

**La Justicia de la República de Platón
como virtud de la adecuada diferencia funcional
y principio constitutivo de la acción organizada**

Gabriela Silva

(Universidad Central de Venezuela)

La Justicia de la República de Platón como virtud de la adecuada diferencia funcional y principio constitutivo de la acción organizada

Plato's "Republic's" justice as a virtue of suitable operative difference and establishable principle of organized action

Gabriela Silva C.
(Universidad Central de Venezuela)

Artículo Recibido: 3 de mayo de 2019.

Artículo Arbitrado: 6 de junio de 2019.

Resumen: En las páginas siguientes pretendemos arrojar luces sobre la naturaleza de la Justicia platónica, específicamente sobre el aspecto referente al estatus de dicha virtud frente a las demás que son distinguidas por Platón como virtudes cardinales en la República, a saber, Moderación, Valentía y Sabiduría. Frente a posturas como la de Terence Irwin, según las cuales la justicia platónica constituye la esencia de todas ellas, y se identifica, por tanto, con la virtud en sí, nos proponemos mostrar, en sintonía con Aryeh Kosman, que ella es una más entre las virtudes cardinales, siendo, no obstante, la más elevada de todas ellas, en tanto se erige en la virtud que perfecciona a las entidades o individuos funcionalmente diferenciados. Y en adición, deseamos mostrar, precisamente en conexión con esta definición de la Justicia como virtud de la adecuada diferencia funcional, como ella se constituye también en principio de la acción humana organizada, a partir de un análisis más contemporáneo del pensamiento del filósofo ateniense animado por Christine Korsgaard.

Palabras clave: Virtud, Justicia, Alma, Función, Acción.

Abstract: In the *Republic*, Plato explains the nature of Justice as one of the main virtues, along Temperance, Courage and Wisdom. According to Terence Irwin, Platonic Justice embodies the essence of all virtues, but we aim to show instead, in the light of Aryeh Kosman thesis, that Platonic Justice is *just one* virtue of the bunch, nevertheless the most important of the four cardinal virtues, as it stands as the virtue of proper difference in multifunctional individuals. Also, we take the opportunity to tackle a more contemporary approach, inspired by Christine Korsgaard analysis, showing that Platonic Justice is the principle of *collective action*, that is, the proper and purposive action of a multifunctional entity.

Keywords: Virtue, Justice, Soul, Function, Action.

Una de las ideas más relevantes contenidas en la República es la definición de la Justicia como un estado de balance, tanto entre las partes del alma, como entre los grupos sociales que articulan la polis, estado de balance que, según Platón, trae consigo la felicidad. En tal afirmación se revela el lugar central que ocupa esta virtud en la filosofía ética del pensador ateniense, además de la importancia que tiene particularmente para el proyecto de Estado ideal que se enmarca en la República. En efecto, no es sólo la virtud que se hace manifiesta en el filósofo rey, sino que es la virtud que permite articular una respuesta ante la cuestión de la vida más agradable y feliz para el hombre. La Justicia es, entonces, el camino a tomar para ser eudaimón, y así, resalta por su brillo entre las otras virtudes cardinales presentadas por Platón en la República: Moderación, Valentía y Sabiduría. Pero el asunto es que la Justicia supone, de hecho, a estas tres, constituyéndose así en una virtud global o abarcante que trata sobre ciertas relaciones, y, más específicamente, sobre las relaciones correctas entre elementos que se diferencian en razón de sus correspondientes funciones. Esto es evidente al observar la correspondencia estructural entre alma individual y Estado, pues, ambos están compuestos por tres elementos de igual naturaleza: el apetito del alma se proyecta en los artesanos, la moderación en los guardianes, y la Sabiduría en los gobernantes. Pero sólo el Estado en el que se desarrollen las tres virtudes será justo, y lo mismo vale para el alma individual. Así, la Justicia, que se traduce en el principio según el cual cada agente debe realizar la función que le corresponde por naturaleza, con arreglo a la virtud, consiste en que cada quien y cada cual se ocupe de la función que le corresponde, realizando dicha función de manera excelente, lo que propiciará que las relaciones establecidas entre los agentes sean las mejores que podemos esperar al interior de un Estado o al interior del alma humana, constituyéndose así en modelos del balance ideal y en expresión superlativa de virtud.

En el marco de esta estrecha conexión entre las virtudes de la Moderación, la Valentía y la Sabiduría con la Justicia como virtud relacional, queremos arrojar luces, precisamente, en la naturaleza de la relación entre ellas existente. Uno podría pensar que la Justicia viene a ser la virtud en sí, de la que todas las virtudes particulares son manifestaciones. No obstante, surgen serias dudas en cuanto a cómo se explica que las otras virtudes sean expresiones de la Justicia, pues, por más que ella suponga a las otras tres, decir que se identifica con la virtud en sí es encontrar ese carácter relacional también impreso en ellas, mientras que lo cierto parece ser que, con excepción de algunos aspectos relativos a la Moderación, las virtudes particulares corresponden, cada una, exclusivamente, a una sola entidad, ya sea un grupo social en el Estado,

ya sea una parte del alma humana. En este sentido, nos inclinamos por la postura contraria, afirmando que la Justicia es una virtud más en la colección de excelencias armada por Platón. Se trata de una virtud, como hemos dicho, relacional, y por lo tanto apunta a la concordia entre los elementos que componen las entidades a las cuales puede aplicarse, el alma humana y el Estado, ambos como entidades funcionalmente diferenciadas, esto es, entidades que albergan en su seno múltiples funciones en razón de la heterogeneidad que le aportan sus elementos constitutivos. En este sentido, nos inclinamos por la postura contraria, afirmando que la Justicia es una virtud más en la colección de excelencias armada por Platón. Se trata de una virtud, como hemos dicho, relacional, y por lo tanto apunta a la concordia entre los elementos que componen las entidades a las cuales puede aplicarse, el alma humana y el Estado, ambos como entidades funcionalmente diferenciadas, esto es, entidades que albergan en su seno múltiples funciones en razón de la heterogeneidad que le aportan sus elementos constitutivos. Así, *dikaiosyne* sería la virtud propia de cierto tipo de entidades, a saber, de las entidades que son un todo compuesto de partes, y cuya composición armónica equivale al mayor grado de excelencia alcanzable para dichas entidades.

Para tales fines, analizaremos principalmente los libros I y IV de la República, articulando la definición de Justicia que allí Platón nos ofrece, sus raíces en una teoría de la función propia o *ergon*, y su aplicación en el marco de la identidad estructural entre alma y estado. Luego, desarrollaremos las posturas contrapuestas sobre la Justicia como la virtud o como una virtud más con apoyo en intérpretes del pensamiento platónico como Aryeh Kosman y Terence Irwin. Y, finalmente, como corolario, en compañía de la autora Christine Korsgaard, consideraremos la conexión que observamos entre la concepción de la Justicia platónica como virtud de la diferencia funcional apropiada, esto es, como virtud que regula y perfecciona a las entidades o individuos que, por naturaleza, albergan múltiples funciones o actividades propias en su seno, y su concepción como principio constitutivo de la acción humana, ya que, en la medida que la Justicia armoniza los diferentes elementos del alma o del Estado y sus respectivas funciones, hace posible que tanto uno como otro desplieguen sus acciones como agentes unificados y organizados, y no como cúmulos caóticos de elementos en pugna para los que una acción consensuada y un verdadero propósito son imposibles. Estas son las pautas que conducirán nuestra reflexión en las siguientes páginas.

I. La Justicia como centro en la República:

La pregunta por la naturaleza de la Justicia y por sus beneficios respecto a la injusticia aparece en el primer libro de la República, y sirve como hilo conductor del resto de los nueve libros que componen el diálogo. La ontología, la propuesta ético-política y la concepción de paideia que en las páginas de esta obra nos presenta el ateniense, se articulan a partir de dicha pregunta, en la cual se manifiesta, además, la preocupación típicamente socrática, heredada por Platón, sobre la legitimidad del contenido de los conceptos morales, o en otras palabras, como señala Crombie, la preocupación por saber “si lo que la palabra comúnmente denota merece la favorable evaluación que la palabra lleva consigo”¹.

Es claro que en cualquier tiempo y lugar la moralidad comporta una escala de valores y un ideal de hombre, y que la que la Justicia, o cualquier virtud, son entendidas, precisamente, con arreglo a ellos. Esa escala de valores y su pertinencia están, en el caso de la República y el escenario, ocasión e interlocutores que ella nos presenta, en principio implícitas, y Sócrates se da precisamente a la tarea de sacarla luz y examinar hasta qué punto ella tiene validez y con qué precisión debe ser aplicada, lo que entonces plantea la pregunta por la naturaleza de dikaiosyne². Es por ello que el libro primero de la República es una revisión y un examen de las distintas maneras en que la Justicia es entendida para la época en que fue escrita, en respuesta al interrogatorio riguroso de Sócrates, dirigido a tres de sus interlocutores.

Para el anciano Céfalo, la Justicia consiste en “decir la verdad y devolver lo que se recibe”³, pero Sócrates objeta utilizando el ejemplo de quien le guarda un arma a un amigo que le hace la entrega estando en su sano juicio, pero luego viene a reclamarla estando fuera de sus cabales, caso en el que claramente lo justo vendría a ser, en realidad, no devolvérsela, ni tampoco revelarle a su amigo toda la verdad en cuanto a lo que piensa sobre su situación actual⁴. Céfalo cede su lugar en la discusión a su hijo Polemarco, quien es ahora interpelado por Sócrates. Polemarco afirma, apelando al poeta Simónides, que la justicia consiste en dar beneficios a los amigos y perjudicar a los enemigos⁵, estando el acto de devolver lo que se debe condicionado a ello. Puede resumirse la refutación por parte de Sócrates en la siguiente idea: no es propio del hombre justo dañar bajo ningún concepto. “La justicia es algo bueno – dice Crombie –, no puede

1 CROMBIE, I. M. (1990). *Análisis de las Doctrina de Platón*. Madrid: Alianza Editorial. p. 90.

² Cf. *Ibíd.*, p. 90.

³ PLATÓN. (2006). *República* (Vol. IV). Madrid: Gredos. 331c3-4.

⁴ Cf. *Rep.* 331c-d.

⁵ Cf. *Rep.* 332b-c.

hacer nada malo, y no puede por lo tanto implicar hacer daño o perjudicar a nadie”⁶. Sócrates lo ilustra apelando a la imagen de la excelencia de los caballos⁷; al perjudicarlos se vuelven peores respecto a su excelencia, y, de la misma manera ocurre con los hombres. Siendo la Justicia la excelencia humana, si a un hombre justo se le causa perjuicio (en el nombre de la misma Justicia), este se volverá necesariamente injusto, y en lo que corresponde al “justo” que causa el perjuicio, lo cual suena ya contradictorio, es absurdo afirmar que pueda, a través de su excelencia, hacer malos a los otros, tal como un maestro no podría, impartiendo su conocimiento sobre música, hacer a otros ignorantes sobre ella.

Es entonces cuando el sofista Trasímaco entra en la discusión, afirmando que la justicia es “lo que conviene al más fuerte”⁸. Esta definición de Justicia, que nos recuerda un poco al Calicles del *Gorgias*, es luego ampliada: el comportamiento observado por Trasímaco es que, en todo Estado, bajo cualquier tipo de régimen, el gobierno establecido, que tiene el monopolio de la fuerza, siempre implanta leyes sólo en función de sus propios intereses. La llama justa, ordena a los gobernados apegarse a ellas, y castiga etiquetando como injusto a todo aquel que las infrinja.

Esta definición ofrecida por Trasímaco es de gran importancia para el curso de la discusión, pues las consecuencias que de ella se derivan, y contra las cuales las refutaciones de Sócrates parecen no tener fuerza suficiente, son lo que conduce a Sócrates, en el libro II, a aceptar el reto propuesto por Glaucón y Adimanto, a saber, probar que la justicia es invariablemente más beneficiosa que la injusta⁹. Todo esto ocurre porque lo que se desprende de la afirmación de Trasímaco, que más que una defensa es una observación de los hechos, es que ser justo resulta ingenuo, incluso tonto. Bajo la etiqueta de “justo” el gobernante promulga leyes que lejos de procurar el bienestar de los gobernados, sólo buscan la satisfacción de sus propias necesidades, de manera que el gobernado, cumpliendo con ellas, y, en este sentido, siendo justo, no logra nunca nada para sí mismo, sino que todo lo hace por y para el gobernante. Por esta razón, ser injusto, que equivaldría a actuar siempre en beneficio propio a través de todos los medios disponibles, prueba ser, a los ojos de Trasímaco, para el gobernado y para todos, más ventajoso que la justicia, y la verdadera vía que ha de seguir el hombre realmente sensato en tanto le

⁶ Op. Cit. p. 92.

⁷ *Rep.* 335b-d.

⁸ *Rep.* 338c2.

⁹ Cf. *Rep.* 367a7-368c7.

procura excelencia felicidad, lo cual es particularmente evidente en el caso donde podemos apreciar la injusticia en su forma más lograda: la tiranía¹⁰.

Así, tenemos como consecuencia la exaltación de la injusticia por encima de la justicia, la consideración de aquella como lo que resulta realmente beneficioso para el agente frente a la ingenuidad y la insensatez que, contradictoriamente, supondría comportarse justamente. Pero a la vez se hace claro que lo que es realmente problemático aquí, estriba en las definiciones de justicia e injusticia que se están manejando. Para salvar a la justicia y fundamentar su condición invariablemente buena y ventajosa frente a la injusticia, que es precisamente lo que demanda el reto propuesto a Sócrates por Glaucón y Adimanto, es necesaria una profunda reformulación de su definición, que logre la identificación de su verdadera esencia. El intento platónico de lograr este objetivo se traduce, precisamente, en los nueve libros restantes de la República.

El resto propuesto a Sócrates por los interlocutores recibe una respuesta en Rep. IV, con la ilustración de la condición intrínsecamente buena de la Justicia a través de una analogía con la salud corporal. En 444c y ss., Platón compara a la Justicia como estado del alma con la salud del cuerpo, alegando que ambas consisten en una dinámica correcta entre los diferentes elementos que constituyen a alma y cuerpo, respectivamente, con primacía natural de unos de esos elementos constitutivos sobre los otros; en el caso del alma, debe predominar la parte racional sobre la pasión y el apetito. Ahora, así como el estado de salud corporal es preferible a uno de desequilibrio y enfermedad, la Justicia, como equilibrio y salud del alma, es preferible a la injusticia. Pero incluso, la salud del alma se coloca por encima de la salud del cuerpo en una jerarquía de bienes, pues tiene como instancia “aquello gracias a lo cual vivimos”¹¹, lo esencial en nuestra constitución, mientras que la salud corporal responde a algo secundario y efímero, así como el resto de bienes corporales o materiales, de los cuales podemos prescindir siempre y cuando el alma se preserve sana y cabal. Irwin lo explica de la siguiente manera:

Él –se refiere a Glaucón– ha sido convencido de que la injusticia implica la perturbación del orden que corresponde naturalmente a los elementos del alma. Si este orden es perturbado, ya no desplegamos completamente nuestra agencia racional. Si valoramos otros bienes sobre

¹⁰ Cf. *Rep.* 344a-c8.

¹¹ *Rep.* 445b1-2.

la justicia psíquica, estamos pasando por alto la conexión entre las actividades humanas esenciales y el bien humano¹².

Así, Platón muestra que, de la misma forma en que cualquiera elegiría a la salud corporal por encima de la enfermedad, pues nadie en sus cabales preferiría estar enfermo, cualquiera también elegiría a la Justicia sobre la injusticia, porque a nadie le gustaría que su alma, aquello que lo constituye esencialmente, estuviese enferma y corrompida, pero la elegiría también por encima de cualquier otro tipo de bien que en realidad no sería de valor alguno en ausencia del bien dominante que es la Justicia, y, como bien ha señalado Irwin, coartados en lo que respecta al despliegue de nuestras capacidades como agente racional. Las conclusiones de esta analogía justicia-salud, más allá de responder al reto, permiten poner de relieve el lugar privilegiado que tiene *dikaiosyne* en el marco de la colección de virtudes cardinales presentada por Platón. Esto puede ser porque en dicha colección sería ella la que envuelve a todas las virtudes particulares transmitiéndoles su esencia, o porque en dicha colección ella, siendo una virtud más, ocupa, no obstante, una posición jerárquica. ¿Cuál es la respuesta?

II. ¿Es la Justicia la virtud o una virtud?

Para responder a la pregunta por si la justicia es la virtud o una virtud entre varias, y por qué, de ser este último el caso, tendría un lugar privilegiado en el esquema platónico de virtudes, queremos buscar luces para nuestra reflexión resaltando en particular las posturas de dos autores contemporáneos que se han aproximado a la teoría platónica de la Justicia desde esta perspectiva: Aryeh Kosman y Terence Irwin.

Aryeh Kosman, en su artículo *Justice and Virtue: Inquiry into Proper Difference*¹³, presenta un abordaje de la virtud platónica de la Justicia como la virtud – una entre muchas – propia de una entidad funcionalmente diferenciada, una entidad que alberga en su seno varias funciones, como es el caso del alma y el Estado en la República. “Cuál es entonces – dice este autor – la relación entre justicia y virtud? Aquí tenemos un lugar sencillo para comenzar: justicia

12 IRWIN, T. (1995). *Plato's Ethics*. New York: Oxford University Press. 255. Traducido del inglés: “He has been convinced that injustice implies the disturbance of the naturally suitable order of elements in the soul. If this order is disturbed, we no longer realize our rational agency. If we value other goods above psychic justice, we are overlooking the connection between essential human activities and the human soul”.

13 KOSMAN, A. (2007). *Justice and Virtue: Inquiry into Proper Difference*. En G. R. Ferrari (Ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic* (págs. 116-137). New York: Cambridge University Press.

es virtud”¹⁴. Y sin embargo, a medida que avanzamos, nos damos cuenta de que no es tan sencillo. Decir que la Justicia es virtud, nos introduce al problema ulterior de si es el género de la virtud, o si es, más bien, una especie del género virtud. Kosman sostiene que una lectura no muy rigurosa del diálogo podría conducirnos a establecer la identificación entre Justicia y virtud en sí, o, al menos a considerar la justicia como, una forma paradigmática de la virtud. Esto ocurre debido a nuestra tendencia a considerar a la justicia, más allá de la valoración que, sabemos, recibía en el marco del pensamiento griego, como un aspecto esencial y central a la hora de comprender la estructura y sentido de una vida realmente virtuosa. Dicha tendencia se explica a partir de nuestra visión de la justicia como un modo primario de nuestra moralidad social, es decir, tomamos la justicia como aspecto nuclear de nuestra virtud política (en cuanto la entendemos como la virtud que regula nuestras relaciones con los otros), y, a la vez, tomamos la virtud política como aspecto primario, o, incluso, la esencia, de nuestra condición moral¹⁵.

Pero, para Kosman, se trata de una visión muy general de la virtud de la justicia que prueba no ser muy feliz a la hora de tratar de hacerla encajar en la República. Hacia el final del libro I, Sócrates nos muestra la relación que existe entre virtud y función, *ergon*, al señalar que cada cosa tiene una función, una actividad que le es propia, y que a esa función le corresponde una virtud por la cual realiza esa función de manera excelente, idea que es ilustrada con los ejemplos de la podadera y el caballo. En este sentido,

Una virtud, como hemos llegado a ver en el desarrollo del argumento, es, en consecuencia, una cualidad que una entidad tiene y que la capacita para realizar bien su función, esto es, ser ella misma de manera característicamente buena [...] Entendido de esta forma, una virtud es, simplemente, una buena cualidad. Por lo tanto, deberíamos estar menos inclinados, cuando hablamos en términos morales, a pensar en una condición general de virtud que a pensar en virtudes particulares; ya que, una virtud, como es, quizás, cierto de manera más obvia en el posterior uso del concepto que hace Aristóteles, es un buen estado de carácter¹⁶.

¹⁴ Traducido del inglés: “What, then, is the relationship between justice and virtue? Here’s a simple place to begin: justice is virtue”. *Ibíd.*, p. 117.

¹⁵ *Cf. Ibíd.*, p. 118.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 120. Traducido del inglés: “A virtue, as we come to see in the development of the argument is in turn a quality that an entity has that enables it to perform its function well, that is, to be itself characteristically in a good fashion... Understood in this way, a virtue is simply a good quality. We ought therefore to be less inclined, when speaking morally, to think of a general condition of virtue than to think of particular virtues; for a virtue, as is perhaps most obviously true in Aristotle’s subsequent use of the concept, is a good state of character”.

Así, para el autor, a partir de aquí podemos decir que la Justicia de Platón es *una* virtud, y no la virtud en su conjunto, definiéndose como un estado o cualidad que capacita a una entidad a realizar bien la actividad que es característica de dicha entidad.

Por su parte, Terence Irwin, es su obra *Plato's Ethics*¹⁷, parece manejar ideas que van en distinta dirección a las de Kosman, inclinándose entonces por una visión de la Justicia como la virtud en sí misma, que sustenta y da su esencia al resto de virtudes particulares. A la luz de la definición platónica de Justicia en el cuarto libro de la *República* y de cómo esta es puesta en relación con la Moderación, la Valentía y la Sabiduría, Irwin se pregunta sobre la separabilidad de las virtudes:

Parece que Platón trata a la sabiduría como la virtud de la parte racional, a la valentía como la virtud de la parte pasional, y a la moderación como la virtud de la parte apetitiva. La justicia, sin embargo, no es propiedad de una parte del alma; por el contrario, es el estado en el que cada parte del alma 'hace su propio trabajo' o 'realiza su función propia' (441e2). ¿Cree Platón que alguien podría tener las otras tres virtudes, o algunas de ellas, sin satisfacer la condición de la justicia psicológica? [...] Si, por otro lado, piensa que cada una de las virtudes implica justicia psicológica, ¿por qué la trata como una virtud distinta en vez de como un aspecto de cada virtud?¹⁸.

Nos hallamos entonces ante una dicotomía. Si las otras, o alguna de las otras, virtudes particulares pueden existir en un individuo independientemente de la Justicia, podremos considerarla como una virtud separada, una más. Si no es el caso, y resulta que la Moderación, la Valentía y la Sabiduría suponen a la Justicia, tendremos que esta es la esencia, o al menos la condición necesaria de todas ellas, y surge la duda de por qué, siendo así, Platón la trata como una virtud separada cuando en realidad es lo general que se expresa en cada virtud particular.

Ahora, señala Irwin, que cuando Platón nos habla de la Justicia como la virtud por la que cada parte del alma realiza bien su propia función, en paralelo a lo que es la Justicia en el Estado, el filósofo tiene en mente una condición psicológica que demanda que la parte racional gobierne sabiamente, que la parte irascible le preste su apoyo a la parte racional, y que la parte concupiscible se mantenga subordinada a estas dos. Esto supone que cada una de las virtudes

¹⁷ IRWIN, 1995.

¹⁸ *Ibid.*, p. 227. Traducido del inglés: "Plato seems to treat wisdom as the virtue of the rational part, bravery as the virtue of the spirited part, and temperance as the virtue of the appetitive part. Justice, however, has no proprietary part of the soul; on the contrary, it is the state in which each part of the soul 'does its own work' or 'performs its own function' (441e2). Does Plato believe that someone could have the other three virtues, or some of them, without meeting this condition for psychic justice? ... If, on the other hand, he thinks each of the other virtues involves psychic justice, why does he treat it as a distinct virtue rather than as an aspect of each virtue?"

requiere de la cooperación entre todas las partes del alma, razón por la cual no podemos separar la Valentía de la Sabiduría, pues, no podemos concebir a una persona valiente con una parte apetitiva disoluta y tampoco a una persona temperada con una parte irascible vacilante. La Valentía, al menos la Valentía a largo plazo y no un sentimiento de audacia efímero, no es posible sin Moderación, pues para ser verdaderamente valiente se requiere estar libre de los efectos de los apetitos mal administrados, y la Moderación, por su parte, no puede ser tal si no está acompañada de la opinión firme sobre lo que hay que temer y lo que no, que sólo se mantiene gracias a la Valentía, de manera que no pueda ser tentada hacia un placer que le resulte perjudicial¹⁹.

Por lo tanto, para Irwin, ni la Moderación, ni la Valentía pueden separarse de la Justicia, “ya que la concordia y amistad requeridas por la moderación y la valentía sólo son posibles si las diferentes partes del alma realizan su función propia como lo hacen en un alma justa”²⁰. Y esta relación de concordia y amistad entre estas dos virtudes supone también, una inseparabilidad de la Sabiduría, pues se establece en respuesta a la demanda de la razón, que es la encargada de establecer los fines de las acciones de las otras dos partes del alma. No se trata entonces de una mera conformidad entre las partes, dada a regañadientes ante las demandas de la razón, y que no sería suficiente para considerar a un individuo virtuoso, sino de una verdadera cooperación establecida bajo el principio de que cada parte hace lo suyo tomando la actitud correcta, lo cual es la exigencia de la Justicia. Y si Platón le da un tratamiento separado a ésta, señala este autor, no es porque realmente la considere separable, sino porque desea marcar la distinción entre mera conformidad y virtud, haciéndose presente ésta última sólo en la medida en que la Moderación, la Valentía y la Sabiduría expresan la esencia de la Justicia²¹.

Ante la postura de Irwin podríamos, no obstante, avanzar la siguiente objeción. Por definición, la Justicia platónica consisten en un equilibrio o balance de múltiples elementos, equilibrio que tiene como condición la primacía de la racionalidad, siendo esto lo que caracteriza exclusivamente a esta virtud. El alma en la que prima el elemento irascible sobre el apetito y la razón, cuando se logra educar ese elemento de manera tal que logre desarrollar la Valentía,

¹⁹ Cf. *Ibíd.*, pp. 225-226, 228.

²⁰ Traducido del inglés: “for the concord and friendship required by temperance and bravery are possible only if the different parts of the soul perform their proper functions as they do in a just soul”. *Ibíd.*, p. 229.

²¹ Cf. *Ibíd.* p. 229.

entonces realizará bien la función que le corresponde por naturaleza, pero esto no elimina que en ella tengamos un caso de desequilibrio interno en el que el elemento naturalmente apto para ello no está ejerciendo la función correspondiente; está mandando la pasión cuando debería mandar la razón. Paralelamente, en el caso del Estado, un régimen como la Timocracia, donde está a la cabeza un hombre irascible-valiente, es un régimen donde se está produciendo una usurpación de funciones y un desequilibrio; el hombre con espíritu de guardián está mandado, cuando debería estar ocupándose de la seguridad y defensa de la *polis*. Y lo mismo ocurre con las otras virtudes cardinales. Ninguna de ellas, ya sea consideradas en relación con el alma, ya sea consideradas en relación al Estado, podría ser expresión particular de la Justicia, pues ninguna de ellas, tomada por sí sola, se traduce en aquello que es la Justicia, a saber, un equilibrio de partes con primacía de la razón, sino que, de hecho, están relacionadas a la primacía de elementos en el Alma y el Estado a los que en realidad no corresponde naturalmente gobernar.

En todo caso, podríamos aventurarnos a decir que no ser justo no implica, para Platón, no ser virtuoso en absoluto; un hombre puede ser virtuoso, participando de la Moderación o de la Valentía, incluso si no lo hace de la Justicia. Pero, en todo caso, es la Justicia el grado más elevado de virtud para el alma humana concebida como una entidad compleja funcionalmente diferenciada, la expresión más elevada y cercana del Bien, y es por ello que el máximo bien es gozar en el alma de un estado de balance y armonía comparable a la salud corporal, donde prime la parte racional y todos los elementos se relacionen de manera correcta.

Pero, si la Justicia es *una* virtud más y no *la* virtud, ¿por qué se eleva entonces por encima de las otras virtudes cardinales? ¿Por qué es este estado de balance la expresión más elevada del Bien? Kosman no es explícito en cuanto a este punto, pero a partir de ciertas ideas por él manejadas, parece que podemos articular una posible respuesta de la siguiente manera. En el cuarto libro de la *República*, la Justicia se nos presenta como el principio que regula la realización de la actividad que le corresponde por naturaleza a cada cosa, tanto en el caso de los grupos sociales en los que se estructura Estado como en el caso de las partes que articulan el alma del individuo. Ambos están compuestos de tres elementos, en el que cada uno de ellos tiene su función, y, por tanto, su virtud propia (y aquí es donde las otras virtudes, Moderación, Valentía y Sabiduría entran en el esquema). Así tenemos que “la justicia individual es análoga a la justicia política y no una sombra de ella. Es el principio de acuerdo al cual cada elemento funcionalmente

diferenciado en el individuo hace lo que está mejor capacitado para hacer”²². En este sentido, la relevancia de la Justicia en el esquema platónico de las virtudes radicaría, precisamente, en que no es la virtud propia de una entidad singular con una función única, sino la virtud propia de una entidad conformada por varios elementos singulares relacionados entre sí, la virtud propia del conjunto en tanto compuesto por entidades particulares funcionalmente diferenciadas, y, siendo así, es el mayor grado de excelencia al que una entidad de este tipo puede aspirar²³. En otras palabras, la Justicia es la virtud del agente funcionalmente diferenciado globalmente considerado, ya se trate del individuo o del Estado.

III. A modo de conclusión. La Justicia platónica hoy: *dikaiosyne* como principio de la acción organizada

Ante la pregunta sobre si la Justicia es *la* virtud o *una* virtud, nos inclinamos entonces por la postura que hemos analizado en diálogo con Kosman. Así mismo, queremos poner en relación lo dicho hasta ahora con una visión más amplia de los alcances de la concepción platónica de la Justicia, no sólo en los límites de la *República* y del pensamiento platónico, sino en la esfera de los modelos explicativos de la acción humana, tal como se reflejan principalmente en *Self-Constitution*, una obra de Christine Korsgaard²⁴.

Hemos explicado hasta aquí cómo las entidades funcionalmente diferenciadas, alma y Estado, son justas en la medida en que cada uno de los elementos que las constituyen cumple con la actividad para la cual la naturaleza los ha dotado mejor. La armonía instaurada entre dichos elementos posibilita su correcta dinámica, razón por la cual la Justicia es el grado más alto de excelencia que entidades heterogéneas o multiformes pueden alcanzar. Los alcances de esa correcta dinámica van más allá de la constitución y organización de la estructura del alma y del Estado, siendo, también, visibles en el comportamiento y acciones de entidades de este tipo.

La dinámica correcta entre las partes, ya sea del Estado, ya sea del alma humana, ya sea de ambos vistos simultáneamente en el marco de su identidad estructural, supone la interacción de la razón y los elementos pasional y apetitivo, y la forma en cómo esta interacción es explicada por

²² *Ibid.*, p. 125. Traducido del inglés: “individual justice is an analogue to political justice and not a shadow of it. It is the principle according to which each functionally differentiated element within the individual does what it is best able to do”.

²³ Cf. *Ibid.*, p. 126.

²⁴ KORSGAARD, C. (2009). *Self-Constitution*. New York: Oxford University Press.

Platón para que sea efectiva gracias a la presencia de la virtud de la Justicia, permite a Korsgaard identificar en la propuesta del ateniense un modelo explicativo de la acción humana, a saber, el *Modelo Constitucional*²⁵. La autora lo define de la siguiente manera:

El Modelo Constitucional [...] concibe al agente como algo que está por encima de sus partes [...] de la forma en que la constitución de una ciudad es algo que está por encima de los ciudadanos y oficiales que allí viven. Si el agente se ajusta al dictamen de la razón, no es porque se identifique con la razón, sino, más bien, porque se identifica con su constitución, y, según ella, la razón debe gobernar²⁶.

Así, de acuerdo con este modelo explicativo de la acción, un agente multiforme o funcionalmente diferenciado, cuyo comportamiento se describe a la luz de dicho modelo, no se identifica con alguna de sus partes dependiendo de las circunstancias, sino que abarca la totalidad de su constitución, que es una unidad compuesta de partes en la que cada una es naturalmente apta para algo, y en la que, de acuerdo con ello, debe respetarse cierto orden o relación. Si el agente se identifica con la razón, a la que corresponde la actividad de guiar y deliberar, lo hace sólo indirectamente, en la medida en que se refiere a la estructura del conjunto en la que el lugar de la razón es cumplir con tal actividad. Así, la acción que de esta dinámica de conjunto emana, no puede sino ser una *acción colectiva*²⁷ que siempre involucra a todos los elementos constitutivos de la persona en relación o dinámica.

La acción colectiva es, entonces, la clase de acción que naturalmente es propia de un agente funcionalmente diferenciado, que, a su vez, se comporta unitariamente en tanto sus elementos constitutivos están armonizados en relación correcta. Y este es, precisamente, un agente justo a los ojos de Platón, en razón de que la Justicia es lo que – en palabras de Korsgaard – le da el sentido de un propósito común a un grupo²⁸, en este caso, el grupo conformado, ya sea por los tres sectores en el Estado, ya sea por las tres partes en el alma individual²⁹. Sus acciones, serán,

²⁵ Cf. *Ibíd.*, p. 133 y ss. Korsgaard se decanta por este tipo de modelo en contraste con el *Modelo de Combate*, según el cual, los elementos que constituyen a la persona son fuerzas en lucha, cada una luchando en defensa de una determinada acción, dándose, finalmente, la acción defendida por el elemento que resulta ganador (Cf. p. 134).

²⁶ *Ibíd.*, pp. 134-135. Traducido del inglés: “The Constitutional Model... conceives the agent as something over and above her parts... in the way that the constitution of a city is something over and above the citizens and officials who live there. If the agent conforms to the dictate of reason it is not because she identifies with reason, but rather because she identifies with her constitution, and it says that reason should rule”.

²⁷ Cf. *Ibíd.* pp. 147-148.

²⁸ Cf. *Ibíd.*, p. 135.

²⁹ Señala Korsgaard que una ciudad es también un agente, en tanto realiza acciones comunitarias y tiene una vida y una historia, de manera que, al igual que un individuo, también toma parte en acciones deliberativas; sus tres partes, en el caso del Estado ideal, al igual que las tres partes del alma justa, lo hacen como conjunto (Cf. *Ibíd.*, p. 141).

en consecuencia, acciones adecuadamente deliberadas, encausadas y con verdadero propósito, en oposición a las de aquellos agentes en los que existe una guerra intestina y usurpación de funciones propias a causa de la injusticia, siendo imposible para sus elementos constitutivos lograr algún resultado como un conjunto unitario, y sólo realizando acciones sin propósito claro, desarticuladas entre sí. De ahí la observación sobre la injusticia que Platón pone en labios de Sócrates:

Sea que surja en un Estado, en una familia, en un ejército o donde sea, aparece siempre contando con la propiedad de producir, primeramente, la incapacidad de obrar en conjunto, a raíz de las disputas y discordias, y, en segundo lugar, la existencia de una enemistad tanto consigo mismo como con cualquier otro y con el justo [...] Y cuando se encuentra en un solo hombre, pienso, producirá todas las obras que corresponden a su naturaleza. Primeramente, la incapacidad para obrar, poniéndolo en conflicto y en desacuerdo consigo mismo, y, en segundo lugar, lo tornará hostil tanto consigo mismo como con los justos³⁰.

En este sentido, los agentes desordenados y desequilibrados, en los que no hay una apropiada diferencia funcional, realizan acciones que son producto de uno de sus elementos constitutivos en particular, pero no de la armonización del conjunto en una unidad. Estado y alma que no se comporten como un mismo agente unificado, se alejarán de la cooperación y concordia con vigilancia de la razón que demanda el máximo grado de excelencia que es la Justicia, y, por tanto, de la acción colectiva que sólo ella puede propiciar. Estos agentes desordenados serían aquellas almas y aquellos Estados en los que, de acuerdo a la visión platónica, el elemento apetitivo o el pasional usurpan a la razón la función de mando que naturalmente le corresponde, provocando un desequilibrio interno desde el que, si bien pueden encausarse acciones, serán acciones unilaterales que no atienden el bienestar del conjunto, y que por tanto serán consideradas como acciones sin correcta articulación, sin verdadero propósito, y con resultados inútiles e incluso perjudiciales, en tanto se trata del comportamiento de entidades multiformes. Estaríamos refiriéndonos, en el caso individual, a las almas irascibles y concupiscibles, y, en el caso del Estado, a los gobiernos Timocráticos, Oligárquicos, Democráticos y Tiránicos.

Esto nos revela que la Justicia de Platón es, en la medida en que se constituye en la excelencia propia de los agentes funcionalmente diferenciados, propiciando que cada uno de los elementos del conjunto despliegue la función que le es naturalmente propia de manera excelente sin usurpar la de los demás, se constituye, además, en un principio de acción, y, más

³⁰ *Rep.* 351e11-352a10.

específicamente, en el principio de acción que es, de acuerdo con el Modelo Constitucional, propio de las entidades funcionalmente diferenciadas, pues rige, no sólo la organización interna del agente, sino también las acciones que, en razón de la adecuada organización y relación entre sus diferentes elementos constitutivos, es capaz de producir, a saber, las que Korsgaard ha llamado acciones colectivas de un mismo agente unificado.

En este trabajo no sólo hemos querido hacer una indagación en la ontología de la Justicia platónica y su estatus en el esquema ético de la *República*, sino, también, extendernos a la esfera de la psicología de la acción humana, presentándola como un principio explicativo y articulador de las acciones que, precisamente, si se trata de acciones que exhiben el grado máximo de virtud que nos es posible lograr con arreglo a su naturaleza funcionalmente diferenciada, tendrán su sello de autor. La caracterización, entonces, de la Justicia como virtud de la diferencia funcional apropiada, como *una* de muchas, y, sin embargo, como la más importante por ser la excelencia que perfecciona a las entidades estructuralmente complejas, abre espacios para seguir haciéndonos preguntas más allá de Platón pero en íntima conexión con él, mostrando la pertinencia de sus reflexiones en el marco de análisis más contemporáneos, e invitándonos a seguir encendiendo nuestra imaginación ante los diversos matices que colorean la pintura de una vida guiada por la virtud.