



## La ética calicleana<sup>1</sup>

Javier Echeñique Sosa<sup>2</sup>

Recibido: 14 de septiembre de 2017 / Aceptado: 07 de enero de 2019

**Resumen.** El propósito de este artículo es ofrecer una reconstrucción de la teoría ética presentada por Calicles en el *Gorgias* de Platón, con el apoyo de otros textos de la época que contribuyen a explicar dicha teoría y a refinarla. El primer paso de esta reconstrucción es mostrar que Calicles ofrece una teoría perspectivista de los juicios morales, de acuerdo a la cual los juicios morales pueden emitirse desde dos perspectivas radicalmente distintas – la perspectiva contractual, y la natural. El segundo es mostrar que Calicles emplea un peculiar concepto de naturaleza que le permite sostener que ciertos derechos y prerrogativas naturales provenientes de una perspectiva natural, han de imperar por sobre los que se derivan de la perspectiva contractual. El resultado es una teoría que además de tener un alto valor filosófico, parece no ser vulnerable a varias de las dificultades fundamentales señaladas por las interpretaciones dominantes, ni estar tampoco afecta al implausible hedonismo burdo que Platón le atribuye a Calicles en el diálogo.

**Palabras clave:** Calicles; convención; naturaleza; perspectivismo; Platón.

### [en] Caliclean ethics

**Abstract.** The purpose of this article is to offer a reconstruction of the moral theory defended by Callicles in Plato's *Gorgias*, aided by other contemporary texts that contribute to explain and refine such a theory. The first step of this reconstruction is to show that Callicles offers a perspectivist theory of moral judgements, according to which moral judgements can be issued from two radically distinct perspectives, the contractual and the natural one. The second step is to show that Callicles makes use of a peculiar conception of nature that allows him to claim that certain natural rights and privileges stemming from the natural perspective of valuation must override those rights stemming from the contractual perspective. The resulting theory, as well as being worthy of philosophical interest, does not appear to be vulnerable to most of the objections advanced by the dominant interpretations, nor does it entail the implausible sort of hedonism that Plato attributes to Callicles in this dialogue.

**Key words.** Callicles; convention; nature; perspectivism; Plato.

**Sumario.** 1. Introducción; 2. El perspectivismo moral y la perspectiva de las normas sociales; 3. La tesis regulativa; 4. El perspectivismo moral y la perspectiva de la naturaleza; 5. La prescriptividad de la perspectiva natural; 6. Las Críticas a la Ética Calicleana.

**Cómo citar:** Echeñique Sosa, J. (2019): "La ética calicleana", en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 36 (1), 11-28.

<sup>1</sup> El presente artículo ha sido realizado en el marco del proyecto FONDECYT 11150214.

<sup>2</sup> Departamento de Filosofía, Universidad Adolfo Ibáñez, Chile  
javier.echenique.s@uai.cl  
ORCID: 00-0002-6589-0089

## 1. Introducción

Es a través del discurso de Calicles, en el *Gorgias*, que Platón ha decidido retratar la posición más radicalmente antagónica a la moral socrática que encontramos en la antigüedad, articulándola a la vez de modo grandilocuente y vigoroso. No obstante la seducción de dicho discurso, prácticamente no ha habido consenso entre sus estudiosos sobre sus méritos filosóficos. Esto se debe a varias razones. Por un lado, varios han detectado la falacia naturalista en un punto crucial del argumento en el que Calicles desarrolla la tesis del derecho natural del superior<sup>3</sup>; por otro lado, otros tantos consideran el implausible hedonismo burdo que Platón acaba por atribuirle a Calicles como esencial a su posición, sin separarlo adecuadamente del resto de ella.<sup>4</sup> El resultado es una posición filosófica confusa, o implausible. Pero tampoco hay claridad sobre la naturaleza misma del argumento que ofrece Calicles. ¿Cómo intenta Calicles *probar* la tesis del derecho natural del superior? Una interpretación dominante supone que el contraste entre φύσις y νόμος<sup>5</sup>, el cual cumple aquí un rol central, es un contraste ontológico entre realidad y apariencia, o algo por el estilo. Una lectura cuidadosa del texto, sin embargo, demuestra que esta lectura del contraste es incorrecta, y que pasa por alto el modo más básico en que el contraste es entendido por Calicles, a saber, como un contraste entre dos *perspectivas evaluativas* radicalmente distintas.

El propósito de este artículo es ofrecer una reconstrucción de la teoría ética de Calicles, con ayuda de algunos pasajes centrales de *República II* que contribuyen a explicitar y refinar dicha teoría. Esta reconstrucción involucra, en primer lugar, mostrar que Calicles ofrece una teoría perspectivista de los juicios morales, según la cual los juicios morales pueden ser emitidos desde dos perspectivas radicalmente distintas y aparentemente irreconciliables – la perspectiva contractual, y la natural. El segundo paso es mostrar que Calicles emplea un peculiar concepto de naturaleza que le permite, además, sostener que los valores y normas sociales que adquieren prescriptividad y valía desde una perspectiva natural (en particular ciertos derechos y prerrogativas naturales) han de imperar por sobre aquellos derivados de la perspectiva contractual. El resultado es una teoría que además de tener un alto valor filosófico,

<sup>3</sup> Ver Menzel, A. *Calicles. Contribución a la historia de la teoría del derecho del más fuerte*, Trad. M. de la Cueva, Centro de Estudios Filosóficos UNAM, Ciudad de México, 1964, p. 57; Irwin, T. *Gorgias, Plato*, Oxford University Press, Oxford, 1979, p. 176; Dilman, I. *Morality and the Inner Life. A Study of Plato's Gorgias*. Macmillan, Totowa (N. J.), 1979, p. 86; Stauffer, D. *The Unity of Plato's Gorgias: Rhetoric, Justice, and the Philosophic Life*, Cambridge University Press, New York, 2006, pp. 187-8; Fussi, A. *Retorica e Potere: Una lettura del Gorgia di Platone*, Edizioni ETS, Pisa, 2006, p. 213; Napolitano, L. “La normatività della natura. Platone e il dibattito su ‘nomos’ e ‘physis’”. *Nature and the Best Life: Exploring the Natural Bases of Practical Normativity in Ancient Greek Philosophy*. G. Rossi (ed.), Georg Olms Verlag, Hildesheim, 2013, pp. 48-9.

<sup>4</sup> Santas, G. *Socrates. The Arguments of the Philosophers*. Routledge, New York, 1979, p. 254; Dodds, E. R. *Plato. Gorgias*. Oxford University Press, New York, 1959, p. 268; De Romily, J. *The Great Sophists in Periclean Athens*. Clarendon Press, New York, 1992, p. 159. Groarke, L. “Calicles”. *The Sophists: An introduction*. P. O’Grady (ed.), Bloomsbury, London, New York, 2008, p. 105. Bozzi, B. *Saber y Gozar: estudios sobre el placer en Platón*. Editorial Trotta, Madrid, 2008, pp. 102-1014. Bravo, F., “El *Gorgias* de Platón: ¿Anti-hedonista o relativista?”. *Gorgias-Menon: Selected papers from the seventh symposium platonicum*. M. Erler, L. Brisson (eds.), Academia Verlag, Sankt Augustin, 2007, pp. 102-107. McCoy, M. *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists*. Cambridge University Press, New York, 2008, p.102.

<sup>5</sup> Ver Menzel, A. *Calicles*, op. cit, p. 57; Irwin, T. *Gorgias*, op. cit, p. 176; Dilman, I. *Morality and the Inner Life*, op. cit, p. 86; Stauffer, D. *The Unity of Plato's Gorgias*, op. cit., pp. 187-8; Fussi, A. *Retorica e Potere*, op.cit., p. 213; Napolitano, L. “La normatività della natura.”, op. cit., pp. 48-9.

parece no ser vulnerable a la falacia naturalista, ni estar tampoco intrínsecamente conectada con el hedonismo burdo. A esta teoría resultante denominaremos aquí “ética calicleana”. En la sección final, mostraré cómo el *Anonymus Iamlichy*, un texto contemporáneo al *Gorgias* de Platón, intenta refutar a la ética calicleana.

## 2. El perspectivismo moral y la perspectiva de las normas sociales

Calicles irrumpe en el progreso del *Gorgias* con un discurso irreverente y políticamente incorrecto, que se desarrolla hasta su fin natural – aunque bajo presión socrática – desde 482c4 hasta 492c8.<sup>6</sup> El propósito inmediato de su intervención es acudir en ayuda de Polo, el impetuoso joven que acaba de ser refutado por Sócrates. Según el diagnóstico de Calicles,<sup>7</sup> conceder, tal como lo ha hecho Polo, la tesis socrática según la cual es más reprochable y eventualmente peor para uno cometer injusticia que padecerla,<sup>8</sup> es expresar meramente el punto de vista del νόμος – que aquí traduciré como ‘norma social’. Desde la perspectiva de la norma social (νόμος) es efectivamente más reprochable, y al parecer peor para uno mismo, cometer injusticia que padecerla. La posición característica de Polo, según la cual es más reprochable y peor *padecer* injusticia que cometerla, está en cambio avalada por otra perspectiva radicalmente distinta, según Calicles: la de la φύσις – la naturaleza. Desde la perspectiva de la naturaleza (φύσει), lo más reprochable y peor para uno mismo es, efectivamente, padecer una ofensa de parte de otro.<sup>9</sup> Ambas perspectivas valorativas “se oponen mutuamente”<sup>10</sup>, como en estos ejemplos, en un sentido más o menos preciso: lo que la una valora más, la otra valora menos, y viceversa. Lo que la una recomienda, la otra desapruueba. Pero como la perspectiva de valoración fundada en la norma social es radicalmente *distinta* de aquella fundada en la naturaleza, no hay peligro de contradicción, como la que Sócrates ha pretendido extraer de Polo.

Que existen estas dos perspectivas valorativas radicalmente distintas, es la primera gran tesis de la ética calicleana, que aquí denominaré ‘perspectivismo moral’. Veremos que hablar aquí de dos ‘perspectivas valorativas’ tiene un significado más o menos preciso: la idea de una perspectiva valorativa, en el sentido que aquí pretendo establecer, designa una valoración condicionada y moldeada por ciertas circunstancias y cualidades relevantes, propias del sujeto que valora. Retomaremos este punto más adelante, una vez que hayamos determinado en qué consisten ambas perspectivas valorativas, y en qué se basa la diferencia tan radical entre ellas.

Partamos con el concepto de νόμος, de norma social. Este concepto designa generalmente al conjunto de creencias predominantes que una sociedad determinada adopta respecto al tipo de carácter que es bueno o malo cultivar y a lo que es correcto e incorrecto hacer, en conjunto con un sistema de reacciones punitivas (“el reproche de las mayorías”, 492b7-8) y recompensas que sirven de refuerzo a tales creencias.

<sup>6</sup> Justo después Sócrates le dice “desarrollas tu argumento hasta el final (ἐπεξέρχῃ τῷ λόγῳ) expresándote con una franqueza no poco honorable” (*Gorg.* 492d1-2). Dejaré aquí de lado la sección entre 484c-486d, donde Calicles critica a la filosofía.

<sup>7</sup> *Gorg.* 482d7-483a8.

<sup>8</sup> Cfr. *Critón* 49b6.

<sup>9</sup> El estudio clásico acerca de este importante contraste del siglo V. a. C. es de Heinemann, F. *Nomos und Physis*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Basel, 1965.

<sup>10</sup> *Gorg.* 482e5-6.

El concepto también incluye a las leyes positivas del estado, las cuales se asume tienden a codificar estas creencias normativas y a elevarlas al estatus de normas obligatorias sancionadas por la autoridad del estado.<sup>11</sup>

Ahora bien, según la *interpretación* de Calicles, las normas sociales – tanto las tradicionalmente morales como las leyes positivas – son *convencionales*, pues se originan en una convención o contrato (σύνθημα),<sup>12</sup> y uno bastante peculiar:

[T1] (...) los que establecen las normas sociales son las personas débiles y la mayoría. Es en vistas a sí mismos entonces y a su propio beneficio que establecen las normas sociales, distribuyen alabanzas y censuras, como modo de aterrorizar a los más vigorosos entre los seres humanos y a los que tienen el poder de aventajamiento personal; para evitar que ganen ventaja por sobre ellos mismos, dicen que ganar ventaja [τὸ πλεονεκτεῖν] es ‘feo’ e ‘injusto’, y que esto es cometer injusticia, querer obtener ventaja por sobre el resto. Pues sin duda, al ser inferiores, se contentan con tener igualdad [τὸ ἴσον]. Por estas razones entonces es esto – obtener ventaja por sobre la mayoría – llamado ‘injusto’ y ‘feo’ desde la perspectiva de la norma social, y por esto denominan a lo mismo ‘cometer injusticia’ (*Gorg.* 483b4-c9).<sup>13</sup>

Según Calicles, las normas típicamente morales tienen su origen en una suerte de contrato social pactado entre individuos débiles o inferiores, con el objeto de protegerse de la imposición del superior.<sup>14</sup> Y una vez que entendemos esta genealogía de las normas sociales, podemos eventualmente entender su alcance, su legitimidad y su autoridad.

Un elemento de estas normas sociales, típico de la ideología democrática, es el concepto de justicia interpretado como ‘tener igualdad’ (τὸ ἴσον ἔχειν)<sup>15</sup> – concepto contrapuesto a ‘tener más’ (τὸ πλεόν ἔχειν), tener privilegios. Pese a que Sócrates malintencionadamente enfatiza la igualdad en la distribución y usufructo de recursos *materiales*,<sup>16</sup> es indudable que Calicles tiene en mente más precisamente la igualdad auspiciada por la ideología democrática ateniense; aquella “relativa a los asuntos de la ciudad” (491b1), que prescribe la distribución equitativa, no solo de los beneficios de los impuestos, sino también de los derechos a la legislación y administración del estado (igualdad política), la igualdad ante la ley respecto a la protección de la integridad personal y las posesiones (igualdad legal), y quizás también privilegios políticos como la libertad de discurso.<sup>17</sup>

La igualdad democrática, sin embargo, no puede agotar el contenido de las normas sociales pactadas por los inferiores, en la teoría calicleana. El *Gorgias*

<sup>11</sup> Dodds por ejemplo señala: “the greater part of Greek law was in fact customary, not statutory. Hence the distinction between what is legally enforceable and what is morally right was much less clear-cut among the Greeks than it is with us.” Dodds, E. R. *Plato. Gorgias*. Oxford University Press, New York, 1959, p. 266.

<sup>12</sup> Calicles se refiere a estas normas como “pactos (συνθήματα) contrarios a la naturaleza” (*Gorg.* 492c7).

<sup>13</sup> Todas las traducciones del griego son mías. En el caso de las traducciones del *Gorgias*, me he basado en Echeñique, J. *Platón. Gorgias*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2015.

<sup>14</sup> Para un estudio de las teorías griegas del contrato social, véase Kahn, C. “The Origins of Social Contract Theory in the Fifth Century B.C.”. G. B. Kerferd (ed.), *The Sophists and Their Legacy*, Wiesbaden, Steiner, 1981, pp. 92-108.

<sup>15</sup> *Gorg.* 484a1

<sup>16</sup> *Gorg.* 490c.

<sup>17</sup> Tanto la igualdad política como la legal estaban contenidas en el concepto de *ισονομία*, para el cual véase Vlastos, G. “Isonomía”. *The American Journal of Philology*, 74, 1953, pp. 337-366.

menciona varios ejemplos de ofensas morales que evidentemente transgreden las normas sociales constitutivas del contrato entre débiles, y que Platón intenta capturar con el verbo genérico ἄδικεῖν ('cometer injusticia'). Condenar a alguien a muerte, desterrarlo, encarcelarlo o privarlo de sus bienes de un modo arbitrario, tal como lo hacen los tiranos, son los ejemplos más visibles,<sup>18</sup> junto con las atrocidades de Arquelaos – mentir sin justificación, matar a gente inocente, etc.<sup>19</sup> Es evidente que el concepto de igualdad democrática no puede servir como criterio para determinar la injusticia manifiesta en *estos* ejemplos, pues ninguno de ellos corresponde a una injusticia en el sentido de una exigencia desigual de privilegios políticos o legales – como dirá luego Aristóteles: “no todo lo contrario a la norma social es desigualdad” (EN 1130b13).

Que tal variedad de criterios valorativos y prescripciones se derive del contrato entre débiles, empero, es perfectamente comprensible dada la generalidad de la primera tesis fundamental de Calicles: *todas* aquellas normas y leyes, así como también valores en general, que sea razonable para los inferiores suponer que una vez establecidas y reforzadas por comportamientos punitivos (i.e. 'instituidas') servirán para protegerlos de lo que podríamos llamar el comportamiento egoísta y rapaz que nace espontáneamente del superior y más apto, producto de su superioridad, son parte del sistema del νόμος. Tanto la igualdad democrática que el contrato social exige de las instituciones (i.e. igualdad de trato ante la ley, e igualdad política), así como la justicia o rectitud moral en el trato interpersonal de índole privado, cumplen evidentemente esta misma función y tienen esta raíz común. Lo mismo ocurre con la moderación de los apetitos, que Calicles mencionará más tarde.

Ahora bien, T1 hace lo suficientemente explícita la idea de que los inferiores, “debido a su inferioridad [φωλότεροι ὄντες], se contentan con la igualdad”,<sup>20</sup> y de que la igualdad democrática y la justicia, y en general las normas sociales pactadas por los inferiores, tienen por lo tanto un *cierto* valor, pero uno que está condicionado por la condición de inferioridad de estos individuos, y es relativo a dicha condición. Calicles sostiene explícitamente esta idea, enfatizando una y otra vez que la *causa* de que los inferiores estimen la igualdad y la justicia, es precisamente su condición de inferioridad.<sup>21</sup>

Esta idea, esencial al perspectivismo moral de Calicles, solo puede comprenderse en base al concepto de inferioridad aquí en juego. Calicles por supuesto tendrá que identificar las cualidades particulares que sirven de base a esta clasificación estamental de los seres humanos en inferiores y superiores, bajo la insistencia de Sócrates (¿fuerza física, sabiduría, resolución?<sup>22</sup>); pero hay razones para sospechar que, independientemente de este esfuerzo concreto de parte de Calicles, su modelo ético exige una cierta noción *formal* del inferior y del superior. Y en efecto, encontramos dicha noción formal en el concepto de impotencia – ἀδυναμία – presentado por Calicles como una incapacidad para protegerse a sí mismo o a los seres queridos de los atropellos de otros:

<sup>18</sup> *Gorg.* 468d1-469c7

<sup>19</sup> *Gorg.* 471a4-d2

<sup>20</sup> *Gorg.* 483c5-6.

<sup>21</sup> La fuerza causal está claramente expresada en los participios en 483c6 y 492a7, y por el adverbio ὄθεν en 492a4.

<sup>22</sup> *Gorg.* 488c-491d.

[T2] Pues este sufrimiento, padecer injusticia, no es propio de un hombre, sino de algún tipo de criatura servil [ἀνδραπόδου τινός] para quien morir es mejor que vivir, y que es impotente para protegerse a sí misma, o a otro por el cual se preocupe, cuando es tratada injustamente e insultada (*Gorg.* 483b1-b4)<sup>23</sup>

Esta impotencia natural (previa al contrato, como veremos) para protegerse del daño ajeno, que podríamos denominar *vulnerabilidad*, es lo que caracteriza esencialmente a los inferiores.<sup>24</sup> Es esta condición natural de vulnerabilidad ante el daño ajeno la que determina fundamentalmente la valoración que hacen de las normas sociales de justicia y equidad quienes entran en el contrato social.

Precisamente la misma tesis perspectivista es enfatizada por un conocido extracto del parlamento de Glaucón en *República II*, en el cual Platón evidentemente reconsidera el modelo ético calicleano, desarrollando y explicitando algunos de sus elementos cruciales, y así permitiéndonos avanzar en nuestra reconstrucción:

[T3] Se dice, en efecto, que desde la perspectiva de la naturaleza cometer injusticias es algo bueno, y malo el padecerlas, y que lo malo del padecer injusticias supera en mucho a lo bueno del cometerlas. De este modo, cuando los hombres cometen y padecen injusticia entre sí y experimentan ambas situaciones, aquellos que no pueden evitar una y elegir la otra, juzgan ventajoso acordar los unos con los otros [συνθέσθαι ἀλλήλοις] no cometer injusticias ni sufrirlas. Y a partir de aquí <se dice que> comienzan a establecer normas sociales y acuerdos entre ellos mismos, y a lo prescrito por la norma se lo llama ‘legítimo’ y ‘justo’. Y éste, se dice, es el origen y la realidad de la justicia, que es algo intermedio entre lo mejor – que sería cometer injusticias impunemente – y lo peor – que sería ser incapaz de desquitarse cuando se padece injusticia; por ello lo justo, que está en el medio de ambas situaciones, es apreciado no como un bien, sino como algo que se estima por la falta de vigor para para cometer injusticia [ὡς ἄρρωστία τοῦ ἀδικεῖν τιμώμενον]; pues el que tiene la capacidad de cometerla y es de verdad hombre jamás concertaría acuerdos con nadie para no cometer injusticias ni padecerlas, pues de otro modo estaría loco. (*Rep.* 358e3-359b4)

La afirmación inicial no puede sino significar que *lo que la convención denomina* ‘cometer injusticia’ es desde la perspectiva natural bueno, y *lo que la convención denomina* ‘padecer injusticia’ es desde la perspectiva natural malo. No solo encontramos aquí la tesis de una doble perspectiva de valoración, sino también la misma reflexión sobre la condición básica del ser humano que determina la valoración de las normas sociales por parte de los inferiores, y la que de ellas

<sup>23</sup> Cfr. *Gorg.* 486a7-c3.

<sup>24</sup> Calicles vuelve a hacer hincapié en esta caracterización de la inferioridad al final de su exposición, argumentando que “no es posible” (οὐ δυνατόν) para la mayoría conformada por los inferiores satisfacer plenamente sus deseos, y que debido a esta incapacidad reprochan a quienes sí pueden hacerlo, “por vergüenza, encubriendo así su propia impotencia [ἀδυναμίαν]” (*Gorg.* 492a3-5); y que “al no ser ellos mismos capaces [οὐ δυνάμενοι] de procurarse la plenitud de sus placeres, alaban la autodisciplina y la justicia, debido a su cobardía” (*Gorg.* 492a7-b1). Si bien la impotencia definitoria de la inferioridad es aquí confinada a la insatisfacción de los apetitos (pues en este punto de su discurso Calicles ha sido forzado a adoptar una interpretación hedonista de su modelo), es así mismo evidente que la impotencia así caracterizada pretende capturar la misma idea de vulnerabilidad al daño y atropello de otros. La razón por la cual los débiles no pueden satisfacer plenamente sus apetitos es que no pueden evitar que los demás, que compiten con ellos por las mismas fuentes limitadas de satisfacción, se apropien de ellas.

hacen los superiores. La justicia es apreciada solamente “por la falta de vigor para cometer injusticia” – es decir, por causa de la falta de vigor para cometer lo que *convencionalmente* se considera injusticia. En *República II*, es evidente que Platón está particularmente interesado en esta posición, debido a que implica que la justicia es valorada de un modo puramente instrumental, y no de un modo intrínseco – asumo que este es el punto de afirmar que lo justo es apreciado “no como un bien”. Pronto podremos apreciar la importancia de este punto.

Para nuestros propósitos inmediatos, empero, T3 es importante precisamente porque contribuye a aclarar la naturaleza de la inferioridad y la superioridad aquí en juego. La inferioridad es aquí presentada formalmente como una incapacidad natural, nuevamente característica de los esclavos, no solo para evitar padecer injusticia y maltrato (incluyendo la incapacidad para vengarse de la injusticia ya padecida); sino también para *cometer* injusticia impunemente. Ambas descripciones son, empero, caras de la misma moneda. Según el sofisticado modelo presentado en T3, cuando los seres humanos se encuentran en una *situación inicial* donde prevalece la injusticia mutua – algo así como un estado de naturaleza donde al cometer una injusticia se está al mismo tiempo sujeto a padecer tanto la injusticia directa de otros como también el daño que busca la venganza de las víctimas – esta situación inicial solamente es *ventajosa* para quienes tienen suficiente poder o aptitud para evitar o amortiguar el padecimiento de agresión de parte de otros, pues solo así dicha situación inicial es *compensada* por el beneficio adquirido al cometer injusticia (el dinero obtenido del robo, el placer de la profanación, etc.). Pero esta ventaja neta no la obtiene la masa de inferiores, incapaz por definición de evitar o amortiguar razonablemente el padecimiento de agresión provocada por otros. Tales individuos se encontrarán por lo tanto en una situación comparativamente mucho más ventajosa en términos de beneficio neto para ellos mismos, si logran salir de la situación inicial asegurándose de no tratarse mutuamente con injusticia, pues de este modo, aunque renuncian a los beneficios de su propia injusticia, evitan padecer la injusticia y el daño retributivo de otros que vuelven desfavorable su situación inicial. Y el modo de asegurarse de esto, por lo tanto, es mediante un pacto recíproco de no-agresión y la regulación efectiva del comportamiento a través de las normas sociales.

La *vulnerabilidad* natural, es decir, la incapacidad natural para protegerse del daño o maltrato de parte de otros (i.e. de la ‘injusticia’ en este sentido general, aunque inapropiado) es entonces la característica que define formalmente a la inferioridad. Y no solo es la inferioridad así entendida, como vulnerabilidad natural al daño, la que está conceptualmente implicada en la tesis del perspectivismo moral. La inferioridad en cuestión es también ‘formal’ en el sentido de que puede estar instanciada por diversas maneras concretas de incapacidad – impotencia política, debilidad física, falta de sagacidad, cobardía. Desde el punto de vista del perspectivismo calicleano, la insistencia socrática por llegar a una definición material del inferior y del superior es por lo tanto en cierto sentido superflua.

La evidencia es entonces inequívoca de que Calicles sostiene la tesis de la doble perspectiva de evaluación moral, y en particular la tesis de que el *valor* de la justicia y la injusticia convencional proviene de la perspectiva de debilidad en cuanto vulnerabilidad – una teoría reiterada y desarrollada por *República II*.<sup>25</sup> Uno de los resultados de dicha tesis es que dicho valor es condicional: “la alabanza” que

<sup>25</sup> *Rep.* 359b6, 360d6-7, 366d1-3.

la plebe de inferiores hace de las normas de justicia y la autodisciplina, así como “el reproche” que ella hace de la injusticia y la indisciplina de los apetitos, están condicionadas, determinadas esencialmente, por su propia condición de impotencia ante el daño, por su ἀδυναμία. Esta es una de las dos caras del perspectivismo moral calicleano. Es una tesis reconocible, que corresponde formalmente a una de las tesis que Nietzsche defenderá en la *Genealogía de la Moral* respecto al código de valores cristianos. La otra cara corresponde a la perspectiva de la naturaleza, que trataré en la sección 4.

Si bien la evidencia para el perspectivismo moral de Calicles es inequívoca, por diversas razones no ha sido correctamente apreciada. Una de estas razones, reflejada en los comentarios, es la tentación de pensar que, según Calicles, la mayoría acepta las normas sociales solamente porque ha sido forzada por la educación a aceptarlas, desde su infancia.<sup>26</sup> Sin embargo, si bien esto es así respecto a los superiores nacidos en democracia, nada podría estar más lejos de lo que Calicles piensa le ocurre a la mayoría de inferiores. Otra razón por la cual la tesis del perspectivismo moral no ha sido apreciada es una cierta interpretación *ontológica* de lo que significa estimar un cierto arreglo social ‘según la norma’, de acuerdo a la cual esto implicaría que dicho arreglo *no es realmente* bueno o correcto. Sin embargo, según veremos en la sección 5, esta interpretación es implausible.

### 3. La tesis regulativa

Calicles sostiene además otra tesis que pareciera distinta del perspectivismo moral, pero que en rigor es inseparable de este. Esta tesis dice relación con la *efectividad regulativa* que buscan los inferiores en vistas a mejorar su propia situación inicial, instaurando dicha valoración mediante el pacto social y regulando de facto el comportamiento de la comunidad mediante ella. Esta efectividad regulativa es de hecho la explicación de por qué el reconocimiento de su condición de inferioridad mueve a la mayoría a ‘valorar’ la igualdad democrática, la rectitud moral o la templanza, en un sentido peculiar: es la posibilidad de *instituir* (τίθενται, 483b7) mediante el pacto dichos valores y normas sociales, reforzándolos mediante mecanismos coercitivos, lo que en realidad le otorga valor a estas normas para los inferiores – un valor evidentemente instrumental.

En efecto, el pacto social entre inferiores va mucho más allá que la mera valoración positiva de ciertos valores y normas sociales (enfaticada por T3), e involucra una modificación tendenciosa del uso del lenguaje moral con el que se educa a la población<sup>27</sup>, una distribución tendenciosa de la censura y la alabanza<sup>28</sup>, y en última instancia la promulgación de leyes positivas o “decretos” (γράμματα, *Gorg.* 484a4) reforzadas por un sistema punitivo formal. Lo que en última instancia busca el pacto social calicleano es su efectividad en la regulación del comportamiento y modificación de las actitudes y comportamientos, no solo de otros inferiores, sino también de aquellos individuos que – según comenzamos ya a sospechar – no tienen razones para entrar inicialmente en el contrato por no compartir la condición de

<sup>26</sup> Cfr. Dilman, I. *Morality and the Inner Life*, op. cit., p. 105.

<sup>27</sup> *Gorg.* 484a1-2, 484c3-8, 492a5-6.

<sup>28</sup> *Gorg.* 483b7-c1, 492b7-8.

vulnerabilidad que subyace a él. Estos últimos individuos, cuando nacen *ya* en una sociedad regulada por valores y normas sociales, acaban así por ser “reducidos a la esclavitud”, “moldeados” y “apaciguados” como los leones que son adoptados desde pequeños y amansados (cfr. *Gorg.* 483e4-484a2).

Es interesante notar que esta efectividad regulativa del pacto social no se agota con estas funciones. Calicles también señala que el reconocimiento de inferioridad provoca vergüenza a los débiles, lo cual explica la necesidad de *encubrir* dicha condición mediante la institución efectiva de valores y normas sociales: debido a su falta de capacidad, los inferiores “reprochan a las personas de tal talante [a los superiores], por vergüenza, encubriendo así su propia impotencia, y dicen que la indisciplina es fea” (*Gorg.* 492a4-6). Este encubrimiento consiste en lograr que los términos evaluativos que significan valores y normas sociales presenten como loables condiciones propias de la inferioridad natural. El ejemplo ofrecido es el de la templanza en tanto capacidad admirable para controlar los apetitos, ‘virtud’ que *en realidad* es una incapacidad para satisfacerlos, una impotencia.<sup>29</sup>

Si uno agrega esta tesis regulativa a la ética calicleana, quizá sí pareciera como si los débiles no valorasen ‘verdaderamente’ la justicia social y la equidad, pues solo instrumentalizan estos valores para maximizar su propio beneficio en el marco de la vulnerabilidad que los aqueja, controlando a los superiores y de pasada encubrimiento cínicamente su propia debilidad.<sup>30</sup> Lo único que se sigue hasta ahora de este suplemento regulativo al perspectivismo moral, empero, es que los inferiores sí valoran la instauración y regulación basada en normas sociales, y en última instancia las normas mismas, pero lo hacen un modo *instrumental*. Posiciones como la de Calicles son problemáticas para Platón, no porque defiendan una teoría del “error moral”, sino más bien porque implican que las virtudes socráticas de la templanza y la justicia tienen un valor puramente instrumental, no uno intrínseco.

#### 4. El perspectivismo moral y la perspectiva de la naturaleza

Esto nos conduce entonces a la perspectiva de valoración opuesta, la de la naturaleza. Evidentemente, para Calicles esta perspectiva coincide con la perspectiva de la superioridad, según veremos. La superioridad en cuestión ha de ser ahora formalmente definida como el poder natural – no-contractual – de protección ante el daño o agresión de los otros – como *inmunidad natural* al daño. Nuevamente, esta es una noción puramente formal, que puede estar instanciada, como dice Adimanto en *República* II, por “los recursos de la mente, del dinero, del cuerpo o de la familia” (*Rep.* 366c1-2), o incluso por la invisibilidad del anillo de Giges.

La teoría ética de Calicles, y en particular su perspectivismo moral, tendrá que sostener por lo tanto que desde *esta perspectiva*, los valores y normas sociales no tienen valor – “son pura cháchara sin valor alguno” (*Gorg.* 492c8), dirá Calicles. Esto *no* significa que no tengan ningún valor para nadie, pese a que muchas veces Calicles ha sido interpretado de este modo; por el contrario, lo tienen, pero para los

<sup>29</sup> En la *Genealogía de la Moral* I 14 Nietzsche hace un análisis paralelo de la bondad como “la impotencia, que no toma desquite”, de la paciencia como el “inevitable tener-que-aguardar” del débil, o del perdón como su “no-poder-vengarse”

<sup>30</sup> Por ejemplo Menzel, A. *Calicles*, op. cit., p. 36.

inferiores, debido a su vulnerabilidad. El perspectivismo moral de Calicles también tendrá que sostener, en consecuencia, que ningún elemento normativo y valórico del sistema de normas sociales goza por definición del asentimiento del naturalmente superior, puesto que tal individuo está por definición excluido del contrato que da origen a dicho sistema nómico. T3 hace explícitamente hincapié en este punto: “el verdadero hombre jamás concertaría acuerdos con nadie para no cometer injusticias ni padecerlas, pues de otro modo estaría loco” (*Rep.* 359b3-4).

Según la explicación sofisticada de T3, la superioridad natural consiste ‘formalmente’ en la inmunidad natural (no-contractual) al daño y agresión de parte de otros, lo cual le permite al ‘verdadero hombre’ obtener un beneficio neto en una situación inicial de injusticia generalizada, pues solo tal individuo puede amortiguar razonablemente la agresión y el daño reactivo de otros hacia sí mismo que esta situación trae consigo, pudiendo así dar rienda suelta a su ímpetu de aventajamiento y dominio. Pero el tipo de valoración que proviene de esta perspectiva no está restringido al atropello y avasallamiento que el superior elegirá en su trato con otros, fuera de los límites regulativos del contrato social. Calicles sostiene además que desde esta perspectiva existe una suerte de ‘justicia natural’:

[T4] Creo sin embargo que la naturaleza misma demuestra que esto mismo es justo: que el más apto obtenga ventaja [*πλέον ἔχειν*] por sobre el menos apto y el más poderoso por sobre el más impotente. Es manifiesto que esto es así en múltiples casos, tanto en el caso de los demás animales, como en el caso colectivo de las ciudades y las razas de la humanidad; que así se ha determinado lo justo, digo: que el más fuerte domine [*ἄρχειν*] sobre el más débil y le saque ventaja. (*Gorg.* 483c9-d6)

Un problema que tradicionalmente han debido confrontar los lectores del discurso de Calicles, es el carácter paradójico del uso del concepto de *justicia* (*τὸ δίκαιον*) en la formulación de la idea central de T4. En efecto, la idea de que hay una *justicia* en un arreglo social que prescriba el dominio del superior, su aventajamiento personal y su imposición violenta por sobre los intereses del resto, es más que paradójica: parece incluso contradictoria. Calicles respondería, empero, que si nos suena paradójico llamar ‘justo’ a este arreglo social, esto se debe meramente a que lo estamos juzgando desde la perspectiva convencional desde la cual dicho arreglo social es valorado como injusto. Y por supuesto, replicaría que describir dicho arreglo en términos de ‘justicia’ no es tampoco contradictorio, pues hay un uso *genérico* del concepto de justicia, independiente del contexto contractual igualitario – a saber, aquello que uno se merece, aquello *a lo cual uno tiene derecho*.<sup>31</sup>

Pero sin duda lo que ha generado más sospecha ha sido la idoneidad de los ejemplos con que Calicles intentaría brindar soporte a la afirmación en T4 de que “la naturaleza misma demuestra” que *lo justo* es que el superior domine sobre el inferior y tenga privilegios por sobre él – *vgr.* que el superior tiene un ‘derecho natural’ a este arreglo. Calicles convoca en apoyo de esta tesis al comportamiento natural del mundo animal,<sup>32</sup> y al comportamiento de imperios como el persa dirigido por

<sup>31</sup> Para una explicación en estas líneas, ver Santas, G. *Socrates*, op. cit., p. 324; Irwin, T. *Gorgias*, op. cit., p. 176; Cooper, J. “Socrates and Plato in *Gorgias*”. *Reason and Emotion*, Princeton University Press, Princeton, 1999, p. 52.

<sup>32</sup> Cfr. *Leg.* 690a.

Jerjes y Darío, quienes al invadir Grecia consultaron al precepto de la justicia natural (cfr. *Gorg.* 483d3-e1). La percepción generalizada es que estas ilustraciones, si en efecto logran algo, solo logran convencernos de la tesis fáctica de la *Realpolitik* que encontramos, por ejemplo, en Tucídides: “universalmente, por necesidad natural, aquél que es superior domina.”<sup>33</sup> Esta tesis, en efecto, es solo descriptiva, y de ella no puede deducirse por supuesto la tesis *prescriptiva* que le interesaría a Calicles – *lo justo* (así sin más) es que el superior domine a los demás, a los inferiores, y obtenga ventajas sobre ellos; o si se quiere, el arreglo justo desde la perspectiva natural tiene una *primacía prescriptiva* por sobre la justicia contractual.<sup>34</sup>

No obstante su ubicuidad, esta crítica pasa por alto una interpretación alternativa de la tesis de T4, basada en la tesis del perspectivismo moral tan esencial a la ética de Calicles: *desde la perspectiva valorativa* de la naturaleza, la justicia consiste en que el superior obtenga ventaja por sobre el inferior y domine sobre él.

En rigor, es razonable admitir que la afirmación ‘la naturaleza misma demuestra que un arreglo *x* es lo justo’ es ambigua entre (i) ‘*x* es lo naturalmente justo’ – donde ‘naturalmente’ indica la primacía de dicha perspectiva (¿lo ‘realmente’, o ‘verdaderamente’ justo?), y (ii) ‘*x* es lo justo desde la perspectiva de la naturaleza’, es decir si adoptamos dicha perspectiva veremos a *x* como el arreglo justo. Esta es una ambigüedad que Calicles mismo promueve, al referirse confusamente a la “justicia de la naturaleza [τὸ τῆς φύσεως δίκαιον]” (484b1) tanto mediante la expresión “la naturaleza de lo justo [φύσις τοῦ δικαίου]” (483e2), como mediante la expresión “lo justo según la naturaleza [τὸ κατὰ φύσιν δίκαιον]” (491e7). Quiero aquí sugerir simplemente que la interpretación perspectivista basada en (ii) hace mejor sentido del texto, y es más plausible filosóficamente.

Según esta interpretación, los ejemplos no pretenden mostrar que ‘lo justo’ *así sin más* es que el superior domine a los demás y les saque ventaja, o que así ‘deben ser’ las cosas, a pesar de lo que indique la perspectiva de las normas sociales. Lo que pretenden mostrar, más bien, es que *desde la perspectiva de la naturaleza* el dominio y avasallamiento de los demás por parte del superior es lo que aparece necesariamente como algo justo, como el arreglo que le otorga el debido derecho a las contrapartes. Que Calicles *relativiza* la afirmación sobre la justicia de la naturaleza de este modo, es particularmente evidente cuando sostiene, ya en la última sección de su perorata, que “lo bello y justo según la naturaleza [τὸ κατὰ φύσιν καλὸν καὶ δίκαιον] es esto que te digo ahora con franqueza” (*Gorg.* 491e6-8).<sup>35</sup>

Los ejemplos que ofrece Calicles en T4, pueden entonces ser plausiblemente interpretados como ejemplos diseñados para fijar simplemente el contenido de la justicia desde la perspectiva de la naturaleza. Para lograr esto, Calicles solo debe mostrar la identidad entre la perspectiva de la naturaleza y la perspectiva del superior. Ya sabemos que la perspectiva del superior es aquella desde la cual lo justo aparece necesariamente como el dominio del superior por sobre el inferior. Esta es la perspectiva evaluativa que atañe a aquél individuo naturalmente inmune al daño que los demás puedan infligirle y que puede por ende dominar e imponerse sobre ellos obteniendo un beneficio neto, y que consecuentemente no tiene razones para valorar

<sup>33</sup> *Historia* V. 104.

<sup>34</sup> Ver Menzel, A. *Calicles*, op. cit., p. 57; Irwin, T. *Gorgias*, op. cit., p. 176; Dilman, I. *Morality and the Inner Life*, op. cit., p. 86; Stauffer, D. *The Unity of Plato's Gorgias*, op. cit., pp. 187-8; Fussi, A. *Retorica e Potere*, op. cit., p. 213; Napolitano, L. “La normatività della natura.”, op. cit., pp. 48-9.

<sup>35</sup> Véase también la relativización expresada por los dativos ὄστος (*Gorg.* 492b2) y οἷς (b5).

un arreglo contractual basado en normas convencionales de igualdad democrática y rectitud moral. Puesta en marcha esta asunción, la función de los ejemplos es *identificar* esta perspectiva evaluativa del superior con la perspectiva de la naturaleza. Para este propósito, la idea del mundo animal es relevante en cuanto representa aquél mundo que no está gobernado por la convención. Lo que este mundo nos muestra es que sin la coacción externa de la convención como sistema regulativo, los individuos más poderosos tienden *espontáneamente* a avasallar y dominar a los más débiles, y esta tendencia natural es considerada por Calicles como signo de aquello que ellos valoran intrínsecamente. Lo mismo con el comportamiento de imperios militares como el persa, cuyo poderío militar les permite ignorar los tratados y convenciones con otros estados, y como resultado *espontáneamente* libran la guerra contra ellos con el propósito de dominarlos.

Esta interpretación implica que Calicles emplea un concepto de φύσις que aquí llamaré ‘espontaneidad’ y que ha tendido a pasar desapercibido por los intérpretes de su discurso, pues como veremos es el concepto ‘ontológico’ de φύσις – más común en el debate del siglo V a. C. – el que ha prevalecido entre los intérpretes. En este sentido de φύσις como espontaneidad, ‘natural’ es todo aquello que ocurre debido a su propio impulso interno, sin la intervención de algo externo – como opuesto a lo forzado o sujeto a coacción.<sup>36</sup>

La naturaleza representa, en este contexto, todo aquél comportamiento *espontáneo* que no está regulado por ninguna institución o sistema convencional y coactivo de normas sociales. En un sistema natural el superior – y de hecho todo ser humano en cuanto puede hacerlo – espontáneamente tiende a la sujeción de otros y a su propio aventajamiento rapaz, siendo esta tendencia espontánea un buen signo de que el superior valora *intrínsecamente* este arreglo. Esta es entonces la valoración que aparece desde la perspectiva natural, “así lo justo es determinado” (*Gorg.* 483d5) desde esta perspectiva. ¿Por qué tiene que ser esta la perspectiva *natural*, en este sentido de ‘natural’ y no la de los naturalmente inferiores, quienes al parecer aborrecen este comportamiento aprovechador? A esto Calicles puede ahora responder: Porque los naturalmente inferiores querrían ser así también, tal como los superiores, es solo que *no pueden*. Es por esto que instituyen su sistema de normas sociales como si fuese un bien “intermedio” tal como señala nuestro pasaje de la *República* (T3) – y no porque valoren intrínsecamente un arreglo de equidad política y rectitud moral convencional. Esta idea nos conduce a nuestra siguiente sección.

## 5. La prescriptividad de la perspectiva natural

Pero nada de esto parece probar aún la segunda gran tesis de Calicles, la que hace de los valores y normas surgidas de la perspectiva de la naturaleza, los valores y normas imperantes. ¿Qué implica que la justicia natural sea una justicia superior a la convencional – “a higher justice” en palabras del gran Dodds<sup>37</sup>?

Parece no haber duda de que según Calicles el reclamo de dominio y de privilegios

<sup>36</sup> Este sentido de φύσις pareciera cercano al segundo sentido de la contraposición φύσις-νόμος notado por A. Shortridge (basándose en el trabajo de J. W. Beardslee) entre “cosas que se mueven a sí mismas” y “cosas movidas por fuerzas externas” (Shortridge, A. “Law against nature?”. *The Sophists: An introduction*, P. O’Grady (ed.), Bloomsbury, London, New York, 2008, p. 197).

<sup>37</sup> Dodds, E. R. *Plato. Gorgias*, op. cit, p. 15.

sobre el inferior por parte del superior es un *derecho imperante* de este último, que debe prevalecer por sobre los derechos contractuales del inferior, truncándolos. La violación de estos derechos contractuales, y el daño sistemático para los inferiores que resultaría de su eventual sujeción al dominio rapaz del superior, no cuentan en absoluto como consideraciones en contra de la legitimidad de dicho dominio. Este es al menos el modo más natural de interpretar las formulaciones del derecho natural calicleano que Sócrates ofrece durante su interrogatorio (*Gorg.* 488c-491d), omitiendo sutil pero sistemáticamente la cualificación ‘desde la perspectiva de la naturaleza’:

“los más débiles deben [δεῖ] obedecer a los más fuertes” (488c2-3);

“este individuo debe [δεῖ] dominar y estos otros ser dominados por él, y el que domine debe tener ventaja por sobre los dominados” (490a2-4);

“el superior tiene derecho al aventajamiento [δικαίως πλεονεκτεῖ] cuando obtiene ventajas” (491a5);

“a estos les pertenece el derecho de dominar las ciudades, y esto es lo justo [τούτους γὰρ προσήκει τῶν πόλεων ἄρχειν, καὶ τὸ δίκαιον τοῦτ’]: que estos tengan ventaja por sobre los demás, a saber, los que dominan por sobre los dominados” (491c7-d3).

La cuestión central para la ética calicleana podría entonces formularse del siguiente modo: ¿Hay algo que le permita a Calicles inferir válidamente de ‘lo justo desde la perspectiva de la naturaleza es que el superior haga φ’, la tesis de que ‘lo justo así sin más es que el superior haga φ’? O formulada la cuestión de un modo inverso: si los valores y normas sociales tienen efectivamente un valor para los inferiores en cuanto inferiores, ¿cómo puede Calicles sostener que estos deben ser dominados por los superiores, así sin más?

Por lejos la respuesta predominante a esta cuestión central consiste en sostener que los derechos naturales según Calicles son *reales*, mientras que los contractuales son puramente *aparentes*, ficticios. Los derechos naturales del superior, según esta interpretación, imperan por sobre los contractuales debido a que estos últimos realmente no existen: no hay nada allí para ser truncado. Esta respuesta está a su vez basada en una popular interpretación del significado de la distinción entre φύσις y νόμος, inaugurada por John Burnet a finales del s. XIX,<sup>38</sup> y representada paradigmáticamente por la famosa afirmación de Demócrito:

“Por norma [νομῶ] existe lo dulce y por norma lo amargo, por norma existe lo caliente y por norma lo frío, pero en realidad [ἐτεῖ] existen solamente átomos y vacío.”<sup>39</sup>

Según la interpretación ontológica (llamémosle así), el contraste relevante es aquél entre la naturaleza como aquello que existe independientemente de las percepciones y condiciones humanas y cuyo estatus ontológico es equiparable al

<sup>38</sup> Ver Burnet, J. “Law and Nature in Greek Ethics”. *International Journal of Ethics*, 7, 1897, pp. 328-333. También T. Irwin: “To show that we have no reason to obey the conventional rules of justice he [Calicles] must show that they are only thought to be just and fine, and are not really just and fine”. Irwin, T. *Plato. Gorgias*, op. cit., p. 171. A. Menzel habla de la moral de los esclavos como un “concepto moral falso”, y de la igualdad como algo “artificial” (Menzel, A. *Calicles*, op. cit., p. 106). Es posible que la opinión de Aristóteles en *Soph. Elenc.* 173a16 haya influido en esta interpretación.

<sup>39</sup> Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII, 135.

de las cualidades primarias, y la norma social dependiente de condiciones humanas cuyo estatus ontológico es equiparable al de cualidades secundarias.

Pero aun si esta interpretación capturase adecuadamente el significado de la distinción entre φύσις y νόμος tal y como esta fue comprendida en el siglo V a. C.,<sup>40</sup> ella fracasa al tratarse de la ética calicleana.<sup>41</sup> Parece mucho más plausible suponer que para Calicles la naturaleza representa más bien la *espontaneidad*, pues en los textos que nos ocupan la vida natural del superior es asociada constantemente con la libertad y la voluntariedad; mientras que la vida regulada por las normas sociales es insistentemente comparada con la esclavitud, las molduras, las cadenas, la fuerza y la coacción.<sup>42</sup> Tal como dirá Antifonte: “Lo proveniente de la norma social es meramente una cadena para la naturaleza, mientras que lo que la naturaleza prescribe es libre.”<sup>43</sup>

Ahora bien, parece en principio posible encontrar un fundamento para la tesis del imperio prescriptivo de los derechos naturales del superior, en esta noción de naturaleza *qua* espontaneidad, en el sentido de todo aquello que ocurre debido a su propio impulso interno sin la intervención de algo externo, por contraste con aquello sujeto a fuerza o coacción, tal como lo sería todo lo regulado por las normas sociales de origen contractual. Lo que necesita Calicles es mantener, en primer lugar, una asunción básica acerca del comportamiento natural, *espontáneo*, del ser humano. Esta asunción, aunque implícita en el discurso del *Gorgias* (ver T1) es expresamente formulada por Glaucón en *República* II, cuando este nos propone un escenario hipotético en que tanto el justo como el injusto gozan de poder para hacer lo que les plazca:

[T5] Pilláramos entonces al justo en el acto, dirigiéndose al mismo punto que el injusto debido a su ambición de aventajamiento personal [διὰ τὴν πλεονεξίαν], <punto> que toda naturaleza naturalmente persigue como un bien, aunque por la norma social [νόμῳ] es desviada a la fuerza hacia la estima de la igualdad (*Rep.* 359c3-6).

<sup>40</sup> El concepto propiamente ontológico de φύσις se consolida en varios tratados presocráticos, donde significa, en palabras de G. Naddaf “the real constitution of a thing as it is realized from beginning to end with all of its properties” (Naddaf, G. *The Greek Concept of Nature*. SUNY Press, New York, p. 15). Pero el uso más popular del concepto de φύσις en el contexto de la sofística del siglo V (aunque ligado al ontológico) es el que podríamos denominar ‘modal’, a saber, aquél que se contraponen a lo contingente o sujeto a variación (asociado al *nomos*), y que llega así a significar lo necesario o inevitable. Cfr. Hipias en *Memorabilia* IV. 4, 13; Tucídides, *Historia* V. 104; Aristófanes, *Nubes* 1075; Antifonte, DK 87 B 44a; Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1094b14; Platón, *Leg.* 889d8-e8. Este contraste es el más común en la literatura de la época, y algunos autores como Paul Woodruff parecen sugerir que corresponde al empleado por Calicles (Woodruff, P., “Socrates among the Sophists”. *A Companion to Socrates*. S. Ahbel-Rappe, R. Kamtekar (eds.), Blackell, Cornwall, 2006, p. 40). Pero es evidente que Calicles tampoco lo explota, pues no intenta en absoluto mostrar que la naturaleza se comporta de un modo *invariable* en contraposición con las convenciones, siempre mudables y por ende arbitrarias.

<sup>41</sup> Estoy dispuesto a conceder que la frase “la naturaleza de lo justo [φύσις τοῦ δικαίου]” (483e2), usada por Calicles para referirse a la justicia natural, *pareciera* revelar el uso ontológico – *pareciera* significar ‘la realidad subyacente de lo justo’. La afirmación de Adimanto en *Rep.* II, según la cual la intemperancia y la injusticia “son solamente por opinión y por norma vergonzosas [δόξῃ δὲ μόνον καὶ νόμῳ αἰσχρόν]” (364a4, cfr. 367d2), merece una interpretación paralela, pues “por opinión” claramente contrasta con “en realidad.”

<sup>42</sup> Esclavitud y cadenas: *Gorg.* 483b2, 483e6, 484a3-4, 485b7, 491e6, 492a6. Libertad: *Gorg.* 484a4, 485b4, 485c5, 485e1, 492b5-6, 492c5. *República* II presenta el contraste en términos de coacción y voluntariedad (*Rep.* 359c5-6, 360c6-7).

<sup>43</sup> *Papyrus Oxyrhynchus* XI 1364, B. 4. La conexión entre la fuerza y el νόμος también se encuentra en la famosa frase de Hipias: “la norma, tirano de los hombres, les impone a la fuerza muchas cosas contrarias a su naturaleza” (*Prot.* 337d2-3 = DK 86 C1).

La asunción básica en cuestión puede formularse así: *Toda naturaleza persigue naturalmente (vgr. espontáneamente) el aventajamiento personal [πλεονεξία] como un bien.*

En términos generales, la πλεονεξία se refiere al deseo acaparador de maximizar el beneficio propio *sin consideración por* el daño ajeno que esto pueda ocasionar. Lo que ocurre generalmente es que tal motivación sustantivamente egoísta (como aquí le llamaré)<sup>44</sup> resulta *en desmedro* de otros, se torna una forma de rapacidad, porque se expresa típicamente en contextos competitivos (como el político), donde el bien en cuestión es limitado y solo puede obtenerse *a expensas* de otros (donde el otro “sale perdiendo [ἐλαττον ἔχει]”, *Rep.* 343d3).<sup>45</sup> Este concepto general de egoísmo sustantivo puede por ende capturar la diversidad de arreglos y transacciones *injustas* que según Calicles el contrato entre débiles pretende evitar (cfr. *Grg.* 483c3-4).<sup>46</sup>

Solo ahora podemos comenzar a comprender por qué la ética calicleana hace de la perspectiva natural una perspectiva prescriptivamente imperante, resultando en el imperio de los derechos naturales del superior por sobre los contractuales. Al decir que esta tendencia egoísta connatural al ser humano es “desviada a la fuerza” hacia la estima de la igualdad, Glaucón (en T5) no se refiere solamente a la naturaleza del superior nacido en democracia, refrenada por las convenciones sociales como los leones que – según la analogía de Calicles – son adoptados desde cachorros por sus amos. Glaucón se refiere también a que incluso los inferiores que valoran como hemos visto las normas sociales, lo hacen *de mala gana*, “forzados” por su condición de vulnerabilidad. En los débiles la naturaleza sustantivamente egoísta a maximizar el beneficio propio *sigue vigente* (ellos pactan las normas sociales “en vistas a sí mismos y a su propio beneficio”, *Gorg.* 483b6), pero para seguir su curso dicha naturaleza debe *conformarse* con un arreglo de segunda categoría, regido por normas sociales que los protejan de la agresión ajena, y debe así resignarse ante dicha protección como ante un mal menor. Pero al hacer esto, la ambición egoísta no se expresa de un modo óptimo. Es como si la ética calicleana nos estuviese diciendo que la tendencia innatamente egoísta del ser humano está *limitada* por la vulnerabilidad al daño que define a los inferiores, no pudiendo en consecuencia desarrollarse de un modo óptimo en tales individuos. Solamente una naturaleza superior, por contraste, es capaz de satisfacer *plenamente*, de un modo óptimo, dicha tendencia.

Pero lo que fundamentalmente se sigue de esto, y lo que enfatizan nuestros textos una y otra vez, es que solo una naturaleza superior obraría *de plena voluntad* al maximizar su beneficio en desmedro de otros e incluso al dominarlos; obraría de

<sup>44</sup> El egoísmo sustantivo debe diferenciarse del egoísmo puramente formal. En el último caso, el beneficio que es recomendable perseguir, si bien es el propio del agente, es aquí “formal” en cuanto puede incluir también el beneficio de los demás como un componente intrínseco (la teoría de Platón en el *Gorgias* es en este sentido un tipo de egoísmo formal). En el caso del egoísmo sustantivo, esta posibilidad está cerrada pues el beneficio en cuestión es puramente auto-referente y por definición excluye el beneficio de otros como componente intrínseco. La distinción debe su origen a Williams, B. ‘The Legacy of Greek Philosophy’. M. Burnyeat (ed.), *The Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, 2006, pp. 3-48.

<sup>45</sup> Esto puede verse con más claridad en el discurso de Trasímaco en *Rep.* 343b-344c, y después en el de Glaucón, particularmente en 362b-c.

<sup>46</sup> Tal concepto puede dar cuenta de la injusticia en el ámbito político, donde los bienes divisibles cuyo acaparamiento rapaz, impugnado por el pacto social, corresponden a recursos materiales de carácter público y poder político; y como bien lo vio Aristóteles (*EN* V. 4) él puede dar cuenta también de la injusticia en el trato individual con otros, donde el comportamiento sustantivamente egoísta implica también un sacar provecho en desmedro de otro – i.e. como resultado del cual la víctima termina en una situación *peor* que aquella previa al trato (muerto en el caso de un asesinato, con menos dinero en el de un robo).

un modo no forzado sino voluntario, eligiendo y aprobando tal modo de vida *por sí mismo*, y no de un modo instrumental, etc. Es tentador por ende concluir que, para Calicles, la perspectiva natural del superior es la que fija el estándar absoluto de valoración, en tanto es ella la única desde la cual el sujeto valora a los otros y a su comportamiento propio de un modo incondicional o absoluto, la única perspectiva que no está limitada por la vulnerabilidad de la persona que la hace. De ahí que su perspectiva valorativa sea la privilegiada – a tal punto que es compartida por los mismos inferiores.

## 6. La crítica a la ética calicleana en el *Anonymus Iamlichi*

Curiosamente, Platón nunca ataca directamente a la postura de Calicles en el *Gorgias*. Lo que hace es más bien presentar a Calicles como un hedonista burdo, al estilo cirenaico (cfr. *Grg.* 491e-492c), y refutar dicho hedonismo. Tal hedonismo identifica el bien propio con la experiencia placentera obtenida del mero proceso de satisfacción de los diversos deseos auto-referentes (típicamente apetitos corporales) presentes en el individuo, y presumiblemente también con el poder para saciarlos a medida que se me vayan presentando sucesivamente.<sup>47</sup> Varios intérpretes han sospechado vagamente que existe una conexión sistemática entre este hedonismo burdo y la ética calicleana,<sup>48</sup> presumiblemente porque el hedonismo burdo sería el modo más natural y plausible de dar contenido a la tesis del egoísmo sustantivo. Sin embargo, si bien el hedonismo burdo implica un egoísmo sustantivo debido a que mis propias experiencias placenteras son *en cuanto placenteras* completamente auto-referentes e indiferentes al modo en que afectan a los demás, es difícil ver por qué la afirmación conversada debería ser verdadera. De hecho, Calicles mismo en su discurso ha echado mano a una concepción ordinaria del beneficio propio basada en la obtención y preservación de bienes mundanos tales como la integridad física, la vida propia y de los seres cercanos, las posesiones materiales y la reputación (cfr. *Grg.* 486b6-c2; d1), y dar cuenta del valor de todos estos bienes exige evidentemente abandonar el hedonismo burdo.

¿Pero qué hay de la posibilidad de atacar directamente la asunción (en T5) según la cual la tendencia natural o espontánea de todo ser humano está orientada hacia el aventajamiento personal por sobre todas las cosas? Según una popular objeción, el comportamiento ajustado a las normas morales convencionales y regido por consideraciones convencionales de justicia es más natural y espontáneo al ser humano que el comportamiento egoísta, acaparador, o codicioso. Es notable que Platón mismo nunca formule esta objeción, que tiene incluso algunos voceros modernos.<sup>49</sup> Sin embargo, es igualmente notable el que ella aparezca tempranamente, en un trabajo anónimo del siglo V. a. C., que Diels bautizó con el nombre de *Anonymus*

<sup>47</sup> Un importante análisis de esta concepción hedonista se encuentra en Carone, G. R., “Calculating machines or leaky jars? The moral psychology of Plato’s *Gorgias*”. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 26, 55–96, 2004.

<sup>48</sup> Cfr. Santas, G. *Socrates*, op. cit, p. 254; Dodds, E. R. *Plato. Gorgias*, op. cit, p. 268; De Romily, J. *The Great Sophists in Periclean Athens*. Clarendon Press, New York, 1992, p. 159. Groarke, L. “Calicles”, op. cit., p. 105

<sup>49</sup> Versiones modernas de esta crítica se encuentran en Grote, G. *Plato and the Other Companions of Sokrates*, vol. II, Cambridge University Press, London, 1865, pp. 114-115; Dilman, I. *Morality and the Inner Life*, op. cit, p. 89.

*Iamlichí*.<sup>50</sup> La objeción apunta al supuesto calicleano de que el egoísmo sustantivo es natural al ser humano:

Más aún, uno no debe volcarse hacia el aventajamiento personal [ἐπὶ πλεονεξίαν], ni suponer que el poderío basado en dicho aventajamiento es una ‘virtud’... En efecto, si los seres humanos son por naturaleza [ἔφυσαν] incapaces de vivir solitariamente y se asocian los unos con los otros cediendo a la necesidad, y si la vida humana entera y sus instrumentos han sido diseñados por ellos para promoverla, y si no es posible que se asocien mutuamente al tiempo que vivan en violación a la norma (pues esto les haría mayor daño que aquél modo solitario de vida), debido a que estas condiciones son necesidades, resulta que la norma social y la justicia rigen a los seres humanos, y en ninguna parte pueden ser ellas substituidas; pues están ellas firmemente entrelazadas con nuestra naturaleza [φύσει]. (DK89.6)<sup>51</sup>

Así formulada, empero, esta objeción conduce típicamente a un callejón sin salida, pues el calicleano (i) o bien negará que la asociación mutua en forma de sociedades o estados (en contraposición a clanes familiares o castas, por ejemplo) es natural al ser humano, (ii) o bien negará que las normas convencionales de justicia son absolutamente esenciales para dicha asociación mutua.

Pero el Anónimo continúa, desarrollando una segunda objeción que confirma la sospecha inicial de que está tratando con una ética de corte calicleano, tal y como hasta ahora la hemos expuesto:

Si entonces naciera 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 vez alguien podría pensar que el poderío basado en el aventajamiento personal debiese gobernar a tal individuo (pues uno podría pensar que tal individuo es capaz de permanecer inmune al daño [ἀθώιον] aún sin someterse a la norma social) – no obstante, no piensa correctamente. Pues incluso si – *per impossibile* – existiera alguien de tal índole, solo brindando asistencia a las normas y a los justos, fortaleciéndolos y empleando su vigor en favor de ellos y de lo que les es servicial, solo así se mantendría a salvo tal individuo, mientras que de otra manera no permanecería con vida. Pues pareciera que la comunidad de personas, debido a su lealtad hacia la norma social y hacia el pueblo, convirtiéndose en enemigas para quien ha nacido con tal naturaleza, lo superarían y prevalecerían sobre tal hombre, ya sea por su arte, ya por su poder. (DK89.6)

La existencia del ‘verdadero hombre’, el superior, es absolutamente crucial para la teoría de Calicles, pues la tesis de una primacía prescriptiva de la perspectiva natural por sobre la contractual descansa sobre la posibilidad de existencia de este individuo. Pero tal posibilidad es ciertamente problemática, tal y como lo señala el Anónimo. ¿Hasta qué punto es posible defender la posibilidad de dicho individuo, sin que se nos cuele en algún punto la necesidad de admitir que incluso el

<sup>50</sup> Mario Vegetti también nota la conexión, aunque no se detiene en ella: Vegetti, M. *L’etica degli antichi*, Editori Laterza, Roma (4a Ed.), 2010, p. 52.

<sup>51</sup> El trabajo cuenta con siete pasajes en total, y se encuentra en el capítulo XX del *Protrepticus* de Jámblico. Los estudiosos del texto concuerdan en que pertenece a algún sofista del siglo V. a. C. (cfr. Dillon, J., Gergel, Y. *The Greek Sophists*. Penguin, London, 2003, p. 310).

hombre *inicialmente* invulnerable, que quedó fuera del “pacto social” en su origen, tendrá eventualmente que ser considerado como inferior, como vulnerable? Si el pacto social ha resultado exitoso en cuanto a evitar las posibles agresiones de los *inicialmente* superiores, entonces estos, excluidos como están del pacto social y sin participar de su valoración e institución, han quedado en una posición evidentemente desventajosa, vulnerable, respecto al poder concertado de la mayoría. ¿No tendrá entonces este individuo que hacer su ingreso tardío al pacto, con la cola entre las piernas, y resignarse a él? Pareciera entonces como si, o bien la *vulnerabilidad* es una condición intrínseca al ser humano (y con esto volvemos a la primera crítica), o bien el concepto de invulnerabilidad enfatizado por el Anónimo es en última instancia relativo y contextual, y no puede por ende servir a los propósitos prescriptivos que persigue Calicles.

A estas alturas del argumento, Calicles solo puede acudir desesperadamente a un concepto cuasi mitológico del naturalmente superior, como una especie de Heracles que pese a la inmensa presión coercitiva de las normas sociales preserva la capacidad *innata* de hacerlas reventar, alzándose por sobre ellas y proclamándose mediante la violencia el amo absoluto de las mayorías (cfr. *Gorg.* 484a2-b1). Quizás, como algunos piensan, a estas alturas Calicles solo puede apelar a un concepto heroico de humanidad,<sup>52</sup> pero lo cierto es que con esto no logra anclar la perspectiva del superior en la que se suponía era la perspectiva *natural*.

---

<sup>52</sup> Esto es lo que intenta demostrar A. Fussi, *Retorica e Potere*, op. cit, pp. 183-247.