

RECONSIDERACIÓN DEL DESAFÍO DE GLAUCÓN Y ADIMANTO A PARTIR DE LA PREGUNTA ‘¿POR QUÉ SER MORAL?’*

RECONSIDERATION OF GLAUCON AND ADEIMANTUS' CHALLENGE FROM THE STANDPOINT OF THE QUESTION 'WHY BE MORAL?'

Javier Fuentes González¹

Universidad de Bonn, Alemania

Eva Monardes Pereira²

Universidad de Chile, Chile

Resumen: Algunos intérpretes han visto en el desafío de Glaucón y Adimanto un antecedente de la pregunta ‘¿por qué ser moral?’. El objetivo de este texto es mostrar que la identificación es problemática. Por un lado, la noción de moralidad, aunque se la pueda identificar con la de justicia de la *República*, resulta ser más amplia que ésta. Por otro lado, no es del todo claro que a Glaucón y Adimanto se los pueda llamar “escépticos morales”. Por último, no resulta esclarecedor comprender el desafío desde la contraposición estándar entre deontología y teleología, sino más bien desde una perspectiva que llamaremos “eudaimonista”.

Descriptor: Desafío de Glaucón y Adimanto · Justicia · Pregunta normativa · Moralidad · Eudaimonismo

Abstract: Some interpreters have seen in Glaucon and Adeimantus' challenge an antecedent of the question ‘why be moral?’. The aim of this text is to show that the identification is problematic. On the one hand, the notion of morality, even if it can be identified with the notion of justice in the *Republic*, turns out to be broader than the latter. On the other hand, it is not at all clear that Glaucon and Adeimantus can be called “moral skeptics”. Finally, it is not clarifying to understand their challenge from the standard opposition between deontology and teleology, but rather from a perspective that we will call “eudaimonistic”.

Keywords: Glaucon and Adeimantus' challenge · Justice · Normative question · Morality · Eudaimonism

Enviado: 08/07/2022. Aceptado: 07/11/2022

* Los autores queremos agradecer sinceramente las valiosas observaciones que nos brindaron las siguientes personas: Paulo Borges, Manuel Correia, Felipe da Silva, Mauricio Keinert, Luciana Martínez, Laura Pelegrín, Luis Placencia, André Rodrigues y Nicolás Silva, junto con las/los dos revisoras/es anónimas/os.

¹Licenciado y Magíster en Filosofía, Universidad de Chile. Estudiante de Doctorado en Filosofía, Universidad de Bonn.

²Licenciada y Magíster en Filosofía, Universidad de Chile.



INTRODUCCIÓN

Dentro de la discusión sobre la pregunta ‘¿por qué ser moral?’, denominada “pregunta normativa” por Korsgaard (1996), p. 10, se suele encontrar afirmaciones según las cuales tal pregunta ya habría sido planteada por Platón en la *República*, en el así llamado “desafío de Glaucón y Adimanto”,³ el cual consiste en mostrar que ser justo es mejor que ser injusto (cf. Birnbacher, 2015, p. 13; Schaber, 2015, p. 31; Loudon, 2015, pp. 47-48).⁴

El objetivo de este texto es problematizar la conexión entre la pregunta normativa y el desafío. La realización de este objetivo se desarrollará en los siguientes tres momentos: 1) una comparación entre las nociones de moralidad, desde el punto de vista contemporáneo, y de justicia, desde el punto de vista de los antiguos griegos; 2) una discusión sobre el escepticismo moral y, a partir de ello, sobre si es posible llamar “escépticos morales” a Glaucón y Adimanto; 3) un análisis sobre la posición ética contenida en la respuesta de Sócrates al desafío y sobre en qué sentido se la podría llamar “eudaimonista”.

La tesis que sostenemos es que la identificación sin más del desafío con la pregunta normativa es problemática. Por un lado, la noción de moralidad, aunque se la pueda identificar con la de justicia de la *República*, resulta ser más amplia que ésta. Por otro lado, no es del todo claro que a Glaucón y Adimanto se los pueda llamar “escépticos morales”, al menos si tomamos en cuenta ciertas caracterizaciones del escepticismo moral presentes en los tratamientos de la pregunta normativa. Por último, no resulta esclarecedor comprender el desafío desde la contraposición estándar entre deontología y teleología, la cual está a la base de la discusión de la pregunta normativa, sino más bien desde una perspectiva que llamaremos “eudaimonista”, aunque no en el sentido actual y usual del término, es decir, no en el sentido de ser una forma de teleología.

Antes de comenzar con el análisis, es oportuno introducir una observación metódica. Un aspecto fundamental de la comparación entre el desafío y la pregunta normativa es el uso de ciertos términos clave, a saber, “moralidad”, “justicia”, “escepticismo” y “eudaimonismo”. Todos estos términos pueden tener muchos sentidos, lo cual repercute directamente sobre la cuestión de si el desafío y la pregunta se pueden identificar. Por ello, a lo largo del texto intentamos ser lo más claro posibles en relación a cómo los intérpretes y nosotros entendemos estos

³ En adelante nos referiremos al desafío de Glaucón y Adimanto simplemente como “el desafío”, mientras que a la pregunta ‘¿por qué ser moral?’ como “la pregunta normativa”.

⁴ Además, en una clara referencia a la misma idea, Korsgaard introduce como epígrafe para el primer capítulo de *The Sources of Normativity* (1996), p. 7 la siguiente cita de la *República*: “Así, no nos demuestres solamente con un argumento que la justicia es más poderosa que la injusticia, sino qué es lo que hace cada una en sí y por sí a quien la posee, de modo que una es un mal y la otra un bien” (367b).

términos. Sin embargo, es importante enfatizar que no es nuestra intención discutir sólo sobre términos, sino también sobre el asunto mismo.⁵

MORALIDAD Y JUSTICIA

Como punto de partida debemos esclarecer qué se entiende por “moralidad”. Ésta puede entenderse, a grandes rasgos, como un código o conjunto de reglas que presenta como condición que todos los seres racionales, sometidos a condiciones específicas, lo suscribirían (cf. Gert y Gert, 2020).

Si tomamos en cuenta, por ejemplo, lo sostenido por Anscombe (1958) y Williams (1985), podemos determinar esta idea de moralidad de un modo más preciso. Según estos autores, la moralidad sería un conjunto de mandatos incondicionados, comprensión cuyo origen se encontraría en la filosofía práctica de Kant. Ahora bien, una concepción de esta clase no estaría presente en el pensamiento de los filósofos de la Grecia Clásica, ya que aquella estaría influenciada por la cosmovisión cristiana, la cual se sostiene sobre la fe en un dios legislador (cf. Anscombe, 1958, p. 5; Williams, 1985, pp. 191-192).

Sin embargo, la anterior es sólo una de las múltiples formas en que se puede comprender la moralidad (cf. Gert y Gert, 2020). ¿Qué se puede decir, por otro lado, de la noción de justicia?

El concepto de justicia entre los antiguos griegos, ya sea como forma abstracta o como representación de lo justo, no es de fácil comprensión, ya que los conceptos éticos de la Grecia Antigua distaban mucho de estar claramente definidos. Tal como hace notar Barney (2017), si bien Homero no habla directamente de justicia, su concepción de la *areté* –que, como es sabido, suele traducirse por “virtud” o “excelencia”– será importante como base para debates posteriores. En la *Iliada* y la *Odisea*, la *areté* es el conjunto de habilidades que permiten el desempeño exitoso de un rol social (cf. *Rep.* I). Dentro de este contexto, la justicia puede entenderse como la virtud que rige las interacciones sociales, la buena ciudadanía y el liderazgo (Barney, 2017).

Por su parte, Hesíodo en *Trabajos y días* también presenta fundamentos sobre los cuales ciertos debates posteriores se construirán. Aunque tampoco define lo que es justicia, sí entrega ejemplos de lo que es injusto: soborno, robo, fraude, etc. (320, 353). En este punto es importante hacer notar otro concepto importante dentro de la moral griega, a saber, el de *nómos*, que puede traducirse por “ley”. Las

⁵ En este punto seguimos, entre otros, también a Platón, quien escribe: “Pues, por el momento, sólo su nombre tenemos en común tú y yo. El hecho que designa, en cambio, es probable que cada uno de nosotros lo conciba a su modo. Respecto de todo, siempre es necesario ponerse de acuerdo acerca del objeto mismo gracias a las definiciones, en vez de atenerse al nombre solo, sin su definición” (*Soph.* 218c).



acciones cuestionadas por Hesíodo están todas prohibidas por el *nómos*, el cual no sólo incluye las leyes escritas, sino también la orales, las normas de comportamiento tradicionales o las socialmente impuestas. Ser justo, para Hesíodo, es respetar la ley, lo que demuestra que la conexión entre justicia y *nómos* en el pensamiento griego antiguo es profunda (Barney, 2017).

De este modo, la justicia, considerada al modo de Homero, es vista como funcional y puede así entrar en conflicto con la concepción de Hesíodo. En el *Menón* se plantea una nueva versión de la justicia considerada de forma funcional: una persona justa es aquella que posee habilidades políticas con las cuales daña a sus enemigos y ayuda a sus amigos sin hacerse, con ello, daño a sí misma (71e). Barney (2017) menciona que este punto de vista habría sido entendible para los guerreros de Homero, pero implicaría renunciar a la concepción de justicia de Hesíodo. En el caso de un juez virtuoso, ¿debe decidir éste de acuerdo con la ley, según los estándares de Hesíodo, o debe entregar un veredicto arbitrario que dañe a sus enemigos y ayude a sus amigos? De este modo, parece claro que los personajes de los diálogos de Platón heredan una moral compleja y no completamente coherente.

En la exposición que Sócrates desarrolla sobre la justicia en la *República*, tal como en la tradición que le antecede, también se la comprende como una virtud. Según Platón, la virtud de algo es el orden y armonía que le corresponden (*Gorgias* 506d-e, *Filebo* 64d-e; cf. Weber, 2017, p. 284; Kraut, 1992, pp. 315, 322-323, 329 y ss.). En específico, las personas y los estados son justos cuando realizan el orden y la armonía inherentes a su naturaleza. “[A] buen orden y concierto del alma se le da el nombre de norma y ley, por las que los hombres se hacen justos y ordenados” (*Gorgias* 504d). Como ambos, hombre y estado, no son entidades simples, la justicia pasa a ser la virtud que ordena un todo compuesto de partes. En este sentido, la justicia como orden natural del alma o del estado se da cuando cada una de las partes que la compone se especializa en la función que le corresponde por naturaleza y no invade lo que le corresponde a otra parte (Weber, 2017, p. 284). Con respecto a la justicia política (*Rep.* II-IV), es necesario que cada una de las tres partes que la componen, a saber, artesanos, guerreros y gobernantes, se ajuste al ámbito que le corresponde a cada uno sin interferir en el del otro, mediante lo cual se da la ciudad ideal (*Kallipolis*).

De forma análoga, en *Rep.* IV Sócrates trata la justicia personal derivándola de la justicia política (435b-c, 441c-e), la cual corresponde a un alma humana sana, bella, internamente correcta y ordenada jerárquicamente (Vlastos, 1971, p. 69). El alma, poseedora también de tres partes al igual que la *pólis*, es considerada como bien ordenada en la medida en que la razón domine o gobierne las dos partes inferiores de ella. Platón describe la vida justa y buena como una vida moderada en sus exigencias materiales y sus deseos físicos. Un alma justa es la que intenta

realizar su propia naturaleza racional en la búsqueda del conocimiento y la verdad (Weber, 2017, p. 286), lo que se ve reflejado en la vida del filósofo. Por el contrario, la persona injusta es quien corrompe este orden natural del alma poniendo por sobre la razón los deseos provenientes de las partes inferiores de ésta.

Como se puede apreciar a partir de este breve análisis, la noción de moralidad, sobre todo considerada desde un punto de vista contemporáneo, tiene una amplitud mayor que la de justicia entre los antiguos griegos. Por ello, aunque sea posible identificar moralidad y justicia cuando se aborda el desafío de Glaucón y Adimanto a partir de la pregunta normativa, sería más preciso sostener que la justicia sólo es una de las múltiples formas en las cuales se puede comprender la moralidad.

ESCEPTICISMO MORAL

¿Quién es el que plantea la pregunta normativa y, por lo tanto, el que exige una justificación de la moralidad? En relación a este punto, consideremos el siguiente pasaje de Korsgaard:

Even when the claims of morality are not so dramatic, they are pervasive in our expectations of ourselves and each other. So, these claims must be justified. That is the normative question. The real threat of moral skepticism lies here. A moral sceptic is not someone who thinks that there are no such things as moral concepts, or that our use of moral concepts cannot be explained, or even that their practical and psychological effects cannot be explained. Of course, these things can be explained somehow. Morality is a real force in human life, and everything real can be explained. The moral sceptic is someone who thinks that the explanation of moral concepts will be one that does not support the claims that morality makes on us. He thinks that once we see what is really behind morality, we won't care about it anymore. Korsgaard (1996), pp. 13-14.

De esta forma, la pregunta normativa es planteada de modo eminente por un escéptico moral, ya que en tal caso la necesidad de hallar una justificación adquiere una urgencia que no está presente cuando se trata de otros interlocutores, en la medida en que se abre la posibilidad de que se deba aceptar que la moralidad misma sea algo que no tendría que importarnos. De hecho, también la tradición dentro de la que Korsgaard se sitúa entiende, en general, que tal pregunta es planteada como un desafío por parte de un escéptico (cf. Schaber, 2015, pp. 31-36; Loudon, 2015, p. 46).

Ahora bien, en relación al hecho de que la respuesta a la pregunta normativa vaya dirigida a un escéptico moral, cabe preguntarse: ¿quién sería este escéptico? Esta pregunta no remite a si el escéptico es tal o cual persona, sino a cómo se lo describe. Una propuesta de descripción del escéptico es la ofrecida por Stemmer, según la cual éste estaría caracterizado por: 1) no tener predisposiciones o intereses



altruistas; 2) estar situado fuera de la moralidad (en la medida en que no toma ningún punto de vista moral); y 3) rechazar que haya normas y valores objetivos (2000, pp. 17-18).

Siguiendo la descripción de Stemmer, ¿podríamos llamar “escépticos morales” a Glaucón y Adimanto? Ambos afirman que están retomando el desafío de Trasímaco (358b2-c1, 367c2-5), mientras que Sócrates sostiene más tarde, en *Rep.* VIII (545b1-2), que está respondiendo a este último. De este modo, conviene considerar lo planteado por Trasímaco para comprender el desafío de Glaucón y Adimanto.

De acuerdo con Barney (2017), Trasímaco afirma que lo justo es: 1) “Lo que conviene al más poderoso” (338c1-2); 2) “Lo que conviene al gobierno establecido” (339a1-2); y 3) “Un bien para otro” (343c3-4). Sin embargo, no resulta claro que estas tres caracterizaciones sean compatibles entre sí, a pesar de que Trasímaco sostiene que lo son. En caso de que lo fueran, su posición no sería identificable con la descripción del escéptico de Stemmer, puesto que afirmaría que hay ciertas normas y valores objetivos.

Si seguimos la tesis de Reeve (2008), según la cual hay una continuidad entre los planteamientos de Trasímaco y de Glaucón, entonces el mismo diagnóstico que hemos hecho para el primero vale también para el último. No obstante, hay algunos que piensan de modo opuesto a Reeve, por ejemplo, Williams (2006), quien afirma que hay una oposición entre las propuestas de Trasímaco y de Glaucón:

Thrasymachus’ and Glaucon’s accounts seem to be opposed to one another. (...) Glaucon’s theory, on the other hand, is the ancestor of honourable contractualist accounts which show why justice is the basis of collective endeavours and the division of labour, and why it is of great value to human beings. Williams (2006), p. 119.

Si seguimos a Williams, Glaucón defendería una comprensión de la justicia afin al contractualismo, de modo que, en lugar de ser escéptico, sostendría una concepción alternativa a la que él espera que Sócrates defienda. Según esta concepción de Glaucón, la justicia tendría un valor meramente instrumental, sin embargo, espera que Sócrates la defienda también por sí misma. De todos modos, cabe destacar que Glaucón, al contrario de Trasímaco, plantea esta concepción sólo por mor del argumento, ya que en realidad él también está convencido del valor intrínseco de la justicia, tal como Sócrates.⁶

⁶ De hecho, Glaucón se refiere explícitamente a esta convicción suya al plantear el desafío: “[D]icen que es mucho mejor el modo de vivir del injusto que el del justo. En lo que a mí concierne, Sócrates, no soy de esa opinión, pero tengo la dificultad de que los oídos se me aturden al escuchar a Trasímaco y a muchos otros, en tanto que de nadie he escuchado el argumento que quisiera oír en favor de la justicia y de su superioridad sobre la injusticia. Desearía escuchar un elogio de la justicia en sí misma y por sí misma; y creo que de ti, más que de cualquier otro, podría aprenderlo” (*Rep.* 358c-d).

EUDAIMONISMO

Cuando se analiza el desafío de Glaucón y Adimanto, no sólo desde la pregunta normativa en específico, sino también desde la filosofía moral contemporánea en general, una de las preguntas que surge es si la respuesta de Sócrates se inscribe en las concepciones deontológicas o en las teleológicas. El análisis de esta sección pretende problematizar este asunto, sobre todo en relación a la comprensión del así llamado “eudaimonismo” de Platón, el cual se entiende, bajo la interpretación estándar, como una forma de teleología.

Los hermanos de Platón introducen sendas condiciones para la formulación de su desafío. A primera vista, no queda claro cómo se debería entender cada condición por sí sola, ni tampoco cómo se deberían comprender en conjunto. De hecho, incluso podría ocurrir que éstas sean incompatibles entre sí. Tales condiciones son las siguientes:

Glaucón: Quiero escuchar que [sc. la justicia] sea alabada por sí misma y creo que si hay alguien de quien puedo oírlo es de ti [sc. Sócrates] (358d).

Adimanto: Elogia ese aspecto de la justicia por el cual ella beneficia a quien la posee y por el cual la injusticia perjudica (367d).

Glaucón busca que Sócrates alabe la justicia por sí misma, mientras que Adimanto por los beneficios que trae. A continuación, analizaremos estas dos condiciones, especialmente en relación a si son compatibles, a la luz de los clásicos trabajos de Foster (1937) y, sobre todo, de Kirwan (1965), dado que defienden posiciones contrapuestas. Por un lado, Foster afirma que la discusión de la *República* no estaría guiada por una sola pregunta, sino que se trataría, más bien, de dos desafíos distintos, por lo que propone una compatibilización de ambos (1937, p. 390). Por otro lado, Kirwan sostiene que las preguntas planteadas por Glaucón y Adimanto no apuntan a una respuesta en común, aun más, éstas estarían en conflicto (1965, p. 162).⁷

Foster compatibiliza ambos desafíos demostrando que hay un modo de alabar la justicia por sí misma incluyendo algunos de sus beneficios, pero no todos. De este modo, los hermanos, al plantear su desafío, pretenden excluir las consecuencias artificiales de la justicia, p. ej. el premio por hacer un trabajo, pero no las naturales. Estas consecuencias artificiales son aquellas que pueden llevar a una falsificación de la idea de justicia. Entonces, alabar la justicia por sí misma equivaldría a alabarla por sus consecuencias naturales. Alabarla por sus consecuencias artificiales

⁷ Kirwan afirma que hay algunos -aunque no menciona a nadie explícitamente- que consideran que tal conflicto no existe, ya que nada podría contar como alabar a la justicia si no se alaban, al mismo tiempo, sus consecuencias (p. 162).



corresponde a alabar la buena reputación que la justicia trae consigo a quien la posee, la que confiere beneficios tales como hacer a su poseedor inmune a un castigo (Kirwan, 1965, p. 172). Sócrates está obligado a mostrar que la justicia tiene buenas consecuencias naturales, y alabar estas consecuencias naturales implicaría alabar la justicia por sí misma.

Kirwan rechaza interpretaciones como las de Foster porque son incapaces de mostrar que la justicia, aparte de generar buenas consecuencias naturales, sea algo agradable, es decir, que no sea *epíponon*. De acuerdo con Kirwan, el desafío no se agota en mostrar que la justicia tiene buenas consecuencias naturales, puesto que éstas son compatibles con que la justicia sea algo desagradable, tal como muestran los ejemplos de Glaucón (357c-d). Aquello habría llevado a Foster, según Kirwan, a sostener que las condiciones para el desafío puestas por Glaucón serían posteriormente desechadas en la *República*. Sin embargo, Kirwan estima que esta lectura es implausible, ya que las condiciones puestas por Glaucón y Adimanto se mantienen desde *Rep. II* hasta el final del texto (1965, p. 167).

De acuerdo a la clasificación tripartita de bienes introducida por Glaucón (357b-358d), se piensa que la justicia es algo desagradable, pero se debe mostrar que es algo agradable (Kirwan, 1965, p. 168). Ahora bien, la lectura según la cual habría que mostrar que la justicia es algo agradable tendría, a su vez, dos problemas, los cuales remiten al hecho de que la formulación del problema por parte de Adimanto (367a) sería menos exigente que la de Glaucón (358d).

En primer problema de esta lectura consistiría en que ésta parece no ser compatible con la condición puesta por Adimanto según la cual la justicia debe beneficiar a quien la posee (367d2), dado que lo beneficioso puede ser también algo desagradable, como lo muestra también el hecho de que algunos ejemplos que caen en la tercera clase de bienes presentan ambas notas (357c7; cf. Kirwan, 1965, p. 168). Esto se resolvería, según Kirwan, entendiendo que tal beneficio es, formulado explícitamente, un beneficio por medio de algo agradable, dado que algo beneficioso, en términos generales, puede ser agradable o desagradable, pero el hecho de que algo sea agradable implicaría que es beneficioso justamente por ello mismo (1965, pp. 169-170).

El segundo problema de esta lectura consistiría en que ésta tampoco sería compatible con la petición de Adimanto –a la cual Sócrates responde en *Rep. IX*– de mostrar que la justicia hace a su poseedor más feliz que quien no la posee, dado que entonces la felicidad sería una consecuencia de la justicia, y tener buenas consecuencias es compatible con que algo sea desagradable (Kirwan, 1965, p. 168). Kirwan resuelve esta aparente incompatibilidad aclarando que “hacer más feliz” no necesariamente significa “tener buenas consecuencias naturales” –supuesto que estaría a la base de la aparente incompatibilidad–, sino que también puede significar

“ser (de algún modo) agradable” (Kirwan, 1965, pp. 171-172). Este rechazo de una perspectiva consecuencialista es defendido por Kirwan del siguiente modo:

[I]f you have shown that justice is agreeable (good for its own sake) it *remains to be shown* that it makes men happy. The whole tenor of the *Republic* rejects this view of the role of *eudaimonía*. Not only do Glaucon and Adeimantus ask Socrates to refute the common view that justice is compatible with unhappiness, but in requiring him to prove that justice actually makes men happier they strongly imply that nothing less would take away the imputation that it is *epíponon*. The impression is strengthened by the equation of happiness and pleasure in Book IX. Kirwan (1965), p. 171.

Este último punto es crucial para el modo en que se distingue actualmente entre teorías deontológicas y teleológicas, distinción que está a la base de la manera en que algunos intérpretes comprenden el desafío de Glaucón y Adimanto.⁸ Esta distinción ha sido popularizada por Rawls en *A Theory of Justice* (1999, p. 22), quien a su vez la tomó de *Ethics* de Frankena (1963), p. 13.

Como se puede observar en ambos textos, el criterio para establecer esta distinción consiste en el orden de prioridad entre lo correcto (*the right*) y lo bueno (*the good*). Los deontólogos considerarían que, en primer lugar, lo correcto debe ser determinado independientemente de lo bueno y, posteriormente, lo bueno debe ser determinado por lo correcto. Por el contrario, los teleólogos determinarían en primer lugar lo bueno independientemente de lo correcto y posteriormente lo correcto de acuerdo con lo bueno.

Se puede reconocer como antecedente para esta distinción el modo en que Kant comprende la moralidad, especialmente en la *KpV*, donde plantea lo que llama “la paradoja del método de una crítica de la razón práctica”:

[E]l concepto de lo bueno (*Gutes*) y lo malo (*Böses*) no debe ser determinado antes de la ley moral (la cual, aparentemente, tendría que basarse incluso en ese concepto), sino sólo (como ocurre aquí) después y mediante ésta. *KpV* AA V 62-63.

⁸ Brown (2017) realiza el siguiente diagnóstico sobre el modo en que se ha tratado de comprender el desafío: “The challenge that Glaucon and Adeimantus present has baffled modern readers who are accustomed to carving up ethics into deontologies that articulate a theory of what is right independent of what is good and consequentialisms that define what is right in terms of what promotes the good”. Tal como se puede observar, tras la comprensión mencionada por Brown se encuentra la contraposición entre deontología y consecuencialismo, alternativas que parecen ser conjuntamente exhaustivas y mutuamente excluyentes. Brown propone la siguiente razón textual para explicar tal enfoque interpretativo: “The insistence that justice be praised “itself by itself” has suggested to some that Socrates will be offering a deontological account of justice. But the insistence that justice be shown to be beneficial to the just has suggested to others that Socrates will be justifying justice by reference to its consequences. In fact, both readings are distortions, predicated more on what modern moral philosophers think than on what Plato thinks. Socrates takes the basic challenge to concern how justice relates to the just person’s objective success or happiness (Greek *eudaimonía*)”.



Posteriormente dentro del mismo texto, Kant retoma la relación entre ley moral y bien, aunque ahora a propósito de la relación entre virtud y felicidad, las cuales constituyen, en conjunto, el bien supremo. En cuanto al modo en que ambas se relacionan, Kant afirma lo siguiente:

Dos determinaciones unidas *necesariamente* en un concepto tienen que estar conectadas como fundamento y consecuencia, y esto de modo tal que esa *unidad* sea considerada o como *analítica* (conexión lógica) o como *sintética* (enlace real); aquélla, según la ley de la identidad; ésta, según la ley de la causalidad. La conexión de la virtud con la felicidad, por lo tanto, puede ser entendida o bien como que el esfuerzo por ser virtuoso y la búsqueda racional de la felicidad no sean dos acciones diferentes sino completamente idénticas –de modo que no habría necesidad de fundar la primera sobre una máxima distinta a la que está en la base de la segunda– o bien que aquella conexión descansa sobre el hecho de que la virtud produce la felicidad como algo distinto de la conciencia de aquélla, a la manera como la causa produce el efecto. *KpV* AA V 112.

Es interesante notar que aquí Kant no considera como posibilidad el hecho de que sea la felicidad la que produzca la virtud al modo de una relación causal, puesto que aquello ya ha sido descartado en los pasajes previos del texto. Sin embargo, justamente esa sería la posición que adoptaría un teleólogo, mientras que un deontólogo, como Kant, sostendría que es la virtud la que produce la felicidad al modo de una relación causal. Ahora bien, tal como se observa en el pasaje recién citado, hay una tercera posibilidad aparte de estas dos, a saber, que la relación entre virtud y felicidad no sea causal, sino que sea de identidad. A propósito de esta última, Kant agrega también lo siguiente:

Entre las antiguas escuelas griegas sólo hubo dos, propiamente hablando, que en la determinación del concepto de bien supremo siguieron el mismo método, en cuanto no admitían que la virtud y la felicidad fuesen dos elementos diferentes del bien supremo y buscaban, por lo tanto, la unidad del principio según la regla de la identidad; sin embargo, estas escuelas se distinguían a su vez al elegir entre ambos conceptos de manera distinta su concepto fundamental. El *epicúreo* decía que la virtud es cobrar conciencia de la propia máxima que conduce a la felicidad; el *estoico* decía que cobrar conciencia de la propia virtud es la felicidad. Para el primero la *prudencia* equivalía a la moralidad; para el segundo, el cual elegía una denominación más elevada para la virtud, solamente la *moralidad* era la verdadera sabiduría. *KpV* AA V 112.

Justamente son dos escuelas griegas antiguas, los epicúreos y los estoicos, las que no se ajustarían ni al modelo deontológico ni al teleológico, sino a otro que podríamos llamar “eudaimonista” –no el sentido usual según el cual se comprende actualmente este término–, el cual se caracterizaría, entonces, por sostener que hay una identidad

entre virtud y felicidad, o bien, en términos contemporáneos, entre lo correcto y lo bueno.⁹ Por ello, este eudaimonismo no puede comprenderse como una forma de teleología, ya que se sitúa al margen del esquema tradicional en el cual se inserta esta última.¹⁰

A pesar de que Kant no lo mencione, también podríamos incluir el punto de vista de Platón en la *República*, tal como lo hemos comprendido hasta acá, dentro del eudaimonismo así entendido. Justamente en este punto podemos volver al planteamiento de Kirwan, quien sostiene una tesis que se acerca bastante a lo que hemos desarrollado hasta acá a partir de Kant en los párrafos anteriores:

‘[M]akes men happy’ need not be taken to mean ‘has agreeable natural consequences’, i.e. as expressing an efficient-causal relation, although happiness is properly spoken of as a consequence; it can perfectly well express a formal-causal relation so as to mean ‘is (in a certain way) agreeable’. Kirwan (1965), p. 173.

Kirwan, al igual que Kant, sostiene que el teleólogo concibe que hay una relación de causalidad eficiente entre la justicia y la felicidad, mientras que Platón, en cuanto eudaimonista, concebiría la relación entre ambas como una de causalidad formal, dado que la justicia es (de algún modo) la felicidad. Por lo tanto, entre ambas habría una relación de identidad que Kant llamaría “analítica” o “lógica” (tal como vimos en el pasaje de *KpV* AA V 112), identidad que, de todos modos, sería una relación de fundamento y consecuencia.¹¹

⁹ Brown (2017) defiende una tesis bastante similar del siguiente modo: “The ethical theory the *Republic* offers is best characterized as eudaimonist, according to which a person should act for the sake of his or her own success or happiness (*eudaimonia*). (...) This eudaimonism is widely thought to be an egoistic kind of consequentialism: one should act so as to bring about states of affairs in which one is happy or successful. But there is no reason to suppose that the *Republic* rejects the identity of eudaimonia and good activity (*eu pratein*, *eupragia*) which Socrates often assumes in Plato’s Socratic dialogues (*Charmides* 171e–172a, *Crito* 48b, *Euthydemus* 278e–282d, *Gorgias* 507c). If the *Republic* takes this identity seriously, as the function argument of Book One does (354a), it says that virtuous activity is good not because it *brings about* success, but because it *is* success. This is also the explicit view of Aristotle and the Stoics, who had considered Plato’s work carefully”.

¹⁰ Gómez-Lobo (1998), p. 128 realiza observaciones similares en relación a la ética de Sócrates tal como ésta se expone en los diálogos tempranos de Platón: “Esto nos permite inferir con un alto grado de certeza que la filosofía moral de Sócrates no es deontológica, porque no se funda en el imperativo de cumplir el deber cualquiera sea el bien o mal que comporte para uno mismo. Pero tampoco es estrictamente teleológica, porque lo moralmente recto no se define como aquello que conduce a un bien no moral definido de manera independiente”. Consideramos que estas observaciones siguen siendo correctas para el Sócrates de Platón en la *República*.

¹¹ Aquí surge la pregunta sobre en qué sentido se puede considerar que justicia y felicidad son idénticas, es decir, cuál sería el criterio de identidad entre ambas y bajo qué respecto serían idénticas en cuanto *relata* de esta relación de identidad. Sin embargo, la respuesta a tal pregunta cae fuera de los alcances del presente texto.



A MODO DE CONCLUSIÓN

El objetivo de este texto ha sido problematizar la conexión entre la pregunta normativa y el desafío de Glaucón y Adimanto. La realización de este objetivo se desarrolló en tres momentos.

En primer lugar, se realizó una comparación entre las nociones de moralidad, desde el punto de vista contemporáneo, y de justicia, desde el punto de vista de los antiguos griegos. A partir de tal análisis, se puede sostener que la noción de moralidad, sobre todo considerada desde un punto de vista contemporáneo, tiene una amplitud mayor que la de justicia entre los antiguos griegos. Por ello, aunque sea posible identificar moralidad y justicia cuando se aborda el desafío de Glaucón y Adimanto a partir de la pregunta normativa, sería más preciso sostener que la justicia sólo es una de las múltiples formas en las cuales se puede comprender la moralidad.

En segundo lugar, se desarrolló una discusión sobre el escepticismo moral y su relación con Glaucón y Adimanto. Si consideramos que hay una continuidad entre los planteamientos de Trasímaco y de Glaucón, entonces podríamos afirmar que este último, tal como el primero, defiende que hay ciertas normas y valores objetivos. Ahora bien, si consideramos que Glaucón, al contrario de Trasímaco, defiende una comprensión de la justicia afín al contractualismo, entonces sostendría una concepción alternativa a la que espera que Sócrates defienda, en lugar de ser escéptico.

Por último, se introdujo un análisis sobre la posición ética contenida en la respuesta de Sócrates al desafío y sobre en qué sentido se la podría llamar “eudaimonista”. De acuerdo con este análisis, la posición de Sócrates no se ajustaría ni a la deontología ni a la teleología, sino a otra forma de teoría que podríamos llamar “eudaimonismo” —o el sentido usual según el cual se comprende actualmente este término—. Éste se caracterizaría por sostener que hay una identidad entre virtud y felicidad, o bien, en términos contemporáneos, entre lo correcto y lo bueno. Por ello, este eudaimonismo no puede comprenderse como una forma de teleología, ya que se sitúa al margen del esquema tradicional en el cual se inserta esta última.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (2015). *Ética Nicomaquea*. Traducción de E. Sinnot. Buenos Aires: Colihue.
- Anscombe, G. E. M. (1958). “Modern Moral Philosophy”. *Philosophy*, 33 (124), pp. 1-19.
- Barney, R. (2017). “Callicles and Thrasymachus”. En E. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/callicles-thrasymachus>

- Birnbacher, D. (2015). “Why Be Moral – A Pseudo-Problem?”. En B. Himmelmann y R. B. Loudon (eds.). *Why be moral?*. Berlín: De Gruyter, pp. 13-29.
- Brown, E. (2017). “Plato’s Ethics and Politics in *The Republic*”. En E. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/plato-ethics-politics>
- Foster, M. B. (1937). “A Mistake of Plato’s in the Republic”. *Mind*, 46 (183), pp. 386-393.
- Frankena, W. K. (1963). *Ethics*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall.
- Gert, B. y Gert J. (2020). “The Definition of Morality”. En E. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/morality-definition>
- Gómez-Lobo, A. (1998). *La ética de Sócrates*. Traducción de A. Palet. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Hesíodo (2000). *Trabajos y días*. En *Obras y Fragmentos*. Traducción de A. Pérez Jiménez. Madrid: Gredos.
- Kant, I. (2005). *Crítica de la razón práctica*. Traducción de D. M. Granja Castro. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Kirwan, C. (1965). “Glaucón’s Challenge”. *Phronesis*, 10 (2), pp. 162-173.
- Korsgaard, C. M. (1996). *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kraut, R. (1992). “The Defense of Justice in Plato’s Republic”. En R. Kraut (ed.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 311-337.
- Louden, R. B. (2015). “A new answer to an old question”. En B. Himmelmann y R. B. Loudon (eds.). *Why be moral?*. Berlín: De Gruyter, pp. 45-64.
- Platón (1987). *Gorgias*. Traducción de J. Calonge Ruiz. En *Diálogos II*. Madrid: Gredos.
- Platón (1992). *Filebo*. Traducción de M. A. Durán. En *Diálogos VI*. Madrid: Gredos.
- Platón (1992). *Sofista*. Traducción de N. L. Cordero. En *Diálogos V*. Madrid: Gredos.
- Platón (2005). *República*. Traducción de M. Divenosa y C. Mársico. Buenos Aires: Losada.
- Platón (2013). *Menón*. Traducción de A. Vigo. Santiago de Chile: Universitaria.
- Reeve, C. D. C. (2008). “Glaucón’s Challenge and Thrasymacheanism”. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 34, pp. 69–104.
- Schaber, P. (2015). “Why be moral? A meaningful question”. En B. Himmelmann y R. B. Loudon (eds.). *Why be moral?*. Berlín: De Gruyter, pp. 31-42.
- Stemmer, P. (2000). *Handeln zugunsten Anderer. Eine moralphilosophische Untersuchung*. Berlín: De Gruyter.