestar es un logro relacionado con el deber comunitario. Así pues, la justicia no es solamente virtud de compensación en las relaciones humanas, ya que, como principio rector de las dinámicas sociales, involucra a los individuos que las hacen posibles para que cada uno encuentre su propósito en la comunidad.

Encontrar el propósito de cada ciudadano integrante de la comunidad no es más que identificar y desempeñar un rol específico, sopesando las capacidades e intereses personales con fines de bienestar en el entorno social en que se vive. Una vez más, la interdependencia entre lo privado y público, entre las partes de un todo y el conjunto, comporta un principio esencial en aras del bienestar de todos. Y si cada miembro civil posee capacidades con las que se diferencia de otros, capacidades que en la tónica política de Platón se direccionan a la prosperidad colectiva, no queda sino la división del trabajo –término usado por Ganson (181), Larsen (108), Oppong (182) y Renaut (79) para las clases sociales– desde la que se garantiza la cooperación para el bien común. No obstante, esa división del trabajo de la que se infiere la división social en clases, aparece ambigua frente al vínculo

con las diferencias aptitudinales de los ciudadanos que ponen en riesgo la cohesión estatal.

La perspectiva funcionalista de las capacidades singulares de los individuos que trae consigo las diferencias de deseos, emociones y razón para el común objetivo de la armonía social según Ganson y Larsen, ha sido insuficientemente explorada respecto de los géneros¹⁰ suponiendo una exclusión de la igualdad. Dicha exclusión aparece con la alusión a factores intelectuales, biológicos y físicos particulares, a pesar de que Platón intentó involucrar a las mujeres en actividades propias del círculo de los guardianes del Estado (*República* 451c 1–452c 2, 453b 1–457c 1). Esto explica la ambigüedad en el vínculo entre aptitudes de todos los miembros civiles y la clase social en la que se encuentran que, para efectos de orden y bienestar social en el caso de los guardianes, obedece al carácter y la disposición impetuosa útil al cumplimiento de los deberes que supone el encargo de velar por el orden social. Pero la prevalencia de unas actitudes sobre otras es excluyente, lo que resulta paradójico con el ideal de justicia como lo deja notar Vallejo Campos:

Lo paradójico que resulta de esta teoría de la justicia [...] es que la ciudad es justa gracias a la labor de gobierno ejercida por una minoría que encarna

¹⁰ La participación de las mujeres en la vida pública y en actividades que, tradicionalmente, han sido estimadas para los varones, es un tema que en Platón presenta ambivalencia. De hecho, Platón establece como principio de bienestar social a la justicia –entendida por el orden y la participación en el bien común de acuerdo con la función que corresponde a cada ciudadano según sus capacidades/facultades– para la que hombres y mujeres deben estar capacitados, incluso en el desempeño de altos roles de poder y liderazgo, pero con reservas sobre la capacidad femenina en cuanto a la debilidad en sus dotes naturales. Así, “no existe ocupación entre lo concerniente al gobierno del Estado que sea de la mujer, por ser mujer, ni del hombre, sino que todas las dotes naturales están similarmente distribuidas entre ambos seres vivos (ὁμοίως διεσπαρμέναι αἱ φύσεις ἐν ἀμφοῖν τοῖν ζώοις) [...] solo que en la mujer son más débiles que el hombre (ἐπὶ πᾶσι δὲ ἁσθενέστερον γυνὴ ἄνδρός)” (*República* 455d 6–9), además que “una mujer es apta para ser guardiana y otra no, ¿no es por esa naturaleza que hemos elegido guardianes a los hombres? [...] una misma naturaleza en la mujer y hombre en relación con el cuidado del Estado (γυναικὸς καὶ ἀνδρὸς ἡ αὐτὴ φύσις εἰς φυλακὴν πόλεως) excepto en que en ella es más débil (πλὴν ὅσα ἁσθενέστερα ἐστὶν)” (*República* 456a 7–12).

la razón sobre una mayoría en la que predominan las pasiones y los deseos irracionales. La sabiduría radica exclusivamente en “unos pocos hombres” (431c 6): de los ciudadanos en su mayoría no alcanzan el uso de la razón y el conocimiento del bien, por lo que no podrían ser justos en el verdadero sentido de la palabra. Con ello, se daría efectivamente que la ciudad más justa estaría compuesta de hombres que no satisfacen los requisitos para ser más justos [...] Pero probablemente esta paradoja revela la inadecuación y las deficiencias de las que adolece el isomorfismo entre el individuo y la ciudad en el que se basa la teoría de la justicia. (108)

Si ajustar los deseos propios al interés social presentó dificultades, dada la demanda de supresión de la libertad de elección que supone el secundar las leyes y las orientaciones del sabio entendido en el bien, las facultades anímicas de los particulares y su equiparación con las clases sociales presentan la dificultad de inaccesibilidad al bien. De ahí que, no todo ciudadano puede ser justo pues se trata de una cualidad de sabiduría práctica exclusiva, por lo que la justicia, como una apreciación sin exclusión de miembro social, aparece deshecha; exclusividad de un bien, según Platón, entendido por una clase a la que le compete tareas de defensa frente a los peligros y la dirección social (*República* 374a 1–d 8, 414b 1–5, 428d 1–8). Pero, aunque las diferencias son forzosas cuando hay condiciones actitudinales disímiles entre individuos, no por eso hay desigualdad social cuando la jerarquía de clases platónica funge como asociación de tareas para la unidad colectiva.

En este sentido, la justicia comporta una partición de funciones en las que todas las clases sociales asumen una labor orientada al común objetivo del orden/bienestar social. En términos platónicos, “los ciudadanos deben encargarse, cada uno, de la función para la cual está naturalmente dotado (πρὸς ἓν ἕκαστον ἔργον δεῖ κομίζειν), y al ocuparse de lo propio cada uno *llega a ser uno* (εἰς γίγνεται, cursivas mías)” (*República* 423d 2–4). Precisamente, con la premisa de *llegar a ser uno* en presente subjuntivo, Platón refiere a la necesidad de la cohesión estatal, del trabajo conjunto de tareas variadas por el único objetivo. Tal actividad, desde la perspectiva platónica, implica tanto la rectitud en el ejercicio de funciones propias como

el desarrollo del carácter del ciudadano desde una corrección de deseos y emociones. Con esos aspectos, a la justicia no solo se la piensa en términos de armonía funcional, sino como equilibrio interno del particular.

En esencia, las preocupaciones ético-políticas sugeridas en los temas de la justicia y la participación de los ciudadanos en el orden/bienestar del colectivo, son temas de especial trato para Platón buscando, quizás, impugnar las reiterativas belicosidades que en su tiempo socavaban la estabilidad política de Atenas. No es gratuito que la conversación de Sócrates con Glaucón, respecto de la inestabilidad de los regímenes en *República*, presente una idea de justicia como virtud colectiva que previene de los conflictos y desórdenes internos en la ciudad (545d 5–547c 5, 562a 6–563b 3), pero dicha virtud subsiste en el colectivo por mor del particular quien es responsable de ejercerla. En ese orden de ideas, el vínculo individuo-colectivo se patentiza en el reconocimiento inicial de sí mismo como elemento funcional en la construcción del bienestar social, y en la contribución a ese objetivo desde los oficios que corresponden a las disposiciones de los individuos que integran lo social.

3. APRECIACIONES FINALES

El pensamiento de Platón se centra en la absolutización de las virtudes, es decir, principios inmutables que orientan las conductas humanas hacia la adquisición de una vida buena. La política, cimentada en acciones orientadas al bien común, es actividad colectiva que depara responsabilidades a todos sus miembros, pero ante las vicisitudes que pueden generar unos intereses individuales cuando no se está en la capacidad de armonizarlos con lo colectivo, demanda de un marco normativo y autorregulación de impulsos que prevenga conflictos. Es precisamente el deseo platónico de la unidad cívica por el que se recomienda alinear los intereses particulares y exigencias sociales, alineación dada a un cuidado de sí sobre deseos que no perturben el orden interno del ciudadano, ni amenacen la estabilidad de las ciudades. En esa medida, la reorientación de deseos/emociones hacia lo

provechoso para sí y los otros hace frente a la limitación de autorrealización de Catenaro (94) y Lane (184).

Así las cosas, la justicia se comprende bajo los aspectos del orden y equilibrio que trastocan la realidad humana tanto externa como interna. Esto sugiere que el ser humano es un mundo que debe armonizarse para luego exteriorizar tal avenencia con su entorno. Así, la justicia es correlativa al individuo y al Estado, similitud (ὁμοιότης) en términos de Platón (*República* 368d 1–e 4), en tanto que el ciudadano particular actuando conforme a la virtud está en capacidad de ofrecerla al medio. Además, según Fossati (“Injustice” 59), Kosman (136) y Parry (37), la idea de funciones conforme a cualidades/aptitudes de cada ciudadano se justifica en el marco de la relación individuo-ciudad, pues proporciona eficiencia en la organización social al hacer cada uno lo propio del mejor modo posible. En esa medida, y contradiciendo las nociones de retribución negativa con las que se piensa lo justo, se obtiene una nueva concepción a partir de la estructuración de lo social.

Respecto de la retribución negativa con la que se piensa la justicia, Platón situando a Sócrates como interlocutor de Polemarco le increpa acerca de la sentencia “dar a cada uno lo que se le debe” (*República* 331e 4)¹¹. De hecho, Sócrates duda de lo dicho por Polemarco dada la probabilidad de aceptar por justo un castigo excesivo, pero la crítica a tal definición recae sobre la contradicción en lo que respecta al bien que debiese ejercer la justicia. De ese parecer se colige que, lo bueno como idea suprema, es “la causa de todas las cosas rectas y bellas (πάντων ὀρθῶν καὶ καλῶν

¹¹ *Suum cuique tribuere* (en el griego τὰ ὀφειλόμενα ἀποδιδόναι) que se traduce célebremente por “ofrecer lo que corresponde” ha sido la definición de justicia que Platón critica. En el derecho romano, esta idea procede del jurista Domicio Ulpiano (retoma la idea el emperador Justiniano el Grande en su obra *Institutas*, I, 1, 3 y en *Digestum*, I, 1,10), quien fue el prefecto del vigésimo octavo emperador romano, Alejandro Severo. Dicha definición también se reserva a algunos poetas griegos como el jonio Simónides –citado por el interlocutor de Sócrates, Polemarco, quien junto con Trasímaco dialogan sobre lo que es justicia (*República* 331e 2–5)– y escrutada ulteriormente por el orador y filósofo Marco Tulio Cicerón para quien la justicia es dar a cada uno según su dignidad (*De Inventione Rhetor* 2, 58, 160; *Rhetorica ad Herennium* 3, 2).

αἰτία) [...] y es necesario tenerla a la vista para actuar con sabiduría en lo privado y público” (*República* 517c 1–2). De ahí que el bien sea la idea que direcciona las acciones humanas y, como principio de toda acción virtuosa, la justicia/orden particular que surge del equilibrio de deseos y emociones de las personas con incidencia en lo social, se adhiere a aquella idea de bien como su único fundamento.

En definitiva, si hemos de exponer una noción de justicia en Platón cabe decir que se trata de una disposición del particular que, como virtud, busca el *bonum commune* anexo el ahínco por asistir al ambiente colaborativo en el que se suplan las necesidades de todos. Basta pensar en lo que se dijo respecto de las funciones de los ciudadanos y su relación con la orientación racional de la facultad desiderativa/emotiva de cada uno de los particulares, pues desde el desarrollo de esas capacidades inherentes al hombre se optimiza el desarrollo de la ciudad reconociendo y ejerciendo lo que se es capaz de hacer. No existe, entonces, la limitación para la autorrealización que supone el interés social platónico; redireccionar las aspiraciones individuales no representa desestimarlas cuando se comprende y se materializa la idea de que, el bienestar colectivo, alcanza a cada miembro que vierte sus capacidades en el orden social lo cual se entiende como justicia platónica.

BIBLIOGRAFÍA

- ANNAS, JULIA. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1981.
- . *Platonic ethics, old and New*. Ithaca: Cornell UP, 1999.
- BIEDA, ESTEBAN. “La irracionalidad interna del alma y la vigencia del intelectualismo socrático en la *República* de Platón”. *Cuadernos de Filosofía*, n.º 65, 2015, pp. 15-32.
- BLÖSSNER, NORBERT. “The city-soul analogy”. *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Editado y traducido por Giovanni Ferrari. Cambridge: Cambridge UP, 2007. 345-385.
- CATENARO, FRANCO. *Il pensiero politico in Platone. La vita politica come scelta di vita morale*. Teramo: Ricerche & Redazioni, 2013.
- CICERÓN. *De la invención retórica*. Traducido por Bulmaro Reyes Coria. Ciudad de México: UNAM, 2010.
- . *Retórica a Herenio*. Traducido por Salvador Núñez. Madrid: Gredos, 1997.
- FERRARI, GIOVANNI. “The three-part soul”. *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Editado por Giovanni Ferrari. Cambridge: Cambridge UP, 2007, 165-201.
- FIERRO, MARÍA ANGÉLICA. “La deducción de las partes del alma de un conflicto de deseos en *República* IV”. *Thémata. Revista de Filosofía*, n.º 38, 2007, pp. 61-75.
- FOSSATI, MANILO. “Socrates' defence of justice in the Republic: the dialogical dynamic and the importance of the consequences of justice”. *Plato Journal*, No. 23, 2022, pp. 51-68.
- . “Injustice and instability in Plato's Republic: the case of the timocracy and its rulers”. *Plato Journal*, n.º 25, 2024, pp. 55-66.
- FOSTER, MALCOLM. “On Plato's conception of justice in the Republic”. *The Philosophical Quarterly*, vol. 1, n.º 3, 1951, pp. 206-217.
- GANSON, TODD. “The rational/non rational distinction in Plato's Republic”. *Oxford Studies in Ancient Philosophy XXXVI*. Editado por Brad Inwood. Oxford: Oxford UP, 2009, 179-198.

- GUTHRIE, WILLIAM. *Historia de la filosofía griega IV. Platón*. Traducido por Alvaro Vallejo Campos y Alberto Medina. Madrid: Gredos, 1990.
- . *Historia de la filosofía griega V*. Traducido por Alberto Medina. Madrid: Gredos, 1992.
- HALL, RICHARD. "Justice and the individual in the Republic". *Phronesis*, vol. 4, n.º 2, 1959, pp. 149-158.
- KRAUT, RICHARD. "The defense of justice in Plato's Republic". *The Cambridge Companion to Plato*. Editado por Richard Kraut. Cambridge: Cambridge UP, 2006. 311-337.
- JUSTINIANO. *Digesto*. Traducido por Pierangelo Catalano. Lima: PUCP, 2011.
- . *Instituciones*. Traducido por de María Teresa Otero Alvarado. Buenos Aires: Heliasta, 2005.
- KOSMAN, ARYEH. "Justice and virtue: The Republic's inquiry into proper difference". *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Editado por Giovanni Ferrari. Cambridge: Cambridge UP, 2007. 116-137.
- LANE, MELISSA. "Plato's political philosophy: The Republic, the Statesman and the Laws". *A Companion to Ancient Philosophy*. Editado por Mary Louise Gill y Pierre Pellegrin. Malden: Blackwell, 2006. 170-191.
- LANZA, DIEGO Y MARIO VEGETTI. "L'ideologia della città". *L'ideologia della città*. Editado por Diego Lanza y otros. Napoli: Liguori, 1977. 13-29.
- LARSEN, JENS. "Seeing double: divisions of *eide* and division labor in Plato's Republic". *Plato Journal*, n.º 22, 2021, pp. 101-114.
- LEBAR, MARK. "Virtue and politics". *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*. Editado por Daniel C. Russell. Cambridge: Cambridge UP, 2013. 265-289.
- MCDAVID, BRENNAN. "Meddling in the work of another. πολυπραγμονεῖν in Plato's Republic". *Plato Journal*, n.º 23, 2022, pp. 95-109.
- MOSS, JESSICA. "Shame, pleasure and the divided soul". *Oxford Studies in Ancient Philosophy XXIX*. Editado por David Sedley. Oxford: Oxford University Press, 2005. 137-170.
- . "Appearances and calculations: Plato's division of the soul". *Oxford Studies in Ancient Philosophy XXXIV*. Editado por David Sedley. Oxford: Oxford UP, 2008. 35-68.

- NEU, JEROME. "Plato's analogy of the state and individual: The Republic and the organic theory of the state". *Philosophy*, vol. 46, n.º 177, 1971, pp. 238-254.
- OPPONG, STEPHEN. "Re-examining of compulsion problem in Plato's Republic". *Plato Journal*, n.º 22, 2021, pp. 177-197.
- PARRY, RICHARD. "Choosing and desire in Plato's Republic". *Plato Journal*, n.º 24, 2023, pp. 29-44.
- PLATÓN. *Opera Omnia*. Compilado por John Burnet. Oxford: Bibliotheca Oxoniensis, 1900-1907.
- . *Diálogos III. República, Parménides y Teeteto*. Traducido por Conrado Eggers Lan, María Isabel Santa Cruz y Álvaro Vallejo. Madrid: Gredos, 2014.
- . *República*. Traducido por Antonio Gómez Robledo. México: Bibliotheca Græcorum et Romanorum Mexicana, 2016.
- RENAUT, OLIVIER. "Thumos and doxa as intermediates in the Republic". *Plato Journal*, n.º 18, 2018, pp. 71-82.
- ROWE, CHRISTOPHER. "The place of *Republic* in Plato's political thought". *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Editado por Giovanni Ferrari. Cambridge: Cambridge UP, 2007. 27-54.
- RUSSELL, DANIEL. "Virtue ethics, happiness and the good life". *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*. Editado por Daniel C. Russell. Cambridge: Cambridge UP, 2013. 7-28.
- SCHOFIELD, MALCOLM. "Approaching the *Republic*". *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Editado por Christopher Rowe y Malcolm Schofield. Cambridge: Cambridge UP, 2008. 190-232.
- STALLEY, RICHARD. "Persuasion and the tripartite soul in Plato's *Republic*". *Oxford Studies in Ancient Philosophy XXXII*. Editado por David Sedley. Oxford: Oxford UP, 2007. 63-90.
- TABAKIAN, DIEGO. "La individualidad en la *República*: las críticas de Aristóteles a Platón". *Stylos*, n.º 20, 2011, pp. 221-230.
- TAYLOR, ALFRED. *Platón*. Traducido por Carmen García Trevijano. Madrid: Tecnos, 2005.
- VALENCIA MARÍN, ESTIVEN. "Intelectualismo ético de Platón: relación de gnoseología ética a partir del libro VII de *República*". *Análisis*, vol. 53, n.º 98, 2021, pp. 1-23.

- . “El problema del placer en los programas legislativo y educativo platónicos”. *Universitas Philosophica*, vol. 41, n.º 82, 2024, pp. 119-135.
- VALLEJO CAMPOS, Álvaro. *Platón. El filósofo de Atenas*. Barcelona: Montesinos, 1996.
- . *Adonde nos lleve el logos. Para leer la República de Platón*. Madrid: Trotta, 2018.
- VAN ZYL, LIELZ. “Virtue ethics and right action”. *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*. Editado por Daniel C. Russell. Cambridge: Cambridge UP, 2013. 172-196.
- VEGETTI, MARIO. “Il dominio e la legge”. *L'ideologia della città*. Editado por Diego Lanza y otros. Napoli: Liguori, 1977. 29-56.
- . *Il potere della verità. Saggi platonici*. Roma: Carocci, 2018.