

Aristóteles y la codicia

Aristotle and Greed

JOSÉ LUIS VELÁZQUEZ JORDANA
Universidad Autónoma de Madrid
velazquezjordana@gmail.com

Recibido: 13/09/2019 - Aceptado: 30/10/2019
DOI <https://doi.org/10.20318/fons.2019.4943>

Resumen

La concepción aristotélica de la justicia particular ha sido objeto de múltiples análisis y controversias centrados principalmente en las diferencias entre la injusticia particular y otros vicios, la incoherencia al situarla en el esquema del término medio y la dificultad para identificar el contenido emocional de las acciones justas y de las acciones injustas del codicioso. En este artículo se reconstruyen los argumentos de Aristóteles y se presentan las objeciones más relevantes sobre la representación del vicio de la codicia de la mano de J.O. Urmsom y B. Williams. Se concluye con algunas observaciones para mitigar algunas críticas.

Palabras clave: pleonexia, justicia particular, ganancia, emoción

Abstract

Aristotle's notion of particular justice has been the object of a long controversy focused on the difference between particular injustice and other vices, and the difficulty of distinguishing the emotional content of just actions from the unjust actions of the covetous. This paper reconstructs Aristotle's arguments and presents the most relevant objections to the representation of the vice of greed by J.O. Urmsom and B. Williams. It concludes with some observations to mitigate these objections.

Keywords: greed, special justice, gain, emotion

I

La aportación de Aristóteles al examen de la codicia (πλεονεξία) forma parte de una larga tradición reflexiva que se remonta a Solón, continúa con Heródoto y Tucídides y alcanza a Platón. Como ha descrito detalladamente BALOT 2001, 1, esta contribución colectiva adopta en la Grecia arcaica y clásica dos formas de crítica de la codicia. Una sostiene que las personas codiciosas vulneran las pautas de distribución justa entre individuos o grupos de iguales dando lugar a la injusticia y enfrentamientos civiles. La otra tradición desplaza la crítica de la naturaleza de las consecuencias de la codicia al carácter del codicioso con el fin de mostrar que la codicia representa una concepción empobrecida de la vida humana. Sin embargo, la originalidad de Aristóteles, no exenta de tensiones e incoherencias, reside en el esfuerzo para abarcar estos

dos aspectos de la *πλεονεξία* desde dos perspectivas de la justicia que se solapan en muchas ocasiones pero sin implicarse mutuamente: la perspectiva de la distribución; y la perspectiva de la adquisición basada en el exceso o la moderación (BALOT 1998, 35).

La mayoría de los estudiosos se sienten incómodos a la hora de encontrar una traducción convincente del término *πλεονεξία* debido a la variedad de aspectos que encierra (VLASTOS 1973, 116 n. 16, IRWIN 1988, 624 y 1999, 340-341, YOUNG 2006, 190, MACINTYRE 1987, 137). Con independencia de los detalles que se mostrarán a lo largo del presente artículo, la idea central sobre la que se articulará la presentación de Aristóteles será esta: la codicia es una conducta consciente y deliberada animada por el deseo y la ambición de obtener más de lo que uno merece al margen de las pautas de justicia establecidas y contraviniendo los valores de la justicia y la igualdad.

Aristóteles se ocupa de la *πλεονεξία* preferentemente en el libro V de la *Ética Nicómaco* con el objeto de caracterizar la virtud de la justicia y los vicios que se la contraponen. Como se verá más abajo, Aristóteles se esfuerza simultáneamente en salvar por un lado, la estructura general de las virtudes morales o del carácter resaltando la singularidad de la justicia, y por otro lado; asignar algún contenido emocional a la codicia en coherencia con el vínculo entre la virtud, la pasión y la acción (EN 1104b). A fin de esclarecer la posición de Aristóteles y las objeciones que se le han puesto, el contenido que sigue se atiende a tres cuestiones: 1^a) las diferencias entre la codicia y otras conductas viciosas, 2^a) las relaciones entre la codicia y injusticia particular, y 3^a) la presencia o ausencia de motivos en forma de emociones o pasiones vinculadas o no a la codicia.

II

La codicia es una conducta viciosa e injusta que tiene por objeto los bienes “que se refieren al fracaso y al éxito” (EN 1129b 4) en la vida de los ciudadanos como el honor, el dinero y la seguridad (EN 1130b 2). Estos bienes son disputados y distribuidos en el marco de competencia de la polis de acuerdo a principios de mérito e igualdad. Pero el codicioso, movido por el placer “que resulta de la ganancia” (1130b 4), pretende apropiarse de parte de la cuota de los bienes asignados a los individuos con independencia si con ello menoscaba el bien común.

La primera aproximación¹ al vicio de la codicia (EN 1130a 16-24) tiene por objeto identificar los diferentes tipos de acciones injustas que pueden realizar las personas y los correspondientes vicios asociados a ellas.

Dice Aristóteles:

¹ Sigo de cerca a PAKALUK 2005, 190-192 y a PEDERSEN 1983, 54 y ss.

señal de que existe (la injusticia particular) es el hecho de que el que practica las otras clases de vicio es injusto, pero no codicia nada, por ejemplo, el que tira el escudo por cobardía o habla mal porque tiene un carácter difícil, o no socorre con su dinero por avaricia; y cuando uno codicia, muchas veces no actúa a impulsos de ninguno de estos vicios, ni tampoco de todos ellos sino a impulsos de cierta maldad (en efecto, lo censuramos) e injusticia (*EN* 1130a 16-23).

El fragmento remite a tesis de las esferas separadas² que reserva para cada virtud un vicio específico y un contenido motivacional diferenciado: a cada virtud y cada vicio le corresponde un objeto, una acción y una motivación (*EN* 1125a 17-24, 1130a 24-33). Los vicios escogidos (cobardía, maledicencia y codicia) se refieren a distintas representaciones de la injusticia particular.

Con anterioridad, Aristóteles realiza unas aclaraciones conceptuales para disolver la ambigüedad del término justicia (*δικαιοσύνη*) y diferenciar dos tipos de justicia: la justicia general y la justicia particular. La justicia general “manda vivir de acuerdo con todas las virtudes y prohíbe que se viva en conformidad con todos los vicios” (*EN* 1130b 24). Tiene como objetivo la promoción del bien común (*EN* 1129a 31-35, 1119b 11-26). Es la virtud completa, entera y apunta a una relación intersubjetiva (*EN* 1129b 25, 1130a 32-b 2, 1129b 27). La justicia particular por su parte, remite a la justicia como igualdad, es una parte de la virtud, se relaciona con la general como la parte se relaciona con el todo (*EN* 1130a 4). Esta distinción la establece Aristóteles partiendo de los vicios que se contraponen a la justicia y a la igualdad; esto es la injusticia y la desigualdad. Dos vicios asociados a las figuras del injusto y el codicioso. Ahora bien, mientras el justo es aquel que actúa conforme a la ley y es igualitario, el rasgo distintivo del injusto es una conducta contraria a la ley y el del codicioso; un comportamiento no igualitario. No son lo mismo pues un hombre puede ser codicioso sin transgredir la ley y un hombre puede transgredir la ley sin ser codicioso. Por tanto, si los vicios difieren hay que asumir que las virtudes también: si hay dos tipos de injusticia, entonces tiene que haber dos tipos de justicia (STRAUSS 1963, 10-14).

La segunda aproximación viene de la mano de un argumento recogido en *EN* 1130a 24-28:

si un hombre comete adulterio para ganar dinero y recibe dinero por ello, y otro lo hace pagando dinero encima y sufriendo un castigo por su concupiscencia, el último será tenido por licencioso más que por codicioso, y el primero por injusto, pero no por licencioso. Es evidente, por tanto, que por causa del lucro. Además, todas las otras acciones injustas son referidas siempre a una clase determinada de vicio; por ejemplo, el adulterio a la licencia, el abandono del compañero a la cobardía, los malos tratos a la ira, mientras que el lucro no se atribuye a ninguna clase de vicio sino a la injusticia (*EN* 1130a 16-32).

² Cfr. CREUZER 1995 y 2012.

Este fragmento nos da pie para explorar hasta que punto Aristóteles logra demostrar que la *πλεονεξία* es un vicio distinto de la injusticia general y un vicio de primer orden que no se solapa con otros vicios.

Nos encontramos aquí con dos acciones injustas desde el punto de vista de la justicia general y diferentes desde el punto de vista de la justicia particular. El adulterio es una conducta que tiene su origen en el vicio de la concupiscencia, quien se comporta así actúa movido por un deseo sexual irrefrenable pero no es codicioso. Si actúa por dinero, entonces decimos que codicioso pero no licencioso. Siendo importante la ganancia que está en juego, no lo es menos constatar que el motivo de la acción es obtener un beneficio, una ganancia que es lo que viene a decir Aristóteles en 1130b 4.

Finalmente, la tercera perspectiva, expuesta con el fin de caracterizar la codicia como una forma de conducta injusta en el sentido particular o parcial, aparece recogida en el fragmento 1130a 28-32. Sostiene que mientras el resto de los actos injustos quedan adscritos a algún vicio moral específico, ahora Aristóteles añade una clase nueva de conducta injusta caracterizada por la ganancia injusta. Esta acción injusta queda adscrita no a un vicio moral como los mencionados sino al vicio de la injusticia: “el lucro no se atribuye a ninguna clase de vicio, sino a la injusticia” (*EN* 1130a 32). Pero no es difícil advertir que si bien el adulterio en general puede explicarse por la ausencia de continencia o moderación, si media el afán de lucro aducir que la razón para este tipo de injusticia es la injusticia no aclara nada al tratarse de una tautología. Si el propósito de Aristóteles es diferenciar por un lado la codicia de otros vicios, y por otro contraponer la justicia como virtud del carácter al vicio distintivo de la codicia, entonces será necesario disolver una ambigüedad relativa a la codicia en términos de objeto y motivo similar a la realizada con el término justicia. Nos encontramos como ha señalado MACINTYRE 1987, 137 con la misma situación que requiere delimitar en la justicia lo justo y lo igualitario.

III

El afán de lucro y el placer conectado al beneficio está presente también en otra conducta viciosa: la avaricia (*ἀνελευθερία*). Como ocurre con el ejemplo del adulterio surge aquí el problema de si del hecho de compartir esta motivación podemos establecer una equivalencia entre avaricia y codicia.

Sobre la avaricia, dice Aristóteles:

la avaricia es incurable [...] tiene mucha extensión y muchas formas [...] Consiste, en efecto, en dos cosas: en la deficiencia en el dar y el exceso en el tomar [...] los que reciben nombres tales como tacaño, cicatero, mezquino, todos se quedan cortos en dar, pero no apetece lo ajeno ni quieren tomarlo [...] los que se exceden en tomar (usureros, chulos) lo hacen tomando de todas partes [...] toman de donde no deben y cantidades que no deben [...] el lucro vil parece serle común [...] el jugador, el ratero y el bandido

[...] se dedican a esos oficios por afán de lucro [...] al querer sacar ganancia de donde no deben, son viles logreros (1121b-1122a).

En el siglo IV, ganancia (κέρδος) se refería al beneficio obtenido en alguna operación (BALOT 2001, 29). En la *Ética a Nicómaco* caben al menos tres formas de entender la ganancia: 1) la diferencia entre dos cantidades de un bien en particular, 2) como una cuota mayor de lo que uno merece y 3) una cantidad mayor de la que se tenía después de realizar una operación comercial (EN1132b 11-14). Observando las conductas viciosas que combinan el deseo de ganar más y el placer derivado de la ganancia excesiva, entonces, y falta de mayor precisión, nos encontramos con la coincidencia entre la avaricia (ἀνελευθερία, EN 1122a 1-3, EE III 4, 1232a 11-12) y la codicia: el deseo de tener más de algún bien sea dinero, honor o seguridad (EN 1129 b 1-10, 1130a 24-32 y 1130b 3-5) motivada por el placer de ganar (1130b 4). Si fueran coincidentes, entonces a Aristóteles le hubiera bastado con trasladar la exposición de la avaricia (ENIV 1121b 12-20, 1122a 1-13) al libro V y equiparar la avaricia con la codicia: deficiencia en el dar y exceso a la hora de tomar.

Si separamos en el objeto particular de la codicia (ganar más), y el deseo que la mueve (el placer derivado de obtener un beneficio), las dudas aparecen a la hora de fijar cómo hay que entender la codicia y su objeto particular (BALOT 2001, 28). Aristóteles sostiene las siguientes afirmaciones: el motivo de la codicia consiste en el placer resultante de la ganancia (κέρδος, EN 1130b 4), la codicia está motivada por el placer de ganar (δι' ἡδονὴν τὴν ἀπὸ τοῦ κέρδους, EN 1130b 4) y se diferencia de otros vicios similares como el vicio de la avaricia (EN 1121b 12-20, 1122a 1-13) porque no va aparejada la apropiación de más de lo debido (EN 1130a 22).

La inicial coincidencia queda debilitada, como ha señalado YOUNG 2006, 190, pues el propio Aristóteles afirma en ENV 2, 1130b 19-20 que las acciones realizadas movidas por la codicia no corresponden con la exposición de los vicios discutidos en los libros III y IV de EN. Sin embargo, hay que preguntarse si es posible reservar un área específica para la codicia a pesar de que ni la ganancia *per se* ni el placer implicado en su obtención son criterios suficientes para aislar la codicia de otros vicios. La clave para explicar la diferencia estriba en el papel que juegan los dos principios de distribución recogidos en la filosofía moral y política de Aristóteles: el principio del término medio y el principio de justicia basado en el mérito. El avaro se caracteriza por su deficiencia a la hora de dar y el exceso en adquirir (EN 1121b 12-20), dos comportamientos viciosos y contrapuestos a la virtud de la generosidad definida por Aristóteles como “un término medio relativo a dar y tomar riquezas” (EN1120b 26). Por su parte la conducta del codicioso, que actúa bajo los impulsos de la maldad y la injusticia, es objeto de censura porque desafía el principio del mérito (y la idea de igualdad subyacente) en su afán por obtener una cuota mayor de bienes de la que le corresponde. El autor que mejor ha recogido el reto lanzado por la figura aristotélica del codicioso cuya exposición merece recogerse a pesar de su extensión es KRAUT 2002, 138-139:

Cuando alguien actúa movido por el vicio de la codicia, está violando una ley o una regla de observación general en la comunidad a la que pertenece. Considera que esas reglas restringen de manera injustificada su conducta. No siente admiración por sus conciudadanos respetuosos de la ley y los ve como unos locos o enclenques. El placer que obtiene cuando las cosas le van mejor deriva del desprecio hacia la ley y a quienes la respetan. La injusticia que muestra es una expresión de un sentido de superioridad hacia los demás, y el placer obtenido de su forma de actuar procede no solo de conquistar algún bien concreto (dinero, honor, seguridad) sino de la satisfacción al expresar su desprecio por los demás.

Por tanto, a pesar de la similitud externa y afinidad motivacional la diferencia principal entre la avaricia y la codicia es que mientras el avaricioso presenta un déficit en términos de virtud, pues no se prodiga en generosidad manifestándose mezquino y tacaño y en su versión más extrema transgrede la ley al modo de los delincuentes; el codicioso por su parte reivindica para sí una cantidad mayor de lo que le corresponde. De modo que, si el codicioso está retratado fundamentalmente como alguien que desafía el marco distributivo asentado sobre el principio del mérito y pretende obtener un beneficio o ventaja mediante su vulneración, es razonable que Aristóteles lo equipare con el transgresor de las leyes y el principio de igualdad. El concepto fundamental es el concepto de mérito; es decir, la cualidad o cualidades que hacen legítima la asignación de bienes. Y va a servir de pauta para entender el sentido igualitario de la justicia aristotélica. Lo mismo para aquellos que merecen la misma cantidad, siendo injusto asignar la misma cantidad de bienes a quien merece una cantidad distinta. Ahora bien, el codicioso no está cuestionando el criterio del mérito para el reparto y tampoco niega que personas distintas tengan distinto mérito. Simplemente salta por encima sin proponer un marco distinto al que cuenta con el respaldo y consentimiento de los demás. Como tampoco contempla razones relevantes para establecer o añadir otros criterios como el de la necesidad. Pero el desafío del codicioso tiene un mayor alcance aunque él mismo no sea consciente. Un desafío que toca directamente el estatuto teórico y práctico de la virtud de la justicia y la expone a dos dificultades principales: una relacionada con su ubicación en el esquema del término medio y la otra vinculada a la ausencia de un suelo emocional.

IV

Dos de los críticos más severos con la concepción aristotélica de la justicia particular y la codicia han sido URMSON 1973, 223-230, 1988, 71-78 y WILLIAMS 1980, 189-199. Ambos sostienen que Aristóteles incurre en una serie de incoherencias y sofismas relacionados tanto con la ubicación de la justicia en el esquema del término medio como con la identificación de la emoción de la codicia con la emoción específica detrás de la injusticia particular. Según Urmson Aristóteles se mete en un lío pues en lugar de admitir abiertamente que la justicia no es como las demás virtudes, no ahorra esfuerzos ni en ubicarla en el esquema del término medio ni en encontrar una emoción

distintiva. En esencia el reproche de Urmson no cae del lado de la caracterización de la virtud moral en general como del lado de la identificación de la justicia como una virtud del carácter. La tesis de Urmson encierra tres proposiciones negativas: a) las formas de justicia distributiva y justicia retributiva no son virtudes morales; b) la justicia distributiva y la justicia retributiva no pertenecen a esferas separadas de otras virtudes; y c) no existe ninguna emoción especial que abarque los ejemplos de acción justa y acción injusta. El argumento de manera resumida es el siguiente. Al comienzo del libro V de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles afirma que el análisis de la justicia va a seguir el mismo procedimiento empleado con las demás virtudes morales. Una persona virtuosa elige el fin correcto, delibera sobre la idoneidad de los fines y la bondad del fin, y finalmente acompaña su acción con la emoción adecuada. Dicho de otro modo, una persona carece de virtud si incurre por exceso o defecto o si su disposición emocional no se ajusta a la situación. La virtud ética tiene que ver “con pasiones y acciones” y es un término medio que dista de dos extremos considerados viciosos. El primer problema aparece al comprobar que la justicia no está flanqueada por dos vicios como ocurre con la virtud de la valentía amenazada por la cobardía y la temeridad, sino por uno solo: la injusticia. En consecuencia, el esquema del término medio no es respetado. Aristóteles es consciente de ello: “no toda acción ni toda pasión admite el término medio” (*EN* 1107a 8) y sin embargo “la justicia (particular) es una especie de término medio, pero no de la misma manera que las demás virtudes, sino que es propia del medio” (*EN* 1133b) y añade “la conducta justa (la justicia particular) es un término medio entre cometer la injusticia y padecerla” (*EN* 1133b 34). Esta ambigüedad en el estatuto de la justicia particular en relación al término medio viene determinada por no pocas dificultades. En primer lugar, y como se ha recogido antes, Aristóteles solo menciona un vicio vinculado a la justicia: la *πλεονεξία*; y al identificarla con la codicia, deja sin contenido positivo al supuesto término medio, algo que no ocurre con las demás virtudes.

El ejemplo elegido por URMSON 1988, 75-77 para resaltar la incoherencia de Aristóteles a la hora de forzar la ubicación de la justicia distributiva en el esquema del término medio está tomado de los fragmentos 1131b 16-20 y 1133b 30-1134a 15. Aristóteles nos dice que la distribución justa es un término medio “pero no de la misma manera que las demás virtudes” sino entre una parte que obtiene demasiado, “más de lo que le corresponde”, y otra recibe demasiado poco; esto es, mientras el distribuidor actúa injustamente al tener más, el receptor de una cuota menor padece la injusticia. De modo que si A distribuye de manera injusta dando demasiado a B y demasiado poco a C, entonces A es injusto, B actúa de manera injusta y C es tratado injustamente. Pero si A fuera injusto tendría que haber obtenido una cuota injusta y en este caso no ha obtenido nada. La duda que nos asalta es si la conducta injusta consiste en asignar bienes injustamente en forma desproporcionada o en obtener una ganancia en la distribución. Aristóteles en efecto se ha metido en un lío, pues la justicia solo es un medio si por conducta injusta se entiende obtener una cuota mayor. Pero si ahora tomamos la distinción entre actuar injustamente y ser injusto (*EN* 1134a 17), lo

primero ya no se puede interpretar como recibir mucho sino como un comportamiento deliberado e intencionado para asignar un beneficio injusto y ser injusto ya no significa hacer una distribución injusta sino actuar con la intención de algún fin diferente al fin justo (*EN* 1131b 16-20).

Una vez examinadas las dificultades en forma de incoherencias en el planteamiento aristotélico de la justicia como una virtud del carácter, Urmson añade que no hay una emoción específica ligada a las acciones justas e injustas. De una persona codiciosa podemos afirmar que padece de algún déficit en su carácter pero no que exhibe un exceso o una deficiencia de ninguna emoción en particular. El propio Aristóteles cuestiona que los defectos del carácter puedan asociarse siempre al exceso o defecto de alguna emoción en la medida que existen emociones que no se deberían experimentar al margen de su exceso o deficiencia como ocurre con la envidia, la malignidad o la desvergüenza (*EN* 1107a 9, 1108b 1 ss.). Así, una persona envidiosa tiene un mal carácter pero no por un sentimiento excesivo o debido a una deficiencia de emoción en particular. La incompletud relativa a los vicios relacionados con algunas virtudes se une a la ausencia de emociones que abarquen todos los ejemplos de vicios y virtudes. En el caso concreto de la injusticia particular, y una vez admitido que su origen puede incluir motivos diferentes al de obtener una cuota mayor de bienes, como es el caso del juez que actúa por venganza (URMSON 1973, 227), no hay sitio para una emoción específica. Por eso concluye URMSON 1988, 77: «Si Aristóteles quiere convertir a la codicia en un ejemplo de defecto del carácter, tendrá que separarla de la justicia particular. Elegir una emoción neutra con el nombre de posesividad, afán de adquirir, y considerar a la codicia una versión extrema de esta».

B. Williams sigue la estela de J.O. Urmson y comparte muchas de las críticas a la concepción de la justicia particular como una virtud del carácter. Sin embargo, Williams va a poner el acento especialmente en dos tesis negativas: a) Aristóteles se equivoca al establecer una conexión necesaria entre un acto injusto y la *πλεονεξία*, y b) la *πλεονεξία* no puede ser el elemento identificador de los actos injustos ni de la injusticia particular porque las acciones injustas se pueden identificar con independencia de su motivación. Su conclusión es que lo característico de la injusticia particular no es una motivación especial sino “la falta de disposición de la justicia [...] no verse afectado o conmovido por consideraciones de justicia para todos [...] una tendencia a actuar por ciertas motivaciones que no harán actuar a la persona justa” (WILLIAMS 1980, 197).

Según WILLIAMS 1980, 198, Aristóteles al conectar la injusticia con la *πλεονεξία* asimila el vicio de la injusticia a otros vicios del carácter buscando un motivo que la acompañe, cuando en realidad lo que distingue a la injusticia de otros vicios es la ausencia de motivos determinados. Resulta erróneo exigir como condición necesaria para la caracterización de una acción injusta en sentido particular un motivo específico. Si aceptamos el deseo de ganar más como el motivo específico de los actos injustos, entonces alcanzamos la conclusión de que cualquier acto injusto tiene que

estar motivado por la *πλεονεξία*. Lo cual es falso por dos razones: una que hay acciones injustas determinadas por emociones como la venganza, la ira o los celos que son diferentes a la *πλεονεξία*; y dos, que “es posible obrar injustamente sin ser por eso injusto” (EN 1134a 16).

Cuando reparamos en esta última distinción para valorar el alcance de la centralidad de la *πλεονεξία* en los actos injustos, Aristóteles tampoco sale bien parado. Son injustas las acciones realizadas deliberadamente por una persona motivada por la *πλεονεξία*, pero cuando se trata de una motivación codiciosa pasajera, no será injusta en sentido estricto ya que no se obra a sabiendas ni por causa de la maldad. Sin embargo, hay actos de injusticia que contravienen el principio de igualdad y mérito y no están motivados por la codicia. Por tanto, es falso que todos los actos injustos estén motivados por la codicia. El ejemplo que mejor ilustra el error de vincular de forma necesaria *πλεονεξία* y acción injusta aparece recogido en el fragmento 1137a 1 y ss.:

Pero si (el distribuidor) con conocimiento juzgó injustamente, es que pretende tener más o de gratitud o de venganza. Como también en el caso de quien se asigna una parte de un beneficio injusto: el que por dichos motivos juzga injustamente quiere más.

La descripción de la motivación resulta extraña y forzada al extender la *πλεονεξία* a los casos en los que se obtiene más cantidad de gratitud y venganza. No hay, por tanto, razón para incluir la motivación del juez dentro de la *πλεονεξία* aunque la acción realizada sea ejemplo de injusticia particular. La naturaleza de una acción injusta no depende entonces de una motivación específica sino más bien de una actitud intencionada a favor de una distribución incorrecta de bienes propiciada por motivos distintos además de la *πλεονεξία*. WILLIAMS 1980, 197 concluye afirmando que no hay “una sola motivación característica de la persona injusta [...] sino más bien la falta de una motivación especial”, “la indiferencia más asentada hacia la justicia” consistente en “resistirse a las distribuciones injustas, y a hacerlo *sin importar que las motive*”.

Cabe preguntarse si es posible una caracterización más detallada del motivo que mueve a una persona a actuar de manera justa o injusta. Si aceptamos la postura de Williams y admitimos que la justicia consiste en la distribución de los bienes con arreglo a las pautas del mérito y la igualdad, entonces la persona justa tiene que encontrar razones a favor de esas pautas y en su identificación con ellas muestra una disposición favorable. Sin embargo puede advertirse una cierta ambigüedad cuando afirma: “la disposición de la justicia puede proporcionar en sí misma una motivación [...] y tiene pensamientos motivantes especiales. Para ser una persona justa es tanto necesario como suficiente que uno promueva disposicionalmente ciertos rumbos como justos y se resista a otros por ser injustos” (WILLIAMS 1980, 197). En primer lugar, no es fácil identificar en la afirmación de Williams cuál es la causa de la justicia y cuál la consecuencia, por que o bien la causa son los “pensamientos motivantes especiales” y la consecuencia la disposición a actuar de manera justa, o bien la

disposición contiene ya la motivación a vincularse con una noción de justicia que es anterior a la noción de persona justa (WILLIAMS 1980, 196). Y en segundo lugar, los requisitos de necesidad y suficiencia no se cumplen al modo en que lo afirma Williams si tenemos en cuenta que no es necesario ser justo para comportarse de manera justa pues es posible comportarse de manera justa sin ser justo, y no es suficiente porque para ser justo y conducirse con arreglo a la justicia se requieren otras virtudes como la prudencia, etc. (FOSTER 1998, 618).

Otra tentativa para describir la estructura motivacional de la persona justa e injusta nos la brinda DREFCINSKI 2000, 109-123, apoyándose en el texto de Aristóteles 1129a 7-10:

todos están de acuerdo en llamar justicia a la disposición en virtud de la cual los hombres practican lo que es justo, obran justamente y quieren lo justo; y de la misma manera respecto de la injusticia: la disposición en virtud de la cual obran injustamente y quieren lo injusto.

Drefcinski defiende una tercera vía entre aquellos que niegan la existencia de una motivación específica en forma de deseo o emoción tras la justicia particular (Urmson y Williams) y aquellos como CREUZER, 1995 y 2012, que mantienen que es posible determinar una emoción o deseo específico vinculado a la justicia moral equiparable a las emociones inherentes a otras virtudes morales como el coraje. Según Drefcinski como querer es una forma de deseo, de estar motivado, Aristóteles lo que viene a decir es que el deseo asociado a la justicia particular es el deseo a favor de lo que es justo definido por Aristóteles como aquello conforme a la ley y equitativo (EN 1129a 32-34). De modo que el deseo característico de la justicia general es el deseo a favor de la legalidad y el deseo característico de la justicia particular supone un estado a favor de lo equitativo. Advierte Drefcinski que la motivación relativa a la justicia es distinta de la motivación contenida en otras virtudes, algo que no debería inquietarnos si tenemos en cuenta que hay virtudes, como la honestidad, carentes de emociones u otro componente emocional que puedan considerarse excesivas, deficitarias o adecuadas. En el caso de la justicia particular “existe solo el deseo a favor de lo que es equitativo (ἰσόν)” (DREFCINSKI 2000, 121), cuyo contenido aparece desarrollado en 1131a 10 y ss. Si trasladamos todo esto a la variante de la injusticia particular, añade Drefcinski, la discusión sobre la *πλεονεξία* queda atenuada. La clave estriba en que si bien hay que admitir con Urmson y Williams que no todos los actos injustos realizados por quienes están presos del vicio de la injusticia particular están motivados por la *πλεονεξία*, “resulta plausible mantener que todas las personas injustas están motivadas por el deseo de lo que es de hecho contrario a la igualdad (*unfair*)” (DREFCINSKI 2000, 122).

El esfuerzo de Drefcinski es meritorio pero requiere algunas aclaraciones. Se incurre en circularidad si para explicar la motivación a favor de la justicia se afirma que alguien quiere ser justo porque es justo y es justo lo que quiere la persona justa. Para romper la circularidad es necesario recurrir a Aristóteles y a los principios de la

justicia en términos de distribución, rectificación, intercambio, igualdad aritmética e igualdad geométrica. Por eso, cuando se afirma que alguien está motivado para ser justo y comportarse como tal, lo que hay que entender es que esta persona hace suyos los contenidos de aquellos principios subyacentes bajo la expresión “es bueno para mi adoptar como pauta de conducta la conexión entre la justicia y aquello que me otorga en base a lo merecido”. Por el contrario, la persona injusta adopta una actitud desafiante y ambigua al mismo tiempo pues sus demandas no expresan de manera invertida los términos justicia e injusticia (WILLIAMS 1980, 198). Para esclarecer la posición del codicioso resulta pertinente cambiar la perspectiva y situarse en la perspectiva de los afectados por la justicia particular. Admitida ya la extrañeza que produce afirmar que el motivo de un juez o de quien reparte bienes decide injustamente es que quiere más, Aristóteles se hace más comprensible reparando en las posibles razones de los afectados para cuestionar el trasfondo moral constituido por las reglas que asignan a cada uno lo merecido (TUGENDHAT 2009). Si los afectados quieren un reparto diferente al de la imparcialidad, entendida como aquello que los afectados merecen sobre la base de lo que hicieron e independientemente de la persona, el motivo más común es que se quiere más de lo que le corresponde. Pero si este es el caso y aquel que hace esta demanda no aduce razones relevantes para un mérito desigual, entonces lo que pretende el codicioso no es tanto un reparto justo en base a razones diferentes a la del mérito sino un reparto arbitrario. Y es que mientras algunos pueden mostrarse partidarios de una concepción igualitaria radical que haga irrelevante el mérito (todas las personas merecen el mismo respeto y la misma cantidad de bienes con independencia del valor de sus contribuciones), el codicioso mantiene su demanda a restringir la igualdad sin justificación alguna.

Vistas las dificultades que rodean a la concepción aristotélica de la justicia particular y en especial aquellas que imposibilitan su caracterización como una virtud moral pues no puede ubicarse en el esquema del término medio, no está flanqueada por dos vicios y no resulta posible identificar con claridad el componente emocional de la codicia, cabría preguntarse si es posible retener algunos aspectos coincidentes con las intuiciones morales del hombre común. Descartar la justicia particular del terreno de las virtudes morales y hacer de ella un principio normativo coherente con pautas de distribución y rectificación, supondría abandonar ese rasgo que a falta de mayor precisión podemos denominar “sentido de la justicia” y que orienta la conducta en direcciones no siempre determinadas y específicas pero adquiere mayor claridad en la confrontación reflexiva con las alternativas posibles. En segundo lugar la exclusión de la justicia particular del catálogo de las virtudes morales, debido a su singularidad y diferencias con las más citadas, puede evitarse cuando se adopta una caracterización más flexible como la propuesta por BOSTOCK 2000, 70-71. La justicia particular no es la única virtud desvinculada de una pareja de vicios; lo mismo ocurre con la honestidad o la fiabilidad para las que no hay una escala que permita medir el exceso o el defecto e identificar el término medio. Con el fin de explorar una explicación menos rígida a fin mitigar este problema, Bostock propone una reordena-

ción de las virtudes y su relación con los emociones. Así, sugiere que hay tres tipos de virtudes: las que están asociadas con una emoción concreta, otras asociadas con emociones de una manera muy general y finalmente las emociones conectadas con las virtudes intelectuales. Si aceptamos esto, entonces podemos considerar el concepto *πλεονεξία* como un término no especializado para denominar a un conjunto de emociones y no a una emoción específica (KREIDER 2004, 39). Lo cual nos abre una ruta para unir con naturalidad la justicia general y la justicia particular apelando a la experiencia cotidiana. Caso de tener éxito, habríamos logrado reforzar la constitución psicológica con emociones morales favorables a los intereses de los demás y contrarias a la indiferencia y el desprecio. Conviene entonces tener en cuenta para una mejor comprensión del bien y las cosas justas, objeto de preocupación de la ciencia política (EN1094b 14), las observaciones de Aristóteles recogidas en el libro II de la *Retórica*: mientras el justo se cuida de no incurrir en injusticias ante el temor de perder crédito moral ante los demás miembros de la comunidad moral y ante uno mismo; el injusto, mostraría total indiferencia o desprecio ante esa censura al tiempo que hace valer su reivindicación. Pero de aquí solo se deduce que en el caso del justo hay un deber negativo de abstenerse en rebasar las pautas de la justicia vinculado a un tipo de afecto, y estamos a falta todavía de encontrar el motivo último para identificarse con los contenidos de la justicia. Y este motivo no procede de ningún deseo en particular que sea comprensible por sí mismo sino de una concepción moral de la vida entera.

Bibliografía

- Aristóteles (1985), *Ética a Nicómaco*, Trad. M. Araujo y J. Marías, Madrid.
 Aristóteles, (2004), *Retórica*, Trad. A. Bernabé, Madrid.
 Balot, R.K. (2001), *Greed and Injustice in Classical Athens*, Princeton.
 Balot, R.K., (2001), «Aristotle's Critique of Phaleas: Justice, Equality, and Pleonexia», *Hermes* 129, 1, 32-44.
 Bostock, D. (2000), *Aristotle's Ethics*, Oxford.
 Curzer, H.J. (1995), «Aristotle's Account of the Virtue of Justice», *Apeiron* 28, 3, 207-238.
 Curzer, H.J. (2012), *Aristotle and the Virtues*, Oxford.
 Drefcinski, S. (2000), «Aristotle and the Characteristic Desire of Justice», *Apeiron* 33, 2, 109-123.
 Foster, S.E. (1998), «Virtues and Material Goods: Aristotle on Justice and Liberality», *American Catholic Philosophical Quarterly* 71, 4, 607-619.
 Irwin, T. (1988), *First Principles*, Oxford.
 Irwin, T. (ed.) (1999), *Aristotle. Nicomachean Ethics*, Indianapolis-Cambridge.
 Kraut, R. (2002), *Aristotle. The Political Philosophy*, Oxford.
 Kreider, S.E. (2004), «Justice as a Virtue of Character», *Auslegung* 27, 2, 33-41.
 Macintyre, A. (1987), *After Virtue*, Notre Dame.
 O'Connor, D. (1988), «Aristotleian Justice as a Personal Virtue», *Midwest Studies in*

- Philosophy* 13, 417-427.
- Pakaluk, M. (2005), *Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge.
- Pedersen, T.E. (1983), *Aristotle's Theory of Moral Insight*, Oxford.
- Sherman, D. (1999), «Aristotle and the Problem of Particular Injustice», *Philosophical Forum* 30, 4, 235-248.
- Strauss, L. (1963), *Course on Aristotle's Ethics*, April 1963, disponible *online* https://archive.org/stream/Aristotle_201402/Strauss%20%20Aristotle%27s%20Ethics%201968#page/n9/mode/2up
- Tugendhat, E. (2009), *Lecciones de Ética*, Barcelona.
- Urmson, J.O. (1973), «Aristotle's Doctrine of the Mean», *American Philosophical Quarterly* 10, 3, 223-230.
- Urmson, J.O. (1988), *Aristotle's Ethics*, Cambridge Mss.
- Vlastos, G. (1973), *Platonic Studies*, Princeton.
- Williams, B. (1980), «Justice as a Virtue», in Rorty, A.O. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, 189-199.
- Young, C.M. (2006), «Aristotle's Justice», en Kraut, R. (ed.), *The Blackwell Guide To Nicomachean Ethics*, UK, 178-197.