

EL PROBLEMA DE LA *DIKAIOSÝNE* Y EL ORIGEN DE LA ÉTICA

The Problem of *dikaiosýne* and The Origin of Ethics

Javier Echenique Sosa

ORCID ID: 0000-0002-6589-0089

Universidad San Sebastián (Chile)

javier.echenique@uss.cl

RESUMEN

Aquí propongo mostrar, en contra de las interpretaciones dominantes, que el origen de la Ética como disciplina filosófica se encuentra en lo que llamo ‘el problema de la *δικαιοσύνη*’, la ‘rectitud moral’. El reconocimiento en el siglo V. a. C. de la *δικαιοσύνη* como una virtud moral central a la vida humana entra en conflicto con el marco eudaimonista admitido por varios intelectuales del siglo V, debido a que la *δικαιοσύνη* es una fuente de requerimientos normativos independiente del interés propio (de la *eudaimonía* propia). Ante este conflicto se perfilan solamente dos alternativas de resolución: la solución de los inmoralistas, que le niega a la *δικαιοσύνη* el estatus de virtud moral, y la de los moralistas, que admite dicho estatus e intenta integrar a dicha virtud al marco eudaimonista. La ética de Platón, considerado comúnmente como el padre de la Ética, es solo una pieza de este rompecabezas.

Palabras clave: *ética, inmoralismo, Platón, rectitud, virtud.*

ABSTRACT

My purpose here is to show, against dominant interpretations, that the origin of Ethics as a philosophical discipline lies in what I call ‘the problem of *δικαιοσύνη*’, or ‘moral rectitude’. The recognition in the 5th century BC of *δικαιοσύνη* as a moral virtue central to human life conflicts with the eudaimonistic framework accepted by several intellectuals of the 5th century, because *δικαιοσύνη* is a source of normative requirements independent of self-interest (i.e. of one’s *eudaimonía*). Faced with this conflict, only two alternative solutions emerge: the solution of the immoralists, which denies *δικαιοσύνη* the status of moral virtue, and that of the moralists, which admits such status and attempts to integrate this virtue into the eudaimonistic framework. Plato’s ethics, commonly considered the father of Ethics, is just one piece of this puzzle.

Keywords: *ethics, immoralism, Plato, rectitude, virtue.*

I. INTERPRETACIONES TRADICIONALES SOBRE EL ORIGEN DE LA ÉTICA

Las interpretaciones dominantes acerca del surgimiento de la Ética en la Grecia antigua, sobre qué preguntas inauguran la reflexión filosófica de índole ética o moral (aquí no haré distinciones), son insatisfactorias. Por de pronto, con el término ‘Ética’ en mayúscula me referiré a la disciplina normativa, de índole teórica o filosófica, que pretende encontrar los estándares morales por los que debe regirse y evaluarse la conducta humana, o la vida humana en su totalidad. Otro nombre para esta disciplina es ‘Filosofía Moral’.

(1) Según Aristóteles, “Sócrates se ocupó de lo concerniente a τὰ ἠθικά buscando lo universal en estos asuntos, y siendo el primero en ejercitar su pensamiento en definir” (*Met.* 987b1-4).¹ Estas palabras del estagirita han inspirado una de las interpretaciones dominantes sobre el punto de partida de la Ética, según la cual este radica en lo que podríamos llamar ‘las preguntas socráticas’: ¿Qué es la excelencia (ἀρετή) en general?, y, específicamente, ¿qué es la excelencia X (ej. la piedad, el coraje, la templanza, la justicia, etc.)?² Debido a la centralidad de estas preguntas definicionales en los diálogos socráticos de Platón, dirá Henry Sidgwick, en su *Outlines of the History of Ethics*, publicado a finales del siglo XIX, “Socrates is the main starting-point from which all subsequent lines of Greek ethical thought diverge” (1902, 1988, p. xviii). Por “Sócrates”, por supuesto, Sidgwick se refería al protagonista de los diálogos socráticos de Platón.

Hay varias versiones de esta interpretación sidgwickiana. Según el mismo Sidgwick, Sócrates habría puesto el foco inicial en estas preguntas porque percibió en varios sofistas como Protágoras o

1 A menos que se indique al traductor, todas las traducciones son mías.

2 El *Eutífrón* va a preguntar “¿Qué es la piedad?”; el *Laques* “¿Qué es el coraje?”; el *Cármides* “¿Qué es la templanza?”; el *Lisis* “¿Qué es la amistad?”; *República I* se va a preguntar “¿Qué es la justicia?”; y el *Menón* “¿Qué es la excelencia?”. Para los propósitos de este artículo, consideraré a estos textos ‘diálogos socráticos’.

Hippias una obsesión por cómo *enseñar* a sus pupilos las excelencias (*ἀρεταί*), las cualidades admirables que permitirían al ciudadano ateniense desenvolverse exitosamente en la arena pública y privada, ignorando las preguntas socráticas previas más fundamentales, a las cuales eran incapaces de responder.³ Según esto, la Ética clásica nace con estas preguntas socráticas como reacción a la docencia ignorante de sus fundamentos ejercida por aquellos educadores profesionales llamados ‘sofistas’.⁴

Para una segunda versión de esta clase de interpretación, el contexto intelectual al que Platón reacciona, formulando las preguntas socráticas, está caracterizado por el relativismo o convencionalismo ético del movimiento sofístico de Protágoras, el sofista Antifonte o Trasímaco; y es *esto* en particular lo que gatillará las preguntas socráticas que inauguran la Ética.⁵ Según esta versión, el movimiento sofístico es un factor desencadenante en el nacimiento de la Ética debido a que sostiene que las leyes y normas sociales que rigen la vida de una comunidad política no están basadas en la naturaleza (*φύσις*), sino más bien en la convención (*νόμος*), la cual es por supuesto relativa a cada comunidad política. Debido a este relativismo o convencionalismo ético de los sofistas, en palabras de MacIntyre, es que “Socrates had raised the key philosophical questions in ethics” (1998, p. 23).⁶ ¿Cómo

3 Sidgwick afirma: “the charge was that they talked about justice, temperance, law, etc., and yet could not tell what these things were, as Socrates forced them to admit, inconsistent with their own judgments on particular instances of justice, legality, etc.” (Sidgwick, p. 23).

4 Véase también Meyer (2008, cap. 2). Ella sugiere a veces (y esta sería una tercera versión) que la gente ordinaria como Menón, Eutifrón o el público de la Apología, y su visión externalizada de la excelencia humana como consistente en la posesión de bienes externos (riquezas, reputación, etc.), es lo que gatilla las preguntas socráticas, las cuales apuntarían a mostrar que la excelencia es un estado interno del alma, un tipo de sabiduría, del cual depende el uso beneficioso de los bienes externos.

5 Véase MacIntyre (1998, cap. 3); Rowe (1979, p. 13); Williams (1981, pp. 242-4); Prior (1991, cap. 2).

6 En la misma línea véase C. Rowe (1979, p. 13, 17, 34) y Prior (1991), según este último el convencionalismo y relativismo sofístico “led naturally to questions

entender los conceptos de las excelencias humanas, empleados para evaluar a otros y para decidir cómo obrar?, ¿cuál es el criterio de su correcta aplicación?, etc. La disciplina Ética nace entonces como una reacción al convencionalismo o relativismo sofístico, junto con el esfuerzo de Platón por responder a la pregunta por el εἶδος, la ‘forma’ de las excelencias humanas.⁷

(2) Una segunda interpretación dominante sitúa el punto de partida de la reflexión ética, no en las preguntas socráticas, sino más bien en la pregunta “¿cómo debe uno vivir?”, como la pregunta originaria. Puesto que esta es una pregunta normativa y no meramente definicional como las preguntas socráticas, la voy a llamar aquí ‘la pregunta normativa’, siguiendo a Terence Irwin (1995, p. 3). Un claro ejemplo de esta segunda línea interpretativa es Julia Annas (1993), según la cual esta pregunta, espontáneamente planteada por el ser humano ordinario y muy extendida en la literatura griega, “is the natural starting point for ethical reflection” (p. 28).⁸

II. LA INSUFICIENCIA DE LAS INTERPRETACIONES TRADICIONALES

Ahora bien, la pregunta socrática ‘¿qué es la excelencia?’ y sus sucedáneas como ‘¿qué es la excelencia X?’ y ‘¿es enseñable la excelencia?’ no son propias de la Ética como disciplina normativa. No son ni siquiera preguntas normativas, sino más bien descriptivas. Si la Ética es una disciplina normativa que pretende encontrar estándares objetivos por los cuales el comportamiento humano, o la vida humana en su totalidad, debe regirse y ser evaluada,

about all the virtues: what are they? on what are they based?” (1991, p. 43). De aquí que Prior sostenga: “Socrates is responsible for making ethics a philosophical subject” (1991, 46).

7 *Laques* 191c-192c; *Eutífrón* 5d-6e; *Menón* 72a-e.

8 Christopher Rowe también reconoce esto: “El punto de partida de la filosofía moral griega, desde los sofistas del siglo V hasta los del período helenístico, es la cuestión de cómo debe vivir un hombre su vida; de cuál es el bien último humano” (1979, p. 9). Terence Irwin también comparte esta interpretación (2020, p. 13).

las preguntas socráticas no pueden ser el punto de partida de la reflexión propiamente ética. Otro punto de desencuentro con esta primera línea interpretativa es que tampoco son los sofistas así sin más, ni en cuanto educadores, ni en cuanto relativistas, los principales representantes de la familia de posturas normativas que plantean el desafío que da origen a la Ética, como veremos a medida que avance en mi estudio.

La segunda línea interpretativa se acerca mucho más a nuestra propuesta, pero sigue siendo notablemente insuficiente. La pregunta ‘¿cómo se debe vivir?’ es, efectivamente, la cuestión que Platón, en sus diálogos socráticos, repetidas veces tilda de fundamental. La cuestión acerca de “cuál es el modo de vida que se debe llevar [ὄντινα χρῆ τρόπον ζῆν]” debería atraer la mayor atención de cualquier persona (*Gorgias* 500c), no es un asunto insignificante (*República* 344d), no es una cuestión ordinaria (*República* 352d).⁹ Más aún, esta es una cuestión propiamente normativa, que se pregunta por un deber ser. Sin embargo, no es por sí misma una pregunta *ética* en el sentido que aquí me interesa destacar, y que algunos prefieren capturar mediante el concepto de *moralidad*.¹⁰

Tal como observa Bernard Williams, la pregunta ‘¿cómo debe uno vivir?’ no significa ‘¿qué tipo de vida debe-moralmente uno vivir?’. Incluso si esta pregunta es la misma que la pregunta por la vida buena humana, la vida humana que vale la pena ser vivida, la bondad o el valor de la vida en cuestión no tiene por qué ser de índole ética o moral, en un sentido distintivo (cfr. 1985, p. 5). Podría ocurrir incluso que, tal como Platón argumentará en el *Critón*, en el *Gorgias* y en la *República*, esta vida consista en la vida moralmente recta (regida por la *δικαιοσύνη*, como veremos), pero esta es una posición que ha de ser argumentada con sudor y sangre

⁹ Hasta el punto de que esta ha sido denominada por Bernard Williams como “Socrates’ Question” (1985, cap. 1).

¹⁰ Terence Irwin, para dar solo un ejemplo, reconoce esto: “Since Greek ethics sets out from this question about what is good for us, it does not set out from a question about morality. This is clear in Aristotle.” (2020, p. 47).

por Platón, lejos de estar ya implicada por la pregunta misma. El ‘debe’ de la pregunta normativa, por lo tanto, no es un ‘debe’ que porte una carga distintivamente ética, o ‘moral’ si se quiere.

Ahora bien, ¿en qué sentido de ‘ética’ la pregunta normativa no captura aún una pregunta o problemática propiamente ética? Mi respuesta toma como punto de partida la observación de que son los sustantivos δικαιοσύνη/ἀδικία y sus formas adjetivales y adverbiales correspondientes los que, en el pensamiento griego del s. V a. C., capturan el ámbito de conductas que nosotros, hoy en día, calificaríamos como ‘correcto’ o ‘incorrecto’, en aquel sentido distintivo a menudo capturado por la añadidura del adverbio ‘moralmente’ o ‘éticamente’. La traducción tradicional de δικαιοσύνη y ἀδικία como ‘justicia’ e ‘injusticia’ obscurece este significado más general de ‘rectitud’ y ‘chuecura’, de ‘recto’ y de ‘chueco’, relevante para mi interpretación sobre el origen de la Ética.¹¹ Los términos evaluativos ‘rectitud’ y ‘chuecura’ ya tienen una connotación específicamente moral, pero hablaré a menudo de ‘rectitud/chuecura moral’ para recordarle al lector la importancia de esta connotación. Quiero sostener que sobre la base de estos términos es que logran articularse por primera vez las cuestiones relativas al conflicto entre interés propio y los requerimientos éticos o morales que, como veremos, dan lugar a la disciplina Ética y a sus desafíos centrales.

La correspondencia entre δικαιοσύνη/ἀδικία y nuestro sentido ordinario de lo que califica como conducta moral o inmoral puede apreciarse fácilmente mediante un simple listado de aquellas clases

11 Este es un lugar común. Ya el famoso deontólogo intuicionista Harold Pritchard sostuvo: “What Plato means by just and unjust actions is the various actions which we ought, in the moral sense, to do and not to do respectively” (1949, p. 98). Vlastos sostiene que δικαιοσύνη “could be used to cover all social conduct which is morally right” (1973, p. 111). Aún más informativa es la opinión de Taylor: “By morality I understand a socially regulated system of norms imposing restraints on the pursuit of self-interest with the general aim of furthering social cooperation, for which the nearest Greek terms are *to dikaion* and *dikaiosune*, conventionally ‘the just’ and ‘justice’” (2008, p. 151).

de acciones comúnmente consideradas como ἄδικα, como chuecas o incorrectas: saquear templos y personas, como lo hacen los tiranos (Jenofonte, *Hierón* IV. 11); dar falso testimonio, hacer un falso juramento (Heródoto, *Los Trabajos y los Días* 282-3; Jenofonte, *Memorabilia* IV. iv. 11); calumniar, provocar enemistad entre amigos (Jenofonte, *Memorabilia* IV. iv. 11); mentir, engañar (Platón, *Hippias Menor*, 372d); reducir a la esclavitud, robar (Jenofonte, *Memorabilia* IV. II. 14); romper arbitrariamente las promesas y violar los tratados (Tucídides, *Historia* I. 71); allanar una morada ajena (*Dissoi Logoi*); cometer adulterio, insultar a los propios padres, maltratar a las visitas (Heródoto, *Los Trabajos y los Días* 330-2); absolver a quienes merecen el exilio o la cárcel (Demócrito, DK 68 262).

Los primeros filósofos de la Ética, cabe notar, rápidamente se dieron cuenta de que la chuecura de un acto no puede estar *a priori* atada a ninguna de estas descripciones genéricas, pues todas contienen instancias individuales de actos moralmente rectos. Jenofonte reporta la reflexión de Sócrates sobre este punto, en *Memorabilia* IV. II, y una reflexión paralela se encuentra en los *Dissoi Logoi*. Sócrates hace notar que cuando alguna de estas acciones genéricamente descritas se propone *dañar a los enemigos* (ej. cuando un general engaña al ejército enemigo, o saquea su armamento), o cuando se propone *hacerles un bien a los amigos* (ej. cuando un padre engaña a su hijo para que se tome el remedio, o alguien le quita la espada a su amigo depresivo para evitar que se suicide), entonces no puede hablarse de una chuecura. La conclusión de Sócrates, aunque tentativa, es que la esencia de la chuecura tiene más que ver con el daño (βλάβη) voluntario a los amigos (Sócrates debería haber dicho, “a los no-enemigos”), y lo que hacen las acciones genéricamente descritas es solamente especificar el tipo de daño en cuestión. Otros simplemente definieron la chuecura como “no hacer lo que se debe, o hacerlo mal” (DK 68 B 256), como lo hace Demócrito de Abdera, o como “el sacar provecho de parte de un igual”, como lo hacen los atenienses en la *Historia* de Tucídides (I. 77. 5), o como “hacer daño a un ser humano”, como lo hace

Sócrates en el *Critón* (49c7-8). Mi punto por ahora es simplemente que esta noción de chuecura corresponde, a rasgos generales, al ámbito de conductas que nosotros, hoy en día, calificaríamos de ‘inmoral’, de ‘moralmente incorrecto’, de ‘moralmente chueco’.

Ahora bien. Esta observación es solamente un punto de partida. Mi argumento no es *meramente* que estas nociones de rectitud y chuecura moral den lugar a cuestiones que nosotros, *hoy en día* —o quizás desde la modernidad— asignaríamos al objeto de la Ética. Si este fuese mi argumento, pecaría de irrelevancia. ¿No tienen acaso los filósofos griegos su *propia* concepción de aquellos aspectos de la vida humana de los cuales la Ética debiese ocuparse? Después de todo, cuando Aristóteles se refería a este dominio de estudios, hablaba de τὰ ἠθικά¹² (luego traducido al latín como *moralia*). Como es sabido, Aristóteles propuso que el término ἦθος en singular (‘carácter’ o ‘modo característico de comportarse’) provenía de ἔθος, ‘hábito’ (*Ética a Nicómaco* II. 1), y esto era para él significativo, pues sostuvo que las excelencias y deficiencias éticas (ἠθικαὶ), es decir, *de carácter*, a diferencia de las intelectuales, se caracterizaban por ser disposiciones afectivas y conductuales provenientes del ἐθισμός, el proceso de habituación. El término τὰ ἠθικά pasó a significar entonces ‘aquellos asuntos relativos al carácter (τὸ ἦθος)’, entre los cuales se incluyó la reflexión socrática sobre el modo correcto e incorrecto de habituarse y educarse, y también la reflexión socrática en torno a la naturaleza de la εὐδαιμονία (la pregunta normativa), en la que Aristóteles enmarcó todo este proyecto.¹³ “Consideremos primero en qué consiste la buena vida y cómo ha de conseguirse

12 Véase particularmente *Pol.* 1261a31, 1280a18, 1295a36, 1332a8, 1332a22.

13 De aquí que Diógenes Laercio, seis siglos después de Aristóteles, pueda reportar que Sócrates filosofaba acerca de τὰ ἠθικά (*Vitae* II. 21), porque filosofaba acerca de estas cuestiones.

[πρῶτον δὲ σκεπτέον ἐν τίνι τὸ εὖ ζῆν καὶ πῶς κτητόν]» (*Ética Eudemia* I, 1214a15).¹⁴

Esta noción de la disciplina Ética como discurso acerca de τὰ ἠθικά pareciera suficiente para concederle a nuestro objetor una noción de ‘Ética’ que parece a todas luces distinta de la Filosofía Moral y su foco exclusivo en la *conducta moral*, en aquella conducta que, como dirá el mismo Aristóteles en *Ética a Nicómaco V*, se da cuando “uno hace daño a otro ilegítimamente, voluntariamente y sin que el otro se lo haya hecho a él” (1138a9-10).

Típicamente, a las bases de esta objeción suele añadirse otra consideración, según la cual las excelencias humanas discutidas por Platón, lejos de agotarse en la rectitud moral, se extienden a la valentía, a la templanza y a la sabiduría —a las cuales Aristóteles agregará la generosidad, la magnanimidad, la apacibilidad, la veracidad, la gracia, la afabilidad, y la justa indignación (*Ética a Nicómaco* II, 7)—. Esta lista de excelencias (y los respectivos defectos de carácter) refuerza la noción de que la Ética como discurso acerca de τὰ ἠθικά pone el foco en la pregunta normativa y sus sucedáneas respecto de las disposiciones de carácter *en general*, no exclusivamente ‘morales’ en un sentido aún distintivo. Queda entonces la impresión de que a la Ética, originalmente concebida, no le atañe de modo especial ninguna cuestión relativa a la rectitud o a la chuecura moral —ninguna cuestión relativa a la conducta evaluable específicamente desde la perspectiva del par δικαιοσύνη/ἀδικία—.

Mi respuesta inmediata a esta objeción, que aquí no desarrollaré, es que la Ética entendida como discurso sobre τὰ ἠθικά es una construcción propiamente *aristotélica*. Curiosamente, Aristóteles no hace más que ocultar la cuestión que da origen a la Ética (en el siglo V a. C., antes de su nacimiento), la cual queda enterrada por sus tratados sobre τὰ ἠθικά. Mi respuesta más elaborada a esta objeción es que, como veremos en lo que sigue, la excelencia

14 Sobre el significado de τὰ ἠθικά, véase Broadie (2012).

de la δικαιοσύνη, emergente en el siglo V a. C., se vuelve particularmente problemática para un selecto grupo de intelectuales, incluido Platón, quien por lo demás, lejos de equipararla a las otras excelencias humanas, hará de ella (particularmente en el *Gorgias* y la *República*) la excelencia fundamental, y esto como respuesta al problema de la δικαιοσύνη.

En efecto, nos preguntamos aquí cuál es la *dificultad* que esconde la pregunta normativa y la hace tan desafiante, y a la cual Platón responde precisamente en aquellos diálogos que la formulan explícitamente como el *Critón*, el *Gorgias* y la *República*, argumentando que:

(T1) “El vivir bien y noblemente [καλῶς] y rectamente [δικαίως] son lo mismo” (*Critón* 48b); o que

(T2) “Este es el mejor modo de vida: vivir y morir practicando la rectitud moral [τὴν δικαιοσύνην] y el resto de la excelencia” (*Gorgias* 527e, cfr. 507d-e); o que

(T3) Ha de denominarse “mejor vida a aquella que sea más recta [τὸ δικαιότεραν]” (*República* 618e, cfr. 354a).

Los diálogos en que Platón formula la pregunta normativa, en efecto, son los mismos que defienden una concepción ‘moralista’ de la felicidad humana *en respuesta* a dicha pregunta, una concepción que apela fundamentalmente al concepto de δικαιοσύνη, de ‘rectitud moral’. ¿Por qué razón es la noción de ‘rectitud moral’ (δικαιοσύνη) tan central en estas respuestas a la pregunta normativa?

La interpretación basada en la pregunta normativa pasa por alto esta cuestión y no se ocupa tampoco de explicar por qué dicha pregunta se vuelve un desafío significativo para varios intelectuales del siglo V a.C., entre los cuales Platón es solo uno entre muchos. En lo que sigue, propondré que la razón por la cual la noción de ‘rectitud moral’ (δικαιοσύνη) es tan fundamental para la respuesta platónica a la pregunta normativa es que la pregunta misma deriva su relevancia y urgencia de lo que llamaré ‘el problema de la δικαιοσύνη’, el problema de la rectitud moral —el problema que

da origen a la disciplina Ética—. De aquí que mi argumento no sea meramente que estas nociones de rectitud y chuecura moral den lugar a cuestiones que nosotros, *hoy en día*, asignaríamos al objeto de la Ética o Filosofía Moral. El problema de la δικαιοσύνη fue urgente y desafiante para los antiguos, y fue el problema original.

III. EL MARCO EUDAIMÓNICO Y EL PROBLEMA DE LA ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ

En la conformación temprana, prearistotélica, del problema que aquí voy a plantear como el origen de la Ética, las preguntas socráticas y la pregunta normativa tienen un rol que jugar, pero ninguna es distintiva de la Ética, ni *a fortiori* puede originarla. La cuestión que sí lo es solo puede ser apreciada constatando un acuerdo, tan fundamental que casi nunca es tematizado, entre varios intelectuales del siglo V. a. C., en torno a la verdad de dos axiomas o asunciones fundamentales. Estos axiomas constituyen lo que aquí voy a llamar el ‘marco eudaimónico’. Entre los intelectuales que se adhieren a este marco, implícita o expresamente, voy a incluir principalmente al Platón que habla por boca de Sócrates en la *Apología*, el *Critón*, el *Gorgias* y la *República*, a los ‘Inmoralistas’ Calicles y Trasímaco, confrontados por él en estos últimos dos diálogos; al autor del *Anónimo de Jámblico*, al sofista ateniense Antifonte y su *Sobre la Verdad*, a Demócrito de Abdera, a Protágoras, a Jenofonte, y a algunas posiciones reportadas en la *Historia del Peloponeso* de Tucídides.¹⁵

El primer axioma del marco eudaimónico puede formularse así:

(A) **Axioma eudaimónico:** lo más importante, el máximo bien para un ser humano, es vivir bien, promover su bienestar o bienandanza (τὸ εὖ ζῆν, τὸ εὖ πράττειν, εὐδαιμονία) —y evitar su miseria—.

¹⁵ Aunque el marco eudaimónico parece tan antiguo como el Himno a Hefesto, probablemente escrito por autor del siglo VII a. C.: “;Sé bondadoso, Hefesto, y concédeme excelencia y felicidad [ἀλλ’ ἴληθ’, Ἡφαιστε: δίδου δ’ ἀρετὴν τε καὶ ἄλβον]”.

En numerosas fuentes griegas, desde Homero hasta el período helenístico, uno encuentra una preocupación central por lo que hemos llamado la pregunta normativa: ¿cómo se debe vivir?, ¿qué tipo de vida debemos vivir los seres humanos? La pregunta normativa, empero, está *motivada* por el axioma eudaimónico. Quizás es Platón quien formula el axioma por primera vez en el *Critón*: “No es el vivir [τὸ ζῆν] lo que hay que considerar como lo más importante, sino el vivir bien [τὸ εὖ ζῆν]” (*Critón*, 48b), pero es un axioma tácitamente admitido por los autores que nos interesan, y por “casi todo el mundo”, tanto los intelectuales como la multitud, como sostiene Aristóteles (cfr. *Ética a Nicómaco* I. 4, 1095a18-23).¹⁶ De aquí que pueda ahora surgir la pregunta normativa: ¿en qué *consiste* este vivir bien? Pero nótese: si bien la pregunta normativa *forma parte* del marco conceptual en que surge la pregunta propiamente ética, no es esta la pregunta que da origen a la Ética.

Luego tenemos un segundo axioma, que contribuye a responder esta pregunta normativa, y que es también admitido por todas las partes:

(B) **Axioma aretaico**: ser feliz depende, al menos en parte, de la posesión y/o ejercicio de ciertas excelencias humanas (ἀρεταί).

Que las ἀρεταί en el sentido genérico de “excelencias” o “virtudes” son fundamentales, que son al menos condiciones necesarias para vivir bien y justifican, por lo tanto, “toda esta

¹⁶ Este es el axioma que mueve a Creso, rey de Lidia, a preguntarle a Solón quién es “el más feliz” (ὀλβιώτατον) de los seres humanos, esperando ser él mismo (en la historia que nos cuenta Heródoto, *Historia*, I.30.2-34.1). En Jenofonte, esta pregunta de Creso va dirigida a un oráculo: “¿qué podría hacer para pasar el resto de la vida lo más felizmente posible?” (*Ciropea* VII. 2. 20). El ejemplo paradigmático de Creso pareciera asumir el axioma eudaimónico, al igual que la afirmación del poeta Simónides: “Todo hombre al que le va bien es bueno, y es malo si le va mal [πράξας γὰρ εὖ πᾶς ἀνὴρ ἀγαθός, κακὸς δ' εἰ κακῶς]” (*Poetae melici Graeci*, Ed. Page (1976), fr. 37, 17-18). Demócrito de Abdera dirá que el fin supremo o último es la felicidad, que identificaba con el “buen ánimo” (cfr. DK 68 A1, A167, B4). Jenofonte también hace referencia a este axioma, en *Hierón*: “Habrás conseguido el bien más hermoso y venturoso de cuantos hay entre los hombres: serás feliz sin ser envidiado” (XI. 15).

diligencia y preocupación privada y pública por la ἀρετή” (*Protágoras* 326e) que detalla Protágoras es algo que ninguno de los pensadores que entran en el debate que me interesa articular habría cuestionado —al menos en la medida en que ninguno pensaba que la felicidad humana dependía completamente de factores externos como el favor de los dioses o de la fortuna—. ¹⁷ A veces pareciera como si la conexión entre las ἀρεταί y la felicidad es una conexión conceptual, como puede verse en uno de los poemas atribuidos a Teognis, el poeta del siglo VI a. C.: “Ojalá que yo sea feliz [εὐδαίμων], y amado de los dioses, Cyrno; no deseo ninguna otra ἀρετή” (653/4). Pero la mayoría de los pensadores que entran en el debate que aquí me interesa van a sostener la tesis *mínima*, capturada en el axioma aretaico. La contraparte de este axioma, que también incluiré aquí, es que las deficiencias humanas (κακία) son al menos condiciones suficientes para la miseria o la desdicha. ¹⁸

Nótese ahora que el *interés* que suscitan las preguntas socráticas: ¿qué es la excelencia? y ¿qué es la excelencia *x*? proviene de la idea más fundamental, capturada por el axioma aretaico, de que la posesión y ejercicio de las excelencias humanas son condiciones, al menos necesarias, para el bienestar humano. Pero nuevamente: si bien las preguntas socráticas surgen naturalmente del marco conceptual en que surge la pregunta propiamente ética, no son estas las preguntas que dan origen a la Ética.

¹⁷ Como ocurre, por ejemplo, en Hesíodo, en el caso de los dioses (cfr. Lloyd-Jones (1983), p. 67), o en Heródoto, en el caso de la fortuna (véase la posición de Solón en la *Historia* de Heródoto, I.30-34).

¹⁸ Para el recurso de Hesíodo a este axioma, véase *Los Trabajos y los Días*, 225 ss., y 274 ss. En la famosa *Oración Fúnebre* de Pericles, reportada por Tucídides, encontramos este axioma: “Dense cuenta de que la felicidad yace en la libertad, y la libertad en el valor” (II. 43. 4.1-5.1). También en Jenofonte (*Ciropeya* VII. 2. 25), en Demócrito de Abdera (DK 68 B 61), en el *Anónimo de Jámblico* (DK 89), en la posición de varios sofistas como Protágoras (*Protágoras* 322d-328c), Gorgias de Leontini (DK 19), Menón (*Menón* 71e) y Pródico (*Memorabilia* II. 1. 21-33). La importancia que Platón le otorga a este axioma puede apreciarse en el *Critón*, en el *Gorgias*, y sobre todo en la *República*.

Ahora bien, a partir del marco eudamónico surge una dificultad que varios pensadores del siglo V. a. C. comienzan a notar: a medida que este marco debe hacer frente al reconocimiento progresivo de la δικαιοσύνη (la rectitud moral) como una fuente independiente de requerimientos normativos. A este problema le llamo ‘el problema de la δικαιοσύνη,’ y parece consistir en una suerte de trilema con tres supuestos que no pueden ser todos verdaderos al mismo tiempo:

(S1) En primer lugar, algunos admiten que la δικαιοσύνη es una excelencia y la άδικία una deficiencia.

Aparte de los diálogos socráticos de Platón (en especial la *Apología*, el *Critón*, el *Gorgias*, y por supuesto la *República*), en ninguna otra parte es esta asunción tan evidente como en los fragmentos morales de Demócrito,¹⁹ el discurso de Protágoras (en *Protágoras* 322d-328c), los discursos de los espartanos en la *Historia del Peloponeso* de Tucídides,²⁰ *La Elección de Heracles* de Pródico de Ceos,²¹ o el *Anónimo de Jámblico* (del cual hablaré más adelante). Quienes admiten este supuesto son los que llamaremos “moralistas”, y la gran diferencia entre ellos es el modo en que conciben la conexión entre la excelencia de la δικαιοσύνη y la felicidad humana. Una conexión intrínseca, aunque no conceptual, es la posición de Sócrates (*Apología* y *Critón*), y la de Platón (*Gorgias*, *República*), que hacen de la rectitud moral (aunque teniendo que redefinirla radicalmente) un integrante constitutivo de la felicidad humana. Sin embargo, la mayoría de los pensadores moralistas argumentan a favor de una conexión instrumental con la felicidad humana, ya sea porque atrae a otros bienes constitutivos de la felicidad, como la seguridad o la estima social (Pródico, Jenofonte, etc.); o por ser

19 Véanse los fragmentos recopilados por María Isabel Santa Cruz y Néstor Luis Cordero, en Portati, A., Eggers Lan, E., et al. (1981, sec. XVI).

20 Véase particularmente el debate entre los habitantes de Platea y los tebanos, en *Historia* III. 52-68, y el discurso de Brasidas en IV. 84-87.

21 En *Memorabilia* II. 1. 21-33.

un requisito necesario para *otra* condición necesaria de la felicidad, como la estabilidad y continuidad de la comunidad política a la que pertenece el individuo (Protágoras). Según veremos, empero, no todos admiten este primer supuesto. Los “inmoralistas” no lo aceptarán, y algunos de ellos (como Calicles o Trasímaco) tenderán a argumentar que la *áδικία*, bajo ciertas condiciones, es una excelencia y la *δικαιοσύνη* una deficiencia. Pero incluso quienes no lo admiten deben argumentar en su contra.

(S2) El segundo supuesto relevante es que la *δικαιοσύνη*, la rectitud, aparece *prima facie* como una fuente de requerimientos normativos que es independiente del marco eudamónico, porque hace referencia inmediata a un bien ajeno o a razones desinteresadas. Digo *prima facie* porque la Ética como disciplina deberá desentrañar si esto es así realmente o en última instancia, como cuando John Stuart Mill, en el capítulo V del *Utilitarismo*, argumenta que, si bien la justicia nos parece intuitivamente distinta de la utilidad, e incluso opuesta a ella, la reflexión filosófica demuestra que su valor depende en realidad de la utilidad.

Como dirá Trasímaco, “la rectitud y lo recto es en realidad un bien ajeno” (*República* 343c); o en palabras de Aristóteles, “entre las virtudes, <la rectitud> es la única que parece consistir en el bien ajeno, porque se refiere a los otros” (*Ética a Nicómaco* 1130a2). La idea aquí es que respetar la propiedad ajena, cumplir las promesas o los contratos, ser honesto con el resto, etc., en la medida en que son requerimientos que emanan de la *δικαιοσύνη*, tienen que ver con lo que se le debe a los demás, con el “respeto” o “consideración” que se le debe a los demás, como dirá Jenofonte (cfr. *ἐν τῷ αἰδεῖσθαι ἀλλήλους*, *Ciropedia* I. 6. 34). De aquí que Protágoras cuando hable de la rectitud moral se refiera a una “excelencia política” cuyo opuesto (la *áδικία*), más que dañar a quien la practica, daña primariamente a la comunidad política, despierta su indignación y acarrea sanciones (cfr. *Protágoras* 323a-324a).

Cabe notar que la contraparte es igualmente importante aquí, y a veces incluso pareciera tener un rol preponderante en el sur-

gimiento del problema. (S2') La ἀδικία, la 'chuecura', aparece por contraste como una fuente de requerimientos normativos *dependiente* del marco eudaimónico, porque "es lo contrario" del beneficio ajeno; es el beneficio propio, como dirá Trasímaco (*República* 343c) y el inmoralista en general, al menos cuando los chuecos "pueden mostrar que la maldad es más ventajosa [πλεονεκτοῦσαν]", como dice Jenofonte (*Ciropeia* II. 25). Volveré a este punto en la siguiente sección.

(S3). Y en tercer lugar, el marco eudaimónico, que da forma al debate valórico durante este período en que nace la Ética, exige que las razones para adquirir y ejercitar *cualquier excelencia* estén, al menos *prima facie*, basadas en el interés propio, es decir, que dicho ejercicio contribuya al bienestar propio de quien la posee y practica.

Por esta razón, cuando algunos de los autores mentados, los moralistas, defiendan el estatus de la δικαιοσύνη como excelencia humana, deben argumentar que es algo que beneficia, que contribuye al bienestar o prosperidad del agente que la posee y ejercita, aunque sea indirectamente. "Pienso que practicar la excelencia y la rectitud moral con los demás es beneficioso [λυσίτελεῖ]", dirá Protágoras (*Protágoras* 327b1-2), porque sin ella no habría comunidad política y nadie puede vivir fuera de una comunidad política. De modo similar, Demócrito sostendrá: "Ni el cuerpo ni las riquezas procuran felicidad a los hombres, sino la rectitud [ὀρθοσύνη, le llamó Demócrito] y la prudencia" (DK 68 B 40),²² y así también la personificación de la Excelencia le dirá a Heracles, en la narración de Pródico: "Si tomas mi camino, aparte de lograr muchas cosas nobles y bellas, sabrás que soy aún más honrada y distinguida por los beneficios que otorgo [ἐπὶ ἀγαθοῖς... φανῆναι]"

22 Véase también DK B 174, donde Demócrito argumenta que el que obra de modo recto "se regocija noche y día y se siente fuerte y sin preocupaciones; pero quien no tiene en cuenta la rectitud moral y no hace lo que se debe hacer, se da cuenta de que todo esto, cuando lo recuerda, es desagradable, y teme y se atormenta a sí mismo".

(*Memorabilia* II. 2. 27), el amor de los dioses, el respeto de los amigos, el honor de la ciudad, el placer de recordar las acciones nobles y la pervivencia en la memoria de generaciones futuras. Y de aquí también que el mayor moralista de todos, Platón, sostenga en el *Critón*, el *Gorgias* y la *República* las tesis enumeradas arriba, identificando prácticamente la felicidad del agente con la posesión y ejercicio de la rectitud moral.

Así pues, este es el modo en que pretendo definir el problema de la *δικαιοσύνη*. Alguien podría admitir que la *δικαιοσύνη* requiere que el agente renuncie incluso a sus intereses a causa del respeto debido a los derechos del prójimo, pero objetarnos que dicha excelencia no entra en conflicto con el marco eudaimónico, *correctamente comprendido*. Como dice Julia Annas, “since eudaimonism is not an ethical theory either recommending or requiring self-interest, justice is not a problem merely because it is the virtue which most obviously carries the requirements of the interests of others” (1993, p. 291). Sería un grave error, sin embargo, seguir a Annas y formular el axioma eudaimónico de modo que *excluya*, por definición, la exigencia de contribución al beneficio propio. Esto sería formularlo desde una perspectiva aristotélica, ya refinada por la teoría del estagirita, o más bien, por algunos de sus intérpretes, según los cuales el respeto y promoción de los intereses del prójimo, encarnado en algunas excelencias ‘morales’ como la *δικαιοσύνη*, es ‘formalmente’ parte del propio bien del agente, pero el requerimiento de fomentarlo o promoverlo *no deriva* del propio bien del agente, ni es la contribución al propio bien del agente el que provee las razones para hacerlo.²³ Esta es ya una

23 Según Annas (2008), “formalmente” significa que la felicidad no es definida de modo independiente a las virtudes que la componen, sino más bien como un modo de vida en que las excelencias son condiciones necesarias, o necesarias y suficientes. De este modo, según esta concepción formal, estoy apuntando a mi bienestar siempre que estoy viviendo virtuosamente (justamente, generosamente, etc.), y esto último excluye pensar que al hacerlo estoy contribuyendo a mi felicidad (aunque este pensamiento puede entrar en la mente del aprendiz).

solución al problema de la δικαιοσύνη e impide, por lo tanto, una formulación correcta de los axiomas que dan origen al problema mismo que se pretende solucionar.²⁴

IV. LA SOLUCIÓN INMORALISTA AL PROBLEMA DE LA ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ

El problema de la rectitud moral se vuelve particularmente desafiante debido al surgimiento, en el siglo V. a. C., de una posición diametralmente opuesta a la de los moralistas ante dicho problema, y que no es la de los sofistas así sin más, ni en cuanto educadores ni en cuanto relativistas. Me refiero a la posición de los immoralistas, un término que emplearé aquí para referirme vagamente a una familia de ideas que, al tiempo que suscribe al marco eudaimónico, recomienda la realización de actos chuecos bajo ciertas circunstancias, y lo recomienda como parte de la excelencia humana: niega, esto es, el supuesto (S1) de que la rectitud moral sea una excelencia humana. Que tengamos noticia de esta familia de ideas, presente en varios textos del siglo V distintos de los escritos de Platón, es particularmente importante: implica que Platón (o “Sócrates”, como dice Sidwick) no es el padre de la Ética, sino que simplemente forma parte del grupo original de

24 El primero en percibir los contornos del problema en cuestión, probablemente, fue Adkins (1960), quien sostiene que, a partir de Homero: “The chief problem of Greek values was the need to discover a means of relating *dikaiois* [‘recto’] to *agathos* [‘bueno’], *arête* [‘excelencia’] and associated words in such a way as to make *dikaioisune* either the whole or a part of *arête*, and hence render it an essential element of the most attractive group of values; or alternatively, as a second best, to demonstrate or assert that to be *dikaiois* is a necessary, if troublesome, means to becoming or remaining *agathos*, to the desired state of existence in this world, or to happiness in the next” (p. 152). Adkins sostiene que Platón hereda este problema homérico de los valores (cfr. 1960, pp. 259-60). Otro autor que ha seguido cercanamente la interpretación de Adkins —aunque sin reconocerlo explícitamente, por desgracia— es Smith (2016). Aparte de no haber distinguido claramente los axiomas que dieron inicio al problema en cuestión, Adkins tampoco logró percibir que el problema de la δικαιοσύνη no fue un problema heredado por Platón del sistema homérico de valores (véase a la crítica de Hugh Lloyd-Jones (1983), en este respecto), sino que surge más bien con el immoralismo del siglo V, y en el contexto del nacimiento y expansión del imperialismo ateniense.

filósofos e intelectuales que intentaron dar *una* solución —una solución ‘moralista’— al problema de la rectitud moral.

Un primer indicio de esta familia de posiciones inmoralistas se encuentra en el famoso debate entre el Discurso Recto y el Discurso Chueco, representado en las *Nubes* de Aristófanes (890-1112). El Discurso Chueco, después de criticar a la venerable virtud socrática de la templanza (σωφροσύνη) por toda la cantidad y variedad de deseos naturales y necesarios —como los deseos sexuales— de los que nos impide disfrutar, y sin los cuales la vida no es tolerable (cfr. 1060-5), considera el beneficio de un acto reconocible de chuecura moral como el adulterio (cfr. 1075 ss.). Supongamos —argumenta el Discurso Chueco— que cometes adulterio y te pillan: “Si te asocias conmigo, dispón de tu naturaleza [χρῶ τῆ φύσει], baila, ríe y no pienses nada vergonzoso (1077-8)”, pues puedes argumentar “no he hecho nada moralmente chueco [ὡς οὐδὲν ἠδίκηκας]” (1080); puedes argumentar que si Zeus no ha podido resistir el influjo de la pasión erótica, ¿cómo podría un mortal, inferior a un Dios, resistir a ella?

Por ‘naturaleza’, no cabe duda, el Discurso Chueco se refiere a lo que dos líneas atrás ha denominado “las necesidades de la naturaleza [τὰς τῆς φύσεως ἀνάγκας]” (1075), las inclinaciones naturales y necesarias del ser humano —una frase que también Tucídides empleará, como veremos, y varios otros—.²⁵ Si quieres maximizar el placer en tu vida, sugiere el Discurso Chueco, puedes hacerlo mediante acciones moralmente incorrectas, en la medida en que tengas la capacidad de persuadir a tu audiencia de que eres inocente. Hacer esto es seguir tu naturaleza.

Un indicio más contundente del inmoralismo puede encontrarse en la *Historia de la Guerra del Peloponeso* de Tucídides (460-399 a. C.). El conflicto armado cuyos detalles nos narra aquí Tucídides parece haber dado lugar a dos convicciones paralelas, cada una cara de la misma moneda. Por un lado, la convicción

²⁵ Como ha visto muy bien Dover en su comentario a *Las Nubes* (1970, p. 173).

de que la rectitud moral hacia el prójimo solo coincide con el beneficio propio (τὸ συμφέρον), bajo condiciones de igualdad con el prójimo.²⁶ De otro modo, la rectitud moral (fuente independiente de requerimientos normativos) no coincide con el interés propio. Cuando la pequeña isla de Melos trató de mantener la neutralidad entre Atenas y Esparta, Atenas envió una embajada para negociar la paz bajo la condición de que Melos se rindiera y le pagara tributos. Al comienzo de las negociaciones, narradas por Tucídides (5. 89), los embajadores atenienses explícitamente rechazaron cualquier apelación a la rectitud y a la chuecura moral, a la δικαιοσύνη y a la ἀδικία. Los atenienses no argumentarán que su imperio es moralmente recto, ni que han sido chuecamente tratados por Melos, ni los melios argumentarán lo contrario. La razón ofrecida es que, tal como ambos bandos saben, “en el discurso humano se decide sobre acciones moralmente rectas sobre la base de la igualdad de poder coercitivo [ἀπὸ τῆς ἴσης ἀνάγκης κρίνεται], mientras que los superiores hacen lo que les es posible, y los débiles lo aceptan” (5. 89).

El ejercicio de la rectitud moral para con los melios no promueve el propio interés de los atenienses sino todo lo contrario. Los atenienses expresan, acto seguido, la segunda convicción que nos interesa, cara de la misma moneda, según la cual cierta clase de individuo o de ciudad-estado, como Atenas en su apogeo imperial, al encontrarse en condiciones de superioridad sobre el resto respecto del poder coercitivo puede legítimamente obtener ventajas individuales palpables mediante acciones que, en un contexto de igualdad de poder coercitivo, serían consideradas y sancionadas como chuecas, deshonestas. En situaciones de desigualdad de poder, por lo tanto, solo puede esperarse razonablemente que el individuo o estado superior haga lo que está en sus medios para

²⁶ En este particular pueden verse los famosos diálogos de Mitilene y de Melos en la *Historia de la Guerra del Peloponeso*, de Tucídides (3.37-50 y 5. 84-114, respectivamente).

dominar al inferior y sacar el máximo de ventaja posible de este, desatendiendo a las normas de rectitud moral que regulan las relaciones humanas en situaciones de igualdad de poder coercitivo.

De aquí que los embajadores atenienses, después de rechazar cualquier recurso a estándares morales en las negociaciones con los melios, expongan su visión crudamente realista sobre las relaciones de poder que bridan o privan de sentido a los estándares morales:

Acerca de lo divino creemos, y acerca de lo humano tenemos la certeza, de que en todas partes, por una necesidad de la naturaleza [ὑπὸ φύσεως ἀναγκαίως], domina donde sea que tenga el poder de prevalecer. Nosotros no hemos establecido esta norma [τὸν νόμον] ni, una vez establecida, fuimos los primeros en hacer uso de ella, sino que, recibéndola ya en existencia y dejando que permanezca por siempre existiendo para poder hacer uso de ella, sabemos que tanto ustedes como los demás, si llegasen a tener el mismo poder que nosotros, harían lo mismo. (Tucídides, 5. 105. 2)

La norma del más fuerte a la que aluden los embajadores atenienses, sin duda, es una generalización descriptiva del comportamiento humano explicable por un rasgo necesario de la naturaleza humana. Evidentemente, los atenienses están describiendo el funcionamiento fáctico de las dinámicas de poder, que según ellos está causalmente regido por un principio necesario de la naturaleza humana y divina, como el del movimiento de los cuerpos lo está por la ley de gravedad. Esto queda aún más claro en I. 75-6, al comienzo de la *Historia*, cuando los atenienses les dicen a los espartanos que no se han desviado “del comportamiento humano normal [ἀπὸ τοῦ ἀνθρωπέου τρόπου]” (I. 76.2), que consiste en *seguir la inclinación humana y natural* (cfr. *χρησάμενοι τῇ ἀνθρωπέῳ φύσει*, I. 76.3) de dominar a otros en la medida de lo posible. Añaden que “siempre ha estado establecido que los más débiles son sometidos por los más fuertes” (I. 76. 2), movidos por su propia ventaja, y que “nunca nadie ha

preferido la rectitud moral a la fuerza, si ha tenido la oportunidad de lograr algo mediante la última y obtener ventaja [πλέον ἔχειν]” (I. 76. 2-3).

Si bien la norma del más fuerte es una generalización descriptiva del comportamiento humano, Tucídides muestra que los atenienses hacen un uso exculpatorio de dicha generalización. La premisa tácita es que *no es razonable exigirle a alguien que se aleje del curso normal, natural, del comportamiento humano*.²⁷ Aceptar y someterse al ejercicio del poder coercitivo por parte de un superior en fuerza o poder es parte de la naturaleza humana y el ejercicio de dicho poder no puede por lo tanto reprochársele al poderoso, como es el caso del imperio ateniense, que no está en condición de igualdad con sus súbditos. Cuando hacen estas afirmaciones, los atenienses quieren argumentar que *no han de ser odiados ni reprochados* por ello (cfr. I. 75. 5; 77. 2).

Sin embargo, la ideología inmoralista del imperialismo ateniense aún no pasa de ser un protoinmoralismo, en sentido estricto. La norma del más fuerte no alcanza aún el estatus de una norma prescriptiva establecida por alguna ‘autoridad’, respaldada por sanciones (formales o informales), y que prescribe lo que debemos hacer.²⁸ Para esto tenemos que esperar a Antifonte, el sofista ateniense que escribió un libro que la antigüedad conocería como *Sobre la Verdad*, probablemente en las últimas décadas del siglo V a. C.

27 A veces el discurso imperialista va más lejos: si los espartanos se hubiesen posicionado como líderes de la alianza en contra de los persas, explican los atenienses, ellos también se habrían visto “constreñidos” (ἀναγκασθέντας, I. 76.1) a gobernar su imperio comportándose de modo severo con ciudades-estado más pequeñas, mirando a su propia preservación como imperio.

28 Aunque el concepto mismo de νόμος, cabe notar, es intrínsecamente ambiguo entre una ley natural y una ley o norma prescriptiva. La misma ambigüedad puede observarse ya en Hesíodo: “Esta es la norma [νόμον] que el hijo de Crono ha establecido para los seres humanos: que los peces y las bestias y las aves se devoren mutuamente, pues la rectitud moral no se encuentra entre ellos; pero a los seres humanos ha otorgado la rectitud moral, que es lo mejor por lejos” (*Los trabajos y los días*, 276-9).

Uno de los fragmentos que conservamos de este interesante texto enuncia lo que podría denominarse ya una teoría inmoralista propiamente tal, y quizás la primera teoría ética de la que tenemos conocimiento. El fragmento 44a versa sobre la rectitud moral (*δικαιοσύνη*), la cual es definida de un modo convencionalista: “rectitud, entonces, es no transgredir las normas sociales de donde sea que uno sea ciudadano”.²⁹ El respeto a las normas sociales prevalecientes (*νόμιμα*, *νόμοι*, tanto leyes positivas como normas morales informales), argumentó Antifonte, tiene como único fundamento el poder coercitivo que las respalda en forma de sanciones tanto formales (castigo) como informales (vergüenza ante la opinión pública), impuestas a sus transgresores. El argumento de Antifonte para esto es que las normas sociales son producto de un acuerdo: “Las normas sociales no nacen, son acordadas”. Su argumento probablemente asumía que el acuerdo en cuestión contiene como cláusula final la imposición de sanciones a todos quienes transgredan las normas acordadas. Si esto es así, argumentó Antifonte, lo más beneficioso para un individuo es “hacer uso de la rectitud” en la presencia de testigos que forman parte del acuerdo inicial, evitando así las sanciones asociadas.

En la *ausencia* de testigos que puedan poner en marcha el sistema coercitivo de sanciones, sin embargo, no es ventajoso para el individuo regirse por las normas sociales y comportarse rectamente. En la ausencia de testigos, argumentó Antifonte, lo más provechoso para el individuo es seguir lo que dicta la naturaleza (*φύσις*), sus intereses naturales. La perspectiva del interés natural es claramente independiente del sistema convencional de normas sociales; es real (no convencional o artificial), y es necesaria, inevitable: sin importar la presencia de testigos, obrar en contra del interés natural implica siempre un daño genuino para el agente.

²⁹ La edición definitiva es la de Pendrick (2002), aquí empleada. El fragmento F44a, en la edición de Pendrick, equivale a DK 47 B 44, en la edición de Diels y Kranz.

Además, la perspectiva del interés natural, agregó Antifonte, no es meramente distinta de la perspectiva del interés convencional basado en el acuerdo en torno a las normas sociales, sino que es *opuesta* a esta última, la cual es “hostil a la naturaleza”. Y la razón es esta: “las ventajas establecidas por las normas sociales son cadenas en torno a la naturaleza, mientras que aquellas establecidas por la naturaleza son libres”. Estas cadenas restringen el comportamiento humano en detrimento de su interés propio.

Como han argumentado varios intérpretes,³⁰ Antifonte claramente le otorga una primacía a la perspectiva de la naturaleza por sobre la de la convención. El punto de Antifonte, como muestran los ejemplos que ofrece, es que el interés predominante es el natural, de modo que cuando las normas sociales son contrarias a la naturaleza es más ventajoso desestimarlas y respetar en cambio el interés natural³¹ —por ende es esto lo que uno *debe* hacer—. Según Antifonte, la perspectiva de los intereses naturales está definida por la orientación hacia la vida y el placer, y la evitación de la muerte y el dolor. Su inmoralismo, por lo tanto, sostiene que cuando las normas sociales son contrarias a la naturaleza es más ventajoso desestimarlas, obrar inmoralmente y maximizar las perspectivas de vida o de placer propio.

Tanto el Discurso Chueco de Aristófanes como los embajadores atenienses de Tucídides, así como también el *Sobre la Verdad* de Antifonte, por supuesto, se adhieren al marco eudamónico, pero asumen una noción egocéntrica de la felicidad humana, a menudo basada en el concepto de *πλεονεξία* (que he estado traduciendo aquí por ‘aventajamiento personal’) y a veces en un concepto egocéntrico de placer. Íntimamente relacionado con esta concepción egocéntrica del beneficio propio, en todos estos textos encontramos un rechazo, característico del inmoralismo,

30 Furley (1981), Nill (1985), Pendrick (2002) comentario *ad loc.* Mi interpretación ha estado fuertemente influenciada por la de estos estudiosos.

31 Véase Nill (1985, p. 56).

a la asunción que da lugar al problema de la *δικαιοσύνη*, según la cual la *δικαιοσύνη* es una excelencia humana. En la medida en que la rectitud moral manifiesta en el respeto a un contrato, por ejemplo, no promueve el aventajamiento personal o el placer egocéntrico de un individuo o de un imperio, este último no tiene razones para comportarse rectamente. Más bien ocurre lo contrario: en la medida en que el individuo o imperio cumple con ciertas condiciones de impunidad, tales como la capacidad de persuasión (Aristófanes), superioridad de poder coercitivo (Tucídides) o astucia para pasar inadvertido (Antifonte), y estas condiciones le permiten obrar chuecamente maximizando su aventajamiento personal o su placer egocéntrico a largo plazo, en esta misma medida el individuo o imperio tiene razones definitivas para obrar chuecamente, para violar el contrato. Obrar de otro modo es una estupidez, o, en el mejor de los casos, un signo de cobardía. Según esto, el individuo o el imperio que se encuentra en dichas condiciones de impunidad —el individuo o imperio ‘superior’— ejerce la verdadera excelencia humana y vive una vida más feliz, más satisfecha, más colmada de placeres egocéntricos o más ventajosa que la del resto. A veces el inmoralismo va aún más allá y pretende extraer del concepto de *naturaleza* (*φύσις*) la idea de que dicho individuo tiene el derecho (el ‘derecho natural’) de dominar a sus inferiores. Aunque tendremos que esperar al *Gorgias* de Platón para ver esta posición más radical desarrollada en el discurso de Calicles.³²

Un trabajo anónimo del siglo V. a. C., que Hermann Diels bautizó con el nombre de *Anonymus Iamlichí*,³³ termina por confirmar la ubicuidad de esta familia de ideas en la Atenas del siglo V a. C. El argumento del autor anónimo es que la rectitud moral

32 Véase Echeñique (2019) y (2022).

33 El escrito cuenta con siete pasajes en total y se encuentra en el capítulo XX del *Protrepticus* de Jámblico, el filósofo neoplatónico de la era cristiana. Los estudiosos del texto concuerdan en que pertenece a algún sofista del siglo V. a. C. Véase Dillon y Gergel (2003, p. 310).

—τὸ δίκαιον, una vez más el concepto central— debe ser cultivada por el individuo como parte de la totalidad de su excelencia, si es que este ha de alcanzar éxito en la vida. En este contexto, el autor debe enfrentar a la posición immoralista según la cual el dominio inteligente sobre otros que permite expandir el aventajamiento y ambición personal es una excelencia humana: “uno no debe volcarse hacia el aventajamiento personal [ἐπὶ πλεονεξίαν], ni suponer que el dominio basado en dicho aventajamiento es una excelencia, mientras que la obediencia a las normas sociales es cobardía” (DK 89. 6).

La posición immoralista aquí aludida sin duda echaba mano a la idea de que la *naturaleza humana* era perseguir el aventajamiento personal para inferir de aquí, por alguna vía, que esto era parte de la excelencia humana y algo beneficioso. Pero no lo era para todo el mundo, según el immoralismo al que se opone el autor anónimo, sino solo para “alguien que desde el comienzo estuviera en posesión de la siguiente naturaleza: de constitución invulnerable [ἄτρωτος], inmune a la enfermedad y a las pasiones, de naturaleza superior y de dureza adamantina respecto al cuerpo y al alma”. Tal individuo, según este immoralismo, “es capaz de permanecer inmune ante el daño [ἀθώϊον] aún sin someterse a la norma social [es decir, aun obrando chuecamente]”, de modo que es este ímpetu de aventajamiento personal el que debiese gobernar la vida de tal individuo.

CONCLUSIÓN

De cara al problema de la δικαιοσύνη solo parecía ser posible, en la Atenas del siglo V. a. C., la adopción de dos familias contrapuestas de posiciones éticas, es decir, posiciones acerca de las razones para obrar rectamente o “su opuesto”, en la jerga filosófica de la época. (i) Por un lado, la posición immoralista, que sostenía que la rectitud moral no es, o al menos no ‘realmente’, una excelencia humana ni contribuía a la felicidad propia (era una suerte de estupidez, de hecho), al tiempo que la chuecura, su opuesto,

tampoco era realmente una deficiencia humana, ni contribuía a la miseria humana, sino *todo lo opuesto*, era una suerte de astucia que contribuía de modo definitivo a la felicidad propia, al menos bajo condiciones ideales. Platón refinaría esta familia de posiciones a través de los argumentos de Calicles (*Gorgias*), Trasímaco, Glaucón y Adamanto (*República* I y II), que aquí no ha sido necesario analizar en detalle.³⁴ (ii) Por otro lado, la posición que he estado llamando la ‘posición moralista’, que intentaría integrar la *dikaiosýng* al marco eudaimónico, resaltando los enormes beneficios (instrumentales para algunos, intrínsecos para otros) que su posesión y ejercicio acarrearán para el individuo o el imperio que la posee y practica, alzándola al estatus de una excelencia humana y degradando a su opuesto al de una deficiencia.

Es en la confrontación de ambas familias de soluciones contrapuestas al problema de la *dikaiosýng* como nace el desafío original, aquel que da nacimiento a la Ética en la Grecia clásica y no las preguntas socráticas en torno a la naturaleza de la excelencia, ni la pregunta normativa acerca de qué vida debe uno vivir. Platón y sus personajes son solo una pieza —por cierto, la más magnífica— de este enorme rompecabezas.

REFERENCIAS

- Adkins, A. (1960). *Merit and Moral Responsibility: A Study in Greek Values*. Oxford: Clarendon Press.
- Annas, J. (1995). *The Morality of Happiness*. New York: Oxford University Press.
- Annas, J. (2008). ‘Virtue Ethics and the Charge of Egoism.’ En Bloomfield, P. (ed.). *Morality and Self-Interest*. New York: Oxford University Press, pp. 205-222.
- Broadie, S. (2012). ‘Ethics.’ En *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford: Oxford University Press (4a ed.).

³⁴ Hago esto en Echeñique (2019).

- Dillon, J., Gergel, Y. (2003). *The Greek Sophists*. London: Penguin.
- Dover, K. J. (1970). *Aristophanes: Clouds*. Oxford: Oxford University Press.
- Echeñique, J. (2022). 'El immoralismo de Trasímaco y la *pleonexía*'. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 39 (2), pp. 305-315. <https://doi.org/10.5209/ashf.77274>
- Echeñique, J. (2019). 'La ética calicleana'. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 36 (1), pp. 11-28. <https://doi.org/10.5209/ASHF.63360>
- Furley, D. J. (1981). 'Antiphon's case against justice'. En Kerferd, G. B. (ed.). *The Sophists and their legacy*. Wiesbaden: Steiner, pp. 81-91.
- Irwin, T. (2020). *Ethics Through History: An Introduction*. Oxford, New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199603701.001.0001>
- Lloyd-Jones, H. (1983). *The Justice of Zeus*. University of California Press. [1a ed. 1971]
- MacIntyre, A. (1998). *A Short History of Ethics* [2a ed.]. Cornwall: Routledge.
- Meyer, S. (2008). *Ancient Ethics: A Critical Introduction*. London, New York: Routledge.
- Nil, M. (1985). *Morality and Self-Interest in Protagoras, Antiphon and Democritus*. Leiden: Brill.
- Page, D. L. (1967). *Poetae melici Graeci*. Oxford: Clarendon Press.
- Pendrick, G. P. (2002). *Antiphon the Sophist: The Fragments*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Portati, A., Eggers Lan, E., et al. (1997). *Los Filósofos Presocráticos*, Vol. III. Madrid: Gredos.
- Prichard, H. (1949). *Moral Obligation*. Oxford: Oxford University Press.
- Prior, W. (1991). *Virtue and Knowledge: An Introduction to Greek Ethics*. London: Routledge.
- Rowe, C. (1979). *Introducción a la Ética Griega*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Sidgwick, H. (1988). *Outlines of the History of Ethics* [5a ed.]. Indianapolis, Cambridge: Hackett [1a ed. 1886].

- Smith, N. (2016). 'Moral Psychology as the Focus of Early Greek Ethics'. *Philosophical Inquiry* 40 (1-2): pp. 58-73. <https://doi.org/10.5840/philinquiry2016401-26>.
- Taylor, C. C. W. (2008). *Pleasure, Mind, and Soul: Selected Papers in Ancient Philosophy*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Vlastos, G. (1973). *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press.
- Williams, B. (1981). 'Philosophy.' En Finley, M. I. (ed.), *The Legacy of Greece*. New York: Oxford University Press, pp. 202-255.
- Williams, B. (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Fontana.