

ARISTÓTELES A DEBATE

las conferencias de stágeira

Introducción

La investigación de la felicidad: *Una crítica aristotélica*. Tom Angier

La actualidad de la filosofía de Aristóteles en la educación. Aurora Bernal

Dos extremos en la ética de Aristóteles. Alberto Buela

Boulesis, ¿igual a libertad en Aristóteles? Miguel Candel

Virtud y segunda naturaleza. Jesús Conderana

¿Un tercer método de Ética? Roger Crisp

Tres versiones rivales del aristotelismo tomista. Kevin Knight

La justicia en la *Política*. Francisco L. Lisi

La variedad de las disposiciones morales en Aristóteles. Manuel Oriol

¿Es posible una teoría general de la *pólis*? Salvador Rus

Aristóteles, Nussbaum y la democracia social. José Manuel Santos

Introducción

En el curso 2009-2010 nació el Grupo de Investigación *Stágeira. Estudios Aristotélicos de Filosofía Práctica*, que reunió a un grupo de profesores y estudiantes de doctorado interesados en el estudio de la filosofía práctica del estagirita. Auspiciado económicamente por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte con la concesión de un Proyecto de Investigación, *Stágeira* pudo invitar a un conjunto de ponentes que, con su aportación intelectual, enriquecieron nuestros conocimientos sobre Aristóteles. Esta obra recoge la mayoría de las ponencias que se impartieron en *Stágeira* y que ahora queremos ofrecer a todos los que en su día no pudieron asistir a ellas con el deseo de que les sean tan provechosas como lo fueron para nosotros.

Margarita Mauri

Stágeira. Estudios Aristotélicos de Filosofía Práctica

Universitat de Barcelona

<http://www.ub.edu/stageira/?q=ca/content/index.html>

SOBRE LOS COLABORADORES

TOM ANGIER. Profesor de la University of Cape Town.

AURORA BERNAL. Profesora de Teoría e Historia de la Educación de la Facultad de Educación y Psicología de la Universidad de Navarra.

ALBERTO BUELA. Profesor jubilado de la Universidad Tecnológica Nacional de Buenos Aires.

MIGUEL CANDEL. Profesor emérito de Filosofía antigua de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona.

JESÚS CONDERANA. Profesor de la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia de Salamanca.

ROGER CRISP es *Fellow* y *Tutor* en Filosofía en St Anne's College de Oxford. Editor asociado de la revista *Utilitas*.

KELVIN KNIGHT. Profesor de la London Metropolitan University.

FRANCISCO L. LISI. Profesor de la Universidad Carlos III de Madrid.

MANUEL ORIOL. Profesor de la Universidad San Pablo CEU de Madrid.

SALVADOR RUS. Profesor de la Universidad de la Universidad de León.

JOSE MANUEL SANTOS. Profesor de la Universidad da Beira Interior. Portugal.

La investigación de la felicidad: *Una crítica aristotélica*

Tom Angier

University of Cape Town

La idea de que la felicidad puede ser medida sistemáticamente, formando la base de un procedimiento de decisión ético y/o político, se remonta al *Protágoras* de Platón. En este diálogo, Sócrates expone la idea de una *metrētikē technē*, o 'arte de la medida', el cual, permitiendo a los individuos calcular las cantidades de placer y dolor generadas por diferentes formas de acción, les proporciona una vida máximamente placentera (y, de este modo, supuestamente feliz). Aunque esta teoría normativa no es obviamente incoherente, es poco probable que, en realidad, Platón la compartiera,¹ y su forma individualista ciertamente la descarta como base de la gestión pública.² Es solo con el 'cálculo hedonista' de Jeremy Bentham, en el siglo dieciocho, cuando encontramos, propuesta directa e inequívocamente, la idea de cuantificar la felicidad y, más aun, como fundación de acción política. En esta forma utilitaria, medir la felicidad se convirtió más tarde en el eje de la economía del bienestar, una forma de teoría económica que, como refiere Amartya Sen,³ dominaría la disciplina hasta los años 80 del siglo XX. Es central para la economía del bienestar la asunción de que el Producto Interior Bruto (PIB), una noción eminentemente cuantificable, es la mejor guía para la felicidad general. Habiendo dominado el campo por más de un siglo, esta ortodoxia económica –la de que existe una fuerte correlación entre ingresos y felicidad, tanto a nivel nacional como individual– vino a ponerse en duda solo en la década de los 70, con el trabajo de Richard Easterlin y Tibor Scitovsky.⁴

Valiéndose de las investigaciones de los psicólogos conductistas, Easterlin y Scitovsky argumentaron que, una vez que la gente ha sido sacada de la pobreza, los aumentos en los ingresos tienen una 'utilidad marginal cada vez menor': en otras palabras, por encima de un cierto umbral, la riqueza

¹ En otro lugar he argumentado que, dado el anti hedonismo general de Platón, la propia forma hedonista de la *metrētikē technē* de Sócrates la elimina en tanto que propuesta sería (véase Angier 2010, 23-30). Cf. Zeyl 1980, Wolfsdorf 2008, 51-9.

² Julia Annas hace notar que, a diferencia de sus sucesores modernos, el hedonismo antiguo nunca tiene como objetivo la felicidad general, sino solamente la felicidad individual (véase Annas 1993, 448).

³ Véase 'The Economics of Happiness and Capability', cap. 2 de Bruni et al. 2008.

⁴ Véase Easterlin 1974 y Scitovsky 1976.

umentada produce cada vez menos diferencia en la felicidad de la gente. Muchos consideran este argumento, a veces nombrado como 'la paradoja de Easterlin', como fuertemente corroborado,⁵ y esta corroboración ha sido significativa en, al menos, tres frentes. Primero, la noción de que los ingresos están sujetos a una 'rutina hedónica' –cuantos más tienes, menos los disfrutas– tiene implicaciones importantes para la gestión económica y pública (en las tasas, educación, finanza internacional, etc.) Aquí es donde los economistas se ven fuertemente involucrados, ya que, habiendo estado comprometidos, en su mayoría, con las doctrinas de la economía del bienestar, ahora están deseosos de construir una posición inmune a la crítica de Easterlin/Scitovsky.⁶ En segundo lugar, abre la cuestión de qué condiciona, *de hecho*, la felicidad: pues si los ingresos son un 'representante' cada vez peor para la felicidad, cuanto más arriba se vaya en la escala de ingresos, se convierte en imperativo establecer lo que Richard Layard llama 'causas' genuinas de felicidad. Aquí es donde los psicólogos entran en acción, ya que profesan estar equipados con los 'instrumentos' que revelan aquellas causas.⁷ En tercer lugar, dado el abandono casi universal de la concepción de Bentham de la felicidad como sensación placentera, el desarrollo de la investigación de la felicidad plantea el asunto fundacional sobre *en qué consiste* la felicidad. Esta cuestión conceptual y ontológica es, claramente, la provincia de los filósofos, y es ésta la que será el objeto de este artículo.

Aunque los filósofos fueron los primeros en analizar la naturaleza de la felicidad –después de todo, Platón y Aristóteles hacen de la *eudaimonia* algo central para sus teorías éticas⁸– este nivel de atención no se mantuvo después del período medieval. Una razón de esto fue la influencia de Kant (véase Kenny y Kenny 2006, 36), estando los filósofos kantianos persuadidos de que la felicidad es un fenómeno puramente psicológico y esencialmente no moral. Es verdad que Bentham y Mill, de maneras diferentes, colocaron la felicidad una

⁵ Vid. (ej.) Argyle 2001, especialmente los caps. 7, 9; Layard 2005, caps. 2-4; Kenny y Kenny 2006, especialmente caps. 4,6; Ed Diener y Pelin Kesebir, 'In Defence of Happiness: Why Policemakers Should Care about Subjective Well-Being', cap. 3 de Bruni et al. 2008.

⁶ Véase, en particular: Sen 1987 y 2009; Bruni y Porta 2005; Layard 2005; Frey 2008. Sen y Martha Nussbaum han desarrollado una tesis que rivaliza con la de la economía del bienestar tradicional llamada 'Capabilities Approach', que puede argumentarse que está en tensión con la aproximación de la 'investigación sobre la felicidad' actual. Volveré a la 'Capabilities Approach' más adelante.

⁷ Estos instrumentos consisten, en su mayor parte, en 'auto-informes', es decir, respuestas a las preguntas de una encuesta. Para trabajos influyentes en la psicología de la felicidad, véase, por ejemplo: Kahneman 1999; Diener y Suh 2000, Diener et. al. 2009; Seligman 2002 y 2011.

⁸ La cuestión de si la *eudaimonia* encuentra su mejor traducción en 'felicidad' es, de alguna forma, coextensiva con la problemática central de este artículo. Pues aquellos, como Daniel Haybron, que afirman que Aristóteles tiene una teoría del 'bienestar', como algo opuesto a la felicidad, están adoptando una posición substancial en teoría ética, una que será el objetivo principal del argumento que se desarrollará aquí. Para un tratamiento interesante de la semántica de la *eudaimonia*, véase de Heer 1968.

vez más en el centro de la escena, pero su asunción utilitaria de que consiste en el placer, y éste *qua* cualidad sentida, o sensación, cerró de forma efectiva el debate sobre la naturaleza y la significación ética de la felicidad. De hecho, como Martha Nussbaum explica, Bentham y sus herederos tuvieron tanto éxito en dictar aquí los términos del debate, que los filósofos de principios del siglo veinte, como Henry Prichard ‘simplemente asumieron que cualquier filósofo que habla sobre la felicidad debe estar identificándola con el placer o la satisfacción’ (Nussbaum 2008, S89). De hecho, es sólo relativamente reciente – siguiendo el trabajo de Easterlin, Scitovsky y Sen en economía, y subsecuentemente el de Kahneman, Diener y Seligman en el movimiento de la ‘psicología positiva’- que los filósofos han mostrado un renovado interés en la felicidad *per se*, junto con sus conexiones sistemáticas con otros conceptos clave de teoría ética. En lo que sigue, pues, se comenzará por analizar el trabajo de tres filósofos que han hecho recientes y seminales contribuciones en este campo, antes de proseguir con una crítica detallada de sus análisis y de su proyecto ético más amplio.

Los tres filósofos en los que se centrará la atención son Fred Feldman, Daniel Haybron y Anthony Kenny.⁹ Donde los tres académicos están de acuerdo es en rechazar la visión benthamita de la felicidad en tanto que sensación placentera y ausencia de dolor. Tómese Feldman, por ejemplo, que argumenta que alguien puede tener artritis, i.e., una condición dolorosa, y aun sí llamarse a sí mismo feliz de forma comprensible; igualmente el placer sentido, mantiene, no es una condición necesaria de la felicidad –esto es, se puede ser feliz sin experimentar ningún placer sensorial ocurrente.¹⁰ Se puede admitir que una vida totalmente carente de placer sensorial puede no ser considerada feliz, pero esto está muy lejos de la visión benthamita de que la felicidad se reduce a, o se identifica con, el placer sensorial. De manera que el consenso anti-benthamita aparece aquí tan amplio como bien fundado. Donde las cosas se tornan controvertidas es a propósito del contenido positivo de la felicidad. Muy generalmente, nuestros tres filósofos toman su punto de partida en la literatura psicológica y económica, que entiende la felicidad como un

⁹ Véase, en particular, Feldman 2010, Haybron 2005 y 2008, y Kenny y Kenny 2006. Anthony Kenny escribió el último junto con su hijo Charles, que es economista. Me centraré en los capítulos de Anthony Kenny (véase aquellos numerados de forma inusual), que son filosóficos en su orientación.

¹⁰ O incluso, como defiende Feldman, mientras se experimenta más dolor que placer a lo largo de un período de tiempo substancial. Pues el placer reducido puede conducir a la infelicidad, y el dolor reducido a la felicidad –incluso donde la balanza placer-dolor permanece favorable y desfavorable respectivamente (32-3). (Para Feldman a propósito del ‘hedonismo sensorial’, véase Feldman 2010, 23-36.) Haybron rechaza el hedonismo sensorial sobre la base de que, como máximo, éste captura la *experiencia* de estados constitutivos de felicidad, no aquellos estados en sí mismos, e incluye afectos efímeros que no forman una parte genuina de la felicidad (véase Haybron 2005, 297-8). Cf. Kenny 2006, 142-3. Para críticas ulteriores al hedonismo benthamita, véase Nussbaum 2008, 83-4, 96-7 y Hurka 2001, cap. 3.

bienestar subjetivo. Desafortunadamente esta noción, tal y como la elaboran psicólogos y economistas, contiene bastante vaguedad. Por ejemplo, es construida como ‘tomar placer en la vida’, ‘apreciar positivamente’ la vida, un ‘juicio favorable’ sobre la calidad de la vida (Veenhoven 1984); ‘gratificación’ (Seligman 2004,84); satisfacción con la propia vida (Frey y Stutzer 2002); ‘sentirse bien –disfrutar de la vida y querer que esta sensación se mantenga’ (Layard 2005, 12). ¿Los filósofos han sido capaces de aportar más claridad a la definición de ‘felicidad’?¹¹

Mientras que la literatura filosófica sobre este tema es detallada y sofisticada conceptualmente –se dedica a la argumentación donde otra literatura a menudo confía en lo estipulado- también muestra, como cabría esperar en un área éticamente vital aunque polémica, algún disenso. Según Haybron, la felicidad consiste en lo que él llama ‘estados afectivos centrales’ (Haybron 2005, 299 ff.), los cuales son placenteros *per se*. Tales estados –o aquello a lo que se refiere como ‘propensiones del estado de ánimo’ (ibíd. 306)- son ‘centrales’ en el sentido de que, *contra* el hedonismo benthamita, informan sobre y se pueden predicar de la personalidad como un todo, no meramente aspectos de ésta episódicos o ‘superficiales’ (ibíd. 312). Por ejemplo, probar un helado puede generar un estado afectivo placentero, pero uno que es efímero y por lo tanto no ‘constitutivo de estado de ánimo’ (ibíd. 301) en el sentido requerido.¹² Feldman defiende, por el contrario, que el placer sensorial *sí* contribuye a la felicidad, aunque el ‘placer intrínsecamente actitudinal’ –su definición básica de felicidad- no necesariamente es completamente afectivo (meramente implica estar satisfecho por/a propósito de un estado de cosas). Más aun, sostiene que la felicidad, así definida, *puede* ser efímera o episódica (lo que llama ‘frágil’)- incluso si los ‘átomos’ del placer intrínsecamente

¹¹ Se puede pensar, quizás por motivos wittgensteinianos, que la noción completa de la definición ‘felicidad’ es equivocada, ya que no hay ninguna esencia que descubrir, solo un conjunto de usos del término en el ‘lenguaje ordinario’. Según esta visión, la suposición de Feldman (por ej.) de que existe una única ‘cosa’ llamada felicidad, que espera a ser descubierta, es simplemente falsa. Pero quisiera permanecer agnóstico en este punto. El método del artículo será el de investigar el contenido, estructura e implicaciones de las actuales definiciones filosóficas de la felicidad, compararlas con la definición de Aristóteles, y argumentar que la de éste último es más coherente y está mejor fundada. Si esto me sitúa en el bando ‘esencialista’ del debate, así sea.

¹² Los estados de ánimo felices, afirma Haybron, ocurren a lo largo de tres dimensiones de afecto: ‘promoción’, ‘compromiso’ y ‘sintonía’ (Haybron 2008, 111-22, cf. Haybron 2005, 303). El autor despliega estas dimensiones como sigue: la promoción va de la alegría a la tristeza, el compromiso de la euforia a la depresión, y la sintonía de la tranquilidad a la ansiedad. Cuanto más allá se está a la izquierda de estas dimensiones –i.e. cuanto más alegre, eufórico y tranquilo- más feliz se es. Como hace notar Jason Raibley, es difícil de ver cómo uno puede estar, a la vez, eufórico y tranquilo (véase Raibley 2011, 6). A pesar de esta dificultad, el punto principal está claro: la felicidad consiste en estados afectivos positivos, que son predicables de la persona como un todo.

actitudinal, así gozados por una persona, son mínimos.¹³ Entonces, a pesar de las diferencias reales de interpretación –Haybron, *contra* Feldman, cree que la felicidad debe ser afectiva, y nunca es episódica- creo que aquí podemos ver un acuerdo fundamental. Pues en las dos visiones, la felicidad es un estado subjetivo, a saber, determinado por la relación positiva o afirmativa de los sujetos con su propia experiencia, y es sustancialmente irrevocable o incorregible: si tú piensas que eres feliz, entonces lo eres.

Este acuerdo esencial a propósito de la naturaleza de la felicidad se extiende, de forma crucial, a la manera en que la felicidad está arraigada en la estructura más amplia de las teorías éticas respectivas de Haybron, Feldman y Kenny. Tómese Kenny: Kenny define el ‘contento’ –que, básicamente, en su teoría juega el mismo papel que la felicidad en las de Haybron y Feldman (véase Kenny y Kenny 2006, cap. 7)- como el ‘juicio de que... los mayores deseos propios están satisfechos o en vías de satisfacción’ (145). Y el ‘contento’ se sitúa en contraposición a otras dos dimensiones de la evaluación ética: concretamente, el ‘bienestar’ y la ‘dignidad’. Bienestar, en esta explicación, equivale a bienestar objetivo, y depende de estar provisto con los bienes materiales y psicológicos generalmente acordados (no meramente aprobados personalmente). Para citar los ejemplos de Kenny, la persona cuyas necesidades de comida, bebida y cobijo están satisfechas, y es libre de (ej.) enfermedad mental y ‘tragedias ocurridas en el interior de [su] familia o su círculo social inmediato’, disfruta de un grado significativo de bienestar objetivo (véase *ibíd.* 41; cf. cap. 3). La dignidad, a su vez, tiene tres elementos: ‘elección’, ‘valor’ y ‘prestigio’. ‘Para poseer dignidad’, afirma Kenny, ‘debes tener un grado de elección y control sobre tu vida, la vida que llevas debe ser una vida que valga la pena, y debe conllevar un grado de prestigio’ (*ibíd.* 105; cf. cap. 5). El elemento clave aquí es el de ‘valor’, ya que éste es el que encarna las normas morales y políticas objetivas, a las cuales las vidas individuales están sujetas, y que se refleja también, como ahora se esbozará, en los esquemas teoréticos tanto de Feldman como de Haybron.

Como hemos visto visto, Feldman considera la felicidad un ‘placer intrínsecamente actitudinal’, un estado incorregible de bienestar subjetivo.¹⁴

¹³ Para la concepción de Feldman de la felicidad, véase Feldman 2010, caps. 6, 7. Su disposición a aceptar tanto las contribuciones a la felicidad episódicas (o ‘frágiles’, *ibíd.*), como las que son más a largo plazo, es adoptada por Raibley y Tom Hurka. Tal y como Raibley pregunta, retóricamente: ¿por qué no aceptar que la felicidad puede estar constituida *a la vez* por estados episódicos y ‘personalmente atribuibles’, más que restringirlo a los últimos (Raibley 2011, 6)? Cf. la visión de Hurka de que la ‘satisfacción total’ no debería, en principio, privilegiarse a los placeres intensos, específicos (ya sean físicos, actitudinales, o ambos). En la visión de Hurka, entonces, un Lotario y un monje pueden vivir vidas igualmente felices –o, al menos, esto no debería descartarse *ab initio* (véase Hurka 2011, 24-5).

¹⁴ I. e., la manifestación personal es suficiente para garantizarlo; no se puede contradecir desde la perspectiva de una tercera persona, ya sea sobre la base de sus objetos o la condición de la

Como en la explicación de Kenny, esto es diferente del ‘bienestar objetivo’, que Feldman describe como una ‘calidad de vida’, ‘valor prudencial’ (Feldman 2010, 161), el tipo de valor al que una persona aspira al ‘intentar egoístamente aumentar su propio interés’ (ibíd. 168).¹⁵ El bienestar objetivo, a su vez, es disociado del ‘bien [...] moral’ (ibíd. 207), el cual, aunque puede ser admirado y ayudar a otros, no necesariamente es bueno para la persona que lo encarna. Y esta estructura tripartita es afirmada por Haybron. Éste contrasta la felicidad, *qua* conjunto indefinido de ‘estados afectivos centrales’ o ‘propensiones del estado de ánimo’, con lo que él llama ‘autosatisfacción’ o ‘satisfacción natural’ individual (Haybron 2008, 178f.). Esto es equivalente al ‘bienestar objetivo’ de Feldman y Kenny, y destaca lo que, *de hecho*, conduce al bienestar de un individuo. Aquí Haybron se basa en el trabajo de Wayne Sumner (Sumner 1996), argumentando que, para que una actividad sea verdaderamente satisfactoria, tiene que sea ‘auténtica’, o ‘rica’ y ‘autónoma’ (2008, 186 f.) (Esto descarta, por ejemplo, el contador de briznas de hierba de Rawls como alguien que vive una vida genuinamente satisfactoria (‘buena en bienestar objetivo’, en los términos de Feldman)). Pero como Feldman y Kenny, Haybron se cuida de descartar cualquier valor ‘moral’ como algo que sea esencial en la autosatisfacción. Según él, Genghis Khan y los dueños de esclavos bien pueden haber llevado vidas ‘plenas, ricas’, aunque erraron en llevar vidas ‘buenas’ o ‘perfeccionadas’ (ibíd. 159-60).

Con todo, pues, Kenny, Feldman y Haybron terminan defendiendo esquemas éticos notablemente similares, si bien varían los términos que usan.¹⁶ Se puede admitir que existen diferencias de detalle. Feldman sostiene que aunque la felicidad y el bienestar objetivo son, en principio, diferentes, de hecho, no pueden ser separados, porque ‘el bienestar objetivo sigue la pista de la felicidad’ (169). En otras palabras, el bienestar objetivo queda reducido,

persona que se manifiesta ‘feliz’. Donde Feldman se aleja de Kenny es en la negación de que la felicidad pueda ser entendida como ‘satisfacción de la vida como un todo’: nuestros deseos pueden satisfacerse, argumenta, sin que tomemos placer intrínsecamente actitudinal en esta satisfacción (vid. cap. 5 y Apéndice A; para un argumento similar, vid. Haybron 2005, 291-6). Sin embargo, Feldman y Haybron están de acuerdo en lo fundamental con Kenny porque toman la felicidad (contento) como una propiedad totalmente subjetiva –una propiedad que es inherentemente positiva e incorregiblemente auto-adscrita.

¹⁵ En línea con Kenny, el ‘bien del bienestar objetivo’ de Feldman es bueno *para* una persona, pero no en un sentido relativista, ya que está de acuerdo con que las auto-adcripciones de bienestar objetivo no son, en principio, incorregibles: ‘la relatividad’, dice, ‘no tiene nada que ver con lo que la persona cree’ (Feldman 2010, 161), sino sólo con lo que, *de hecho*, constituye de su interés. Cf. Kenny: ‘La auto-adcripción no tiene el mismo papel central en la medida del bienestar objetivo que el que tiene en el caso del contento; podemos equivocarnos sobre el estado de [por ej.] nuestra salud corporal, y otras personas se encuentran mejor situadas para juzgar en este área’ (Kenny y Kenny 2006, 41).

¹⁶ Cf. Dolan, Layard y Metcalfe, cuya división del territorio ético es isomórfica: se refieren a tres dimensiones de medida –‘experiencial’ (la de la felicidad/contento), ‘evaluativa’ (la del bienestar objetivo/autosatisfacción) y ‘eudaimónica’ (la del bien moral/dignidad). Véase Dolan et al. 2011.

puesto a examen, a placer intrínsecamente actitudinal. En contraste, Haybron piensa que la felicidad y la 'autosatisfacción' son diferentes, no tan solo en teoría, sino también en la práctica, manteniendo que el bienestar objetivo no es capaz de seguir la pista del bienestar subjetivo (o viceversa) (véase Haybron 2008, cap. 9). Más aun, Kenny cree que la felicidad es una función del contento, el bienestar objetivo y la dignidad tomadas *conjuntamente*, más que identificarla solamente con el contento (à la Feldman y Haybron). Y estas diferencias resultaran significativas en lo que sigue.¹⁷ Pero por el momento, vale la pena notar como la tricotomía de más arriba –cuyos elementos son lógicamente independientes, y (al menos para Kenny y Haybron) distingue propiedades que son substancialmente distintas- tiene plausibilidad *prima facie*. Después de todo, se puede imaginar a alguien contento, aunque esté privado del adecuado bienestar objetivo, y trabajando en un negocio de mala reputación (por ej. carterista de barrio). Igualmente, se puede imaginar a alguien disfrutando de un bienestar objetivo excelente, pero que está descontento trabajando en un negocio sucio (por ej. el mafioso echado a perder). Y se puede imaginar a alguien cuyo trabajo es admirable, y aun así es un descontento crónico con solo un bienestar objetivo pobre (por ej. el cooperante desilusionado en Sudan). Por lo tanto, ¿no se debería seguir a Kenny, Feldman y Hayborn, y aceptar su tricotomía ética sin ningún otro añadido?

Expondré que no deberíamos. Más aun, argumentaré que mucho depende de que no se haga. Puesto que, contento, bienestar objetivo y virtud –como me referiré a ellos- no pueden ser separados, y que, de hecho, constituyen un todo inextricable, es algo que tiene implicaciones cruciales para la investigación sobre la felicidad, junto con su papel en el desarrollo de la gestión pública. El argumento se construirá como sigue. Primero, esbozaré la noción de *eudaimonia* de Aristóteles, subrayando de qué forma integra contento, bienestar objetivo y virtud, haciéndolos así, en última instancia, un solo fenómeno. Después argumentaré detalladamente que esta noción holística es significativamente preferible a la tricotomía de conceptos elaborada más arriba. Para argumentar esto necesitaré demostrar cómo, considerado apropiadamente, el contento debe ser entendido en términos de bienestar objetivo, y el bienestar objetivo debe ser entendido en términos de virtud. Llamaré a la primera subordinación conceptual (y metafísica) el primer 'puente', y a la segunda, el segundo 'puente' hacia la felicidad. Finalmente, concluiré con algunas consideraciones sobre cómo una concepción aristotélica de la felicidad modificaría la forma de la investigación sobre la felicidad. Nada de esto será fácil y, de hecho, el rechazo

¹⁷ El deseo de Kenny de incorporar contento, bienestar objetivo y dignidad *dentro de* la felicidad acerca su posición a mi propia posición aristotélica. Aun así, discreparé de su estricta separación de estos componentes, porque solo cuando están adecuadamente integrados en un todo orgánico 'salvan el fenómeno ético'. (Para la noción de Aristóteles de *tithenai ta phainomena*, 'salvar las apariencias', vid. *Ética Nicomáquea* [EN] 1145b2-7, *Ética Eudemia* [EE] I.6; para comentarios, vid. Nussbaum 1986, cap. 8.)

de Feldman de la concepción de Aristóteles de la felicidad como una ‘perversión’ del filósofo (136), o incluso como indicativa de una ‘posesión demoníaca’ (!) (véase Apéndice D), muestra aquello respecto a lo que este artículo está en contra. A pesar de todo, espero mostrar que, una vez dichas todas estas cosas, la evidencia está de mi parte.¹⁸

Para empezar, quisiera dirigir la atención a la configuración formal de la *eudaimonia* aristotélica: en general, ¿cómo contrasta con el esquema contenido-bienestar objetivo-virtud [CBV] de más arriba? Ciertamente, Aristóteles no descuida la idea de contento, ya que sostiene que el placer (*hēdonē*) es un concomitante necesario de la *eudaimonia*, que la vida feliz es, al menos en conjunto, una vida placentera. Todos, afirma, ‘creen que la vida feliz es agradable’ (EN 1153b14-15; cf. 1152b6-8).^{*} *Contra* CBV, sin embargo, piensa que el placer, si tiene que contribuir a una vida *eudaimôn*, debe *sobrevenir* a la actividad, más que constituir una actitud autónoma, uniforme, o un estado que, en principio, puede tomar cualquier experiencia como su objeto.¹⁹ Tal y como Aristóteles lo plantea, ‘[actividad y placer] parecen encontrarse unidas y no admiten separación, ya que sin actividad no hay placer y el placer perfecciona toda actividad’ (EN 1175a19-20; cf. 1174b31-3, 30-31). Se sigue de esto que importa mucho el *tipo* de actividad del que se obtiene placer; de hecho, Aristóteles cree que no cualquier tipo de actividad puede conllevar placer, y que la vida feliz es, en gran parte, una vida en la que se aprende a discernir cuáles son las actividades que conllevan contento real, estable, y cuáles no. Como remarca, ‘Parece que cada animal tiene un placer propio... pues tiene un placer conforme a su actividad... el placer de un caballo, de un perro y de un hombre son diferentes’ (EN 1176a3-6). En otras palabras, lo que place a los humanos tiende a ser distinto de la que place a otras especies, y la diferencia reside, en gran parte, en qué tipos de actividades son capaces de disfrutar. A diferencia de CBV, entonces, Aristóteles ve el placer como esencialmente

¹⁸ No se sigue que yo crea que se puede ratificar todo de la teoría ética de Aristóteles. Lejos de esto: creo que el privilegio que da Aristóteles a la virtud de la *theôria* [contemplación] es erróneo, y que (bien conducida) la investigación de la felicidad apunta a porqué esto es así. Además, creo que la concepción de Aristóteles de la virtud moral (o del ‘carácter’) es, en algunos aspectos, troncada y éticamente estrecha de miras, y que necesita, sobre todo, una seria revisión *política*. Pero aquí no se dirá nada más a propósito de estos puntos, dejándolos para un artículo subsiguiente.

^{*} Nota del traductor. Para las citas de la *Ética Nicomáquea* se usará la siguiente traducción castellana: Aristóteles, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, trad. y notas por Julio Pallí Bonet; Madrid, Gredos, 1985. Para la *Política*: Aristóteles, *Política*, intro., trad. y notas por Manuela García Valdés; Madrid, Gredos, 1999.

¹⁹ N.B. EN 1099b25-6, 1100a15; *Política* 1325a31-3. Como hemos visto, Feldman habla en términos de actitudes, Haybron en términos de estados afectivos, y Kenny en términos de juicios. Pero, para cada uno de ellos, el contento es independiente de sus objetos en el sentido de que permanece idéntico sean cuales sean los objetos que toma, y aun más, no existen barreras provenientes de principios acerca de qué objetos *puede* tomar.

normativo: no toda forma de actividad puede placernos, así como ciertas formas de actividad no pueden sino displacernos.

Otra forma de expresar esta cuestión sobre las normas es decir que, para Aristóteles, el contento es imposible, o al menos muy inestable y efímero, si se divorcia de los bienes básicos del bienestar objetivo (tanto materiales como psicológicos). La persona que sufre de mala salud física y/o mental crónica, por ejemplo, en su visión encontrará el contento mucho más difícil de conseguir (y mantener) que alguien libre de tales aflicciones. Lo que aquí constituye bienestar objetivo, y por lo tanto 'placer propio', es, como ya se ha sugerido, inseparable de los puntos de vista más generales de Aristóteles sobre la *naturaleza* humana, las cuales, como se desarrollará más abajo, en definitiva se sustentan en su biología.²⁰ Pero, por el momento, la cuestión es que *-contra* CBV, otra vez- el contento o el bienestar subjetivo no se pueden separar de criterios objetivos. En los términos de Feldman, el contento sigue la pista del bienestar objetivo, y no viceversa. Sin embargo, donde Aristóteles tiende a desafiar más el esquema CBV es al argumentar, no solo que el bienestar objetivo necesariamente condiciona el contento, sino también que la virtud necesariamente condiciona el bienestar objetivo. Tal y como afirma hacia el principio de *EN*, *eudaimonia* 'es una actividad del alma de acuerdo con la virtud (*areté*)' (1098a16-17). Se sigue de esto que para ser verdaderamente placentera, la actividad no solo tiene que ser conducente a (o como mínimo no destructiva de) ciertos bienes del bienestar objetivo, sino que también debe estar informada por las virtudes, de tal forma que aquellos bienes son vistos, en esencia, como meros elementos (aunque elementos esenciales y básicos) dentro de la vida virtuosa. Se sigue, además, que ningún contento o placer estable es posible fuera de esta vida. Como Aristóteles mantiene, 'se considera que lo verdadero es lo que se lo parece al hombre bueno, y si esto es cierto... entonces serán placeres los que se lo parezcan a él, y agradables aquellas cosas en que se complazca' (*EN* 1176a15-19).

Claramente, hemos recorrido un largo camino desde las asunciones axiológicas de CBV. La 'vida moralmente buena' de Feldman, en vez de ser un adjunto contingente a la vida feliz, ahora parece esencial a ésta. Y por el momento, esto parece poco más que una aserción. Aún así, creo que, después de un poco de atención minuciosa a la interacción entre contento, bienestar objetivo y virtud, junto con una ulterior clarificación del esquema conceptual de Aristóteles, esta axiología puede ser reivindicada. Empezaré con el primer 'puente' hacia la felicidad, aquél entre el contento y el bienestar objetivo. Con el

²⁰ N.B. la cita anterior completa se lee así: 'Parece también que cada animal tiene un placer propio, así como una función propia, pues tiene un placer conforme a su actividad. Esto parecerá así, si consideramos cada especie animal. Porque el placer de un caballo, de un perro y de un hombre son diferentes' (*EN* 1176a3-6). La noción de 'función' (*ergon*) y 'especie' (*typos*) son aquí esencialmente biológicas, como se subrayará más adelante.

fin de establecer que este puente puede y debe ser cruzado, si queremos llegar a una teoría de la felicidad coherente, propongo empezar con un par de experimentos mentales planteados por Feldman y Haybron: los de Bertha, la ama de casa oprimida, y el ‘esclavo feliz’ (respectivamente).

Feldman describe a Bertha como una ama de casa ‘adoctrinada’ y ‘dominada’ (véase especialmente 194-202), cuya vida consiste en actividades que son ‘degradantes y deshumanizantes’ (189). Explica que ‘Sólo tiene la educación más rudimentaria... Trabaja largas horas atendiendo a los niños y la casa. Su marido es frío y exigente. Bertha no es consciente de otras posibilidades. No se da cuenta de que las mujeres de otros países tienen carreras interesantes, tienen la oportunidad de viajar y tener amigos fuera del hogar’ (189). En los términos de Sumner,²¹ Feldman presenta la vida de Bertha como carente de una actividad rica, autónoma: su vida consiste en llevar a cabo tareas básicas, no cualificadas, y es dictada en gran parte por su marido. Sin embargo, Feldman, dada su descripción subjetiva de la felicidad, no puede inferir de este estilo de vida empobrecido que Bertha sea infeliz. De hecho, dada su educación y su patrón de placeres actitudinales –lo que Feldman llama su ‘balance neto positivo de placer intrínsecamente actitudinal recurrente’ (137)- sostiene que Bertha es tolerablemente feliz. Pero Feldman sí niega que sea tan feliz como *podría* haberlo sido si hubiera sido educada en una comunidad ‘progresista’ (200). Ya que si hubiera estado expuesta a horizontes más amplios, y se hubiera sentido capaz de comprometerse con objetivos más enriquecedores, entonces *habría* (afirma) llevado una vida más feliz.

En resumen, Feldman juzga a la vez que ‘[Bertha] habría estado mejor’ –i.e. tenido mejor bienestar objetivo- ‘si... se le... hubiera permitido crecer y desarrollarse [en una comunidad no ‘tradicional’]’, y que ‘habría sido mucho más feliz si no se le hubiera lavado el cerebro y adoctrinado’ (200). Fundamentalmente, el autor presenta el primer juicio sobre el bienestar objetivo de Bertha como desprendiéndose del último juicio sobre su felicidad: está comprometido, después de todo, con el principio de que ‘el bienestar objetivo sigue la pista de la felicidad’ (168). Pero creo que estamos autorizados a preguntar si ésta es una evaluación honesta de su secuencia de inferencia efectiva. ¿Realmente el autor ha hecho un juicio desapasionado, independiente, sobre ‘el placer actitudinal’ menos que óptimo de Bertha, e infirió de ahí su menos que óptimo bienestar objetivo? Sugiero que parece bastante más probable que esta afirmación sobre la felicidad de Berta surge de un juicio antecedente sobre su bienestar objetivo. Después de todo, se lamenta del hecho de que las mujeres como ella ‘no hacen contribuciones significativas al bienestar objetivo más allá de... sus hogares. ¡Qué pérdida!’, y presume que a ella le falta ‘libertad, creatividad, y respeto’ (201). Ambas afirmaciones se refieren a las

²¹ Vid. supra, pág. 7.

limitaciones en *el modo de acción y la relación con los otros* de Bertha, más que específicamente a su estado psicológico. De esta forma, existe evidencia de que el “welfarismo” objetivo ha llegado a dar forma a los juicios de Feldman sobre la felicidad, haciendo así su eudaimonismo bastante menos ‘corriente’, como él lo expresa –i.e. menos inocente normativamente- y mucho más aristotélico de lo que a él le gustaría admitir.²²

A pesar de esta comprensión aparentemente aristotélica de la felicidad en términos de bienestar objetivo, se podría objetar que esto es simplemente un fallo de valentía, una capitulación de teoría sólida ante ideas liberales del bienestar objetivo. Por el momento, esto no parece razón conclusiva para descartar un divorcio sistemático entre los estados psicológicos y los niveles de bienestar objetivo, o las inferencias exclusivamente de los primeros a los segundos. En el trabajo de Haybron, sin embargo, se encuentra evidencia de que disociar la felicidad del bienestar objetivo es más difícil de lo que él sugiere. A diferencia de Feldman, Haybron sostiene, como vimos en la página 6 (más arriba), que lo que hace que una vida funcione bien *puede* separarse de la felicidad. Aunque se habla de Aristóteles como si tuviera una teoría de la felicidad, Haybron asegura que, de hecho tiene una teoría del bienestar: la felicidad en sentido estricto debería ser confinada a una condición psicológica, que puede ser aislada de las consideraciones sobre qué hace que una vida ‘funcione bien’ (Haybron 2005, 289). Aunque esto puede ir en contra de lo que Haybron llama ‘habla ordinaria’, si no mantenemos aquí esta división, argumenta, estaremos ciegos a cómo los ‘estados afectivos centrales’ emocionalmente positivos pueden errar al reflejar el bienestar objetivo. Tómese, por ejemplo, una versión más extrema de Berta, o sea el ‘esclavo feliz’ (véase Haybron 2008, 35, 124, 186). Es posible concebir que el esclavo pueda aprobar, comprometerse y sentirse en armonía con su condición –satisfaciendo así los criterios de Haybron para la felicidad-, pero de esto no se sigue que tenga ni siquiera un mínimo de bienestar objetivo.

Etiquetando el bienestar objetivo como ‘autosatisfacción’ (ibíd. 178), Haybron afirma (siguiendo a Sumner) que una condición esencial de la autosatisfacción es el compromiso con una actividad autónoma, rica –es decir, precisamente el tipo de actividad no practicada por el esclavo. (Si Bertha era vista como alguien que no tiene ningún control sobre su propia vida, y que practicaba actividades que parecían degradantes y empobrecidas, esto es verdad *a fortiori* del esclavo). Menos dramáticamente, el contador de briznas de hierba de Rawls (ibíd. 186) también permanece seriamente no satisfecho, ya que, aunque su elección de vida puede ser autónoma, contar briznas de hierba

²² En términos de forma, esto es, no de contenido –la concepción del propio Aristóteles del bienestar objetivo apenas es ‘progresista’. Piensa que las mujeres son racionalmente defectuosas y, por lo tanto, incapaces de actividad verdaderamente eudaimónica. Véase *Política* 1260a7-14; cf. 1253b4-8, 1254b13-20, 1259a37-b4.

no es una actividad rica y significativa en ningún sentido. Pero a pesar de estas descripciones desde el punto de vista de la actividad, Haybron no dice (y no puede decir) que el contador de brizas sea inevitablemente *infeliz* –ya que esto contravendría su separación de felicidad y autosatisfacción. Todo lo que puede decir es que la felicidad, mientras que por sí misma tiene ‘valor prudencial intrínseco’, para la autosatisfacción, tiene que ir junto con la actividad rica y autónoma para producir tal satisfacción. La felicidad por sí misma, reitera, no necesariamente es satisfactoria.

Aunque esta explicación parece coherente contiene, bajo una inspección más detenida, una honda debilidad estructural. Pues Haybron habla no solo de la felicidad como algo que tiene que ir unido a la actividad ‘auténtica’ (a saber, autónoma, rica), sino también de que, por ello, la felicidad se convierte *ella misma* en auténtica (Haybron 2008, 186f.)²³ Y esto es, creo, revelador. Ya que, como Aristóteles mantiene, la *eudaimonia*, más que ser algo lógica y ontológicamente distinto de una actividad (*energeia*), en cambio sobreviene a y es inseparable de ella.²⁴ Dado esto, no es accidental que Haybron se encuentre a sí mismo hablando de la felicidad como heredando la cualidad de la actividad en la que está basado: esto meramente refleja la naturaleza inescapablemente superviniente de la propia felicidad. En otras palabras, la felicidad no es algo de aquí, mientras que la actividad inauténtica, empobrecida y despreciable es de allí; más bien, si uno intenta encontrar la felicidad en una actividad así, la propia felicidad será en ella misma inauténtica, empobrecida y despreciable –a saber, equivalente, seguramente, a la infelicidad. Y esto explica, además, por qué suena vacía la definición ulterior de Haybron de la felicidad como ‘parte’ de la autosatisfacción (ibíd. 191). Ya que la autosatisfacción no es un agregado de felicidad y otros componentes varios; al contrario, equivale a un todo orgánico, que no se puede distinguir propiamente de la propia felicidad. En suma, si aquí tomamos la ‘autosatisfacción’ (como Haybron efectivamente hace) como equivalente al bienestar objetivo, podemos ver que la felicidad no es algo sustantivo y separable de esto último, sino, como dijo Aristóteles,

²³ Por ej. ‘[Un] esclavo libre de pensamiento podría tener valores autónomos’, escribe Haybron, ‘pero cualquier felicidad que pudiera conseguir parecería, aun así, menos que plenamente auténtica, si se basa en actividades que son menos que plenamente autónomas’ (Haybron 2008, 186).

²⁴ Y esto es porque, como se mantendrá más tarde, no existe un estado mental, o conjunto de estados mentales, que indiquen genuinamente la felicidad y, al mismo tiempo, sean discernibles independientemente de y sin referencia constitutiva a sus determinantes objetivos y prácticos. Es por esta razón que la *eudaimonia* de Aristóteles no es meramente un estado psicológico: más bien es un estado holístico, que incorpora aspectos psicológicos y fisiológicos y aspectos sociales y prácticos más amplios.

precisamente algo transparente a aquellas formas de actividad que condicionan el bienestar.²⁵

De modo que parece que incluso si Bertha no presenta problemas insuperables para la dicotomía entre felicidad y bienestar objetivo, el ‘esclavo feliz’ y el contador de briznas de hierba están al menos en camino de hacerlo. Esto es porque los ‘estados afectivos centrales’ de Haybron, o el ‘placer intrínsecamente actitudinal’ de Feldman, parecen tener conexiones constitutivas con la *actividad* que dicha separación de principios obscurece. No obstante, aquéllos comprometidos con la felicidad como un estado de la voluntad incorregible y puramente subjetivo, ciertamente no toman esto como una evidencia decisiva en contra de su visión. Se puede conceder, podrían decir, que casos como el del contador de briznas de hierba tienen algún peso, pero esto es sólo porque las actividades que encarnan son ‘extremas’. En tales casos, la felicidad simplemente parece fuera del alcance, porque cuando nos imaginamos a nosotros mismos dedicándonos (por ej.) a contar briznas de hierba, no podemos descubrir como la felicidad ganaría, por así decirlo, un punto de apoyo. Pero cuando nos fijamos en actividades menos extremas, como masticar patatas fritas constantemente durante semanas y ver películas de Hollywood de serie B, o involucrarse en una serie de seducciones, las cosas son menos claras. Mientras que Aristóteles probablemente negaría que los perezosos o los seductores en serie puedan ser felices,²⁶ la gente actual estaría mucho menos segura, o, de hecho, orgullosa de concebirlos perfectamente capaces de felicidad. Por lo tanto, necesitamos razones más convincentes para pensar que las afirmaciones de felicidad en tales ‘casos-medios’ deberían ser desafiadas o puestas en duda.²⁷

²⁵ De aquí la que Layard, partiendo de ciertas actividades –por ej. abuso de drogas y alcohol– realice una inferencia segura y justificada de de infelicidad para aquellos que se embarcan en esas actividades (vid. Layard 2005, 35, 70-71). Haybron, de manera reveladora y a pesar de su propia teoría, hace tipos de inferencias similares en Haybron 2008, 216-19. Nota que junto con los niveles muy altos de felicidad declarados en EUA, existen informes extensos de (por ej.) depresión, trabajos estresantes y abuso de sustancias. Infiere de esto último que lo primero no puede ser correcto. De manera similar, compara la pérdida de una esposa a una ‘amputación’, y habla de sus ‘malos efectos’ sobre la felicidad (ibíd. 193). De esta forma se alía, paradójicamente, con la Capabilities Approach, que pone énfasis en la prioridad axiológica de la actividad (‘lo que uno puede hacer y ser’) sobre los estados mentales. Para saber más sobre Capabilities Approach, vid. (por ej.) Sen 1999 y Nussbaum 2011.

²⁶ N.B. NE 1095b19-22: ‘La generalidad de los hombres se muestran del todo serviles al preferir una vida de bestias, pero su actitud tiene algún fundamento porque muchos de los que están en puestos elevados comparten los gustos de Sardanápalo [un famoso rey decadente de Asiria]’.

²⁷ Podría pensarse que aquí el proponente de CBV ha hecho trampa, puesto que parece apoyarse en una evaluación de actividades y situaciones para llegar a un juicio sobre la felicidad. Sin embargo, en respuesta a esto, puede decir que, aunque tales juicios sí que se sustentan en la evaluación de diversas actividades, ésta es una cuestión meramente *epistémica*, no *metafísica*: en y por sí misma, la felicidad es diferente del bienestar objetivo, aun si

Creo que estas razones son válidas y se encuentran a lo largo de dos dimensiones: lo que podría llamarse una dimensión 'vertical' o dimensión de 'profundidad', y una dimensión 'horizontal' o de 'extensión'. A lo largo de estas dos dimensiones, incluso casos intermedios como el de más arriba, no llegan, como se argumentará, a pasar el examen; esto es, no consiguen proporcionar las condiciones de la felicidad a pesar, quizás, de lo que queramos pensar, o sintamos que deberíamos pensar.

Para tomar la dimensión vertical en primer lugar, es notable que los tres filósofos que se ha visto construyen el bienestar subjetivo como un estado puramente psicológico: tanto si hablamos de los placeres actitudinales de Feldman, como de las 'propensiones del estado de ánimo' de Haybron o de las creencias o juicios de Kenny, en cada caso, aquéllos son concebidos como estados mentales. Y esto evidentemente va en contra de la concepción de la *eudaimonia* de Aristóteles, más multicolor, o 'más profunda', como algo que involucra distintas capas del funcionamiento humano: psicológica, práctica, social, así como estrictamente psicológica (cf. nota 24 más arriba). (De hecho, para Aristóteles, la 'psyche' es ininteligible aparte de esas diversas capas, ya que *psychē* en griego significa algo como 'vida', no algún tipo de estrecha propiedad 'mental'). Entonces, ¿por qué pensar que esta concepción es preferible a la concepción que subyace a CBV? Quiero argumentar que es preferible porque impide una noción de felicidad demasiado *pasiva*, de acuerdo con la cual la felicidad puede consistir solamente en disfrutar ciertos afectos o actitudes, sin que uno tenga que implicarse, de hecho, en una *actividad* prolongada. Mientras que el masticador de patatas representa una versión más bien menor de esta posibilidad, es posible llevar más lejos la explicación de la felicidad dada por CBV, y preguntar: ¿según esa explicación, qué impide que la experiencia de narcotización total de, por ejemplo, el comedor de soma (Haybron 2008, 186, 191) sea una felicidad genuina? El caso límite de esta inquietud está sintetizado en la 'máquina de la experiencia' de Robert Nozick, una máquina que permite a la gente experimentar cualquier afecto/actitud que desee, pero sin tener que actuar absolutamente.²⁸

En contestación a este argumento, Haybron mantiene, primero, que las preocupaciones por máquinas de la experiencia no necesariamente deben tomarse seriamente, ya que las máquinas de experiencia no existen, y, por lo tanto, no son lo que podría llamarse una amenaza del 'mundo real'.²⁹ Pero esto

necesitamos algún conocimiento del bienestar objetivo para juzgar la felicidad. Más adelante se dirá por qué esta respuesta es enteramente inadecuada.

²⁸ Vid. Nozick 1974, 43.

²⁹ Escribe: 'aunque tengas el problema de la máquina de la experiencia en tu forma de gobierno, posibilidades como esta no importan mucho para la mayoría de propósitos prácticos' (Haybron 2008, 148). Cf. Layard 2005, 115: '[La hipótesis de la máquina de la experiencia] es un caso de

está más allá del punto de discusión, pues lo que destaca del experimento mental de Nozick no es la probabilidad de que las máquinas de la experiencia existan, sino el valor percibido de la mera *experiencia* cuando se compara con el *logro* real, práctico. Tal y como Julia Annas subraya, existen buenas pruebas de que, cuando a la gente se le ofrecen las alternativas de conseguir diversos bienes del bienestar objetivo sin esfuerzo, y obtenerlos como resultado de su propio logro, casi todo el mundo escoge lo segundo (*qua* proporcionando felicidad mayor y genuina).³⁰ A esto, Haybron responde que la felicidad no necesita ser una ‘algo superficial’ (ibíd. 7) y que, de todos modos, no está recomendando estados afectivos positivos *per se*, sino más bien estados ‘auténticos’ basados en actividad autónoma, rica. Sin embargo, otra vez, esta defensa es débil. Pues la cuestión no es si, según su explicación, la felicidad *necesita* ser ‘superficial’, sino si su explicación *permite* una superficialidad ubicua –es decir, formas de vida ‘feliz’ que aun así son mayormente pasivas (que sí son permitidas en su explicación). Más aún, aquí su noción de ‘autenticidad’ es totalmente independiente de su análisis de la felicidad, lo que contradice la fuerte evidencia de que la felicidad es *equivalente* a la actividad ‘profunda’.³¹ No es algo que flota libre de tal actividad, y que solo más tarde se le añade, de alguna forma, por orden de Haybron.³²

Entonces, parece haber una buena razón para dudar de que la vida del holgazán sea feliz: no demuestra la ‘profundidad’ requerida, es decir, nivel de actividad y logro, para ser tal. En términos aristotélicos, el holgazán va continuamente en contra de un hecho básico de la etología humana –es decir, que el bienestar objetivo humano es impedido por este estilo de vida pasivo, y que, dada la subordinación de la felicidad al bienestar objetivo, la felicidad

prueba débil, especialmente porque describe una situación en la que nos encontramos tan lejos de nuestra realidad que casi nos hemos convertido en un animal diferente’.

³⁰ Véase Annas 2004, 49: ‘supón que mañana encuentras en el correo que un benefactor desconocido te ha dejado montones de dinero, de forma que es posible adquirir [un sueldo cuantioso, una casa bonita, un vehículo deportivo utilitario, etc.]. ¿Esto te haría feliz? Casi unánimemente [los estudiantes de empresa] dijeron que no’. Aristóteles podría dudar aquí, en la medida en que asume que muchos ‘bienes externos’ serán proporcionados por las clases trabajadoras, sin la participación de los *kaloí k’agathoi* [nobles]. Pero estaría de acuerdo, tal y como se ha visto, en la medida en que la *eudaimonia* requiere el compromiso con una *actividad* real, valiosa. Cf. Nussbaum 2008, S86, S88, S100.

³¹ N.B. Los estudios citados por Luigino Bruni muestran como el consumo pasivo mina la felicidad, desplazando las relaciones activas, interpersonales (bienes ‘relacionales’ o ‘cívicos’) (ver Bruni 2008, 134-5).

³² Esta es la razón por la que considero que el concepto de Aristóteles de la felicidad es fundamentalmente superior a las alternativas: reconoce que la felicidad efectivamente *es* una actividad profunda, ‘no impedida’ (ver EN 1153b9-17). Es verdad que Aristóteles concede que el ‘juego (*paidia*) es un elemento necesario en la vida feliz: de hecho, ‘más bien hay que practicar los juegos’, afirma, ‘en medio de los trabajos (pues el trabajo fatigoso necesita del descanso...)’ (*Política* 1337b37-8). Por consiguiente, el filósofo sí tiene un sitio para los placeres del holgazán. Pero igualmente, una vida que consistiera principalmente o exclusivamente en ocio, disfrute pasivo y confort, no podría ser feliz.

también es impedida.³³ Pero, se puede preguntar, ¿qué pasa con el seductor en serie? Hasta ahora, no se nos ha ofrecido ninguna razón para pensar que este tipo de vida milita en contra de la felicidad. Él es, después de todo, perfectamente activo, quizás hiperactivo, y su vida parece llena de gozo y logro. ¿Quién, a parte de un moralizador aburrido, descartaría tal vida en tanto que feliz? Postpondré la cuestión llamada ‘moral’ hasta más tarde, y nos concentraremos por ahora en lo que se he llamado la dimensión ‘horizontal’ de la felicidad, o la dimensión de la ‘extensión’. Es esto lo que creo que sienta las bases para una consideración más realista del estilo de vida del seductor.

Ya se ha visto que la felicidad no es un fenómeno experiencialmente superficial, sino que requiere actividad múltiple; en los términos de Aristóteles, sobrevive a la ‘actividad sin impedimentos’ (NE 1153b9-17). Pero Aristóteles también sienta otra condición, a saber, que la felicidad no puede ser meramente episódica o fugaz, sino que debe estar construida a través del tiempo. En sus palabras, la *eudaimonia* se alcanza ‘en una vida entera. Porque una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco ni un solo día ni un instante <bastan> para hacer venturoso y feliz’ (NE 1098a18-20). Resulta interesante como muchos filósofos contemporáneos están de acuerdo con esta substracción de privilegio a lo episódico, incluyendo a Haybron y Kenny. ‘La alegría que es un constituyente del bienestar’, asevera Kenny, ‘debe ser un estado perdurable, no momentáneo como el estado de ánimo’ (Kenny y Kenny 2006, 146). Y Haybron escribe que los ‘estados afectivos centrales’ que constituyen la felicidad deben ser ‘persistentes’ y ‘pervasivos’ (Haybron 2005, 301), siendo predicables de la persona como un todo. Contrástese esto con experiencias como la del orgasmo (ibíd.) que, siendo intensas, no añaden mucho si no se encuentran contextualizadas en el interior de una relación más amplia, con más sentido y continuidad (cf. Haybron 2008, 63-4, 131-2). Sobre esta base, entonces, las actividades del seductor en serie son difícilmente conducentes a la felicidad. Aunque, efectivamente, son actividades, y no solo una serie de experiencias, por su misma naturaleza son meros episodios que no añaden nada, por ellos mismos, a la vida feliz. Tal y como Annas lo plantea, ‘aquello a lo que aspiramos no es... episodios de... sentimiento, sino que [nuestras] vidas vayan bien en su conjunto: pensamos en la felicidad como la manera en que la vida como un todo va bien, y vemos que los episodios de felicidad no son aquellos alrededor de lo cual construimos nuestras vidas’ (Annas 2004, 45).

³³ Aquí una objeción obvia sería decir que mientras la felicidad puede ser impedida, el contento (*qua* algún disfrute módico de nivel bajo) no lo es, de forma que se debería dejar de mezclar estos conceptos. Pero hablar de disfrute mínimo de nivel bajo es cambiar el asunto, ya que ni Feldman ni Haybron mencionan tal concepto: presentan la felicidad como un *bien* genuino, guía de acción (recuérdese aquello de ‘el bienestar objetivo sigue la pista de la felicidad’ de Feldman, y la mención de Haybron de la alegría y la euforia (ver nota 12)). (Más sobre esto, vid. infra). Si, alternativamente, la objeción es que el contento de bajo nivel es un bien cuando es buscado ocasionalmente, esto ya ha sido reconocido (juntamente con Aristóteles): vid. nota 33.

Por lo tanto, esta dimensión horizontal parece ser algo en lo que tanto los filósofos de CBV como los aristotélicos están de acuerdo: una vida feliz no sólo es activa, sino que también ejemplifica el bien del bienestar objetivo que es la continuidad, i.e., es más que una serie de episodios esencialmente desconectados.³⁴ A pesar de todo, hay razones para dudar de si filósofos como Haybron son genuinamente aristotélicos a este respecto. Feldman, por ejemplo, rechaza fuertemente el ‘holismo’ aristotélico sobre la felicidad, manteniendo que, en principio, nada excluye la felicidad en tanto que constituida por episodios ‘frágiles’ de placer intrínsecamente actitudinal (Feldman 2010, 27-32). Y Ésta parece la posición más consistente de CBV, ya que si se aísla la felicidad de consideraciones de bienestar objetivo, entonces se hace difícil ver porqué una vida fragmentada, como la del seductor en serie, podría no ser tan feliz (en global) como la de alguien dedicado a bienes más estables y sostenibles. Después de todo, para CBV, las consideraciones sobre qué llena el yo, o conduce a su bienestar, no deberían infectar lo que son, de todas formas, los juicios supuestamente incorregibles por parte de aquél. El hecho de que el bienestar objetivo humano requiera el desarrollo de bienes, más que las técnicas frenéticas, *pointilliste*, del seductor en serie, resulta así teóricamente inadmisibles e irrelevante. Pero es precisamente este corte entre bienestar objetivo y felicidad aquello a lo que, desafortunadamente, CBV permanece comprometido, y lo que revela el holismo confeso de Haybron como algo –aunque bien tomado *per se*– fundamentalmente inconsistente con su teoría más amplia.³⁵

En suma, se ha argumentado que no solo Bertha y el contador de briznas de hierba no llegan a las condiciones de la felicidad, sino que tampoco el holgazán y el seductor en serie lo hacen. Y no lo hacen porque cada uno de ellos está privado de un adecuado bienestar objetivo, aunque cuesta más apreciarlo en los dos últimos casos intermedios, donde la pobreza de bienestar objetivo toma la forma de inactividad y fragmentación, respectivamente.

Antes de pasar al segundo ‘puente’, es decir, a aquél entre bienestar objetivo y virtud (o ‘moralidad’), quiero explorar brevemente cómo el divorcio de principios de CBV entre felicidad y bienestar objetivo, aparte de producir

³⁴ Raibley, un destacado filósofo de CBV, está de acuerdo. La felicidad, afirma, implica no solo mantener varias pro-actitudes, sino también estar ‘establemente dispuesto’ a identificarse con éstas (Raibley 2011, 12). Esto sitúa su posición en línea, *por tanto*, con el aristotelismo de Roger Scruton, que mantiene que ‘La felicidad...es un estado, capaz de duración considerable –incluso toda una vida– y, de hecho, dicho de forma dudosa que dura un momento, un día, o incluso un mes, a menos que sea cortado por accidente. En esto se distingue del placer’ (Scruton 1975, 157). Entonces, mientras que la vida del seductor en serie es rica en placer, es pobre en felicidad.

³⁵ Haybron admite que el ‘naturalismo externalista’ de Aristóteles es atractivo, en la medida en que propone ciertos bienes básicos del bienestar objetivo (por ej. la salud) (véase Haybron 2008, 174-5). Aun así, *contra* Aristóteles, Haybron se aferra a una concepción individualista de ‘naturaleza’, a riesgo de lo que llama una visión ‘procrustea’ (169) del bienestar. ¿Pero cómo, se debe preguntar, son ‘procrusteanos’ los bienes de la salud y la actividad sostenida? Si Haybron está sugiriendo esto, su juicio parece muy desviado del objetivo.

una concepción inexacta de la felicidad, plantea a sus proponentes un problema más amplio, pragmático, e incluso profesional. Pues, por un lado, éstos asumen que la felicidad es un bien, y, por lo tanto, vale la pena perseguirla. Como Layard nota, ‘Generalmente, lo que nos hace felices es bueno para nosotros’ (Layard 2005, 224), y Haybron critica a aquéllos que son escépticos a propósito de la felicidad como un objetivo valioso de la gestión pública (Haybron 2008, 122-3).³⁶ Pero, por otro lado, en sus teorías, tienden a situar la felicidad de tal forma que su valor resulta obscuro. Por ejemplo, Haybron parece privilegiar la ‘auto-satisfacción’, por encima de la felicidad *per se*, como un objetivo (ibíd. 178), y Raibley concede que la ‘mezquindad’ del bienestar subjetivo a menudo se compra al precio de ignorar las preocupaciones de los sujetos sobre el bienestar objetivo (Raibley 2010, 593-4). Feldman acata valientemente el principio de que ‘el bienestar objetivo sigue la pista de la felicidad’, pero admite que esto puede disuadir a la gente de mejorar sus condiciones objetivas (Feldman, 2010, 200-202), mientras que Charles Kenny concluye que concentrarse en la ‘satisfacción’ o el bienestar subjetivo puede prevenir la plenitud (Kenny y Kenny 2006, 187-8, 206), haciendo de ello un tema de investigación gubernamental de relativamente poca ayuda (ibíd. 175).

Así pues, dada la consistencia con la cual los defensores de CBV impugnan de forma efectiva el bienestar subjetivo como un bien genuino, es difícil no estar de acuerdo con Valerie Tiberius y Alice Hall en que ‘las teorías subjetivas tienen dificultades para explicar la *normatividad* del bienestar’ (Tiberius y Hall 2010, 212). En otras palabras, es difícil racionalizar el *valor* de la felicidad en dichas teorías. De hecho, cuando a esto se añade la evidencia que muestra que cuanto más hierra el bienestar subjetivo de alguien en seguir la pista del bienestar objetivo, más fácil es que éste esté mentalmente enfermo,³⁷ los costes políticos y sociales de priorizar los sondeos de bienestar subjetivo por encima de medidas objetivas de bienestar objetivo parecen ser significativos. Y las cosas sólo empeoran cuando se toman en cuenta las diversas distorsiones que afectan la felicidad manifestada. Tal y como Haybron documenta, de hecho, las personas son más bien malas a la hora de ‘conocer sus propias mentes’, debido a una serie de oclusiones psicológicas y distracciones que son susceptibles de afectar el juicio introspectivo.³⁸ Por ejemplo, a menudo la gente estima su felicidad de

³⁶ Cfr. su entrada sobre ‘Felicidad’ en la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, en la que mantiene que ‘la importancia teórica de la felicidad se hace poco clara si no juega un papel protagonista en nuestra explicación del bien’ (Haybron 2011, §4.1). Admitimos que esto es verdad, pero como hace notar Johannes Hirata, el bien de la felicidad *qua* bienestar subjetivo es, sin embargo, raramente defendido en la literatura de CBV (vid. Hirata 2008, 172).

³⁷ Vid. Keyes y Annas 2009, 199-200.

³⁸ Vid. Haybron 2008, cap. 10, y para más detalles, Schwitzgebel 2011. Tiberius llama a esto ‘barreras introspectivas’ (Tiberius 2008, 118-119). A diferencia de Haybron, argumenta que éstas, sin embargo, pueden ser sanas: demasiada autoconsciencia puede ser perjudicial (ibíd. 87, 113-15). Bien, quizás. Pero igualmente, demasiada poca autoconsciencia puede ser perjudicial. Como mantienen Keyes y Annas 2009 (ver nota 38), la falta de autoconsciencia llevada a su límite

acuerdo con lo que esperan sentir ('efectos de expectación'), privilegian los picos y los finales de las experiencias, negligiendo su duración ('efectos de pico-final y negligencia de la duración'), y recuerdan los afectos que reflejan su estado actual ('imparcialidad del afecto presente'). Confío en haber recorrido cierto camino al mostrar que nada de esto resulta inesperado o inexplicable en una explicación aristotélica. Dado que esta explicación toma la felicidad como algo que es, primeramente y en su mayor parte, un índice de bienestar objetivo, y algo que se puede descubrir sólo por referencia a éste, no es ninguna sorpresa que la búsqueda de puras 'medidas subjetivas' del bienestar resulte ser no sólo políticamente contraproducente, sino también, en gran medida, sistemáticamente elusiva e ilusoria.³⁹

Para reforzar esta tesis, pasaré ahora al segundo 'puente', es decir, aquél entre bienestar objetivo y virtud. Aunque este puente puede ser más duro de cruzar –debido a una extendida suspicacia sobre paternalismo, moralismo y la posibilidad misma de valores morales objetivos–, creo no es menos importante cruzarlo si se quiere una concepción de la felicidad empíricamente adecuada. De hecho, si era crucial cruzar al primer 'puente', para ver (desde la otra orilla, por decirlo así) cómo la felicidad está condicionada al bienestar objetivo, entonces, *a fortiori*, también lo es cruzar el segundo –ya que solamente desde este punto de ventaja se hará aparente el papel integral de la virtud en el interior del bienestar objetivo.

La antigua, y ciertamente aristotélica, idea de que la felicidad es 'una actividad del alma de acuerdo con la virtud (*aretē*)' (1098a16-17) de entrada, suscita acusaciones de paternalismo y 'elitismo'. En realidad, estas dos acusaciones son diferentes, ya que se puede ser paternalista sin ser elitista, y elitista sin ser paternalista: tómense las visiones, respectivamente, de que existe un conjunto de valores común y exhaustivo del que todo el mundo se beneficiará, descartando así los grupos 'más altos' con valores 'superiores' (p. ej.

indica enfermedad mental. Y de todas formas, deberíamos recelar de un argumento de principio en contra del valor del autoconocimiento. La cuestión más profunda aquí es si, prescindiendo del bienestar objetivo, existe algún yo sustancial -con afectos y actitudes estables y sustanciales- conocer (ver nota 40).

³⁹ En este punto vale la pena recordar el intento de separar el aspecto epistémico del metafísico en la relación felicidad/bienestar objetivo. Esta separación tendría sentido en un caso científico típico: por ejemplo, aunque podemos *saber* acerca de ciertas partículas subatómicas solo por medio de un tubo de rayos catódicos u otro aparato, esto no significa que aquellas partículas y aquellos aparatos estén *intrínsecamente* e integralmente relacionadas. Pero las cosas son diferentes en cuanto se refiere a la felicidad y el bienestar objetivo. La relación entre estos es tan íntima que fracasa intentar confinar la dependencia de la felicidad del bienestar objetivo a una relación meramente epistémica. Dicho claramente, no se trata solamente de que no podemos saber acerca de la felicidad sin consultar el bienestar objetivo; si se hace abstracción del bienestar objetivo, no queda nada determinado, substantivo o substantivamente *valioso* que conocer. (La noción de que la felicidad es el objeto de una 'nueva ciencia' (N.B. el título de Layard 2005) oscurece este hecho, pero aun así, sigue siendo un hecho.)

el marxismo), y de que existen grupos 'más altos' con valores superiores, siendo los valores y el bienestar del pueblo de poca importancia (p. ej. Nietzsche). A pesar de esta disparidad en este contexto, las acusaciones de paternalismo y elitismo tienden a ir juntas ya que autores que critican el 'objetivismo' de los valores tienden a asociarlo con un grupo de elite que trata de 'imponer' sus valores a la mayoría. Haybron cita el ejemplo del rey de Bután, quien, habiendo instituido un índice de 'Felicidad Nacional Bruta', procedió a ejecutar legalmente un código de vestimenta y a prohibir la televisión. (Haybron 2011, 5.3). Una preocupación justificada ante las políticas como 'ésta ha llevado la literatura de CBV hacia una dirección anti paternalista, y a afirmar que el mérito clave de la aproximación del bienestar subjetivo es que es 'democrático'. ¿Cómo, exactamente?

Tómese, por ejemplo, la afirmación de Ed Diener y Pelin Kesebir que mantienen que los individuos son los 'expertos más fiables' de su propia felicidad: 'Si la vida se experimenta subjetivamente', mantienen, 'lo que es natural es preguntar a la gente como evalúan sus vidas subjetivamente' (Diener y Kesebir 2008, 69). Este sentimiento anti paternalista tiene un eco bastante amplio en la literatura de CBV. Robert Sugden aconseja que es necesario 'reconocer a cada individuo como el locus de autoridad y responsabilidad con respecto a cómo este vive su propia vida' (Sugden 2008, 321). Raibley afirma que su propia concepción de la felicidad como 'floreamiento del agente' evita 'la acusación de elitismo centrándose en los propios valores del agente' (Raibley 2011, 21), citando la crítica de Kashdan, Biswas-Diener y King de que 'la búsqueda de algo "mejor" que [el bienestar subjetivo]...connota un potencial elitismo', i. e. imponer una visión de la 'Vida Buena' en los individuos (Kashdan et al. 2008, 227). Y la diana de este sentimiento anti paternalista/elitista a menudo es el planteamiento de las Capacidades de Sen y Nussbaum, con su 'lista objetiva' de bienes del bienestar objetivo. Nussbaum lucha duramente contra la acusación de paternalismo, asegurando a sus críticos que el planteamiento de las Capacidades está comprometido solamente con 'un grupo central de derechos muy fundamentales', derechos que no se basan en ninguna 'visión comprensiva...del significado y propósito de la vida humana' (Nussbaum 2008, S105). Claramente, Nussbaum se da cuenta de que su teoría debe resistir, a todo coste, a la acusación de paternalismo.

No estoy convencido de que la acusación de paternalismo tenga mucho peso. Para empezar, la afirmación de Diener y Kesebir de que 'la vida se experimenta subjetivamente' es una tautología, y no implica (o siquiera sugiere) que las encuestas de bienestar subjetivo sean instrumentos fiables para descubrir qué hace feliz a la gente a largo plazo. En verdad, la visión de Sugden de que 'cada individuo' es el 'lugar de autoridad' de cómo vive su 'propia vida'

tiene una larga tradición post cartesiana a su espalda.⁴⁰ Pero si la evidencia de Haybron es sólida, los autoinformes resultan ser una base muy inestable sobre la que juzgar la felicidad verdadera, a largo plazo, de los encuestados. De hecho, Anthony y Charles Kenny argumentan que estos informes tienen valor sólo en la medida en que se demuestra que son consistentes a lo largo de períodos de tiempo substanciales, y son corroborados por diversas ‘comprobaciones conductuales’.⁴¹ Sea como fuere, lo que está claro es que la misma existencia, o incluso la afirmación de valores objetivos no implica su ‘imposición’ (*pace* Kashdan et al. 2008).⁴² Los gobiernos, o aquellos en el poder, pueden imponer instituciones y prácticas, y así, en algún sentido, los valores que las sustentan; pero es dudoso si los valores pueden ser impuestos *per se*, excepto mediante el lavado de cerebro. Más aún, la cuestión de si las instituciones y prácticas deberían imponerse cae estrictamente en la esfera de la política, y no en el de la filosofía moral. De hecho, los gobiernos efectivamente las imponen más allá de las fronteras concebidas por Nussbaum y, como argumentaré, por una buena razón: los bienes del bienestar objetivo que el gobierno se ve implicado en seleccionar y distribuir están inextricablemente permeados por valores morales.⁴³ Pero lo que quiero señalar aquí es que las preocupaciones sobre ‘imponer’ valores expresadas arriba son marginales a nuestros intereses: si *hay* valores morales que permean el bienestar objetivo de la gente, y por lo tanto su felicidad, entonces, esto se debe reconocer –sea cual sea el resultado político que surja de ello.⁴⁴

⁴⁰ Vid. Kenny y Kenny 2006, 135-41 sobre cómo la noción de autoridad de la primera persona de Descartes fue heredada por Bentham, el padrino de las teorías CBV, y como más tarde fue desafiada por Wittgenstein. Vale la pena señalar que la frase ‘locus de autoridad’ aquí es ambigua: puede significar ya sea ‘locus de autoridad ejecutiva’, en cuyo caso la mayoría de los adultos la poseen, o ‘locus de autoridad axiológica’, en cuyo caso parecería que muchos adultos no la poseen. Esta ambigüedad no se señala muy a menudo en la literatura de CBV.

⁴¹ Vid. Kenny y Kenny 2006, 146-8, 151-2. Cf. Sen, que implica que la felicidad auto-declarada tiene, como mucho, ‘valor evidencial’ para el bienestar objetivo, y que esto, más o menos, agota su valor (ver Sen 2008, 26-7).

⁴² Tiberius y Hall señalan este punto en Tiberius y Hall 2010, 13-14, 24n. 22, 26.

⁴³ La aguda distinción entre lo moral y lo político que se asume aquí es poco aristotélica, pues Aristóteles no reconoce una esfera ‘moral’ autónoma: para él, simplemente existen ‘virtudes del carácter’ (*ēthikai aretai*) practicadas por individuos, que contribuyen a su bienestar y al de la *polis* como un todo (ver Chappell 2012). De aquí que Aristóteles no esté excesivamente preocupado por la ‘imposición’ política de las virtudes; cualquier agente racional, presume, vería el valor de éstas. Claramente, una presunción como ésta no existe en el Occidente moderno. Se argumentará más adelante que, aun así, existe más consenso en las sociedades contemporáneas, liberales, del que los filósofos de CBV admiten, incluso a propósito de los así llamados valores ‘morales’. Y esto es así no solo porque la vida social requiere dicho consenso, sino también porque los bienes del bienestar objetivo y los bienes morales finalmente no son disociables.

⁴⁴ Podría ser que la imposición política de instituciones y prácticas, por lo demás eudaimónicas, se probara contraproducente bajo ciertas condiciones sociales. De hecho, este podría haber sido el caso en Bután (ver más arriba). Pero se asume que un aristotélico podría dar cabida a éste hecho: él o ella simplemente recomendaría que los valores en cuestión fueran promulgados por debajo del nivel político (por ej. a través de instituciones religiosas).

Ahora quiero abordar el obstáculo central para cruzar el segundo ‘puente’, esto es, la acusación de moralismo. Esta acusación es común en el trabajo filosófico sobre bienestar subjetivo, lo que resulta en una disyunción fuerte entre valor moral y valor de bienestar objetivo. Por ejemplo, Feldman separa ‘la vida moralmente buena’ de ‘El Bien’ (es decir, del bienestar objetivo, que para él se reduce a la felicidad) (Feldman 2010, 271), y Haybron distingue ‘la vida buena’ de la autosatisfacción (Haybron 2008, 160). Tal y como Haybron lo plantea, aunque ‘Nuestras evaluaciones de nuestras vidas están gobernadas no solo por normas prudenciales, sino también por normas *éticas*’ (Haybron 2005, 293), no deberíamos dejar que esto obscureciera el hecho de que éstas son dimensiones de evaluación muy diferentes. ¿Cómo? Es decir, ¿por qué afirma Haybron que las normas éticas son ‘ortogonales a la cuestión del bienestar objetivo personal’ (ibíd.)? Primero, porque (en su visión) el bienestar objetivo es precisamente *personal*, esto es, es peculiar del individuo en cuestión, y no puede generalizarse a otros. En términos de Haybron, el bienestar objetivo es ‘satisfacción de la naturaleza’ (ibíd. 178), donde ‘naturaleza’ se refiere a la naturaleza individual de cada persona, más que cualquier supuesta naturaleza de la especie, a la de Aristóteles.⁴⁵ Se sigue que el bienestar objetivo no necesita tener nada que ver con la conformidad a valores morales universales (asumiendo que estos existan). Estos valores no sólo son innecesarios para el bienestar objetivo;⁴⁶ Sostiene Haybron que, amenudo, también son positivamente destructivos para éste. Y da varios ejemplos para subrayar estas afirmaciones.

Su primer conjunto de ejemplos se dirige a mostrar que uno puede vivir una vida moralmente poco respetable, y aun así estar totalmente autosatisfecho. Bajo esta categoría cita a Hannibal Lecter, Genghis Khan y esclavistas del sur de Estados Unidos, los cuales, mantiene, llevaron vidas ‘llenas, ricas, o característicamente humanas’ (ibíd. 159), a pesar de su conducta moralmente deshonroso. Genghis Khan, por ejemplo, fue alguien que ‘vivió simplemente bien’, aunque la vida que llevó no fue una ‘vida buena’ (ibíd. 160).⁴⁷ Su segundo grupo de ejemplos tiene que ver con las personas que llevan vidas moralmente admirables, pero no tienen los niveles adecuados de bienestar objetivo. Empieza con el caso de Sumner de la filósofa capaz, aunque deprimida, que escoge permanecer en la filosofía porque piensa que, de esta manera, puede hacer el

⁴⁵ Cf. Tiberius, que habla de naturaleza humana –o, mejor quizás, de naturalezas– como ‘contingente’ y, así, de los humanos como no teniendo que confiar en una autoridad evaluativa ‘independiente’ (ver Tiberius 2008, 16, 21).

⁴⁶ A menos, por supuesto, que el individuo en cuestión tenga una ‘naturaleza’ que (al menos parcialmente) se satisface viviendo una vida moralmente virtuosa.

⁴⁷ Esto indica, afirma Haybron, que ‘la virtud moral probablemente no forma en absoluto una parte fundamental del bienestar’ (ibíd. 298, n. 31). Feldman, por su parte, recurre al ejemplo del personaje de Judah Rosenthal en *Delitos y Faltas* de Woody Allen, cuyas acciones moralmente execrables parecen coexistir con un nivel alto de bienestar objetivo personal (vid. Feldman 2010, cap. 10). Se volverá más tarde a este ejemplo.

mayor bien, pero nunca siente autosatisfacción en su carrera (ibíd. 161). A continuación Haybron cita un caso propio, el de Angela, la diplomática británica cansada que posterga su retiro –porque la necesitan en el servicio público–, pero que muere antes de que su trabajo termine (ibíd. 161-2). Habría sido mejor *para ella*, sugiere Haybron, aunque no para su país (i.e. ‘moralmente mejor’), si se hubiera retirado antes. Finalmente, explica la historia de Denis, un músico de jazz que adopta admirablemente al hijo autista de su viejo amigo Frank, pero que, a consecuencia de ello, no puede llevar a cabo su potencial musical (ibíd. 164). ¿No habría sido mejor *para Denis* haberse concentrado en su talento musical, a pesar de los efectos en el hijo de Frank? Según Haybron así es, poniendo en cuestión el ‘moralismo’ que lo negaría.

Comenzaré por estos casos tal y como son presentados, antes de desarrollar los temas más amplios que suscitan. Para empezar, uno podría oponerse a la descripción de Lecter et al. De que, en tanto que persona lleven ‘vidas característicamente humanas’, un elogio que se discutirá más adelante. Pero por ahora, lo que las estampas de Haybron pasan por alto de forma evidente es el grado en que incluso gente como Genghis Khan y los esclavistas del sur, habrían justificado su comportamiento en términos morales. Ya sea invocando la ‘gloria de la tribu’, el ‘honor y prosperidad del sur’, o lo que fuere, habrían confiado en estas descripciones para justificar sus acciones, y además habrían visto su bienestar objetivo como descansando, en gran parte, en la verdad de aquellas descripciones. Más aun, habría habido elementos de sus vidas que *habrían sido* moralmente admirables, incluso según la concepción de Haybron –elementos que él entendería que contribuyen a su bienestar objetivo (por ejemplo, aspectos de su vida familiar). De forma que, no sólo sus narraciones están muy truncadas tal y como están, sino que su truncamiento le permite ignorar aspectos clave en los que sus supuestos ogros morales permanecen como partes reconocibles de su propio universo moral. Donde Genghis Khan y los de su clase necesitan persuasión es a propósito de los medios para sus fines morales, más que en aquellos fines mismos;⁴⁸ y, de todas formas, aparecen muchas cosas en sus vidas que se pueden afirmar moralmente.⁴⁹

Por lo que respecta al segundo conjunto de ejemplos de Haybron, se puede detectar el funcionamiento de más elisiones y simplificaciones. Éstas tienden a

⁴⁸ Aristóteles llama a los ‘medios’ en cuestión *ta pros to telos*, literalmente ‘las cosas conducentes al fin’, o lo que ha sido llamado medios ‘internos’ o ‘componentes’ (véase, por ej., EN 1112b11-12, 1113b3-4 y Wiggins 1980). Este tipo de medios no es externo al fin, sino que lo realiza y lo informa inextricablemente: por ej., ir a la batalla es, para el soldado, el medio interno para servir a su país.

⁴⁹ No solo que moralmente pueden afirmarse, sino también, como se ha señalado, integrales en su florecimiento. Esto proporciona alguna evidencia inicial de que la distancia entre los bienes del bienestar objetivo y los morales no es después de todo tan grande.

implicar asunciones cuestionables sobre la moralidad y la virtud, especialmente desde un punto de vista aristotélico. Para empezar, un aristotélico no pensaría que el filósofo de Sumner está moralmente obligado a permanecer en la filosofía. Tal y como Aristóteles mantiene, 'No deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios que conducen a los fines' (NE 1112b11-12): entonces, mientras que todos los agentes deben vivir virtuosamente, ninguno está restringido, en principio, a una carrera particular. Éste puede no ser el caso en ciertas asunciones maximizadoras utilitaristas, según las cuales los agentes deben maximizar el bien que hacen. Pero Aristóteles no es un maximizador utilitarista. Asunciones similares pueden estar detrás de la evaluación de Haybron de la situación de Denis, donde la obligación para con un amigo y su hijo supera el desarrollo del talento artístico. Este parece un caso claro de moralidad universal que entra en conflicto con el bienestar objetivo personal; pero sometidas a un examen más detenido, las cosas no son tan claras. Pues la adopción por parte de Denis del hijo de Frank parece más un caso de acción moralmente supererogatoria, que una respuesta a una obligación moral genuina. El hijo de Frank podría ser cuidado por otras personas, de forma que, incluso si Denis es digno de elogio por adoptarlo, difícilmente podría ser condenado por no hacerlo. En el trasfondo parece haber aquí, una vez más, el fantasma de una concepción de la moralidad maximizadora, altamente exigente: una que se resume, en particular, creo, en la referencia de Haybron a los 'fines ideales' que tienden a promover la 'desintegración' entre la virtud de las personas y su bienestar objetivo (Haybron 2008, 173).⁵⁰ Pero sobre fundamentos aristotélicos, esta desintegración no es inevitable, ya que los agentes morales no se encuentran bajo estos requerimientos tan estrictos.

A pesar de estas respuestas a Haybron, se puede legítimamente pensar que su punto fundamental no se ha respondido: pues, ¿no hay ejemplos donde la moralidad y el bienestar objetivo *sí* se separan, y de manera inevitable? Mientras que el caso de la muerte antes de la jubilación (véase 'Ángela' más arriba) parece, en gran medida, uno de mala suerte, seguramente ¿hay casos en que las exigencias de la virtud no se pueden cumplir sin sufrimiento por parte de aquellos que las cumplen? Creo que es verdad, pero también lo es que no se debería inferir inmediatamente de este sufrimiento un coste para el bienestar objetivo. Pues el bienestar objetivo no siempre y necesariamente queda dañado por el dolor y el sufrimiento. Por supuesto, esto se hace muy difícil de ver si se cree que el bienestar objetivo se reduce a la felicidad, y la felicidad consiste en un placer actitudinal (Feldman); o si se interpreta la felicidad como confinada a los estados de ánimo alegres, eufóricos y tranquilos (Haybron). En cualquiera

⁵⁰ Cfr. el ataque de Bernard Williams a la tendencia utilitarista a minar la 'integridad' individual (véase Williams 1973). El ejemplo de Williams (en Williams 1981a) del conflicto supuestamente inevitable entre 'moralidad' y logro artístico en la vida de Paul Gauguin encuentra eco en el ejemplo más doméstico del Denis de Haybron.

de estas explicaciones, el sufrimiento es lo contrario del bienestar objetivo, y por lo tanto algo a evitar (Haybron lo llama ‘mal central’, *ibíd.* 165). Pero en la explicación de Aristóteles, esto es demasiado simple. Esto es porque Aristóteles considera que una vida floreciente, i.e. una de bienestar genuino y maduro, es inalcanzable sin la práctica de las virtudes, que implica sufrimiento. Tómese, por ejemplo, el coraje (*andreia*), que implica enfrentarse al peligro, quizás incluso un peligro que amenaza la vida misma (véase *NE* III.6-9; *EE* III.1); o la templanza (*sôphrosynē*), que implica resistir la tentación (véase *NE* III.10-12; *EE* III.2). En la visión de Aristóteles, no puede existir o desarrollarse ninguna vida rica en bienestar objetivo sin la capacidad de experimentar tal dolor y sufrimiento.⁵¹ Pero en la visión de CBV esto se hace difícil, si no imposible, de racionalizar.⁵²

Hemos visto, por tanto, que una negativa de principio a cruzar el segundo ‘puente’ lleva a lo que creo que, quizá, se describiría mejor como una teoría ‘sentimental’ de la felicidad (en particular porque construye la felicidad como un ‘sentimiento’, en el sentido del siglo dieciocho). De acuerdo con los teóricos del bienestar subjetivo, el bienestar objetivo debe aislarse del dolor y el sufrimiento, con el fin de proteger a las personas y sus modos muy distintos de florecimiento. Pero según la visión aristotélica, la idea de que el florecimiento admite variaciones infinitas no sólo es equivocada (algo a lo que volveré), sino que el proyecto de aislamiento del dolor y el sufrimiento es, en efecto, el de proteger a las personas, impidiéndoles así el desarrollo de la virtud. Esto es, a su vez, además, una receta para la frustración práctica continua, y una vida carente de bienestar objetivo: pues una vida carente de valentía, templanza, amistad, etc., no puede ser más que una vida pobre en bienestar objetivo.⁵³ Se sigue que si, como he argumentado, la felicidad (bien entendida) sigue la pista del bienestar objetivo, una vida carente de virtud es necesariamente una vida

⁵¹ N.B. El análisis de Aristóteles de la habituación moral, en el que argumenta que el desarrollo moral, a menudo es doloroso e implica esfuerzo (vid. *EN* II.1, 4; *EE* 1220a22-b20; cf. el artículo de Howard Curzer, ‘El camino doloroso hacia la virtud de Aristóteles’ (Curzer 2002)). Aristóteles admite con libertad, sin embargo, que la virtud puede llevar a la gente a situaciones de un dolor tal que impiden la *eudaimonnia* (ver el pasaje de ‘la víctima bajo tortura’, *EN* 1153b19-21).

⁵² Como mucho, en esta visión, el dolor y sufrimiento implicados en la virtud se convierten en meras condiciones necesarias del bienestar objetivo, más que en medios internos para él. Pero esto deja a filósofos como Feldman y Haybron en la incómoda posición de tener que trabajar en equilibrio entre el bienestar objetivo y sus condiciones, condiciones que están en profunda tensión con su *telos*. (Se argumentará que estos filósofos, de hecho, terminan en esta extraña posición.) En contraste, Nussbaum argumenta que la aflicción, la compasión y la vergüenza son virtudes clave, integrales a una vida de bienestar objetivo sostenido (ver Nussbaum 2008, S92-5, S97-8). Cf. Nel Noddings, una psicóloga educacional, mantiene que las escuelas deberían, en parte, proporcionar una ‘educación para la infelicidad’, inculcando las virtudes que permiten a los niños compartir, en vez de simplemente rehuir, el dolor (véase Noddings 2003, 36).

⁵³ Vid. MacIntyre 1999 para una ampliación del argumento aristotélico acerca de que, para florecer, los seres humanos necesitan las virtudes.

infeliz. Admitido que la felicidad implica, en esta visión, una gran cantidad de esfuerzo, lucha, dolor y sufrimiento –pero la asunción que puede obtenerse sin estas no tiene fundamento. No hay duda de que esto es difícil de ver si los propios deseos permanecen sin estar habituados a las formas de la *eudaimonia*. Pero tal y como Annas argumenta, la teoría ética de Aristóteles asume que los propios deseos pueden madurar y ser transformados: necesitamos una ‘noción de [felicidad] revisada’, sostiene, ‘con la cual terminamos si y cuando hemos revisado nuestras prioridades apropiadamente, y hemos dado a la moralidad su puesto apropiado en nuestra vida’ (Anna 1993, 453-4).

La referencia de Annas a la ‘moralidad’ apunta aquí a un ulterior aspecto clave en el que la visión de CBV es sentimental: esto es, en su caracterización de sus oponentes como moralistas. Quizás esta caracterización tiene alguna fuerza, si se conciben aquellos oponentes como maximizadores utilitaristas o devotos kantianos del deber.⁵⁴ Pero la teoría de la virtud aristotélica no es partidaria de las asunciones sobre ‘la moral’ que comporten utilitarismo y kantismo. Tal y como se ha argumentado, Aristóteles no tiene un concepto que se aplique al nuestro de ‘moral’: para él, las *ēthikai aretai* o virtudes del carácter no gobiernan una esfera que es separable, ya sea del bienestar objetivo, o de algún ámbito de satisfacción concebido estrictamente. Más bien, se extienden hasta el fondo de lo que hace que la vida humana vaya bien en su naturaleza animal y nutritiva, y en su naturaleza política y social. Y tienen este alcance extensivo porque, precisamente, reflejan los seres humanos en su integridad –como ‘animales políticos’ (*zōia politika*; véase *Política* 1253a2).⁵⁵ Debido a nuestra naturaleza política, tenemos necesidades políticas comunes que trascienden los que sea que nos divide en tanto que individuos; y debido a nuestra naturaleza encarnada, animal, tenemos necesidades nutritivas y otras en común, que tienen que ser satisfechas para que podamos florecer. Se sigue que la virtud no es un añadido contingente a nuestras vidas, sino, como Annas expresa, algo ‘natural a nosotros’ (Annas 1993, 449). *Contra* la imagen de la virtud de CBV como algo impuesto desde el exterior y constantemente amenazando

⁵⁴ Existe alguna evidencia de que los proponentes de CBV defienden, en efecto, esta concepción. Tómese, *supra*, la antipatía de Haybron a los ‘fines ideales’, o el rechazo de Tiberius a la idea de que los valores morales son ‘ineludibles racionalmente’ (Tiberius 2008, 22).

⁵⁵ La noción de Aristóteles de que somos animales políticos y sociales tiene raíces en su metafísica de la persona humana. Ver *EN* I.7, en particular, por la manera en que incorpora el funcionamiento animal, corporal, dentro del funcionamiento humano como un todo. Como ya se ha sugerido (ver p. 9, nota 18), la afirmación ulterior de Aristóteles de que el funcionamiento humano en su máxima perfección se encuentra en la actividad ‘divina’ de la contemplación es, en cambio, completamente cuestionable. En mi opinión, refleja su concepción teísta del cosmos y no puede mantenerse a parte de dicha concepción. Pero no me ocuparé de este asunto aquí.

comprometer nuestro bienestar, de hecho, ésta nos es connatural, y sin ella el bienestar (y por lo tanto, la felicidad) nos esquivaría.⁵⁶

Entonces, después de todo, he recogido evidencia suficiente para la afirmación de que el segundo ‘puente’, del bienestar objetivo a la virtud, puede y debe ser cruzado si se quiere llegar a una teoría convincente de la felicidad. Esto es así, no porque, como declara Hirata, principalmente necesitamos evitar un ‘déficit deontológico’ en la investigación de la felicidad (Hirata 2008, 178), o como sugiere Anthony Kenny, meramente para preservar espacio para la noción de los derechos (Kenny y Kenny 2006, cap. 9). Esto sería, de hecho, una especie de moralismo. Más bien, es necesario integrar la virtud en una teoría de la felicidad porque el bienestar objetivo, y por lo tanto la felicidad, es imposible sin ella. De forma un tanto extraña, filósofos como Haybron, a veces, parecen ser conscientes de esto, o como mínimo pasajes en sus textos atestiguan la necesidad esencial de virtud de los humanos.⁵⁷ Por ejemplo, Haybron afirma que la virtud ‘tiende a ser buena para nosotros’ (Haybron 2008, 193), y escribe que ‘Deberíamos por encima de todo actuar y vivir bien, o al menos no mal o equivocadamente... Esto... no significa... que cuando ser feliz requiera actuar mal, la propia felicidad deba ser sacrificada’ (Haybron 2001, § 4.1). A pesar de la disposición de Haybron de permitir aquí la acción viciosa, aunque eudaimónica, al menos ambas afirmaciones indican un reconocimiento de la prominencia eudaimónica de la virtud. Y esto plantea, aún otra vez, la cuestión de por qué él y otros filósofos de CBV emplean tanto tiempo en elaborar algo – esto es, el ‘bienestar subjetivo’- que consideran subordinado a otras consideraciones.

⁵⁶ Es, desde esta perspectiva aristotélica, que las ‘preferencias adaptativas’ pueden ser vistas como un peligro real para la felicidad. Pues, incluso si la gente en condiciones de pobreza e inestabilidad política expresan contento con sus vidas, el aristotelismo tiene los recursos para discernir su falta de satisfacción natural y, por consiguiente, su infelicidad de hecho. En cambio, CBV se encuentra constitutivamente en riesgo de aceptar preferencias adaptativas al pie de la letra. Vid., por ej., Diener y Kesebir, que afirman que las medidas de bienestar subjetivo van ‘a la par’ con indicadores sociales y económicos (Diener y Kesebir 2008, 66). Para críticas a estas visiones, vid. Kenny y Kenny 2006, 168-71; Nussbaum 2008, 99-100. Vid. también Hirata 2008, 179 para una lista completa de referencias a la crítica de Sen a las preferencias adaptativas.

⁵⁷ Puede que sean los matices moralistas del término inglés ‘virtue’ los que hacen recelar de él a los filósofos de CBV. Así, podría ser preferible pensar en las virtudes simplemente como ‘excelencias’ humanas, i.e. aquellas disposiciones o cualidades que hacen que una vida humana vaya bien. (*Aretē* en griego significa ‘excelencia’, y se aplica a cualquier cosa cuya actividad puede ser de una forma mejor o peor.) Por supuesto, para empezar está la cuestión sobre qué cualidades cuentan como excelencias humanas. Pero ya se ha visto, en el caso de las preferencias adaptativas (nota 56), que el consenso no es imposible en este área: destruir la salud de las personas, privarlas de todos los derechos políticos, o inculcar en ellas la cobardía y la falta de autocontrol son claramente incompatibles con la *aretē* humana. De modo que, incluso si la controversia puede desarrollarse en los puntos más elevados de debate sobre la virtud, mucho puede establecerse y ponerse en práctica antes de llegar a ellos.

El problema que acabo de subrayar es generalizado en la literatura de CBV, y tiene serias ramificaciones para la viabilidad de las teorías de CBV. En efecto, se enfrentan a un dilema: *o bien* establecen una separación estricta entre bienestar objetivo y virtud, en cuyo caso están involucrados en compromisos incómodos, y quizás incoherentes, entre los dos; *o bien* intentan, de alguna forma, unirlos, en cuyo caso empiezan a renunciar a su título de individualismo acerca del bienestar objetivo. Feldman y Haybron captan la primera disyuntiva de este dilema. Feldman, por ejemplo, admite que el bienestar objetivo (y por lo tanto la felicidad) se puede encontrar en lo que llama comportamiento ‘vergonzoso’ –siendo Judah Rosenthal en *Delitos y Faltas* su principal ejemplo (véase p. 27, n. 48). Se ocupa de esto planteando una versión del hedonismo intrínsecamente actitudinal ‘ajustado al mérito’: esto implica ajustar el placer obtenido de cualquier estado de cosas por referencia al grado en que es moralmente justificado. Por ejemplo, el placer que Judah obtiene con la muerte de su novia no está justificado moralmente, de forma que debe ser ‘ajustado’ a cero, o a una cantidad muy baja (Feldman 2010, 214). Pero dicho ajuste al mérito no tiene claramente ninguna relación intrínseca con la explicación de Feldman del bienestar objetivo–por lo tanto, convierte su nueva distinción entre felicidad ‘bruta’ y ‘ajustada al mérito’ en algo *ad hoc*. En otras palabras, parece que nos encontramos ante una teoría que, a pesar de reconocer los fenómenos morales, no los puede explicar de forma coherente.⁵⁸

Tiberius y Hall, junto con Raibley, captan la segunda disyuntiva del dilema. Tiberius y Hall, por ejemplo, para una teoría del bienestar, son receptivos a la necesidad, de respetar la ‘normatividad’ de la última: esto es, que refleje su papel como guía de acción (cf. p. 22 más arriba). Parte de esta guía de acción consiste, reconocen, en ser moralmente respetable –o al menos no desdeñar manifiestamente las normas morales. Sin embargo, son reacios a admitir la necesaria ulterior consecuencia de ‘valores objetivos sustantivos’ (Tiberius y Hall 2010, 15). Éstos, alegan, tendrían que ser ‘impuestos... desde el exterior’, y de todas formas son difíciles de sustentar. En cambio, presentan lo que llaman una ‘teoría de la satisfacción en la vida basada en el valor [SVBV]’ (ibíd. 16 s.), que puede operar, supuestamente, sin valores objetivos. Afirman que se hace basándose en un ‘subjetivismo idealizado’ (ibíd. 19): en lugar de calcular valores ‘externos’, cada individuo está invitado a evaluar sus acciones según encajen en su propia ‘naturaleza afectiva’, y detenerse ante ‘nuevas experiencias y conocimiento del mundo’ (ibíd. 17). Aunque estos criterios para

⁵⁸ ‘Quizás sería aceptable’, concluye Feldman, ‘simplemente decir que la vida de Judah puntúa alto en términos de bienestar objetivo...y bajo en términos de excelencia moral’ (ibíd. 215). Esta parece la honesta, aunque aun insatisfactoria, conclusión que se extrae –dadas las restricciones de la teoría de Feldman. Haybron queda en una posición extraña parecida, aconsejando que la felicidad ‘auténtica’ se ponga en compromiso con la felicidad llana de acuerdo con el contexto (Haybron 2008, 191-2). Pero los principios subyacentes a estos compromisos permanecen totalmente oscuros y, una vez más, apuntan a una fisura profunda en el interior de su teoría.

‘valores apropiados’ suenan suficientemente razonables, está claro que quedan muchas cosas pendientes del alcance del ‘conocimiento’. ¿Tiberius y Hall permiten algo que se acerque al conocimiento *moral*, minando así su afirmación de estar proporcionando una teoría subjetivista *bona fide*? Tal y como avanza su artículo, algunos signos indican que sí lo hacen: pues mantienen que ‘la mayoría de la gente valora apropiadamente la salud física, la intimidad, y el éxito en la descendencia’ (ibíd. 28), y hablan de SVBV como animando a los medios ‘psicológicos, institucionales [y] sociales’ al ‘desarrollo de valores mejorados’ (ibíd. 29). En un conjunto, pues, da la impresión de una teoría esquizofrénica, preocupada por hacer honor a los valores morales universales y, al mismo tiempo, contraria a admitirlos estructuralmente.⁵⁹

En conclusión, creo que hemos visto que, así como el rechazo a cruzar el primer ‘puente’ de la felicidad al bienestar objetivo conducía a serias dificultades, de igual forma, el rechazo a cruzar el segundo incurre en ulteriores problemas, quizá más graves aún. Mirando atrás vemos, en primer lugar, como los casos de Bertha y el contador de briznas de hierba revelan que la felicidad no puede ser lograda de forma realista cuando la gente está privada de bienes centrales del bienestar objetivo. Y esto se ha reafirmado investigando los ‘casos intermedios’ del holgazán y el seductor en serie que, aunque viven vidas menos carentes, muestran la misma dependencia eudaimónica de los bienes del bienestar objetivo que la actividad ‘profunda’ y no episódica. He terminado la primera sección argumentando que el condicionamiento esencial de la felicidad por el bienestar objetivo, tanto metafísica como epistémicamente, pone en duda que la felicidad puede ser valorada o conocida a parte del bienestar objetivo. Se ha visto, a su vez, como el bienestar objetivo está esencialmente condicionado por la virtud. Para demostrar esto, he empezado argumentando en contra de algunas acusaciones, comunes pero infundadas, de paternalismo y/o elitismo. Después he pasado a la acusación central contra el eudaimonismo de Aristóteles, es decir, que es moralista. Esta objeción encuentra expresión en muchos de los ejemplos de Haybron, destinados a mostrar que el valor moral y el del bienestar objetivo están separados sistemáticamente y por principio. Pero

⁵⁹ Cfr. Raibley, quien está interesado en presentar su teoría del ‘florecimiento agencial’ como una teoría que funciona sin valores morales universales, objetivos. ‘El nivel de bienestar objetivo de una persona’, afirma, ‘es una cosa; su posición moral, estatus o valor es algo enteramente diferente’. (Raibley 2011, 14). Pero a medida que su teoría se despliega, esta estricta dicotomía se encuentra más y más comprometida. Argumenta, por ejemplo, que dado que el bienestar objetivo requiere identificación estable con un conjunto de valores, y tal estabilidad es promovida por la ‘autonomía’ y la ‘relación (la propensión a sentirse conectado a los demás en relaciones de amor y de cuidado’ (ibíd. 18), tanto la autonomía como la relación son condiciones del bienestar objetivo. Aunque Raibley intenta restringir el papel de los ‘valores pro-sociales’ (ibíd. 22) y el ‘funcionamiento positivo psicológico y social’ (ibíd. 19) a lo meramente necesario, en lugar de a condiciones constitutivas del bienestar objetivo, el rol central y variado que éstos juegan en su teoría sugiere fuertemente que el bienestar objetivo o el ‘florecimiento agencial’ es una condición necesariamente moral.

he argumentado que esta disyunción por principio se puede mantener únicamente al coste de una teoría ‘sentimental’ de la virtud moral, de acuerdo con la cual el bienestar objetivo y el sufrimiento se excluyen el uno al otro. En su lugar, he defendido una teoría aristotélica de la virtud moral, que revela la excelencia humana como ligada al dolor y al esfuerzo, siendo éstos integrantes de los bienes del bienestar objetivo que están arraigados en nuestra naturaleza animal y política. Se he finalizado haciendo notar como estos bienes, si se separan de la virtud moral, se hacen ininteligibles *en tanto que* bienes –un precio que las teorías CBV pagan inevitablemente, a pesar de sus intenciones.

Si mi crítica de estas teorías ha demostrado ser convincente en algún sentido, ¿qué conclusiones se pueden sacar a propósito del proyecto general de ‘medir el bienestar subjetivo’?⁶⁰ Ante todo, creo que la investigación sobre la felicidad debe unir, al menos en su aspecto filosófico, lo que ha separado. En otras palabras, he tratado de cruzar sin miedo los dos ‘puentes’ que se han tratado de cruzar en este artículo, y reconocer que la virtud moral no está (en el mejor de los casos) relacionada de manera contingente con el bienestar objetivo, o es (en el peor de los casos) su enemiga, sino que es esencial a ella; de la misma manera, debe reconocer la relación intrínseca entre el bienestar objetivo y la felicidad. Sólo a partir de esta base holística, tal como la entiendo, puede tener éxito dicha investigación –no sólo teóricamente, sino también empíricamente. Teóricamente, porque tal y como están las cosas, las teorías CBV están comprometidas con una tricotomía entre la felicidad, el bienestar objetivo y la virtud que falsifica sistemáticamente las relaciones lógicas entre éstas. No son ‘componentes’ dentro de un agregado,⁶¹ sino aspectos de un todo inextricable,

⁶⁰ Puede parecer que ‘medir la felicidad’ es algo completamente incompatible con el aristotelismo. Pues Aristóteles aconseja en contra de sobre precisar la ética (en el molde de las matemáticas) en *EN* 1094b11-27, y considera el placer eudaimónico como inseparable de las actividades sobre las que sobreviene. Entonces, al menos en estos respectos, aparecen profundas discontinuidades entre la metodología de CBV y la de la teoría aristotélica de la virtud (unas discontinuidades que elaboraré en un subsiguiente artículo). Sin embargo, pienso que es importante reconocer que Aristóteles no considera que la medición sea *irrelevante* para la ética. Después de todo, la medición es esencial en su explicación de la justicia en *EN* V, ya que la justicia distributiva requiere repartir cantidades de dinero y propiedad, y la ‘doctrina’ del término medio descansa, al menos según muchos, en cuantificar excesos y defectos en la acción y la pasión (ver *EN* II.6-9, III.6-12). Cuando se recuerda que ‘medida’, para la visión CBV, implica declaración de los propios estados mentales, en vez de cualquier otra forma de medida más estricta, la posibilidad de reconciliar esta visión con la de Aristóteles no parece imposible. Aun así, se sugerirá más adelante que las asunciones más amplias de la investigación en el bienestar subjetivo son *completamente* incompatibles con el aristotelismo.

⁶¹ N.B. sin embargo las descripciones engañosas ofrecidas por las teorías CBV: Tiberius y Hall hablan de los ‘componentes’ del bienestar (Tiberius y Hall 2010, 21-2,29); Haybron se refiere a la felicidad como un ‘ingrediente’ en el bienestar objetivo humano (Haybron 2005, 287), y como ‘parte’ de la autosatisfacción (Haybron 2008, 190-1); Hirata habla de la felicidad como un ‘constitutivo’ de la vida buena (Hirata 2008, 178); Raibley llama a la felicidad un ‘determinante’ del bienestar (Raibley 2011, 2); y Kenny identifica el contento como un ‘elemento’ dentro del bienestar (Kenny y Kenny 2006, 148).

orgánico. Y empíricamente porque, en el presente, la teoría CBV está comprometida con la documentación de la existencia de algo que no sólo es de poco (si tiene algún) valor, sino también (con toda probabilidad) no genuinamente cognoscible en absoluto. A este respecto, parece que los psicólogos y economistas que trabajan en la felicidad van significativamente por delante de sus compañeros filósofos. Pues, no encontrándose obstaculizados por definiciones rigurosas o fórmulas para la felicidad, pueden proseguir con la tarea de determinar sus diversos aspectos sociales, psicológicos y económicos. Y este proyecto conjunto holístico ha conseguido, sin definiciones *de iure*, identificar *de facto* –o al menos empezar a hacerlo- los tipos de bienes del bienestar objetivo y bienes del bienestar objetivo con morales que son esenciales para vivir una vida auténticamente feliz.⁶² Una vez que los filósofos de CBV hayan superado su aversión inútil a la antropología filosófica aristotélica, no parece que haya ningún obstáculo para que proporcionen, otra vez, una concepción de la felicidad conmensurable con estos descubrimientos fascinantes.

Traducción: Laura Cortés

Bibliografía

- Angier, T. (2010), *Technē in Aristotle's Ethics: Crafting the Moral Life*. London y New York: Continuum Press.
- (ed.) (2012), *Ethics: The Key Thinkers*. London: Bloomsbury Academic.
- Annas, J. (1993), *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press.
- (2004), 'Happiness as Achievement'. *Daedalus* 133 (Spring): 44-51.
- Argyle, M. (2001), *The Psychology of Happiness* (2nd edn). London y New York: Routledge.
- Aristóteles (1984), *Eudemian Ethics, Nicomachean Ethics, Politics*, en *The Complete Words of Aristotle* [traducción de Oxford revisada], vol. 2 (ed. Jonathan Barnes). Princeton: Princeton University Press.
- Bruni, L. y Porta, P.L. (eds) (2005), *Economics and Happiness*. Oxford: Oxford University Press.
- Bruni, L. (2008), 'Back to Aristotle? Happiness, Eudaimonia, and Relational Goods', cap. 5 de Bruni et al. 2008.

⁶² Vid. Layard, por ejemplo, a propósito de los bienes del bienestar objetivo con morales de la tasación alta, la desigualdad social muy limitada y el ocio activo (Layard 2005); Charles Kenny para aquellos de las instituciones fuertemente democráticas y gasto militar estrictamente reducido (Kenny y Kenny 2006, 90-93, 198-9); y Argyle a propósito de aquellos del humor y la risa (Argyle 2001, cap. 5).

- Bruni, L., Comim, F., Pugno, M. (eds) (2008), *Capabilities and Happiness*. Oxford: Oxford University Press.
- Chappell, T. (2012), 'Aristotle', cap. 2 de Angier 2012.
- Curzer, H. (2002), 'Aristotle's Painful Path to Virtue'. *Journal of the History of Philosophy*, 40 (2): 141-62.
- Diener, E. y Kesebir, P. (2008), 'In Defence of Happiness: Why Policymakers should Care about Subjective Well-Being', cap. 3 de Bruni et al. 2008.
- Diener, E. y Suh, E.M. (eds) (2000), *Culture and Subjective Well-Being*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Diener, E., Lucas, R.E., Schimmack, U., Helliwell, J.F. (eds) (2009), *Well-Being for Public Policy*. Oxford: Oxford University Press.
- Dolan, P., Layard, R., Metcalfe, R. (2011), *Measuring Subjective Well-Being for Public Policy: Recommendations on Measures*. Office for National Statistics (UK).
- Easterlin, R. (1974), 'Does Economic Growth Improve the Human Lot?', en *Nations and Households in Economic Growth: Essays in Honor of Moses Abramovitz*, P. A. David y W. Reder (eds), New York: Academic Press.
- Feldman, F. (2010), *What Is This Thing Called Happiness?*. Oxford: Oxford University Press.
- Frey, B.S. (2008), *Happiness: A Revolution in Economics*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Frey, B.S. y Stutzer, A. (2002), 'What Can Economists Learn from Happiness Research?'. *Journal of Economic Literature*, vol. XI (June): 402-35.
- Haybron, D.M. (2005), 'On Being Happy or Unhappy'. *Philosophy and Phenomenological Research*, 71(2): 287-317.
- (2008), *The Pursuit of Unhappiness: The Elusive Psychology of Well-Being*. Oxford: Oxford University Press.
- (2011), 'Happiness'. *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (consultado 14.6.12).
- de Heer, C. (1968), *Makar, Eudaimon, Olbios, Eutuches*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert.
- Hirata, J. (2008), 'The Division of Labour between the Capabilities and Happiness Perspectives', cap. 9 de Bruni et al. 2008.
- Hurka, T. (2011), *The Best Things in Life: A Guide to What Really Matters*. Oxford: Oxford University Press.
- Kahneman, D., Diener, E., Schwarz, N. (eds) (1999), *Well-Being: The Foundations of Hedonic Psychology*. New York: Russell Sage Foundation Press.
- Kashdan, T.B., Biswas-Diener, R. y King, L.A. (2008), 'Reconsidering Happiness: The Costs of Distinguishing between Hedonics and Eudaimonia'. *Journal of Positive Psychology*, 3: 219-33.

- Kenny, A. y Kenny, C. (2006), *Life, Liberty and the Pursuit of Utility: Happiness in Philosophical and Economic Thought*. Exeter and Charlottesville: Imprint Academic.
- Keyes, C. y Annas, J. (2009), 'Feeling Good and Functioning Well: Distinctive Concepts in Ancient Philosophy and Contemporary Science'. *Journal of Positive Psychology*, 4 (3): 197–201.
- Layard, R. (2005), *Happiness: Lessons from a New Science*. London: Penguin Books.
- MacIntyre, A. (1999), *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. London: Duckworth.
- Noddings, N. (2003), *Happiness and Education*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nozick, R. (1974), *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.
- Nussbaum, M.C. (1986), *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2008), 'Who Is the Happy Warrior? Philosophy Poses Questions to Psychology'. *The Journal of Legal Studies*, 37(s2): S81-S113.
- (2011), *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Peters, R.S. (ed.) (1975), *Nature and Conduct* [Royal Institute of Philosophy Lectures, vol. 8: 1973-1974]. London: Macmillan Press.
- Raibley, J.R. (2010), 'Well-Being and the Priority of Values'. *Social Theory and Practice* 36/4 (October): 593-620.
- (2011), 'Happiness is not Well-Being'. *Journal of Happiness Studies* (publicado online: 19th November).
- Rorty, A.O. (ed.) (1980), *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Schwitzgebel, E. (2011), *Perplexities of Consciousness*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Scitovsky, T. (1976), *The Joyless Economy: An Inquiry into Human Satisfaction and Consumer Dissatisfaction*. New York: Galaxy Books.
- Scruton, R. (1975), 'Reason and Happiness', en Peters 1975.
- Seligman, M. (2002), *Authentic Happiness*. New York: Free Press.
- (2004), 'Can Happiness be Taught?'. *Daedalus* 133 (Spring), American Academy of Arts and Sciences: 80-87.
- (2011), *Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-being*. New York: Simon & Schuster.
- Sen, A. (1987), *On Ethics and Economics*. Oxford: Basil Blackwell.
- (1999), *Commodities and Capabilities*. Oxford: Oxford University Press.
- (2008), 'The Economics of Happiness and Capability', cap. 2 de Bruni et al. 2008.
- (2009), *The Idea of Justice*. London: Penguin Books.
- Sugden, R. (2008), 'Capability, Happiness, and Opportunity', cap. 12 de Bruni et al. 2008.

- Sumner, L.W. (1996), *Welfare, Happiness, and Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Tiberius, V. (2008), *The Reflective Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Tiberius, V. y Hall, A. (2010), 'Normative Theory and Psychological Research: Hedonism, Eudaimonism and Why it Matters'. *The Journal of Positive Psychology*, 5 (3) (May): 212-25.
- Veenhoven, R. (1984), *Conditions of Happiness*. Dordrecht: D. Reidel.
- Wiggins, D. (1980), 'Deliberation and Practical Reason', cap. 13 de Rorty 1980.
- Williams, B. (1973), 'Integrity', en *Utilitarianism: For and Against*, J.J.C. Smart y B. Williams (eds), Cambridge: Cambridge University Press (108–117).
- (1981a), 'Moral Luck', cap. 2 de Williams 1981b.
- (1981b), *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolfsdorf, D. (2008), *Trials of Reason: Plato and the Crafting of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Zeyl, D. J. (1980), 'Socrates and Hedonism: Protagoras 351b-358d'. *Phronesis*, vol. XXV, no. 3: 250-69.

La actualidad de la filosofía de Aristóteles en la educación

Aurora Bernal

Universidad de Navarra

1. Presentación

Antes de exponer el tema, considero oportuno introducirlo repasando cómo se interrelacionan filosofía y educación. Para cumplir con este objetivo, el primer paso consiste en delimitar el conjunto de ciencias que repercuten en la educación, entre las que se sitúan algunas disciplinas como es la Filosofía. Desde este enfoque se puede comprender mejor cómo es el impacto del pensamiento de Aristóteles en la investigación educativa. La Pedagogía connota el conjunto amplio de ciencias que se refieren a la educación y que constituyen el bagaje científico con el que se explica y se intenta mejorar todos los procesos que discurren en los fenómenos educativos. Excluyo de esta consideración los saberes y los conocimientos que son susceptibles de ser enseñados y que sólo integran la Pedagogía de manera indirecta; de hecho toda ciencia guarda una relación con la educación y sin embargo no se consideran formando parte del grupo de las Ciencias de la educación. Por tanto, el foco de estudio, para hablar de este tema, son las disciplinas científicas que explican qué es la educación y cómo se produce, y que dan razón de agentes educativos, sujetos educables, contexto, recursos, medios y fines –las dimensiones que se estudian al indagar sobre la educación–.

Podemos destacar dos grandes fuentes de conocimiento que influyen en el saber acerca de lo educativo, las ciencias humanísticas –y entre ellas sobresale la

Historia y la Filosofía– y las ciencias sociales –entre ellas descuellan la Psicología y la Sociología–. Otras disciplinas son propiamente educativas, por ejemplo, la Didáctica, la Orientación y la Teoría educativa. Las ciencias sociales están alcanzando gran peso en la educación. La Pedagogía está ya incluida en el área de ciencias sociales; en estas últimas décadas, a éstas se les reconoce más prestigio, a medida que pasa el tiempo. La evidencia empírica atrae a los educadores que buscan aplicaciones prácticas para solucionar con eficacia los problemas que se le presentan en su quehacer. Por otra parte, la pluralidad de teorías en humanidades sobre cuestiones fundamentales del ser humano que afectan a cómo se plantea la educabilidad y la educación, en muchas ocasiones, ha arrastrado hacia la confusión. Además ha provocado cierto escepticismo sobre la posibilidad de lograr alguna teoría explicativa verdadera. Confusión y escepticismo han desencantado a los educadores que han mermado sus expectativas hacia lo que las Humanidades puedan aportar al saber educativo.

Los profesionales de la educación incluyendo los que trabajan en centros de educación superior o de investigación, aprecian con más sentido su tarea si dan respuesta a las exigencias del contexto sociocultural en el que se encuentran y procuran conocimientos acerca de la educación con los que resuelvan planificar una educación eficaz, con resultados medibles y a corto plazo. En otras palabras, brilla más una investigación empírica que teórica o sólo se estima como valiosa la teoría educativa fundamentada en análisis empíricos. En mi opinión, hay una parte de razón en ello pero únicamente una parte. La puesta en duda de que podamos conocer la realidad como es defendiendo que cualquier idea es una y únicamente una interpretación subjetiva, inclina a los educadores a pensar que cualquier teoría “humanística” es ideología; como el gremio de los educadores es un grupo sensible a las cuestiones sociales, su mentalidad se va impregnando de la sospecha de que las ideas son ideologías de grupos que quieren hacerse con el poder, el poder “ideológico” de la educación. Por otra parte, el educador vocacionalmente es amante de la realidad humana y pretender ayudar a personas concretas para lo que requiere ideas claras con las que pueda orientar su práctica. Quizás sea esta necesidad la que haya suscitado de nuevo el interés por la filosofía en general y por la obra aristotélica en particular.

2. Enfoque del estudio

Con esta introducción, no me alejo del tema sino todo lo contrario, y es que Aristóteles está presente en la educación y como ocurre en otros campos,

especialmente se estudia las aportaciones de su filosofía práctica: Ética, Retórica, Política y Psicología. Para preparar esta conferencia he realizado una indagación de la última década (2000-2010) aprovechando la facilidad de acceso a las bases de datos sobre las publicaciones, y he podido comprobar que Aristóteles es citado como autoridad, hoy diríamos como experto, inclusive en estudios educativos fundamentados en investigaciones empíricas propias de ciencias sociales y de ciencias de la salud relacionadas con algunas prácticas educativas. En el tiempo de esta conferencia me limito a señalar las publicaciones en el campo de la teoría y filosofía mostrando los resultados más representativos con algunos ejemplos. Antes de dar este paso, voy a comentar brevemente algunos de los hallazgos de la influencia de Aristóteles en otras ciencias de la educación.

En el análisis de las publicaciones que se refieren a Aristóteles, he comprendido cómo se estudia, cómo se cita, cómo se adapta, cómo se interpreta la obra aristotélica. Numerosas citas responden al requerimiento de mostrar el origen del conocimiento de algún aspecto humano; Aristóteles es uno de los pensadores fundamentales para expresar estos “guiños” que los científicos eruditos hacen al pasado. Con más gravedad se recurre a Aristóteles para dar consistencia a los conceptos que sirven de base en el desarrollo de una tesis sin explicitar un posible compromiso intelectual con la obra aristotélica. Sí que he podido constatar en esta revisión bibliográfica que las referencias a Aristóteles desde las ciencias sociales aplicadas a la educación, son más corrientes cuando se tocan temas en los que hay una relación entre estas ciencias y la filosofía, vinculación más frecuente que lo que en muchas ocasiones reconocen los propios científicos.

Hace unas semanas una profesora de Psicología de la educación me comentaba a raíz de una consulta que le hice que no entendía que pasaba en mi área, Teoría e Historia de la Educación; le parecía que los miembros de esta área de conocimiento estudiaban a los psicólogos y acudían curiosamente a la metodología empírica que no era propia de su quehacer. Entre muchos asuntos que salieron a relucir, intenté explicar que por una parte, no se debe desarrollar una filosofía o teoría de la educación alejada de la realidad porque su razón de ser es argumentar sobre la necesidad, posibilidad, legitimidad y finalidad de la educación y por esta razón “leen” trabajos empíricos. Por otra, y ya no sé si esto se lo pude aclarar de manera afortunada, le expliqué que los teóricos acuden ahora a los psicólogos porque éstos que llevan por bandera el prestigio científico ante los educadores, se ocupan del estudio de algunos temas con expresión de novedad que ya forman parte del corpus tradicional de la

Filosofía. Además, se encuentran que con su propio método experimental no pueden dar razón de algunas cuestiones que se presentan en la intervención psicológica y que hay que resolver para lo que acuden a los teóricos. Este proceso lo he podido constatar con Aristóteles. Uno de los filósofos de la educación actuales que cuenta con numerosas publicaciones sobre la obra aristotélica en relación con la educación, Kristjánsson, razona y anima a establecer estos puentes entre Filosofía y Psicología.

Por si acaso he logrado perderles en el discurso, sintetizo lo argumentado con algunas ideas: los trabajadores de la educación requieren de una teoría realista acerca del ser humano y de la educación para dirigir su práctica educativa y el realismo aristotélico les sirve; los científicos de la educación necesitan argumentar la validez racional de sus constructos, que siempre arrancan de una hipótesis teórica, así como incluir nuevos temas, que con su propio método no habían abordado, para ello la filosofía aristotélica está constituyendo un recurso.

3. Una consideración previa

Al actualizar la bibliografía que menciona a Aristóteles, releí una conferencia de Pierre Aubenque que seguramente los filósofos conocen muy bien⁶³. Comentaba en el inicio de dicha disertación que hay dos formas de actualidad de un autor, la del que vive todavía y la del que se vive de nuevo; de esta segunda forma es cómo está presente en la actualidad Aristóteles según su opinión. Los trabajos que he ido encontrando reflejan ambas posiciones aunque los que no se limitan únicamente a citar a Aristóteles sino que lo estudian en profundidad, lo reviven con sentido novedoso. Aubenque señala que el Neoaristotelismo se ha producido sobre todo en la filosofía práctica como un fenómeno de rebelión frente a la reducción de la racionalidad práctica a un tipo de racionalidad dominante y única, la racionalidad científica.

En el campo educativo y por lo que he podido comprobar hasta el momento, este juicio se ajusta a la realidad. De hecho nos encontramos numerosos estudios que critican las aplicaciones derivadas del racionalismo kantiano, por

⁶³ Aubenque, P. (2001). "La actualidad de Aristóteles". *Revista de filosofía*, 22, S, Ejemplar dedicado a: Un siglo de Filosofía, 9-16.

ejemplo, en el modo de reivindicar que no es suficiente para educar moralmente impulsar el desarrollo del juicio moral autónomo, sino que apremia la necesidad de educar en virtudes o de dar mayor importancia a las emociones y a los contextos educativos. Pero sobre todo se aprecia la postura reactiva a una educación reducida a instrucción y a un aprendizaje centrado en la adquisición de conocimientos, en el interés educativo por la prudencia que parece agazapada en ese lenguaje pedagógico-empresarial de las competencias, al señalar que las persona tienen que desarrollar competencias emocionales, sociales y profesionales.

Llama la atención, de la filosofía aristotélica, y siguiendo la conferencia de Aubenque, la argumentación con la que explica cómo se elige la acción ajustada a las situaciones sin defender el relativismo y sin ser, esto ya son palabras más y quizás algo exageradas, fundamentalista. Resulta atractiva la lectura de un pensador que indaga sobre una racionalidad que busca orientar la acción para que con ella se acierte en el terreno práctico con el bien. “Es decir, la decisión más útil para los hombres, más apta para proporcionar la mayor felicidad posible a los hombres, tanto a los individuos como a las comunidades” (Aubenque, 2001, 16). Esta afirmación seduce a los educadores que por lo general ni quieren convertirse en agentes permisivos ni adoctrinadores.

5. Muestra de algunas publicaciones

Este apartado puede resultar farragoso pero ilustra la explicación del tema. He seguido varias categorías de clasificación; cito directamente los trabajos que tengan que ver con la Filosofía de la educación, y diferencio los estudios directos de la obra aristotélica de las investigaciones que contienen algunas referencias a Aristóteles. Las categorías de clasificación son: ciudadanía, fines de la educación, la actividad humana, moralidad y educación, y Teoría y Filosofía de la Educación.

5.1. Ciudadanía

Los estudios sobre ciudadanía en relación con la educación, citan a Aristóteles como una referencia fundamental en la historia del pensamiento para

comprender las nociones de: ciudadanía, democracia, polis y sociedad, ser humano como ser político, comunidad, y amistad cívica.

	Educación y Ciudadanía
<p>Publicaciones que citan a Aristóteles</p>	<p>-Lotte Rahbek Schou (2001). "Democracy in Education" SPE⁶⁴, 20, 4, 317-329 [Ref. a la noción de democracia de A.⁶⁵, una cita]</p> <p>-Ylva Boman, Bernt Gustavsson and Martha Nussbaum⁶⁶ (2002). A discussion with Martha Nussbaum on "Education for Citizenship in an Era of Global Connection" SPE, 21, 4-5, 305-311.</p> <p>[Ciudadanía reflexiva, emociones y conocimiento práctico, uso de literatura para la formación en estas dimensiones relacionadas entre sí, 3 citas de A]</p> <p>-Jack Russell Weinstein, (2004). "Neutrality, Pluralism, and Education: Civic Education as Learning About the Other", SPE, 23, 4, 235-263 [Ref. la noción de ser humano de A. como animal político]</p> <p>-Muna Golmohamad (2004). "World Citizenship, Identity and the Notion of an Integrated Self", SPE, 23, 2-3, 131-148 [Ref. a la noción de polis de A.].</p>

⁶⁴ SPE, abreviatura de: *Studies in Philosophy and Education*.

⁶⁵ A.: Aristóteles.

⁶⁶ En negrita destaco los autores que han trabajado directamente sobre la obra aristotélica en el campo de la Filosofía de la Educación.

-Richard Barrett (2004) "A review of Christopher Winch, 2000, Education, work and social capital: Towards a new conception of vocational education", *SPE*, 23, 1, 61-71.

[Ref. al uso de la noción de A. de sociedad]

-Kathleen Knight Abowitz- Jason Harnish (2006). "Contemporary Discourses of Citizenship" *Review of Educational Research*, 76, 653 - 690.

[Ref. a la democracia según A.].

-Jon Nixon (2006). "Relationships of Virtue: Rethinking the Goods of Civil Association". *Ethics and Education*, 1, 2, 149-161.

[Ref. a la concepción de ciudadanía y amistad cívica de A].

-**Jack Russell** Weinstein (2007). *How Children Become Moral Selves: Building Character and Promoting Citizenship in Education*. Sussex Academic Press, Brighton.

[Hace ref. a muchos autores entre los que destaca a A.]

-**Randall Curren** and Muna Golmohamad (2007). "Citizenship under Fire: Democratic Education in Times of Conflict", *Theory and Research in Education*, 5, 119-123. [Ref. a las nociones aristotélicas de comunidad, virtud y bien]

-Dina Kiwan (2007). "Developing a model of inclusive citizenship 'Institutional multiculturalism' and the citizen—state

	<p>relationship". <i>Theory and Research in Education</i>, 5, 225-240. [Referencias al concepto de ciudadanía de A.].</p> <p>-Yusef Waghid (2008). "Democratic Citizenship, Education and Friendship Revisited: In Defence of Democratic Justice", <i>SPE</i>, 27, 2-3, 77-206.</p> <p>[Ref. a un libro de 1997 de Nancy Sherman en el que se trata este tema]</p> <p>-Leszek Koczanowicz (2010). "Cosmopolitismo Cosmopolitanism and its Predicaments", <i>SPE</i>, 29, 2, 141-149 [Definición de A. del ser humano como animal político]</p> <p>-Jørgen Huggler (2010). "Cosmopolitanism and Peace in Kant's Essay on 'Perpetual Peace'", <i>SPE</i>, 29, 2, 129-140</p> <p>[Ref. a A. entre otros pensadores representativos de este tema]</p> <p>-Torill Strand (2010). "The Making of a New Cosmopolitanism", <i>SPE</i>, 29, 2, 103-109 [Ref. a A., ver cómo construye la metáfora del cosmopolitismo].</p>
--	--

5.2. Fines de la educación

Bajo este epígrafe agrupo a los estudios que consideran que la educación constituye un medio para lograr la autonomía, servir a la comunidad, capacitarse para conseguir la contemplación y la felicidad.

	Fines de la educación
Publicaciones de estudios directos sobre la obra aristotélica	<p>-Stefaan E.- Cuypers-Ishtiyaque Haji (2008). "Educating for well-being and autonomy", <i>Theory and Research in Education</i>, 6, 71-93. [Argumentan que el fin de la educación no es sólo la autonomía sino que hay que plantear la necesidad de considerar la comunidad como lo argumenta A.]</p> <p>Morgan, Jeffrey (2006). "Leisure, Contemplation and Leisure Education", <i>Ethics and Education</i>, 1, 2, 133-147. [Comprender el placer de la actividad teórica, y enseñar filosofía]</p>
	Mitja Sardoc (2003). "An Interview with Stephen Macedo", <i>Theory and Research in</i>

Publicaciones que citan a Aristóteles	<p><i>Education</i>, 1, 343-357. [Ref. a A. para sostener que el principal papel de la educación es propiciar el carácter necesario para vivir en una comunidad]</p> <p>Martin, Mike W. (2007). "Happiness and Virtue in Positive Psychology". <i>Journal for the Theory of Social Behaviour</i>. 37, 1, 89-103. [Ref. a Seligman que toma como fuente a A].</p> <p>Curren, Randall (2006). "Developmental Liberalism". <i>Educational Theory</i>, 56, 4, 451-468.</p> <p>[A. es citado entre otros filósofos].</p>
--	--

5.3. Actividad humana

La distinción aristotélica entre actividad teórica, práctica y técnica continúa ilustrando a numerosos teóricos de la educación para explicar cómo es el proceso educativo, las actividades de instrucción y formación que lo integran, cómo es el aprendizaje y sus objetivos en lo que concierne a la adquisición de hábitos. Las citas recogen a teóricos contemporáneos que han influido en enfoques educativos actuales.

	Educación y actividad
	<p>-Peter Roberts (2003). "Epistemology, Ethics and Education: Addressing Dilemmas of Difference in the Work of Paulo Freire", 22, 2, 157-173.</p> <p>[Ref. de Freire a A. para entender la racionalidad como capacidad propia de los seres humanos]</p>

Publicaciones que citan a Aristóteles	<p>-Peter Mayo (2007). "Critical Approaches to Education in the Work of Lorenzo Milani and Paulo Freire", SPE, 26, 6, 525-544.</p> <p>[La noción de actividad de A. influye en Freire, 1 cita a A.]</p> <p>-Marit Honerød Hoveid -Halvor Hoveid (2009,). "Educational Practice and Development of Human Capabilities Mediations of the Student-Teacher Relation at the Interpersonal and Institutional Level", SPE, 28, 5, 461-472 [Ref. a cómo Ricoeur cita a A. para explicar el tema de intencionalidad de la acción]</p> <p>-Paul Gibbs (2010). "A Heideggerian Phenomenology Approach to Higher Education as Workplace: A Consideration of Academic Professionalism", SPE , 29, 3, 275-285.</p> <p>[Establece la diferencia entre praxis y poiesis, citando a A.]</p>
--	--

Se recurre a Aristóteles en la consideración de cuestiones muy variadas sobre la actividad teórica: uso de la lógica en la enseñanza, uso del silogismo, razonamiento en el conocimiento científico, elaboración del concepto así como el desarrollo y la educación de la razón crítica.

Actividad teórica y educación	
	<p>-Randall Curren, Eamonn Callan, Walter Feinberg, y Harry Brighouse (2001). "Book</p>

**Publicaciones que citan a
Aristóteles**

Symposium: Harry Brighouse, "School Choice and Social Justice", *SPE*, 20, 5, 387-421 [Necesidad de formar razón crítica como argumenta A. una cita].

-Gert J. J. Biesta-Geert Jan J.M. Stams (2001). "Critical Thinking and the Question of Critique: Some Lessons from Deconstruction", *SPE* 20, 1, 57-74 [Tres citas de A. para razonar la necesidad de la razón crítica]

-Barbara J. Thayer-Bacon (2001). "Introduction", *SPE*, 20, 1, 1-4 [Dos citas a A., autor al que hay que referirse para hablar del pensamiento crítico]

-Sven-Eric Liedman (2002). "A Lesson for Life", *SPE*, 21, 4-5, 313-333 [Uso de la lógica para enseñar, 1 cita de A.]

-Philip Higgs -Peter Davson-Galle (2003). "Discussion", *SPE*, 22, 6, 475-496 [1 ref. a la lógica aristotélica]

-Iris M. Yob (2003). "Thinking Constructively with Metaphors", *SPE*, 22, 2, 127-138 [Una cita a A.]

-W. Martin Davies (2007). "Cognitive contours: recent work on cross-cultural psychology and its relevance for education", *SPE*, 26, 1, 13-42 [Ref. a la lógica aristotélica].

	<p>-Marshall, Rick (2007). "How Do We Know That We Know What We Know?". <i>Physics Education</i>, 42, 3, 238-244 [Ref. a A. para conceptualizar el conocimiento científico]</p> <p>- Kristina Calvert (2007). "Creative philosophizing with children", <i>Theory and Research in Education</i>, 5, 309-327 [Uso de metáforas como A. para hacer pensar].</p> <p>-Gordon Tait (2009). "The Logic of ADHD: A Brief Review of Fallacious Reasoning", <i>SPE</i>, 28, 3, 239-252 [Ref. al silogismo, dos citas de A].</p> <p>-Bo Dahlin (2009). "On the Path Towards Thinking: Learning from Martin Heidegger and Rudolf Steiner", <i>SPE</i> 28, 6, 537-554 [Ref. a A. dos citas sobre la necesidad de imágenes para pensar]</p> <p>-David T. Hansen (2010). "Chasing Butterflies Without a Net: Interpreting Cosmopolitanism", <i>SPE</i>, 29, 2, 151-156 [Cómo es un concepto en concreto en sentido lógico, una cita a A.]</p>
--	--

5.4. Moralidad y educación

Con el auge de la educación moral y social, la reflexión teórica sobre diversos aspectos humanos que repercuten en la acción libre es una temática constante en la investigación educativa. Aristóteles es de nuevo estudiado, ya que explícitamente relacionó la ética con la educación. Su obra se trae a colación por diferentes cuestiones relacionadas con la moralidad como: el desarrollo moral, la noción de virtud, el papel de algunas pasiones en la educación moral como la vergüenza, la enseñanza de la ética, la enseñanza de la virtud y el papel de la imitación en el aprendizaje moral.

	Moralidad y educación
<p align="center">Publicaciones de estudios directos sobre la obra aristotélica</p>	<p>-Salmerón Castro, Ana María (2000). <i>La herencia de Aristóteles y Kant en la educación moral</i>, Bilbao, Desclée De Brouwer.</p>
	<p>-Cain, Amanda (2005). "Becoming Good: Demonstrating Aristotle's Theory of Moral Development in the Act of Reading". <i>Journal of Moral Education</i>, 34, 2, 171-183.</p>
	<p>-Kristjansson, K, (2006). "Emulation and the use of role models in moral education". <i>Journal of Moral Education</i>, 35, 1, 37-49.</p>
	<p>-Dovre, Paul J. (2007). "From Aristotle to Angelou: Best Practices in Character Education", <i>Education Next</i>, 7, 2, 38-45.</p>
	<p>-Carr, D. (2007). "Character in Teaching", <i>British Journal of Educational Studies</i>, 55, 4, 369-389.</p>
	<p>-Carr, D. (2007). "Moralized psychology or psychologized morality? Ethics and psychology in recent theorizing about moral and character education", <i>Educational Theory</i>, 57, 4, 389-402.</p> <p>-Avi Mintz (2009). "Has Therapy Intruded into Education?", <i>Journal of Philosophy of Education</i>, 43, 4, 633-647.</p>

<p>Publicaciones que citan a Aristóteles</p>	<p>-William L. Blizek (2000). "Ethics and the Educational Community", <i>SPE</i>, 19, 3, 241-252 [1 cita a A. como referencia al estudio de la ética]</p> <p>-Jane Fowler Morse (2001). "Intellectual Freedom and Economic Sufficiency as Educational Entitlements", <i>SPE</i>, 20, 3, 201-212 [En la argumentación sobre una moral universal se hace una ref. a A. junto a otros grandes pensadores]</p> <p>-Ramiro Marques (2002). <i>El libro de las virtudes de siempre: ética para profesores</i> Desclée de Brouwer, Bilbao.</p> <p>-Ann Chinnery (2003). "Aesthetics of Surrender: Levinas and the Disruption of Agency in Moral Education", <i>SPE</i>, 22, 1, 5-17 [3 citas de A. para describir cómo se concibe el sujeto moral, a su vez bajo la interpretación de Nussbaum]</p> <p>-Walter Feinberg (2004). "For Goodness Sake: How Religious Stories Work to Make Us Good and the Goodness that They Make". <i>SPE</i>, 23, 1, 1-19 [Ref. al principio aristotélico de que se aprende a actuar bien actuando bien]</p> <p>-James Scott Johnston (2006). "The education of the categorical imperative", <i>SPE</i>, 25, 5, 385-402 [Adquisición de virtudes, necesidad de la vergüenza, dos referencias a A.]</p>

	<p>-Begley, Ann M. (2006). "Facilitating the development of moral insight in practice: teaching ethics and teaching virtue". <i>Nursing Philosophy: An International Journal for Healthcare Professionals</i>, 7, 4, 257-65.</p> <p>-Chien-Fiu Lin (2006). <i>Virtue, emotion and Moral Education</i>, Taipei, Taiwan [Ref.s a A. y MacIntyre, emociones de la vergüenza y el amor para educar]</p> <p>-David E. Cooper (2008) "Teaching and Truthfulness", <i>SPE</i>, 27, 2-3, 79-87 [Noción de virtud como segunda naturaleza, una cita de A].</p> <p>-Chouliaraki, L, (2008). "The media as moral education: mediation and action". <i>Media culture & Society</i>, 30, 6, 831-854.</p> <p>-Cigman, R. (2008). "Enhancing Children". <i>Journal of Philosophy of Education</i>, 42, 3-4, 539-557 [Ref. a A. para argumentar una perspectiva global para la educación moral]</p> <p>-Appiah, K. A. (2008). <i>Experiments in ethics</i>, Cambridge, M. A. Harvard University Press [Referencias a A., para argumentar la necesidad de la educación del carácter, tener en cuenta más los sentimientos]</p>
--	---

El estudio de virtudes concretas también recaba numerosas citas del Estagirita como cabe esperar. Los estudios sobre justicia y sobre las virtudes intelectuales abundan en número y en sus referencias a Aristóteles; sobresale la gran cantidad de investigaciones sobre la prudencia. El tema del conocimiento práctico acapara también el interés de numerosas investigaciones por el impulso que se pretende dar a la calidad de la formación profesional. En

relación con las virtudes y con la educación moral, el auge de la educación emocional ha conducido a repasar los planteamientos educativos que se desprenden de la obra aristotélica.

	Virtudes concretas
<p>Publicaciones de estudios directos sobre la obra aristotélica</p>	<p>-Rice, S. (2000). "Emotion, Perception, and Virtue", <i>Philosophy of Education</i>, 226-228.</p> <p>-José Montoya Sáenz (2002). "Aristóteles: pasión y educación en la vida del ciudadano", <i>Vida, pasión y razón en grandes filósofos</i>, 13-22.</p> <p>-Jan Steutel, Ben Spiecker (2004). "Cultivating Sentimental Dispositions Through Aristotelian Habituation". <i>Journal of Philosophy of Education</i>, 38, 4, 531-549.</p> <p>-Kristján Kristjánsson (2004). "Children and the Belief in a Just World", <i>SPE</i>, 23, 1, 41-60.</p> <p>-Rivera, John (2005). "Finding Aristotle's Golden Mean: Social Justice and Academic Excellence", <i>Journal of Education (Universidad de Boston)</i>, 186, 1, 79-85.</p> <p>-Manuel Oriol Salgado (2005). "Pasiones y educación moral en la ética clásica", <i>Diálogo filosófico</i>, 62, 257-266.</p> <p>- Harry Adams (2005). "A fair educational standard" <i>Theory and Research in Education</i>, 3, 225-244.</p> <p>-Judith Suissa (2005). "Action For Social</p>

	<p>Justice in Education; Fairly Different". <i>Theory and Research in Education</i>, 3, 124-127.</p> <p>-Kristján Kristjánsson (2005). "Smoothing It: Some Aristotelian misgivings about the phronesis-praxis perspective on education", <i>Educational Philosophy and Theory</i>, 37, 4, 455-473.</p> <p>-Kristján Kristjánsson (2006). <i>Justice and Desert-Based Emotions</i>. Aldershot: Ashgate.</p> <p>-Kristjánsson, Kristjan, (2006). "'Emotional Intelligence" in the Classroom? An Aristotelian Critique", <i>Educational Theory</i>, 56, 1, 39-56.</p> <p>-Kristjánsson, K. (2006). "Emulation and the use of role models in moral education", <i>Journal of Moral Education</i>, 35, 1, 37-49.</p> <p>-Kristján Kristjánsson (2006). "Habituated reason: Aristotle and the 'paradox of moral education'", <i>Theory and Research in Education</i>, 4, 101-122.</p> <p>-Bruce Maxwell -Roland Reichenbach (2007). "Educating moral emotions: a praxiological analysis", <i>SPE</i>, 26, 2, 147-163.</p> <p>-Kristjánsson, Kristjan, (2007). <i>Aristotle, Emotions, and Education</i> Aldershot/Burlington.</p>
	<p>-Bengt Molander (2002). "Politics for Learning or Learning for Politics?", <i>SPE</i>, 21, 4-5 [Una ref. a la teoría sobre el conocimiento práctico que expone A.]</p> <p>-Beckett, David-Agashae, Zoe y Oliver,</p>

**Publicaciones que citan a
Aristóteles**

Valerie, (2002). "Just-in-Time Training: Techne Meets Phronesis". *Journal of Workplace Learning*, 14, 8, 332-39.

-Kaufmann, Westphal - Diller y Thomas F. Green, (2003). "Voices: The Educational Formation of Conscience A response to professors". *SPE*, 22, 6, 497-506 [Retornar a la prudencia, referencia a A.]

-Halverson, Richard (2004). "Assessing, Documenting, and Communicating Practical Wisdom: The Phronesis of School Leadership Practice", *American Journal of Education*, 111, 1, 90.

-José Antonio Marina (2005). "Precisiones sobre la Educación Emocional", *Revista interuniversitaria de formación del profesorado*, 54, 27-44.

-Bryan R. Warnick -C. David Foose (2007). "Does teaching creationism facilitate student autonomy?" *Theory and Research in Education*, 5, 357-378 [Para argumentar la necesidad de proporcionar conocimientos y apuntalar el carácter, ref. a A]

-Gibbs, Paul (2007). "Practical Wisdom and the Workplace Researcher", *London Review of Education*, 5, 3, 223-235.

-Wiliam, Dylan (2008). "Comments on Bulterman-Bos: What Should Education". *Educational Researcher*, 37, 7, 432-438. [Ref. a las virtudes intelectuales que A. describe para investigar]

-**Kristján Kristjánsson** (2010). "Emotion Education without Ontological Commitment?", *SPE*, 29, 3, 259-274. [Numerosas ref. a A.]

	<p>-Geoffrey Hinchliffe (2009). "Capability and Deliberation", <i>SPE</i>, 28, 5, 403-413 [2 citas de A., para estudiar la prudencia]</p> <p>-Ortrud Leßmann (2009). "Capability and Learning to Choose", <i>SPE</i>, 28, 5, 449-460 [Cita bibliografía de A. ref. a Nussbaum]</p> <p>-Pamela A., Moss, D., C. Phillips y otros (2009). "Learning From Our Differences: A Dialogue Across Perspectives on Quality in Education Research". <i>Educational Researcher</i>, 38, 501-517 [Ref. la teoría de la razón práctica de A.]</p> <p>-Breier, M. y Ralphs (2009). "In search of phronesis: recognizing practical wisdom in the Recognition (Assessment) of Prior Learning", <i>British Journal of Sociology of Education</i>, 30, 4, 479-493.</p> <p>-Graham Haydon (2009). "Reason and Virtues: The Paradox of R. S. Peters on Moral Education". <i>Journal of Philosophy of Education</i>, 43: 173-188.</p> <p>Wonderly, M. (2008). "Children's film as an instrument of moral education", <i>Journal of Moral Education</i>, 38, 1, 1-15. [Ref. a A.. primer filósofo que considera las habilidades de los niños]</p>
--	--

5.5. Teoría y Filosofía de la educación

Las cuestiones epistemológicas que afectan a la educación han suscitado un debate en el que las referencias a la obra aristotélica son frecuentes. La relación entre teoría y práctica, completar el conocimiento que se adquiere con las

ciencias positivas con otros saberes, las razones de que la educación se puede comprender desde la perspectiva de la acción, argumentar la necesidad de la teoría y de la filosofía para la educación, reflexionar sobre la posible universalidad de la educación de las virtudes propuesta por Aristóteles, la relación entre verdad y educación, constituyen temáticas para las que los estudiosos citan a Aristóteles.

	Teoría de la educación
Publicaciones de estudios directos sobre la obra aristotélica	<p>-Saugstad, Tone (2002). "Educational Theory and Practice in an Aristotelian Perspective". <i>Scandinavian Journal of Educational Research</i>, 46, 4, 373-90.</p> <p>-Eisner, Elliot W., (2002). "From Episteme to Phronesis to Artistry in the Study and Improvement of Teaching". <i>Teaching and Teacher Education</i>, 18, 4, 375-385</p> <p>-Melanie Carter (2004). "From Aristotle to Advocacy: Critical Reflections on the Philosophy and Practice of Social Science Research, <i>Educational Researcher</i>, 33, 35- 39.</p>
Publicaciones que citan a Aristóteles	<p>-Gonzalo Jover (2001). "Philosophy of Education in Spain at the Threshold of the 21st Century – Origins, Political Contexts, and Prospects", <i>SPE</i>, 20, 4, 361-385 [Para comprender la educación como acción se hace una ref. a A.]</p> <p>-Richard Shusterman (2003). "Pragmatism Between Aesthetic Experience and Aesthetic Education", <i>SPE</i>, 22, 5, 403-412 [Referencias a muchos autores, entre ellos A.]</p>

-**David Carr** (2003). "Philosophy and the Meaning of Education". *Theory and Research in Education*, 1, 195-212 [Ref. a que la educación de virtudes expuesta por A. trasciende las necesidades de las sociedades concretas].

-Daniel Tröhler (2004). "The Establishment Of The Standard History Of philosophy of Education and Suppressed Traditions of Education", *SPE*, 23, 5, 367-391 [Breve ref. histórica a A.]

-Finn, Chester E. Jr, -Ravitch, Diane (eds). (2007). *Beyond the Basics: Achieving a Liberal Education for All Children*. Thomas B. Fordham Institute. [Este informe sobre la educación liberal toma como base entre otros autores a A.]

-Rodney Evans (2007). "Comments on Shulman, Golde, Bueschel, and Garabedian: Existing Practice Is Not the Template", *Educational Researcher*, 36, 553-559 [Ref. a A. para tener un modelo de educación, teoría y practica de la educación]

-Judith Suissa (2008). "Teaching and Doing Philosophy of Education: The Question of Style", *SPE*, 27, 2-3, 185-195. [Breve cita a A para entender el sentido de estudio analítico]

-Fiachra Long (2008). "Troubled Theory in the Debate between Hirst and Carr". *Journal of Philosophy of Education*, 42, 1, 133-147 [Ref. a A. por parte de **Carr** para explicar cómo la

	<p>teoría se aplica a la práctica]</p> <p>-Robert D. Heslep (2009). "Must an Educated Being Be a Human Being?", <i>SPE</i>, 28, 4, 329-349 [Breve ref. a A. cómo uno de los autores que son importantes en teoría de la educación]</p> <p>-Harris, R. (2009). "Freedom of speech and philosophy of education", <i>British Journal of Educational Studies</i>, 57, 2, 111-126. [Ref. a A. para justificar la búsqueda de la verdad].</p>
--	--

Esta muestra de publicaciones es suficiente para constatar la importancia de la obra aristotélica en los estudios teóricos de educación. Más temas que he encontrado con referencias a Aristóteles y en el ámbito educativo son: la sabiduría, la necesidad de la metafísica, la naturaleza del conocimiento sensible, el análisis de la postmodernidad, la narrativa, la relación entre ideas aristotélicas y otros autores como Dewey, Derrida, Heidegger, la educación pública, el valor educativo y el aprendizaje de la amistad⁶⁷.

6. Conclusión

⁶⁷ Indico únicamente las publicaciones que tienen como objeto además de estas temáticas a Aristóteles como objeto de estudio; sobre metafísica y el realismo: Ruth Irwin (2003). "Heidegger and Nietzsche; the Question of Value and Nihilism in relation to Education", *SPE*, 22, 3-4, 227-248; sobre el conocimiento sensible: Darryl M. De Marzio (2010). "Dealing with Diversity: On the Uses of Common Sense in Descartes and Montaigne" 2010, 29, 3, 301-313; sobre la postmodernidad: "Aristotle, Philosophy, and the Ways of Knowing Through the Realms of Meaning: A National Study on Integrating a Postmodernist Approach to Education and Student Academic Achievement"; sobre narrativa: Tone Kvernbekk (2003). "On Identifying Narratives", *SPE*, 22, 3-4, 267-289; sobre la educación pública: Ignacio L. Götz (2003). "On Aristotle and Public Education", *SPE*, 22, 1, 69-82; Randall Curren (2003). "On the Importance of Getting it Right: A Response to Professor Götz", *SPE*, 22, 1, 83-94; Randall Curren (2008). "Cardinal virtues of academic administration", *Theory and Research in Education*, 6, 337-363; sobre la amistad: Rodríguez, R. A. (2000). "El valor educativo de la amistad en la filosofía de Aristóteles", *Themata: Revista de Filosofía*, 24, 217-226; Shushok, Frank, Jr. (2008). "Learning Friendship: The "Indispensable Basis of a Good Society"", *About Campus*, 13, 3, 19-26.

La obra aristotélica está siendo repensada en los estudios actuales de Filosofía y Teoría de la Educación –que en el conjunto de los estudios sobre educación son una pequeña parte– y en numerosos estudios de Psicología aplicada a la educación y de Sociología educativa. Si en lugar de hacer esta reflexión desde la perspectiva epistemológica –ciencias que se aplican a la educación– la giro hacia objetos estudiados, la impresión que tengo es que sobresalen, por la cantidad de ocasiones en las que son abordados, algunos temas y en dichas publicaciones la presencia aristotélica es patente: ciudadanía, educación para la ciudadanía –planteándose fines y contenidos– y la educación moral –que según cómo se investigue no está del todo separada de la educación cívica y social–.

En la medida que la Psicología se ha introducido en cuestiones morales, como es el estudio del desarrollo moral, y en cuestiones sociales, como es la investigación acerca de cómo las personas adquieren competencias sociales, se ha aproximado a la Ética y a la Filosofía política por una lado, el filosófico, y a la Sociología, por el otro lado, el científico. La Sociología estudiaba de modo teórico –dependiente a su vez de la Filosofía– y de modo empírico: la socialización de los sujetos, la transmisión y adquisición de valores, costumbres y normas. Psicología y Sociología confluyen en una psicología social, una socio-psicología, o más frecuentemente referido una Psicociología. Todo acaba interseccionando con todo y se aprecia en la educación, se habla de intervención psico-educativa, socioeducativa o psico-social. Las teorías sobre el aprendizaje de lo social en las que repercuten estas disciplinas científicas, teorías que gozan de gran vigencia en la actualidad: inteligencia emocional, aprendizaje socio-emocional, psicología positiva, rememoran a Aristóteles, en algunos casos como uno de sus grandes inspiradores. Pero este tema es tan amplio que habría que argumentarlo en otra conferencia.

Dos extremos en la ética de Aristóteles ⁶⁸

Alberto Buela

Universidad Tecnológica Nacional

Esta meditación está dirigida a exponer los dos extremos *meramente humanos* entre los que se mueve la ética de Aristóteles: entre el incontinente por lo bajo y el íntegro por lo alto. Todo lo que sobrepase por arriba o por abajo estos *limes* no cuenta para la ética. Ni el hombre divino, el *théios*, ni el bestial, el *theriotes* tienen ningún valor moral. Uno porque supera con creces toda norma y el otro porque la anula totalmente.

El hombre común

En la medida en que pasan los años y uno va leyendo y releendo, aprendiendo y enseñando, los textos correspondientes a la filosofía práctica de Aristóteles: *Protréptico*, *Ética eudemia*, *Ética nicomaquea*, *Gran ética* y *Sobre las virtudes y los vicios*, más vamos llegando al convencimiento de que el realismo del Estagirita está asentado sobre lo verosímil, lo contingente y lo voluble del obrar humano.

El realismo contundente de su *Metafísica* con la primacía de ∞ se transforma en los escritos sobre el obrar en un realismo amable, sutil, dúctil que invita a su realización. Principios como: “no hay que buscar la exactitud de la misma manera en todo, sino que en cada caso lo que la materia admite” (1098^a 26) y “no investigamos para saber qué es la virtud sino para hacernos buenos” (1103^b 27)

⁶⁸ Conferencia en el Departament de Filosofia Teorètica i Pràctica, Facultat de Filosofia, Universitat de Barcelona, el 10/10/2012

muestran la vigencia perenne del realismo antropológico frente al cual han fracasado todas las ideologías modernas y postmodernas.

Muchas veces nos hemos preguntado por el por qué en la *Nicomaquea* Aristóteles pasa luego de estudiar la felicidad, la naturaleza de la virtud, los actos voluntarios y sus contrarios, las virtudes éticas e intelectuales y la justicia, a estudiar la continencia (*egkráteia*) y su contrario, la incontinencia (*akrasía*). Cuando él podía haber seguido, naturalmente, estudiando las consecuencias de la virtud como la amistad y la felicidad.

Sin embargo, se detiene en lo humano, “demasiado humano”, hablando como Nietzsche, de la continencia/incontinencia.

Y pasa lo mismo en la *Ética eudemia* cuando termina el libro II hablando de lo voluntario y de lo involuntario. Y lo mismo en la *Magna Moralia* cuando en el último libro luego de la equidad empieza a hablar de la continencia/incontinencia.

Es decir, hay en Aristóteles una tendencia natural a hablar de lo que sucede al hombre común, al hombre de a pie, en orden al obrar humano diario, antes de llegar a los frutos o consecuencias de la virtud, como son la amistad y la felicidad.

En primer lugar hay que señalar que la teoría de la continencia/incontinencia funda la doctrina de la responsabilidad moral de todo hombre respecto de su obrar. Si entendemos por continencia o continente aquel que sabe qué es lo correcto y tiene la tendencia de hacer lo contrario, pero finalmente termina gracias a la razón forzando al deseo. Es por eso que la continencia no es una virtud como la templanza sino “una especie de mezcla” (1128 b 34). Una semi virtud, que se da en la mayoría (*hoi polloi*) de los hombres. Esa mezcla de Museta y de Mimi como dice el tango, ese ser “mistongo” que es el hombre, ni tan dios ni tan bestia. Por eso inmediatamente trata de la *theriotes*=*bestialitas* y de su contrario, la virtud heroica y divina=*théios* (1145^a 20).

Si la continencia no llega a ser una virtud como la templanza (el templado no recibe las solicitudes de los deseos que recibe el continente), por la misma razón la incontinencia no llega a ser un vicio, sino que ambos, continente e incontinente, “representan estados intermedios y conflictivos en el campo de la moralidad humana”⁶⁹.

Esta batalla que se libra en el interior del hombre entre lo que desea y lo correcto, entre lo bueno que le cuesta y la tendencia a realizar lo menos

⁶⁹ Gómez Robledo, Antonio: *Introducción a la Ética eudemia*, Unam, México, 1994, p. XIX.

trabajoso. Este dominio político, siempre laborioso y no despótico, de la razón sobre los deseos y apetitos: esto es el hombre común (*hoi polloi*) y lo que es estudiado a través de la continencia/incontinencia.

El incontinente actúa porque desea no porque elija, el continente, por el contrario, actúa porque elije, no porque desea. Existe una diferencia sutil entre el continente (*egkartos*) y el moderado (*sophrón*) y es que en este último los deseos están en concordancia con la razón y entonces no los padece como el continente

El incontinente al obrar a sabiendas mal por causa y dominio de su pasión, pues no la puede dominar por la razón, ejerce su libertad: mal, pero la ejerce. El continente, por el contrario, domina las solicitudes de su pasión (*epithymía*) a través de su razón. Pero, unos y otros son el hombre, por lo tanto, estamos obligados a inculcar el ejercicio de la virtud o excelencia en todo hacer y en todo obrar. Hay que actuar y hay que obrar bien, esto es, en forma perfecta y acabada, de acuerdo a la materia sobre la que se actúa y según la recta razón (*orthos lógos*).

Contrariamente a lo que opinaba nuestro Sarmiento "*las cosas hay que hacerlas, mal o bien, pero hacerlas*", Aristóteles nos viene a enseñar que las cosas hay que hacerlas bien, en forma acabada y perfecta, porque es la única manera en que la acción se aquieta, en que la acción descansa.

Este desgarramiento en el interior del hombre, esta tensión permanente entre "*lo que veo como mejor y lo apruebo, pero sigo lo peor*" como lo vio el poeta latino Ovidio, pinta al hombre real de carne y hueso con todas sus limitaciones.

Es el concepto de continencia/incontinencia el que lleva obligatoriamente a Aristóteles a rechazar la tesis de Sócrates y Platón, de que el mal se realiza por ignorancia y en forma involuntaria. Porque él lo ha sabido extraer de la realidad de la vida misma, del obrar histórico situado de la Grecia de su tiempo. Contra la tesis socrato-platónica va a levantar su propuesta: que está en el dominio del hombre el ser malo o bueno y ahí aparece la concupiscencia para mostrarnos que gracias a ella el acto se hace voluntario antes que involuntario.

De modo que el incontinente sabe que actúa mal pero lo hace por carecer del dominio de sus pasiones o deseos, y por el hecho de saber, podemos además afirmar, que la incontinencia no es un vicio pues el vicioso, en general, no tiene conciencia de su vicio.

La incontinencia se relaciona más con los placeres del tacto y el gusto como los sexuales y los de la comida y bebida.

El estudio de la continencia/incontinencia, si bien recorre toda la ética aristotélica, encuentra su tratamiento específico en el libro VII de la *Ética nicomaquea* y allí comienza afirmando que existen tres formas de conductas morales o tipos de caracteres (*perí ta éthe*) que hay que evitar: el vicio o maldad (*kakía*), la incontinencia y la bestialidad o brutalidad (*theriotes*) a las que contraponen tres formas contrarias: la virtud, la continencia y la virtud sobrehumana, heroica y divina.

Ello lo hace para ubicar el marco de la discusión que está por iniciar sobre la continencia/incontinencia, en medio de dos extremos a rechazar: la maldad y la bestialidad y de dos extremos a seguir: la virtud y la heroicidad cuasi divina como la de Héctor que *“No parecía ser hijo de un hombre mortal, sino de un dios”*.. Pero como es muy raro encontrar tanto un varón divino como un hombre bestial, se va a ocupar de lo que se presenta en la mayoría de los casos: el hombre común.

Lo primero que hace es vincular la continencia con la perseverancia (*kartería*) y la incontinencia con la flaqueza (*malakía*) y la molicie (*tryphé*), una especie de debilidad frente a las dificultades. Mientras que el que huye del trabajo es, propiamente, el haragán.

¿Para qué ha de beber agua el que está atragantado con agua? (1146 a 33). Que es como decir: ¿cómo se podría convencer al incontinente de lo que es correcto si ya lo sabe?. La conclusión es que: *“el agua buena de la persuasión no lo ayuda, sino que lo sofoca”*, afirma de Aquino en su *Comentario 1325, in fine*.

Entonces, ¿es el incontinente incorregible?. Esta es la cuestión principal que intenta resolver a lo largo de la primera mitad del libro VII.

La continencia y la incontinencia se aplican a los mismos objetos que el desenfreno o intemperancia y la templanza o moderación, pero la diferencia estriba en que el incontinente actúa sin elección deliberada, persiguiendo los placeres que se le presentan como necesarios (los que se refieren al cuerpo y atañen a la alimentación y el comercio sexual) mientras que el desenfrenado o intemperante actúa por elección. Tanto a las conductas bestiales, básicamente antinaturales, como al que actúa en estado enfermo no se les puede aplicar el término de incontinentes, pues están, en cierta medida, más allá de lo humano. Pero la bestialidad es un mal menor que el vicio o la maldad porque en el hombre vicioso hay una corrupción del principio superior que es el intelecto (*nous*) de ahí que: *“el hombre malo puede hacer diez mil veces más mal que la bestia o el hombre bestial” (1150 b 8)* porque su *“entendimiento torcido”*, para hablar como Jaime Balmes, puede concebir muchas y diversas maldades.

Llega así al capítulo VII donde fija límite de la terapéutica de la virtud: *“el incapaz de arrepentirse es incurable” (1150 b 22)* y ése es el intemperante,

desenfrenado o licencioso, cuya actitud es continua, mientras que el incontinente es curable porque puede arrepentirse dado que su malicia no es continua sino intermitente. Siguiendo con esta terapéutica vemos como de las dos especies de incontinencia la que es más fácil de curar es la de los incontinentes por temperamento excitable y no la de aquellos que deliberan bien pero no perseveran en ello. Además son más curables los incontinentes por costumbre que por naturaleza, porque es más fácil cambiar la costumbre que la naturaleza.

Esto empuja a Aristóteles a enunciar el principio de su teoría de la acción según el cual “el principio en las acciones es el fin por el cual se obra o dicho de otra manera, en las acciones la causa final es el principio”. Y los principios del obrar no se muestran por el razonamiento sino por medio del hábito de la virtud, natural o adquirida por la costumbre, alcanzando así el hombre, el recto sentido al obrar. “*El principio-en el obrar- es el hecho (to hoti) y si este se pone suficientemente de manifiesto, no habrá necesidad de estudiar la causa (to dióti)*” (1095 b 7-8). Así, los principios del obrar, que se caracteriza por ser una experiencia (*empeiría*) guiada por la costumbre, son conocidos por la virtud en los hechos mismos y no por el razonamiento. Es por ello que un sabio no es necesariamente bueno. O dicho al revés, para ser bueno no es necesario ser sabio.

De difícil arrepentimiento son los obstinados, pertinaces o testarudos que se mantienen en su opinión propia contra viento y marea, son de difícil convivencia con los demás y se asimilan más a los incontinentes que a los continentes. A su vez la diferencia de estos con los moderados es que los continentes padecen malos apetitos y los templados no. El continente se deleita más allá de la razón pero el moderado no. Pero ninguno de los dos es conducido por la pasión.

Termina acá el estudio de la continencia/incontinencia y pasa a partir del capítulo XI hasta el final del libro VII a ocuparse del tema del placer o deleite y del dolor o tristeza. Tema que retomará en los cinco primeros capítulos del libro X y último de la EN.

Conclusión

La *Ética nicomaquea* puede interpretarse como una teoría de los tipos de caracteres que se expresan a través de una ética de las virtudes, cuya finalidad no es conocer o saber sino hacernos buenos, creando en nosotros hábitos de carácter para que podamos realizar acciones buenas.

De modo tal que es una falsedad, es un sofisma de eruditos al ñudo, pretender distinguir en la EN una teoría de la acción por un lado y una teoría de los caracteres por otro. Los eruditos, aquellos especialistas de lo mínimo, de lo cual los comentaristas ingleses de la EN son especialistas, no pueden ver el todo. Tiene una ceguera axiológica para ello. Y Platón se encarga de decirles que no son filósofos pues: “*dialéctico es el que ve el todo, y el que no, no lo es.*” (Rep. 537 c 10-15).

Ver el todo en el tema de la continencia/incontinencia es ver al hombre como un ser deficiente, un ser no del todo completo, un ser a completarse. Como dice la chacarera “*el hombre es el único animal que se tropieza dos veces con la misma piedra*”. La incontinencia no es “una debilidad moral” como afirman los eruditos ingleses (G. Lloyd, y compañía), la incontinencia es una instancia en el despliegue y desarrollo moral de todo hombre. Salvo casos excepcionales como la de los hombres bestiales o los poseedores de la virtud sobrehumana o divina, la incontinencia es el rasgo moral del *uomo qualunque*.

Cuando al principio de esta exposición trajimos a cuenta el apotegma de Ovidio en *Metamorfosis*, VII, 8 21 “*video meliora proboque deteriora sequor*” quisimos mostrar todo el realismo que el derecho romano le debe a Aristóteles y al mismo tiempo recuperar para nosotros, hombres del siglo XXI, la vigencia de un pensamiento perenne por realista y por verdadero.

De qué nos sirve a nosotros, de qué le sirve a la filosofía que nos atiborremos de citas y de citaciones eruditas sobre mínimos detalles (p.ej.: si el incontinente no usa la premisa menor en el silogismo práctico, H.H. Joachim. Rackham *et alii dixint*)⁷⁰. ¿Llegará un día en que la filosofía pueda leer como un todo los temas y problemas de la ética?. No sabemos. El búho de Minerva sale a volar al atardecer, cuando ya ocurrió lo que tenía que ocurrir, pero lo cierto es que para nosotros es una realidad de vida la filosofía y sobre todo la ética, que nos ha permitido ser mejores de lo que naturalmente éramos. De modo que encaramos los estudios clásicos bajo dos premisas: como una respuesta siempre actual a los problemas del presente y tratando que se venga abajo el andamiaje de la erudición para que aflore aquello que es cultura de verdad.

⁷⁰ Además en el texto, esto se presenta como obvio, lo que agrega estulticia a los eruditos al ñudo, pues Aristóteles afirma explícitamente: “*Nada impide que alguien aún cuando posea ambas (la premisa universal y la particular) actúe en contra de su ciencia si utiliza la universal y no la particular, pues las acciones posibles son las particulares*” (1147 a 1-3). Y luego pone un ejemplo, que como todo ejemplo es renegado. Y con este ejemplo complica la clara explicación que dio, pues al afirmar “a todo hombre le convienen los alimentos secos”, “yo soy hombre” o “tal alimento es seco” plantea dos silogismos. Uno que dice: El alimento seco es bueno para todos los hombres, y como yo soy hombre, el alimento seco es bueno para mí. Y otro que dice: El alimento seco es bueno para mí, este pedazo de pan es alimento seco, luego es bueno para mí.

Corresponde ahora tratar sobre el *spoudaios* y a esta altura de la *soirée* ⁷¹ pretendemos ofrecer, en forma simple y clara, la idea fuerza que funda el arquetipo de hombre que sostiene el hijo de Efesiada de Calcide y que recorre toda la ética del esposo de Pythia y de Herpilis.

La intención expresa que nos guía es dejar de lado toda actitud erudita, llevándonos del consejo del Don Miguel Reale, ese gran pensador brasileño cuando afirmaba: *cultura es aquello que queda cuando el andamiaje de la erudición se viene abajo.*

El tutelado de Próxenes se ocupó durante toda su vida del tema ético, desde sus primeros escritos como el *Protréptico* hasta sus últimos como la *Magna Moralia* ⁷². O sea, desde sus treinta y un años siendo aún discípulo de Platón hasta los sesenta y dos cercanos a su muerte.

Antes que nada, cabe destacar la exigencia aristotélica en ética; de llevar a la práctica aquello que se estudia y así lo afirma en forma tajante y definitiva: “Lo que hay que hacer después de haberlo aprendido, lo aprendemos haciéndolo... practicando la justicia nos hacemos justos y practicando la temperancia temperantes” (EN. 1103 a 31). “Puesto que el presente estudio no es teórico como los otros, pues investigamos- en ética- no para saber qué es la virtud sino para ser buenos” (EN. 1103 b 28). El realismo aristotélico es el signo de su filosofía, es por ello que el genial Rafael pinta a Aristóteles señalando con su índice la tierra mientras camina junto a Platón. El Maestro lleva el *Timeo* y el Discípulo la *Ética*.

Y de qué tipo y clase es ese hombre bueno que nos propone el maestro de Alejandro? Es el *spoudaios*, el *phronimós*. Es la idea fuerza, es el centro de toda la ética aristotélica, de modo que si caracterizamos acabadamente estos conceptos vamos a comprender su mensaje ético.

⁷¹ Es que llevamos 40 años leyendo sistemáticamente al Discípulo.

⁷² Los escritos que tratan específicamente de la ética son: *Protréptico*, *Ética Eudemia*, *Ética Nicomaquea*, *Magna Moralia* (algunos (Aubenque) dicen que no sería de Aristóteles y otros (Ackrill) que sí), y uno pequeño *De virtutibus et vicis* donde no hay en toda la *opera omnia* de Aristóteles ni en ninguno de los sesudos comentaristas del Estagirita una síntesis más acabada de su teoría de las virtudes como la que nos brinda este pequeño tratado. Está bien, no salió de la pluma de Aristóteles, pero quien quiera que haya escrito este opúsculo conocía al Filósofo como los mejores.

Ya en uno de sus primeros escritos, el *Protréptico*, afirma: “Además qué regla o qué determinación precisa de lo que es bueno podemos tener sino el criterio del hombre sapiente (Frag. 39.) “todos estamos de acuerdo que el hombre más íntegro dirija (Frag. 38.)

Al respecto afirma en la *Ética Nicomaquea*: “El *spoudaios* enjuicia correctamente todas las cuestiones prácticas y en todas ellas se le devela lo verdadero...quizá el *spoudaios* difiere de los demás por ver lo verdadero en cada cuestión como si fuera el canon y la medida en ellas” (EN. 1113 a 29-32). Como se dijo la *areté* (excelencia) y el *spoudaios* parecen ser la medida de todas las cosas. Éste está de acuerdo consigo mismo y tiende con toda su alma a fines que no divergen entre sí” (EN. 1166 a 12-19). Y más adelante, casi al final de la ética va ser mucho más explícito: “En los hombres los placeres varían mucho pues las mismas cosas agradan a unos y molestan a otros... Esto ocurre con las cosas dulces, que no parecen lo mismo al que tiene fiebre que al que está sano y lo mismo ocurre con todo lo demás. Pero en tales casos, se considera que lo verdadero es lo que le parece al *spoudaios*, y si esto es cierto, y la medida de cada cosa son la *areté* (excelencia) y el *spoudaios* como tal, son placeres los que a él le parecen y agradables aquellas cosas en que se complace” (EN. 1176 a 17-19).

Vemos por estas y otras muchas citas⁷³ que podríamos agregar, que los términos *spoudaios* y *phrónimos* van a tener, desde sus primeros escritos hasta los últimos, un peso significativo y determinante en toda la ética del padre de Nicómano. Ellos son el centro y el fundamento de toda su ética.

El primer significado del término *spoudaios* menta el esfuerzo serio y sostenido aplicado a una cosa digna y en una segunda acepción se vincula a las nociones de *areté* (excelencia o perfección) y *agathós* (bien).

Esta valoración del *spoudaios*, por el padrino de Nicanor, como última regla y norma en las cuestiones prácticas y morales es asombrosa. Erróneamente, como le ocurrió a Dirlmeier, el último traductor al alemán, se puede pensar que se asemeja al adagio del sofista Protágoras: “el hombre es la medida de todas las cosas”, pero en realidad el dueño de Tacón, Filón y Olímpico se distancia porque el *spoudaios* no es el hombre común del sofista sino el hombre digno.

Ya hemos visto antes que el hombre común es el incontinente y es a este hombre a quien se le aplica la norma de Protágoras. Dirlmeier y los críticos ingleses contemporáneos que afirman la relatividad de la ética aristotélica no realizan esta distinción. Al mismo tiempo esta afirmación, el hombre íntegro

⁷³ Cf. EN 1179 b 20; 1155 a 12-19; EE 1218 b 34; Rhet 1367 b 21, etc.

como regla y norma, lo aleja también de Platón y sus normas universales para el obrar.

Sin quererlo nos ayuda, el maestro de Teofraсто, a enfrentar la filosofía moral moderna y la certeza que busca ésta en los juicios ético-morales. Ante el rigorismo ético del pensamiento ilustrado, de la ética autónoma, del formalismo kantiano, y la ética veterotestamentaria, Aristóteles nos propone el criterio de lo verosímil como guía y norma del hacer y del obrar. *“Pues no se puede buscar del mismo modo el rigor en todas las cuestiones, sino en cada una según la materia que subyazca a ellas”* (EN. 1098 a 27).

Viene ahora la cuestión de cómo traducir estos dos términos cruciales para la comprensión de la filosofía práctica del hijo de Nicómaco.

Así para *spoudaios*⁷⁴ Jean Tricot traduce por “l’homme de bien o vertueux”. Pallí Bonet y E.Sinnott por “hombre bueno”. J. Montoya y T. de Koninck por “hombre virtuoso”. Emile Bréhier David Ross y Nicola Abbagnano por “sofós”, esto es por sabio, sage o saggio. En cambio ya el español Antonio Tovar en 1953 lo traduce por “diligente” y muchos años después el alemán Harder lo traduce por “hombre noble y serio”. Y el argentino Pablo Maurette por “hombre circunspecto”, *“ya que el adjetivo castellano expresa a la vez la idea de sabiduría pero también anuncia seriedad, paz interior y perseverancia.* P.Aubenque la traduce por “diligente y serio”.

En nuestro criterio, traducir *spoudaios* por bueno tiene una connotación exclusivamente moral que el término griego supera. En cuanto a la traducción por virtuoso, el término no existe en griego.

Traducir por sabio es una visión intelectualista. Más cerca del original están las versiones de hombre noble, serio o circunspecto pero dejan de lado el aspecto práctico del *spoudaios*. En cuanto a la traducción por diligente, a la inversa que la anterior, se limita solo al aspecto práctico del *spoudaios*, es por eso que Aubenque (*l'éponge*) se percató y agrega el término serio.

Nosotros preferimos traducirlo por “hombre íntegro y diligente” pues cada vez que se plantea el tema del criterio en la elección ética o en la vida práctica es el *spoudaios* quien aparece. Y es como hombre digno que agota en sí la función

⁷⁴ Cf. EN, 1109a 24, 1113a 25, 1114b 19, 1130b 25, 1144a 17 y 1154a 6

propia del hombre (juzga adecuadamente) y como diligente actúa siempre de acuerdo con la areté (la excelencia o perfección) de cada cosa, acción o situación.

Aquello que asombra de esta idea del spoudaios es que éste no es ni se alza como una regla trascendente, como los diez mandamientos, sino que el spoudaios mismo es quien se convierte en la medida de la acción perfecta tanto en el hacer como en el obrar.

En el spoudaios su deseo se refiere siempre al bien y como cada cual es bueno para sí mismo es, en definitiva para nosotros para quienes queremos el bien, ya que la preferencia de sí mismo se encuentra en el fondo de todos los deseos.

El spoudaios es el que realiza al grado máximo las potencialidades de la naturaleza humana. Lo que caracteriza al spoudaios es contemplar la verdad en cada acción o tarea y el es la referencia y la medida de lo noble y agradable.

El spoudaios hace lo que debe hacer de manera oportuna. Es el hombre que actúa siempre con la areté. Este concepto de areté no se limita simplemente al plano moral como sucede cuando se la traduce por “virtud” sino que debe de ser entendida como excelencia o perfección de las cosas y las acciones y así podemos hablar de la areté del ojo que es percibir bien, la del caballo que es correr, la del ascensor que es subir y bajar. Es decir que la areté expresa y tiene tanto un contenido moral y ético como funcional, y es por ello que debemos traducir y entender el término areté como excelencia, perfección o acabamiento de algo.

Y esto es lo que logra el spoudaios con su obrar y con su hacer, transformase, él mismo, en canon y la medida que se presenta como norma no trascendente de la sociedad,⁷⁵ y es por esta última razón que sólo a partir de él podemos conseguir la implantación de un verdadero y genuino humanismo.

La idea que está atrás en la cabeza del hijo de Efestiada, el antecedente remoto de esta idea creemos nosotros encontrarla en el relato que hace muerte de Homero cuando afirma: : *“Homero interrogó al oráculo para saber quiénes eran sus padres y cuál su patria, y éste le respondió así: “La isla de Ios es patria de tu madre y te acogerá cuando mueras; pero tu guárdate del enigma de los hombres jóvenes”. No mucho después llegó a Ios, allí sentado en la escollera vio a unos jóvenes pescadores que se acercaban a la playa y les preguntó si tenían algo. Éstos como no habían pescado nada y ante la falta de pesca se dedicaban a despiojarse, le dijeron: “Lo que hemos agarrado lo*

⁷⁵ Salvando la distancia teológica que media, el spoudaios nos recuerda el Jesús existencial que se alza como norma, aquel del: *ego sum via, veritas et vita* o *“el que no está conmigo está contra mí”*.

hemos dejado y lo que no hemos podido atrapar lo traemos”, aludiendo con un enigma a los piojos que habían podido agarrar y los habían matado y tirado, y los que no habían podido atrapar y los llevaban aún con ellos. Homero al no ser capaz de resolver el enigma murió de aflicción”.

El hombre común no muere de aflicción por no poder resolver un enigma pero el sabio sí, porque el sabio derrotado en un desafío a la inteligencia deja de ser sabio. Y esto mismo pasa con el spoudaios en el orden moral, que si no es norma y regla deja de serlo.

En cuanto al concepto de phrónesis hace ya muchos años en nuestra traducción al castellano del *Protréptico* (1981) hemos sostenido: *“La aparición por primera vez del término phrónesis, capital para la interpretación jaegerdiana del Protréptico, nos obliga a justificar nuestra traducción del vocablo. Hemos optado por traducir phronimos por sapiente y phrónesis por sapiencia por dos motivos. Primero porque nuestra menospreciada lengua castellana (no se aceptaban comunicaciones en castellano en los congresos internacionales de filosofía en la época) es la única de las lenguas modernas que, sin forzarla, lo permite. Y segundo, porque dado que la noción de phrónesis implica la identidad entre el conocimiento teórico y la conducta práctica, el traducirla por “sabiduría” a secas, tal como se ha hecho habitualmente, es mutilar parte del concepto. Ello implica in nuce una interpretación platónica del Protréptico, y traducirla por “prudencia” la limita a un aspecto moral que el concepto supera, mientras que “sapiencia o saber sapiencial”, implica no sólo un conocimiento teórico sino también su proyección práctica”*⁷⁶.

Ya observó hace más de medio siglo ese agudo traductor de Aristóteles al castellano que fue el mejicano Antonio Gómez Robledo: *“Hoy la prudencia tiene que ver con una cautela medrosa y no con el heroísmo moral, el esfuerzo alto y sostenido de la virtud”*.

Sobre este tema es interesante notar que los *scholars* ingleses, especialistas desde siempre en los estudios aristotélicos, se han jactado de sus traducciones por lo ajustado de las mismas a la brevedad de la expresión griega. Sin embargo en esta ocasión tanto el inglés como el francés han tenido que ceder a la precisión del castellano. Así para *phrónesis* ellos necesitan de dos términos, sea *practical wisdom* o *saggesse pratique*, en tanto que al castellano le alcanza con uno: *sapiencia*.⁷⁷ Ya decían nuestros viejos criollos: *Hay que dejar de ser léido para ser*

⁷⁶ Aristóteles: *Protréptico*, Bs.As., Ed. Cultura et labor, 1983, p. 44

⁷⁷ Existe una anécdota de José Luís Borges quien ante la jactancia inglesa de la brevedad de su expresión tomó un cuento inglés y lo escribió en castellano mucho más breve. De ello se dio

sapiente. Así la tarea del sapiente consiste en saber dirigir correctamente la vida. Su saber, a la vez, teórico y práctico le permite distinguir lo que es bueno de lo que es malo y encontrar los medios adecuados para nuestros fines verdaderos: “los sabientes buscan lo que es bueno para ellos y creen que es esto lo que debe hacerse” (EN. 1142 a 1).

Spoudaios y phronimos, íntegro y sapiente, son dos caras de una misma moneda, son dos términos que pintan conceptos similares, solo se distinguen por los matices, uno destaca la integridad, la seriedad que viene del verbo *spoudázein* y otro el matiz más intelectual que viene del verbo *phronéin*.

Así el hombre íntegro y sapiente será aquel que sabe actuar en la vida cotidiana de forma tal que sus acciones, por lo incierta que es la vida en sí misma, se transforman en norma y medida de lo que debe hacerse para el buen vivir.

Apéndice sobre las traducciones de la Ética nicomaquea

Ética nicomaquea, Introducción, traducción y notas de Antonio Gómez Robledo, UNAM, México, primera edición bilingüe 1954, 2da. edición UNAM, 1983.

Ética a Nicómaco, Introducción, traducción y notas de J. Marías y María Araujo, Inst. de estudios políticos, Madrid, 1959 (edición bilingüe)

Ética nicomaquea. Ética eudemia, Introducción de E. Lledó Íñigo; traducción y notas de J. Pallí Bonet, Gredos, Madrid 1985

Ética a Nicómaco. Introducción, Traducción y Notas de José Luis Calvo Martínez, Alianza Editorial, Madrid 2001.

Ética Nicomaquea, Introducción, traducción y notas de Eduardo Sinnot, Ed. Colihue, Buenos Aires, 2007

Estas son las cinco buenas traducciones al castellano existentes hoy día. Esto es, traducciones anotadas y que siguen la numeración de la *editio princeps* de Brandis y Bekker (1831-1870). La mejor es la del mejicano Antonio Gómez Robledo, que además es el mayor conocedor de la filosofía aristotélica de entre

cuenta André Malreaux cuando caracterizó el mérito de Borges afirmando: “su genio está en la economía y belleza de su expresión”.

todos los traductores al castellano. En italiano recomendamos la de Carlo Natali, en francés la de Jean Tricot y en inglés la de Sir David Ross.

La mejor anotada es la traducción del argentino Eduardo Sinnot pero tiene dos fallas: a) el traductor es profesor de literatura y no de filosofía y b) traduce un término importantísimo como “eudaimonía” por “dicha” en lugar de felicidad.

Otra buena traducción es la de Gredos realizada por Pallí Bonet, pero comente el error de traducir otro término fundamental de la ética como “héxis” por “modo de ser” y no por hábito, como siempre se ha hecho.

La primera traducción española contemporánea, la de María Araujo con prólogo de Julián Marías como la última de José L. Calvo, caen en el error de titular el trabajo de Aristóteles como “Ética a Nicómaco”, desoyendo la advertencia realizada un lustro antes por don Antonio Gómez Robledo en el prólogo de su excelente traducción: *“Etica Eudemia y Etica Nicomaquea. Y escribimos los nombres de las dos últimas así con sus adjetivos, y no “a Eudemo” y “a Nicómaco”, como se decía antes (no en griego ni en latín, sino en romance), y que era un puro disparate, ya que, como advierten Grant y Jaeger, al dilucidar el punto definitivamente, la costumbre de las dedicatorias era aún completamente desconocida en tiempo de Aristóteles, y no hay indicio alguno de que hubiera tratado él de establecerla. Debe, por tanto, restaurarse de una vez por todas la recta interpretación de la más alta antigüedad, que no vio en los susodichos adjetivos sino los nombres de dos editores de diversos escritos morales de Aristóteles, y que fueron su hijo Nicómaco y su discípulo Eudemo de Rodas.”*

De las otras obras éticas de Aristóteles recomendamos la traducción de la *Ética eudemia*, (1994) también de Antonio Gómez Robledo, nuestra traducción del *Protréptico* publicada en la revista *Nao*, Buenos Aires 1984, y segunda edición *Cultura et Labor*, 1993, la traducción del *Virtutibus et vitiis*, también realizada por nosotros y publicada en la revista *Daimon* N° 21, de la Univ. de Murcia, junio-diciembre 2000. Sobre la *Magna moralia* no tenemos noticias que exista una buena traducción anotada al castellano.

Los mejores comentarios que conocemos para poder descifrar adecuadamente el sentido de los pasajes oscuros de la *Nicomaquea* son los de *L' Ethique á Nicomaque*, por R. A. Gauthier y J. Y. Jolif, 2ª edición, 4 vols. (Lovaina, 1970).

Existe también una colección de artículos recientes que por seguir de cerca el orden del tratado puede ser usada casi como un comentario: *Essays on Aristotle's Ethics*, A. O. Rorty, ed., (Berkeley, 1980).

Y sigue siendo irremplazable el comentario del escocés John Alexander Stewart: *Notes on the Nichomachean ethics of Aristote, Oxford, 1892* y, por supuesto, el *Comentario* de Santo Tomás de Aquino (hay traducción al castellano de Ana María Mallea, Buenos Aires, Ed.Ciafic, 1983) por aquel dicho de Pico de la Mirándola: *Sine Thoma esset mutus Aristoteles*.

Finalmente, es muy importante hacer notar que ninguno de los estudiosos de Aristóteles ya sea en inglés, francés, alemán o italiano no ha tenido jamás en cuenta los estudios en castellano. Pero, por el contrario, casi todos, por no decir todos, los estudiosos de lengua española de Aristóteles se desviven citando a diestra y siniestra los trabajos en inglés, francés y alemán. Y confirman esa *stultitia cultural* ignorando expresamente los trabajos de sus otros colegas en castellano. Así, no citan los trabajos de Héctor Zagal y todo el grupo de buenos investigadores en torno a él y la revista *Tópicos* de la Universidad Panamericana de México, ni los trabajos de Margarita Mauri y los investigadores alrededor de ella y sus investigaciones sobre filosofía práctica en la facultad de filosofía de la Universidad de Barcelona. No citan los trabajos del chileno Gómez Lobos. Ni que hablar de los investigadores argentinos como un Diego Pró(el único *bolita* citado por Aubenque) ni los de Nimio de Anquín (su trabajo de las dos concepciones del ente en Aristóteles es superior en enjundia y en profundidad al de Brentano y el de Aubenque juntos). ¡Investigadores, becarios, académicos, sigan ninguneando las investigaciones en castellano sobre Aristóteles y sigan obsecuentes a la producción inglesa, francesa y alemana, que ellos ya se van a encargar de pagarles a ustedes “*como la vaca empantanda*” ¡

Existe en este aspecto una *capitis deminutio*, un complejo de inferioridad e imitación, sobre todo por parte de los investigadores españoles, que obstaculiza la llegada a Europa de las labores de los hispanoamericanos.

Pongamos un ejemplo emblemático. Los tres más importantes traductores y sus comentadores españoles de la *Ética nicomaquea* (Julián Marías-María Araujo; Lledo Iñigo- Pallí Bonet y Calvo Martínez no mencionan, o peor aún ningunean, la mejor traducción al castellano que es la del mejicano Antonio Gómez Robledo de 1954 y reeditada en 1983. Y es la mejor porque no cae en las viarazas y en las arbitrariedades de los otros traductores españoles que cambian los términos clásicos ya técnicos de la filosofía de Aristóteles como felicidad, hábito, prudencia por otros como dicha, modos de ser, sensatez. Tampoco pone los sustantivos con mayúsculas como si escribiera en alemán como hace reiteradamente el traductor Calvo Martínez.

En fin, ya le excelente traducción de Gómez Robledo fue “ninguneada” por Julián Marías en 1959, a propósito de la traducción de María Araujo, afirma en el prólogo que “*lamentablemente estaba ya en prensa (esa versión española) cuando le llegó noticias de la traducción mejicana*”. Es decir, que en cinco años no se enteró

que existía la traducción de Gómez Robledo. ¡ Porqué no le vas a cantar a Gardel !.

Y tiramos la bronca con justa razón, si a nosotros, que no *somos naidés*, el gallego Megino Rodríguez en su traducción del *Protréptico* para Gredos en el 2006, nos pasó como alambre caído y ni mencionó nuestra primera traducción al castellano de ese texto de Aristóteles en bilingüe, publicada en Buenos Aires en 1983 y en 1994 y en Congreso mundial de filosofía en Canadá en 1983, y se atribuyó él mismo la primera traducción al español.

BOÚLËSIS, ¿IGUAL A LIBERTAD EN ARISTÓTELES?

Miguel Candel

Universidad de Barcelona

En la literatura filosófica contemporánea es habitual encontrar el término aristotélico *akrasía* traducido como “debilidad de la voluntad” (en inglés, “weakness of will”). Esto suscita diversos problemas no meramente reductibles a cuestiones de traducción. En efecto, no se trata sólo de que en los contextos aristotélicos en los que el término se usa (básicamente, los escritos éticos del Estagirita) se haga casi siempre referencia con él a fenómenos como la incapacidad de ciertos individuos para resistirse al ímpetu de unos apetitos desordenados⁷⁸ (lo cual prácticamente elimina de entrada la mitad del campo semántico que la expresión “debilidad de la voluntad” comprende, a saber, la ausencia de impulso positivo para actuar, la desgana o falta de iniciativa). El problema principal que plantea la expresión que comentamos es la presencia en ella de un término que, creemos, resulta anacrónico en relación con la ética aristotélica y con la ética antigua en general: el término *voluntad*, y en relación con él, la noción moderna de *libertad*.

En efecto, como dice Hannah Arendt:

⁷⁸ Véase, por ejemplo, *Ética nicomáquea* III 2, 1111b13; IV 1, 1119b31; VII, *passim*. Es paradigmática al respecto la siguiente caracterización del *akratés*: “hay quien, por causa de una pasión, está fuera de sí y obra contra la recta razón; a éste lo domina la pasión en cuanto al no obrar según la recta razón, pero no lo domina hasta el punto de que su propia índole le haga estar persuadido de que tales placeres deben perseguirse sin freno; éste es el incontinente” (VII 8, 1151a20-24, versión de María Araujo y Julián Marías).

El fenómeno de la voluntad era algo desconocido en la Antigüedad. [...] Supongamos que tenemos ante nosotros un plato de fresas y que *deseo* comerlas. Este deseo era, por supuesto, algo bien conocido por la filosofía antigua; deseo ha querido siempre decir ser atraído por algo externo a uno. Eso era algo natural y no de un orden demasiado elevado, sino correspondiente, por así decir, a la esfera animal del hombre. La cuestión de si debo o no ceder a ese deseo era, según los antiguos, algo que decidía la razón. Así, por ejemplo, si padezco cierto tipo de alergia, la razón me dice que no eche mano a las fresas. Si a pesar de eso me las comeré o no dependerá de la fuerza de mis deseos, por un lado, y de la fuerza que la razón ejerza sobre ellos, de otro lado. Me comeré las fresas o bien porque estoy privado de razón o bien porque mi razón es más débil que mi deseo. [...] Es en esta dicotomía donde se inserta la facultad de la voluntad. La inserción significa que ni el deseo ni la razón quedan abolidos ni siquiera degradados a un rango inferior; ambos mantienen su posición. Pero el nuevo descubrimiento es que hay algo en el hombre que puede decir sí o no a los preceptos de la razón, por lo que el hecho de que yo ceda al deseo no se debe a ignorancia ni a debilidad, sino a mi voluntad, una tercera facultad. Ni la razón es suficiente por su parte ni el deseo lo es por la suya. Porque —y ésta es la quintaesencia del nuevo descubrimiento— “la mente no se mueve hasta que no quiere moverse” (Aurelio Agustín, *De libero arbitrio voluntatis*, 3.1.2). Yo puedo decidir contra el consejo deliberado de la razón igual que puedo decidir contra la simple atracción de los objetos de mi apetito, y es la voluntad más bien que la razón o el apetito lo que decide la cuestión de lo que voy a hacer. [...] La voluntad es el árbitro entre la razón y el deseo, y como tal sólo la voluntad es libre. Más aún, mientras la razón revela lo que es común a todos los hombres y el deseo lo que es común a todos los organismos vivos, sólo la voluntad es exclusivamente mía.⁷⁹

Arendt añade inmediatamente después, como es lógico, que el descubrimiento de esta nueva facultad tuvo que coincidir con el descubrimiento de la libertad como cuestión filosófica, en tanto que distinta de la libertad entendida como condición política y social.

Los responsables de dichos descubrimientos, según Arendt, fueron el apóstol Pablo y Agustín de Hipona. Por lo que respecta a este último, es bien conocida la tricotomía del *animus*, o plano superior (espiritual) del alma humana, en *memoria*, *entendimiento* y *voluntad*, tríada correspondiente, de manera analógica,

⁷⁹ Hannah Arendt, “Algunas cuestiones de filosofía moral”, en *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, 2007, págs. 124-125.

a las tres hipóstasis de la Trinidad divina definidas el año 325 en Nicea: Padre, Verbo y Espíritu.

Que Arendt tiene razón en cuanto a la originalidad del esquema agustiniano con respecto a la concepción de las facultades del alma propia de la filosofía griega clásica es un hecho que no debe quedar oscurecido por la aparente continuidad entre términos como el aristotélico *boúlêsis* y el agustiniano *voluntas*.⁸⁰ En efecto, aun cuando sea corriente en muchas lenguas modernas traducir el primero con el mismo vocablo que el segundo, lo cierto es que Aristóteles, por ejemplo, considera la *boúlêsis* como parte de una facultad común a hombres y animales irracionales, afín a la *epithymía* (apetito) y al *thymós* (coraje) y contrapuesta a la *proáiresis* (elección):

La elección (*proáiresis*) es manifiestamente algo voluntario (*hekoúision*), pero no se identifica con lo voluntario, que tiene más extensión: de lo voluntario participan también los niños y los otros animales, pero no de la elección, y a las acciones súbitas las llamamos voluntarias, pero no elegidas. Los que dicen que la elección es un apetito (*epithymía*) o impulso (*thymós*) o deseo (*boúlêsis*) o una cierta opinión (*dóxa*) no parecen hablar acertadamente; ya que la elección no es algo común también a los irracionales (*tôn alógôn*), pero sí el apetito y el impulso [...] Tampoco es, ciertamente, un deseo (*boúlêsis*) a pesar de su notoria afinidad; pues no hay elección de lo imposible, y si alguien dijera elegirlo, parecería un necio, mientras que el deseo puede referirse a lo imposible, por ejemplo, la inmortalidad. Además, el deseo se refiere también a lo que de ningún modo podría realizar uno mismo, por ejemplo, que triunfe un actor determinado o un atleta; pero nadie elige tales cosas, sino sólo las que cree poder realizar él mismo. Por otra parte, el deseo se refiere más bien al fin, la elección a los medios que conducen al fin⁸¹.

Queda claro que la *boúlêsis* tiene por objeto los fines de la acción (cf. igualmente III 4, 1113a15 y sigs.), que vienen determinados “a priori” por la naturaleza del agente, y no los medios, que es aquello que realmente depende de nuestra elección.

Es significativo que María Araujo y Julián Marías, en su traducción⁸² del pasaje 1111b7-27, seguidos miméticamente por Julio Pallí⁸³, viertan *boúlêsis* por “deseo” y, en cambio, al traducir el pasaje 1113a15 y sigs., viertan el mismo

⁸⁰ Término latino que, por supuesto, es de uso muy anterior a Agustín, pero que no recibe esa peculiar acepción de facultad autónoma, distinta tanto del elemento cognoscitivo como del apetitivo, hasta que Agustín, desarrollando ideas del apóstol Pablo, no reorganiza su campo semántico.

⁸¹ *Ética nicomáquea* III 2, 1111b7-27. Traducción de María Araujo y Julián Marías.

⁸² *Ética a Nicómaco*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985, págs. 35 y 38.

⁸³ *Ética nicomáquea*, Biblioteca Clásica Gredos 89, Madrid, Gredos, 1985, págs. 184 y 188.

término griego por “voluntad”. Hay que aclarar, en cualquier caso, que lo que éstos y otros traductores vierten por “voluntario” e “involuntario” son los términos *hekoúision* y *akoúision*, que propiamente designan aquello que se hace “llevado por el propio impulso” (“de buen grado”) y aquello que se hace “a la fuerza”, respectivamente. Imprecisiones y oscilaciones como éstas son una prueba indirecta de que el campo semántico cubierto por la aristotélica *boúlêsis* y el que cubre nuestro término *voluntad* distan de ser coincidentes. Es decir, no parece posible encontrar en los textos aristotélicos citados la idea de una facultad totalmente autónoma respecto de cualquier clase de estímulo, material o ideal. Tampoco, por cierto, en el estudio de las facultades o potencias anímicas llevado a cabo de manera particularmente detallada en el célebre tratado *Acerca del alma*:

Añádase a éstas⁸⁴ la parte desiderativa (*orektikón*), que parece distinguirse de todas tanto por su definición como por su potencia; sin embargo sería absurdo separarla (*diaspân*): en efecto, la volición (*boúlêsis*) se origina en la parte racional (*logistikôi*) así como el apetito (*epithymía*) y los impulsos (*thymós*) se originan en la irracional (*alógôi*); luego si el alma está constituida por estas tres partes, en cada una de ellas tendrá lugar el deseo (*órexis*).⁸⁵

Es decir: 1) La parte desiderativa, aunque diferente en cuanto facultad (o “potencia” activa) del alma, es inseparable de las facultades cognoscitivas o, dicho de otro modo, no puede actuar autónomamente respecto de ellas. 2) La parte desiderativa constituye un todo, al que corresponde el término más genérico de los empleados por Aristóteles para designar el deseo: *órexis*. 3) Esa *órexis* genéricamente una queda, por así decir, especificada en cada caso por la facultad cognoscitiva a la que corresponde; en el caso de la facultad racional, su correlato desiderativo es lo que Aristóteles llama *boúlêsis*. 4) La *boúlêsis*, por tanto, se origina o nace (*gínetai*) en la parte racional del alma, que no es otra que lo que Aristóteles llama *intelecto* (*noûs*).

El principio motor es, por tanto, único: el objeto deseable (*orektón*). Y es que si los principios que mueven son dos, intelecto (*noûs*) y deseo (*órexis*), será que mueven en virtud de una forma común. Ahora bien, la observación muestra que el intelecto no mueve sin deseo (*oréxeos*): la volición (*boúlêsis*) es, desde luego, un tipo de deseo (*órexis*) y cuando uno se mueve en virtud del razonamiento (*logismón*) es que se mueve en virtud de una volición (*boúlesin*). El deseo (*órexis*), por su parte, puede mover contraviniendo al razonamiento (*logismón*) ya que el apetito (*epithymía*) es también un tipo de deseo (*órexis*).⁸⁶

⁸⁴ Léase: a las facultades meramente cognoscitivas, a saber, sensación, imaginación e intelecto.

⁸⁵ *De anima*, III 9, 432b3-7. Traducción de Tomás Calvo Martínez.

⁸⁶ *Ibíd.*, III 10, 433a21-26.

No parece, pues, que pueda hablarse aquí de un motor de la acción autónomo, no sometido ni a la razón ni a los estímulos externos, como la voluntad agustiniana, sino de un “motor inmóvil” externo (el objeto deseado, *orektón*) que reclama la atención del intelecto (y/o de los sentidos) y suscita un movimiento de atracción hacia él (el deseo, *órexis*). Ambos, intelecto y deseo, actúan a su vez como “motor móvil” interno. Esa dualidad puede dar lugar a conflictos, pues el deseo es susceptible de escisión en un impulso nacido de la razón y mediado por la deliberación, la *boúlêsis*, y un impulso nacido directamente de la parte irracional del alma, tendente a objetos sensibles que procuran una satisfacción inmediata:

Y puesto que se producen deseos mutuamente encontrados —esto sucede cuando la razón (*lógos*) y el apetito (*epithymía*) son contrarios; lo que, a su vez, tiene lugar en aquellos seres que poseen percepción del tiempo: el intelecto (*noûs*) manda resistir ateniéndose al futuro, pero el apetito (*epithymía*) se atiene a lo inmediato; y es que el placer inmediato aparece como placer absoluto y bien absoluto porque se pierde de vista el futuro—, habrá que concluir que si bien el motor es específicamente uno, a saber, la facultad desiderativa en tanto que desiderativa (*orektikón*) —y, primero de todo, el objeto deseable (*orektón*) que, en definitiva, mueve sin moverse al ser inteligido o imaginado—, sin embargo, numéricamente existe una pluralidad de motores.⁸⁷

Es en ese conflicto entre unos deseos nacidos del intelecto (las *boulêseis*) y otros nacidos de los sentidos o de la fantasía (las *epithymíai*), pero procedentes en último término de un mismo movimiento pulsional (la *órexis*), donde radica la experiencia de indeterminación de nuestros actos que llamamos libertad, no de una inexplicable automotivación sin fundamento externo (la voluntad agustiniana).

De manera que cuando el apóstol Pablo se preguntaba por qué tantas veces acababa haciendo lo contrario de lo que su entendimiento le aconsejaba hacer, podría haber encontrado la respuesta leyendo a Aristóteles, con lo que acaso habría privado a Agustín de fundamento escriturístico para construir su doctrina de una facultad árbitro (*liberum arbitrium*) entre entendimiento y apetito:

Incluso cuando el intelecto manda y el pensamiento ordena que se huya de algo o se busque, no por eso se produce el movimiento correspondiente, sino que a veces se actúa siguiendo la pauta del

⁸⁷ *De anima*, III 10, 433b5-13.

apetito, como ocurre, por ejemplo, con los que carecen de autocontrol (*akrateîs*).⁸⁸

El ámbito propio de la libertad en Aristóteles no se halla, pues, en los procesos anímicos designados con el término *boúlêsis*, que en el fondo se reducen a variantes de la función apetitiva, sino en la *proaíresis*, que Aristóteles distingue firmemente de cualquier facultad o potencia activa (en *De anima*, desde luego, no la cuenta como tal): no es un deseo en ninguna de sus acepciones y tampoco una opinión (*vid. supra* la nota 4). Por ser específicamente humana, la *proaíresis* tiene que ver con el ejercicio de la razón y, en definitiva, no es sino dicho ejercicio aplicado a la acción, cuya expresión formal es el llamado *silogismo* o *razonamiento práctico*. De entrada, pues, no es una potencia, sino un *acto*. Acto no desvinculable, como un *tertium quid*, de lo cognoscitivo ni de lo desiderativo, sino consistente en la aplicación de criterios cognoscitivos a los deseos.

Por ello creemos que, en lugar de *voluntad* (Araujo-Marías, Pallí) o incluso *volición* (Tomás Calvo), una traducción más precisa de *boúlêsis* sería *querencia*, término ciertamente próximo a “deseo”, si por *voluntad* (y su acto, la *volición*) entendemos lo que Agustín y la filosofía cristiana posterior entienden, a saber, una potencia o facultad totalmente autónoma tanto respecto de la razón como de los apetitos, libre de toda determinación que no sea su propia autodeterminación y exclusivamente responsable, por ende, de los actos por ella ordenados.

Lo que ocurre en la doctrina agustiniana con la noción de *voluntas*, ciertamente derivada del verbo latino *volo* de manera paralela a como *boúlêsis* deriva del verbo griego *boúlomai*, ambos adecuadamente traducibles por “querer”, es sencillamente que el gran teólogo cristiano latino hace, de lo que para los griegos era un deseo independiente —en principio— de los sentidos pero motivado por la razón, un deseo *sui generis* totalmente autónomo, no sólo respecto de los sentidos, sino también de la razón. Cabría preguntarse por qué ocurre semejante transformación, por qué surge en la tradición cristiana-agustiniana este nuevo concepto, este nuevo rasgo presuntamente característico de la psique humana. En mi opinión, ello se debe a la necesidad de justificar, por un lado, la atribución de una radical malicia al pecado en general y a la culpa adánica en particular. Recordemos cómo, en *De libero arbitrio*, Agustín persigue denodadamente probar la tesis de que no cabe en modo alguno responsabilizar a Dios del mal moral, el mal cometido por el hombre. Puesto que éste ha sido creado por Dios, la única manera de poder imputar exclusivamente al hombre el mal que comete y exonerar al mismo tiempo de responsabilidad a su Creador es suponer la existencia en el ser humano de esa intrínseca y radical capacidad de iniciativa totalmente exenta de constricciones causales extrínsecas, que comporta una libertad en cierto modo absoluta. Por

⁸⁸ *Ibid.* III 9, 433a1-3.

otro lado, para explicar por qué el pecado original exigía una expiación de dimensión infinita (la realizada por el Verbo hecho carne, consubstancial a Dios Padre e infinito como él), no había más remedio que atribuirle carácter infinito también a la culpa. Se ha dicho tradicionalmente, ya por el propio Agustín, que la infinitud de la ofensa derivaba de la infinitud del ofendido, Dios. Ahora bien, también cabe observar que una nota esencial de lo infinito en su concepción clásica es lo indeterminado: el alma humana debía albergar, pues, una cierta potencia exenta de determinaciones, plenamente autónoma, como Agustín supone que es la voluntad.

Nada de eso encontramos en la concepción finitista del mundo y de todos los entes que lo componen, que es la propia de la filosofía de Aristóteles. Por eso podemos decir, en lo que al problema de la libertad y las motivaciones de la acción respecta, que la estructura del alma aristotélica es simplemente bipolar: a partir del estímulo externo, registrado por los sentidos y, a partir de ellos, por el intelecto e introducido en el campo gravitatorio del deseo, surgen pulsiones a menudo contrarias: la nacida de la deliberación racional, gradualista y ponderada, y la atracción pura y simple que exige satisfacción inmediata. La facultad independiente que nosotros llamamos voluntad, así como sus actos específicos (las voliciones), no tienen, pues, correspondencia en Aristóteles (y, como sugiere Arendt, probablemente tampoco en toda la ética griega precristiana). Su función se la reparten el intelecto y una genérica fuerza de atracción-impulsión que Aristóteles llama *órexis* y que, cuando se traduce en movimientos no mediados por deliberación alguna, reviste la forma puramente apetitiva-impulsiva de la *epithymía* o del *thymós*, mientras que cuando responde a consideraciones nacidas del cálculo racional, o también, cuando apunta directamente a los fines últimos e indiscutibles de nuestra actividad más que a los medios susceptibles de deliberación, recibe el nombre de *boúlêsis*. El espacio propio de la libertad se circunscribe aquí al mencionado cálculo racional, la *proáiresis*, siempre que ésta no se vea avasallada y, en consecuencia, anulada por un deseo compulsivo e irresistible, en cuyo caso, obviamente, no cabe ya hablar de libertad.

¿Un tercer método de Ética?⁸⁹

Roger Crisp

Oxford University

En las últimas décadas, se ha vuelto común la idea de que la llamada *ética de la virtud* es una tercera opción en la ética, además del consecuencialismo y la deontología. Este artículo defiende que, si entendemos las teorías éticas como explicaciones de las acciones correctas e incorrectas, esto no es así. La ética de la virtud resulta ser una forma de deontología (es decir, de no consecuencialismo). El artículo considera entonces la distinción aristotélica entre la acción correcta o virtuosa, por una parte, y la actuación recta o virtuosa por otra. Se afirma que la virtud *puede* tener un papel importante en la explicación de la actuación virtuosa (como sucede en la ética de Aristóteles), pero que tales explicaciones pueden cargar con un 'doble cómputo' el valor moral de las virtudes. El artículo concluye que, si nos centramos más en la cuestión del valor de la virtud, y que en la noción de la acción correcta, hay espacio para una visión autónoma e importante que se puede describir como ética de la virtud.

1. El resurgimiento de la Virtud

⁸⁹ Artículo publicado en la revista *Philosophy and Phenomenological Research*, 2012.

Hace quince años, Marcia Baron, Philip Pettit, y Michael Slote publicaron un libro con el título de *Tres Métodos de Ética* (Baron, Pettit, & Slote 1997). La primera página de su introducción afirma que cada uno de sus tres métodos tiene que ver con la manera de distinguir lo correcto de lo incorrecto, el bien del mal, y sigue:

En los últimos años, tres formas de pensar acerca de la moralidad han venido a dominar en gran parte el panorama del debate ético. Estos tres son el consecuencialismo, que hace hincapié en los buenos resultados como base para evaluar las acciones humanas; la ética kantiana, que se centra en ley universal y el respeto por los demás como base para la moralidad; y la ética de la virtud, que considera las cuestiones morales desde el punto de vista del agente moral con carácter o motivos virtuosos.

La idea de que la ética de la virtud ha surgido como una tercera alternativa al consecuencialismo y a la ética kantiana o deontología es ahora habitual en la filosofía moral. Considérese, por ejemplo, el párrafo que abre la reciente entrada de Rosalind Hursthouse en la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*:

En la actualidad la ética de la virtud es uno de los tres enfoques principales en la ética normativa. En principio, puede identificarse como el enfoque que hace hincapié en las virtudes, o el carácter moral, en contraste con el enfoque que hace hincapié en los deberes o en las reglas (deontología) o el que enfatiza las consecuencias de las acciones (consecuencialismo). Supongamos que es obvio que se debe ayudar al que lo necesita. Un utilitarista señalará el hecho de que las consecuencias de hacerlo maximizarán el bienestar, un deontologista el hecho de que, al hacerlo, el agente estará actuando de acuerdo con una norma moral, como "Haz a los demás lo que quisieras que te hicieran a ti" y un especialista en ética virtud e hecho de que ayudar a la persona sería caritativo o benevolente. (Hursthouse 2012)

En este artículo me preguntaré si la ética de la virtud es, de hecho, una tercera alternativa a las teorías consecuencialistas y deontológicas y, y si es así, de qué forma lo es. En primer lugar, sugiero que, a pesar de que podemos dar una definición plausible del consecuencialismo, la explicación estándar de la deontología conviene sólo algunas de esas teorías no consecuencialistas que suelen considerarse como deontológicas. Tenemos que dividir la categoría de deontología, al menos, en dos sub-categorías, una tal vez más kantiana que la otra. Esto plantea la cuestión de si, en la categoría de la deontología no kantiana, puede haber lugar para una posición distintiva para la ética de la

virtud. Aquí voy a argumentar que lo que actualmente se conoce como ética de la virtud es, en tanto que teoría de la acción correcta, realmente muy similar a otras formas habituales de deontología no kantiana. Pero la ética de la virtud se podría caracterizar de forma diferente, como un punto de vista que lo primero que establece es una distinción entre la acción correcta (o virtuosa) y la actuación correcta (o virtuosa), y después afirma que actuar correctamente depende, al menos en parte, de la realización de un acto a partir de una disposición firme de realizar tales actos (siendo tal disposición, por supuesto, una virtud). Esto nos ofrece un tipo de teoría ética basada en la virtud que se puede distinguir de consecuencialismo estándar por un lado, y de otras formas de deontología que no incluyen este tipo de explicación sobre actuar correctamente. Sin embargo, concluiré que en lugar de incluir como una condición del actuar correctamente que el acto debe fluir de la virtud, es más plausible ver el actuar correctamente como independiente de la virtud y para conectar el valor de forma independiente a la posesión de disposiciones virtuosas.

Es aquí, en respuesta a la pregunta acerca de qué tipo de persona uno debe ser, donde la ética de la virtud encuentra su lugar legítimo como un método de la ética, -no como un tercer miembro de la tríada común supuesta ahora, sino como una parte de una diada, en oposición a cualquier teoría que rechace el valor moral no instrumental de las propias virtudes.

2. Criterios, explicaciones, y consecuencialismo

Al igual que Baron et al., Hursthouse, en su influyente libro *Sobre la ética de la virtud*, también comienza con la idea de que las teorías morales buscan un criterio para distinguir lo correcto de lo incorrecto. Un consecuencialista, un deontologista y eticista de la ética virtud ofrecerán, respectivamente, las siguientes explicaciones sobre la acción correcta⁹⁰:

C

P.1. Una acción es correcta si y sólo si promueve las mejores consecuencias⁹¹.

P.2. Las mejores consecuencias son aquéllas en las que se maximiza la

⁹⁰ Hursthouse 1999: 26-9. Hursthouse prefiere hablar aquí del utilitarismo del acto más que de consecuencialismo (nótese que en el pasaje citado de la entrada de la Stanford, Hursthouse se mueve fácilmente de una a otra). Esta declaración de su postura se desarrolla desde su obra de 1991 (véase esp. 224-6). En su interesante crítica del análisis "triádico" análisis de la ética moderna, Martha Nussbaum no menciona a Hursthouse o este tipo de explicación, centrándose en la idea más vaga de que "ética de la virtud" incluye cualquier teoría que conceda un lugar importante a la virtud (en cuyo caso, por supuesto, muchos utilitaristas y Kantianos contarán como eticista de la ética la virtud), véase su obra de 1999, esp. en 165-7, 200.

⁹¹ Sería preferible hablar de "las mejores consecuencias mejores, o lo suficientemente buenas," a fin de permitir versiones satisfactorias del consecuencialismo. Vid. Slote 1984.

felicidad⁹².

D

P.1. Una acción es correcta si y sólo si está de acuerdo con una regla moral o principio correcto.

P.2. Una regla moral correcta (principio) es la que ...por ejemplo

(1). . . está en la lista siguiente, o

(2). . . está establecida por Dios para nosotros, o . .

V

P.1. Una acción es correcta si y sólo si es lo que un agente virtuoso haría característicamente (es decir, actuando por carácter) en determinadas circunstancias.

P.1a. Un agente virtuoso es aquél que tiene y ejerce ciertos rasgos de carácter, a saber, las virtudes.

P.2. Una virtud es un rasgo de carácter que. . .por ejemplo

(1). . . está en la lista siguiente, o . . .

(2). . . es un rasgo que un ser humano necesita para florecer, o....

Nótese en primer lugar que, en su forma actual, estas posiciones no son mutuamente excluyentes. Se podría empezar abogando por C y, a continuación, estar de acuerdo con D (puesto que P.1 de C establece la regla moral correcta) y con V (ya que la única virtud es la beneficencia imparcial, y un agente beneficienle imparcial actuaría característicamente de acuerdo con C). Pero, por supuesto, una vez explicadas, es probable que las posiciones sean, al menos parcialmente, incompatibles. Promover las mejores consecuencias, por ejemplo, se puede decir que entra en conflicto con ciertas normas morales, o puede ser algo que un agente virtuoso no haría de forma característica en ciertas circunstancias.

Sin embargo, las teorías morales deben tender no sólo a distinguir lo correcto de lo incorrecto. También deben explicar *por qué* las acciones correctas son correctas (y las acciones incorrectas, incorrectas, las cosas buenas, buenas, y las cosas malas, malas)⁹³. Así que, volviendo a la forma de análisis de Hursthouse, podemos decir que su clase de consecuencialismo creará no sólo que una acción es correcta si y sólo si promueve las mejores consecuencias y

⁹² Como sugeriré a continuación, es una cuestión sencilla reemplazar "felicidad" en P.2 de C por otra máxima según se requiera.

⁹³ Mi objetivo, al igual que de Hursthouse en este punto de su argumento, será principalmente con respecto a la corrección y no a la bondad.

que las mejores consecuencias son aquéllas en las que se maximiza la felicidad, pero:

C*

P.1. Una acción es correcta *únicamente en virtud de* que promueve las mejores consecuencias.

P.2. Las consecuencias son las mejores *únicamente en virtud de* que son aquéllas en las que la felicidad es maximizada.

Desde esta perspectiva, la propiedad *promover las mejores consecuencias* es "lo que hace correctas" a las acciones, y la de *maximización de la felicidad* lo que hace mejores a las consecuencias. E incluso si '¡promover las mejores consecuencias!' es, de hecho, la única regla moral, si que todas las acciones correctas están, de hecho, de acuerdo con la regla moral correcta, no es su estar de acuerdo con esta regla lo que *hace* que las acciones correctas sean correctas.

Cualquier explicación debería decirnos dónde realmente viene a descansar el peso normativo y evaluativo especificando *exactamente* qué propiedades son en *última instancia* -es decir no por derivación, las que hacen correcto y bueno el actuar. Consideremos primero la posición siguiente que incluye una explicación diferente de la bondad de las consecuencias de la de C*:

C**

P.1 Una acción es correcta *únicamente en virtud de* que promueve las mejores consecuencias.

P.2 Las consecuencias son las mejores *únicamente en virtud de* ser aquéllas en que el *florecimiento* se maximiza.

Ahora considérese las siguientes posiciones:

Maximización-Felicidad (MF): Una acción es correcta *únicamente en virtud de* que promueve la felicidad.

Maximización-Florecimiento (MF'): Una acción es correcta *únicamente en virtud de* que promueve el florecimiento.

Téngase en cuenta que ni MF ni MF' implican C* y P.2 de C** (que las consecuencias son las mejores *únicamente en virtud de* que son aquéllas en las que la felicidad es maximizada). Ambas son consistentes con la idea de que la bondad de consecuencias depende de otras cosas aparte de la felicidad o del florecimiento (como del valor estético), y que, a pesar de que una acción es correcta *únicamente en virtud de* que promueve la felicidad o el florecimiento, las acciones correctas, de hecho, pueden no promover las mejores consecuencias. Es decir, se podría sostener, por ejemplo:

MF*

- P.1. Una acción es correcta únicamente en virtud de que promueve la felicidad.
P.2. Las consecuencias son las mejores únicamente en virtud de ser aquéllas en las que se maximiza la balanza de la felicidad y el valor estético se maximiza.

Estas diferentes teorías están lejos de ser variantes notacionales una de otra. Ponen el peso normativo y evaluativo en diferentes lugares, y como resultado, los argumentos para cada una, las objeciones a cada una, y las implicaciones prácticas de cada una es probable que sean bastante diferentes. Podría parecer que la idea de que el consecuencialismo es una de las tres principales teorías que dominan la ética contemporánea es potencialmente engañosa. Desde luego parece *inicialmente* plausible que lo que podríamos llamar la *afirmación consecuencialista central* se capta en algo como C * y P.1 de C ** ('una acción es correcta únicamente en virtud de que promueve las mejores consecuencias').

Pero una vez que reconocemos que puede haber teorías no-consecuencialistas según las cuales la maximización de la felicidad es la única propiedad de la actuación correcta, nos gustaría alejarnos de la idea de que «consecuencialismo» es un término útil para una familia de puntos de vista. ¿Realmente deseamos situar a los teóricos que sostienen MF* en una categoría diferente de la de aquéllos que mantienen la tesis de que una acción es correcta únicamente en virtud de que promueve las mejores consecuencias (es decir, P.1 tal como se encuentra en C * y C **)?

En realidad, yo creo que sí, sobre todo porque puntos de vista como MF* son bastante inusuales (nunca he encontrado a nadie que mantenga un punto de vista como éste). Es decir, la mayoría, quizá todos de los comúnmente llamados 'consecuencialistas' aceptarán la afirmación consecuencialista central, o algo muy cercano a ella, -y es fácil ver lo atractivo de este punto de vista. Es bastante cierto que algunos presuntos 'consecuencialistas' podrían negarse a hablar de consecuencias, prefiriendo hablar de resultados, situaciones, historias del mundo, o lo que sea. Pero estas nociones están lo suficientemente cerca una de otra para que digamos que hay, de hecho, una familia de teorías según las cuales lo que importa moralmente es producir las mejores consecuencias, entendidas en sentido amplio (es decir, 'consecuencias' resultará un término técnico que podemos utilizar para hacer referencia a los resultados, las situaciones, o lo que sea).⁹⁴

⁹⁴ Sally Haslanger me ha sugerido que se podría captar la esencia del consecuencialismo considerando su 'lugar primario de evaluación'. Lo que realmente importa para un consecuencialista es cómo va el mundo (en oposición a la naturaleza ya sea de la acción del agente o de su carácter), y una acción se juzga puramente instrumental, en términos de cuán bien o mal va el mundo como resultado de su realización. Algunos consecuencialistas sin duda estarán de acuerdo con esto. Pero muchos parecen muy dispuestos a

3. Deontología

La categoría de consecuencialismo se bosquejó en la sección anterior con el fin de captar la esencia de una tradición filosófica basada en un principio organizador fundamental, la atracción del cual debe ser, al menos comprensible para los que están fuera de esa tradición. ¿Qué decir de la deontología (D)? Aquí las cosas son menos sencillas. Podemos comenzar con una versión convenientemente enmendada de la de D de Hursthouse:

D *: Una acción es correcta únicamente en virtud de que esté de acuerdo con una regla moral o principio correcto.

Este punto de vista puede captar razonablemente bien algo como una posición kantiana sin complicaciones. ¿Qué hace que mantener una promesa sea correcto, por ejemplo, y que romper una promesa sea incorrecto? La primera está de acuerdo con el imperativo categórico, mientras la última no.

Pero muchos de los que a menudo son vistos como deontologistas negarán que el peso normativo se base, en última instancia, en la conformidad con un principio moral.

Pueden decir que los principios más bien sirven sólo para *describir* una relación de la actuación correcta en sí misma independiente de la conformidad con cualquier principio.⁹⁵

Consideremos, por ejemplo, la sugerencia de WD Ross, en el capítulo "¿Qué hace correctos a los actos correctos?" en *The Right and The Good* de que lo que hace correcto mi envío de un libro a un amigo es que es el cumplimiento de una promesa (Ross, 1930: 46). La propiedad de que sea el cumplimiento de una promesa es bastante diferente de la de estar en conformidad con una o la regla o principio moral correcto.

Así que ahora tenemos una distinción entre dos formas de deontología. A la primera, posiblemente la versión kantiana, podríamos llamarla *basada en un principio*. ¿Y la segunda? Considérese la gama de propiedades que el no consecuencialista no kantiano podría alegar para fundamentar la corrección (además de, por supuesto la de mantener una promesa): ser exigido por Dios, respetar los derechos, estar de acuerdo con un contrato racional, ser expresión

aceptar que el *valor moral* no instrumental –el valor al que estamos respondiendo cuando censuramos o alabamos una acción desde el punto de vista moral- se instancia en las mismas acciones, aunque, por supuesto, su valencia y nivel dependen de las consecuencias (el valor de las cuales comúnmente se entiende que consiste sólo en el bienestar, o valor no moral).

⁹⁵ Un teórico deontológico podría desear *extender* las propiedades de la actuación correcta más allá de la conformidad con el principio, a fin de incluir el tipo de propiedades que se discuten en el siguiente párrafo. Tales puntos de vista se pueden entender más bien como versiones híbridas de deontología, ni completamente basadas en un principio ni totalmente no basadas en un principio.

del correspondiente agradecimiento, y así sucesivamente. A causa de esta gama, no puedo pensar en una mejor manera de describir estos puntos de vista que como una *deontología no basada en un principio*. Me inclino a pensar que esta amplia categoría de la posición no-consecuencialista incluye la mayor parte de esos puntos de vista generalmente clasificados como deontológicos. Pero si interpretamos la deontología de manera tan amplia, ¿cuál es la 'esencia' de la tradición que representa? La respuesta es simple: el no consecuencialismo. Los deontólogos son aquéllos que abogan por las propiedades de la actuación correcta e incorrecta de las acciones que no son consecuencialistas.⁹⁶

4. Qué haría característicamente una persona virtuosa y la virtuosidad de la acción

Los eticistas de la ética de la virtud no son consecuencialistas; ni tampoco son deontólogos de los que se basan en un principio. Y puesto que la deontología no basada en un principio es tan amplia, es inevitable que ética de la virtud se vea como una forma de ella. Pero todavía no necesitamos renunciar a nuestra idea de ella como un tercer miembro de la tríada. Sin duda, la ética de la virtud ha recibido mucha atención en los más o menos últimos cincuenta años, y se puede decir que ahora es tan importante que merece una categoría propia, para ser contrastada con el consecuencialismo por un lado, y todas las otras formas de deontología, tanto las basadas en un principio como las no basada en un principio, por el otro. Pero antes de considerar esta sugerencia, todavía tenemos que definir la ética de la virtud. Lo que quiero discutir ahora es que, cuando se trata de la acción correcta, resulta imposible establecer una distinción plausible entre la ética de la virtud y formas 'estándar' de deontología no basada en un principio que no hacen ninguna referencia especial a la virtud en su explicación de las propiedades de la actuación correcta.

Para ser una clase de ética de la virtud, una teoría supuestamente debe hacer una referencia ineludible a las virtudes o a la persona virtuosa en su explicación justificativa de la propiedad o propiedades últimas de la actuación correcta.

⁹⁶Por supuesto, ha sido muy común ver la distinción consecuencialismo / no consecuencialismo como una distinción similar a la de consecuencialismo / deontología. Larry Alexander y Michael Moore, por ejemplo, ven el consecuencialismo como lo que llaman el "florete" de la deontología: "En contraste con las teorías consecuencialistas, las teorías deontológicas juzgan la moralidad de las decisiones con criterios diferentes de los estados de las cosas que esas elecciones logran. En términos generales, los deontólogos de todo tipo mantienen que algunas elecciones no pueden justificarse por sus efectos - no importa lo moralmente buenas que sean sus consecuencias, algunas elecciones están moralmente prohibidas" (Alexander & Moore 2008: secc. 2). De forma esclarecedora, luego ofrecen una definición de la deontología basada en un principio ('Para los deontólogos, lo que hace una elección correcta es su conformidad con una norma moral'), pero fracasan en la discusión acerca de como categorizar a los que aceptan esta última posición pero cuya norma moral evalúa la rectitud únicamente sobre la base de las consecuencias. Para otros ejemplos de definiciones de deontología como la de negación del consecuencialismo (o 'teleología'), vid. Frankena 1973: 15; Rawls 1999: 26.

Consideremos en primer lugar la propiedad a la que Hursthouse apela en su explicación de la ética de la virtud: 'haciendo lo que un agente virtuoso característicamente haría (es decir, actuando en carácter) hacer en esas circunstancias'. Una versión enmendada que aclara la explicación de Hursthouse sería:

V*: Una acción es correcta únicamente en virtud de que es lo que un agente virtuoso haría característicamente (es decir, actuando en carácter) en esas circunstancias

Ahora V*, o, de hecho V, bien puede servir como criterio para distinguir la acción correcta de la acción incorrecta, si se expone el concepto de un agente virtuoso. Pero ni siquiera puede ser *parte* de una historia plausible acerca de las últimas propiedades de la actuación virtuosa. No hay justificación, en sí misma, por una acción que es tal que nadie, ni siquiera una persona virtuosa, haría característicamente, ni una persona virtuosa la aceptaría como una razón para actuar. Imaginemos a una persona virtuosa que valientemente se sumerge en una riada para salvar a un niño que se está ahogando. Si le preguntamos por qué actuó, se referirá al hecho de que el niño se hubiera ahogado, que no había nadie más alrededor, y que (sintió) que uno debe esforzarse para ayudar a alguien que tiene una gran necesidad, y no al hecho de que una persona virtuosa haría característicamente una cosa así. Las personas virtuosas característicamente hacen ciertas acciones por (buenas) razones las cuales son bastante independientes del hecho de que estas acciones son aquéllas que las personas virtuosas característicamente harían.⁹⁷

Consideremos, entonces, la siguiente alternativa:

V **: Una acción es correcta únicamente por el hecho de ser virtuosa.

¿Cómo debemos entender la idea de que una acción es virtuosa? En un sentido, es equivalente a que sea el tipo de cosa que un agente virtuoso característicamente haría. Como Aristóteles dice, 'Se llama a las acciones (...) justas y templadas cuando son como las haría la persona justa y templada' (Aristóteles 1894: 1105b5-7). Este sentido es, presumiblemente, el que Hursthouse tenía en mente en la explicación de la ética de la virtud de la *Stanford Encyclopedia* antes citada, según la cual un eticista de la virtud dará como en razón para ayudar a alguien que sería caritativo o benevolente.

⁹⁷ El mismo problema surge de la versión de Slote del sentimentalismo, que permite que la motivación de un agente comprensivo 'determine' lo correcto y lo incorrecto y lo que Slote sugiere, parece contar como una forma de ética de la virtud; véase 2009: 102, n. 8. Vid. Driver 2006: esp. 118-21. Para un desarrollo sugerente de este punto de vista acerca de que la dependencia de lo incorrecto de la persona virtuosa puede verse como metaética, vid. Kawall 2009: art. 3. Como señala Kawall, esta visión metaética no requiere una explicación de la ética de la virtud de primer orden o de nivel normativo.

Pero ya hemos visto que una persona virtuosa actuará por razones independientes del hecho de que su acción es tal como una persona virtuosa característicamente la haría. Ahora tenemos que conseguir un asidero más firme sobre la manera de entender esas razones. Hursthouse, al igual que otros muchos eticistas de la virtud, afirma que su visión incorpora suficientemente muchas ideas centrales de Aristóteles que justifican que se la describa como 'neo-aristotélica'. En parte por esa razón, y en parte porque su explicación me parece en gran medida correcta, permítaseme preguntar que es lo que, según Aristóteles, constituye la virtuosidad de una acción.

En el núcleo central de su llamada 'doctrina del justo medio', Aristóteles dice que la virtud tiene que ver con los sentimientos y las acciones, y que encontramos en éstos deficiencia exceso, término medio. Y continúa:

Así en el temor, el atrevimiento, la apetencia, la ira, la compasión y en general en el placer y el dolor caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien; pero si es cuando es debido, y por aquellas cosas y respecto a aquellas personas y en vista de aquello y de la manera que se debe, entonces hay término medio y excelente, y en esto consiste la virtud. Asimismo en las acciones cabe también exceso y defecto y el término medio. (Aristóteles, 1106b18–24)⁹⁸

Lo que Aristóteles ha observado es que la vida humana se puede ver como algo que consiste en ciertos 'ámbitos. Algunos de estos ámbitos esenciales implican sentimientos humanos, miedo, ira, y otros. Otros se refieren a acciones, como dar dinero. Aristóteles no incluye el ejemplo de Hursthouse, la caridad, en su lista de virtudes, pero sí concede un lugar importante a la *eleutheria*, generosidad, el ámbito de la cual incluye el dar dinero (y, confusamente, el tomarlo, pero podemos pasarlo por alto) (véase esp. Aristóteles 1894: lib. 4, ch. 1). La persona generosa, en el esquema de Aristóteles, dará dinero en el momento adecuado, en relación a lo que es correcto, a las personas correctas, por el fin correcto y de la forma correcta. La persona que es tacaña, -la persona con el vicio por 'deficiencia'- *errará* en dar dinero en el momento adecuado, en relación con las cosas correctas, y así sucesivamente; mientras que la persona con el vicio por 'exceso' en este ámbito, esfera -prodigalidad- beneficiará a las personas equivocadas en el momento equivocado, y así sucesivamente. (Cualquier persona en particular, por supuesto, podría tener los dos vicios, como Aristóteles señala (1894: 1121a30-32).)

Volvamos ahora a la doctrina del justo medio, como se dijo anteriormente. La palabra que Aristóteles utiliza aquí para 'correcto' es *dei*, un verbo impersonal, que también puede ser, y muy a menudo es, traducido como "se debe". Así que ahora tenemos nuestra explicación de la generosidad: la generosidad de una

⁹⁸ Traducción de Julián Marías y María Araujo. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981.

acción consiste en el hecho de dar dinero en el tiempo se debe, en relación con las cosas por las que se debe dar dinero, a la gente a la que se debe, y así sucesivamente. Además, el análisis se extiende a cualquier virtud.

Toda acción es virtuosa en la medida en que se trata de una acción, en el ámbito de una virtud, realizada en el momento correcto, en relación con las cosas correctas, y así sucesivamente. Y cualquier sentimiento es virtuoso de la misma manera, *mutatis mutandis*.

Esto tiene el resultado de que no se puede plausiblemente explicar la corrección de una acción en relación con el hecho de que sea virtuosa, o incluso que sea caritativa, benevolente, valiente, o lo que sea. Puesto que estas propiedades son no definitivas y derivadas. Lo que hace que un acto sea virtuoso *es justamente* que es correcto (es decir, obligatorio), y que una acción tenga alguna propiedad-virtud particular más *es justamente* que sea correcta en el ámbito de la virtud: que sea la respuesta correcta al miedo, en el caso del valor, o la correcta respuesta financiera a las circunstancias en que uno se encuentra, en el caso de la generosidad. Y siempre se puede decir algo más acerca de lo que hace que una respuesta sea correcta en cada caso particular.

Considera el caso en el que tengas que dar dinero. ¿Qué es, según Aristóteles, lo que hace la acción correcta en estas circunstancias? Es poco probable que la respuesta sea simple. Hay una persona que necesita un cierto grado de asistencia financiera (no más ni menos), para un propósito digno, y lo necesita ahora más que más tarde. (El abandono y la dignidad precisan aquí una mayor especificación.) Tú estás en condiciones de ayudarla, y no hay una solicitud previa de tus recursos (aquí también hay mucho más que decir). Y no sólo darás, sino que darás alegremente y de buena gana. Y así sucesivamente. Mi tesis es que esta explicación es una forma estándar de la deontología no basada en un principio: ciertas acciones se exigen en ciertas circunstancias, y su corrección no depende sólo, o no en absoluto, de que estén de acuerdo con un principio, o de las consecuencias o el resultado de realizarlas.

5. Los motivos y el actuar virtuosamente

Hasta el momento, me he centrado principalmente en la acción correcta, concluyendo que la virtuosidad de una acción está en que sea correcta, con términos de virtud más específicos puestos al servicio de identificar el ámbito de acción de que se trate. Pero, como Aristóteles señala, la virtud es un asunto no sólo de las acciones, sino de sentimientos o motivos. Así, ¿podría ser que lo que hace especial a la ética de la virtud sea el que se centre no tanto en la corrección de la acción, como en la corrección del motivo? De hecho esto se puede tomarse como una vaga implicación de la afirmación de Baron et al. citado al principio de este artículo de que 'la ética de la virtud ve las cuestiones

morales desde el punto de vista del agente moral con un carácter o unas motivaciones virtuosas.'

Recuérdese que por el momento tengo la ética de la virtud en el epígrafe de la deontología no basada en un principio, con el consecuencialismo como la otra categoría central de la teoría ética. No parece haber ninguna razón para que un consecuencialista no deba ofrecer una explicación de la corrección de los motivos, una explicación que conecta el valor moral, no instrumental, a esos motivos (el hecho de que una acción esté motivada por la compasión, por ejemplo, se podría decir que es, en sí mismo, un componente valioso de una explicación).⁹⁹ Pero incluso si resulta que las explicaciones consecuencialistas de la rectitud de los motivos, al final, fracasan, no hay razón para tratar de distinguir-dentro de la categoría de deontología, -aquellos deontologistas que le han hecho un sitio a la rectitud del motivo de los que no se lo han hecho. Es difícil sugerir el nombre de un solo filósofo moral no-consecuencialista que no haya dado alguna explicación de la rectitud de los motivos. Ross puede ser considerado una posible excepción:

Cuando nos preguntamos cuál es la naturaleza general de las acciones moralmente buenas, parece bastante claro que es en virtud de los motivos de los que proceden las acciones son moralmente buenas. La bondad moral es muy distinta e independiente de la rectitud, que. . . pertenece a los actos *no* en virtud de los motivos que proceden de, sino en virtud de la naturaleza de lo que se hace. (Ross, 1930: 156)

La distinción de Ross, sin embargo, puede verse relacionada estrechamente con la importante distinción de Aristóteles entre un acto que es *virtuoso* (es decir, correcto) y el que se *hace de acuerdo con* las virtudes (es decir, correctamente) (1894: 1105a28-33). Una acción es correcta o virtuosa si es lo que se debe hacer en esas circunstancias; y las razones de tal acción son aquellas por las que la persona virtuosa actuaría. Pero hay una diferencia entre hacer una acción correcta o virtuosa, y hacer la acción *de acuerdo con* la virtud o 'virtuosamente'. Ésta, dice Aristóteles, requiere que el agente (i) sepa lo que está haciendo, (ii) haya elegido la acción por sí misma, y (iii) actúe con una disposición firme e inquebrantable. La condición importante para nuestros propósitos es (iii):

La distinción virtuoso / virtuosamente (VV): Una acción *virtuosa*, en ciertas circunstancias, es la que se requiere en estas circunstancias, y la que una persona virtuosa haría en éstas u otras circunstancias relevantemente similares. Una acción virtuosa se hace *virtuosamente* (al menos en parte) cuando se hace,

⁹⁹ Vid., por ejemplo, Adams 1976; Hurka 2001: ch. 1.

por las razones¹⁰⁰ correctas, y que procede de una firme disposición para llevar a cabo acciones de tal tipo (es decir, de una virtud).¹⁰¹

Esta distinción no sólo es éticamente significativa (considerablemente más significativa que lo que puede sugerir la bibliografía filosófica contemporánea), sino que también puede ofrecer un espacio conceptual para la ética de la virtud, entendida como cualquier teoría que incluye VV.

Si somos estrictos, seremos capaces de establecer una distinción entre la ética de la virtud así entendida y el consecuencialismo. Considérese el acto de un utilitarista, que cree que una acción es correcta únicamente en virtud de que produce un resultado en el que la utilidad se maximiza. No hay nada que le impida describirla como una acción 'virtuosa' (ya que corrección es virtud), y luego sostener que existe un valor moral especial en realizar estas acciones, por la razón correcta, sobre la base de una disposición. Pero hay que admitir que la mayoría de los consecuencialistas *no* han dado cabida a la distinción VV. Tampoco todos deontologistas. Recuerdo que una vez le pedí a una eminente deontologista por qué había dicho tan poco acerca de la virtud en sus muchos escritos. Su respuesta fue: "Si alguien hace lo correcto por las razones correctas, y con los motivos correctos, ¿qué más puede importar? ". En parte, su tesis se puede entender en el sentido de que no hay valores morales adicionales en cualquier acción particular *simplemente* porque se hizo sobre la base de una disposición.

Me inclino a aceptar este punto. Considérese la posibilidad de alguien que actúa generosamente, que realiza una acción correcta o virtuosa, y que la realiza virtuosamente. Actúa por las razones correctas, de la manera correcta, desde una firme disposición, es decir, desde una virtud. Nótese en primer lugar que, cuando alabamos moralmente su acción (en oposición a, digamos, estéticamente), no estamos -estrictamente hablando- alabando *su acción*. La estamos alabando *a ella*.

¿Alabándola por qué? Desde un punto de vista, *no* la estamos alabando por haber actuado como lo ha hecho sino puramente por ser un cierto tipo de persona con ciertas disposiciones o virtudes. Esta parece ser la posición de Hume: si alguna *acción* es virtuosa o viciosa, esto es sólo en tanto que signo de alguna cualidad o carácter. Debe depender de principios duraderos de la mente, que se extienden sobre toda la conducta, y forman parte del carácter personal. En sí mismas, las acciones que no proceden de ningún principio constante, no

¹⁰⁰ Para una buena discusión sobre la tesis de que el valor moral exige actuar por las razones correctas, vid. Arpaly 2002: cap. 3 y Markovits 2010.

¹⁰¹ Aquí, he dejado fuera referencia a los consejos. Efectivamente, suena extraño calificar como virtuosas acciones como, por ejemplo, las de un niño-agresor que busca remediar algunos de los males que ha causado a algunos niños. Suena un poco menos extraño decir que son correctos. Pero no importa la extrañeza, y nuestro interés principal es qué consiste para las acciones virtuosas de una persona virtuosa actuar virtuosamente. Ni tampoco, por simplificar, he mencionado los sentimientos.

tienen ninguna influencia sobre el amor o el odio, el orgullo o la humildad; y, por lo tanto, nunca se consideran en la moralidad.

Esta reflexión es evidente por sí misma, y merece ser atendida, siendo de la mayor importancia en el presente tema. Nunca consideraremos una acción individual en nuestras investigaciones sobre el origen de la moralidad, sino sólo la cualidad o el carácter del que procedió la acción. Estos son los únicos lo suficientemente *duraderos* como para afectar nuestros sentimientos en relación a la persona. Las acciones son, de hecho, mejores indicios del carácter que las palabras, o incluso que los deseos y sentimientos, pero esto es tan sólo en la medida en que sean tales indicios, que son atendidos con amor o odio, alabanza o culpa. (Hume 2007: 3.3.3.1.4-5)

Pero considérese el caso siguiente:

Ronnie y Reggie: Ronnie y Reggie son gangsters viciosos. Ambos están igualmente dispuestos a matar, torturar y aterrorizar a la gente, y lo hacen en la misma medida. En una ocasión, ambos se enfrentan a alguien cuya vida está en peligro y necesita ayuda. Por alguna razón (tal vez su perfume le recuerda a una novia del pasado), Ronnie siente lástima por este individuo, y le resulta fácil ayudarla, actuando de este modo de una forma totalmente inusual. Reggie, como siempre, no hace nada para ayudar.

Vamos a suponer que los pensamientos y sentimientos de Ronnie *en esta ocasión* no pueden distinguirse de los de una persona virtuosa en las mismas circunstancias: es movido por una compasión real y sinceramente desea ayudar. Si Hume tiene razón, no podemos alabar a Ronnie por su acción, a pesar de que es correcta, y se realiza correctamente en todos los aspectos excepto en que no procede de una disposición o virtud. Hume podría afirmar que la acción evidencia que, en realidad, Ronnie es más benévolo de lo que suponíamos. Pero he descartado esa posibilidad en el ejemplo: ésta es una acción de una sola vez, bastante fuera de su carácter y, vamos a suponer que no se repetirá. El punto de vista de Hume, entonces, es demasiado extremo. Hay un valor moral en actuar virtuosamente con independencia de cualquier disposición para llevar a cabo tales actos.

¿Pero debemos aceptar que Ronnie hubiera sido *más* encomiable por actuar de la manera que lo hizo si su acción se hubiera basado en una

disposición? Creo no.¹⁰² En realidad, deberíamos estar más inclinados a elogiar a Ronnie si hubiera poseído una disposición virtuosa. Pero nuestra alabanza por su acción no debe basarse, ni siquiera en parte, en dicha disposición. Más bien debemos alabarlo (a) por actuar correctamente en esta ocasión, y (b) por tener una disposición a actuar de tal manera, es decir, por ser cierto tipo de persona. Ya hemos visto que la explicación más plausible de la acción correcta no hará referencia a las virtudes; ahora encontramos que la explicación más plausible de actuar correctamente, tampoco lo hará. Pero hay lugar para la ética de la virtud como una teoría acerca de la *clase de persona* que se debe ser. Según la ética de la virtud, ser virtuoso es moralmente valioso en sí mismo.¹⁰³ Por tanto, la ética de la virtud no es parte de la tríada de teorías sobre la acción correcta. Es la mitad de una pareja, la otra mitad de la cual consiste en la negación del valor no-instrumental de las virtudes.¹⁰⁴

Pero, ¿qué hay de la pregunta a la deontologista eminente? ¿Por qué la moralidad debe exigir más que actos correctos, hechos correctamente, es decir, hechos en el momento adecuado, por las razones correctas, con las motivaciones correctas, y todo lo demás? ¿Por qué debemos valorar la mera disposición para llevar a cabo tales acciones excepto instrumentalmente? Una forma de responder a esta pregunta sería la de precisar qué tipo de disposición es una virtud. No hay que entenderlo únicamente en términos de condicionales subjetivos como un mera tendencia a realizar ciertas acciones o experimentar ciertos sentimientos.

Lo que es realmente valioso es la base "categórica" de la disposición de sentir y actuar de la manera correcta, y que, en el parecer aristotélico, esto consiste principalmente en un adecuado y habituado conjunto de intereses, deseos y anhelos, junto con la capacidad cognitiva para captar lo que es moralmente relevante en las circunstancias y qué es lo que esas circunstancias le exigen a uno. A medida que desarrollamos este tipo de explicación, se hace difícil no pensar que la carga de la prueba recae sobre aquellos que niegan el valor moral a ser una persona. Puede ser que lo que se encuentra detrás de la posición de la eminente deontologista sea una restricción kantiana del dominio de la moralidad a la voluntariedad. Podemos ser culpados sólo por lo que hacemos (o hemos hecho), no por lo que somos. Admirar o criticar a alguien por su carácter, independientemente de las acciones realizadas en el proceso que le llevó a este carácter o como resultado de éste, podría parecer la toma de una actitud estética. Aquí el eticista de la virtud podría argumentar a favor de

¹⁰² Vid. Foot 2001: 113-15 (se discuten y comparan con utilidad las opiniones de Hursthouse y Slote, en Copp y Sobel 2004: 544-53); Arpaly 2002: 94-5.

¹⁰³ Nótese aquí la referencia al valor *moral*. Si *todo* el peso evaluativo finalmente se detiene en el bien del propio agente (como a menudo se ha pensado que se hace en las perspectivas antiguas de las virtudes, incluyendo la de Aristóteles), entonces esa perspectiva podría describirse mejor como *egoísmo de la virtud* en lugar de *ética de la virtud*. Vid. Hurka 2001: 232.

¹⁰⁴ Para un ejemplo de este tipo de negación, vid. Sidgwick 1907: 393.

la extensión de la evaluación moral más allá de la voluntariedad.¹⁰⁵ O podría sostener que, incluso si la moral se limita a la voluntariedad, la filosofía debe ocuparse de todas las cuestiones de valor que surgen en la vivencia de una vida humana. Si hay un valor verdadero en las virtudes, entonces la filosofía debe reconocerlo.¹⁰⁶

Traducción: Margarita Mauri

Stágeira. Estudios Aristotélicos de Filosofía Práctica

Referencias

- Adams, R. 1976. 'Motive Utilitarianism', *Journal of Philosophy* 73: 467–81.
- Alexander, L. and Moore, M. 2008. 'Deontological Ethics', in E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/ethics-deontological/>>.
- Annas, J. 2005. 'Virtue Ethics', in D. Copp (ed.), *Oxford Handbook of Ethical Theory*, New York: Oxford University Press: 515–35.
- Aristotle 1894. *Ethica Nicomachea*, ed. I. Bywater, Oxford: Clarendon Press.
- Arpaly, N. 2002. *Unprincipled Virtue: An Inquiry into Moral Agency*, New York: Oxford University Press.
- Baron, M., Pettit, P. and Slote, M. 1997. *Three Methods of Ethics*, Malden: Blackwell.
- Copp, D. and Sobel, D. 2004. 'Morality and Virtue: An Assessment of Some Recent Work in Virtue Ethics', *Ethics* 114: 514–54.
- Driver, J. 2006. 'Virtue Theory', in J. Dreier (ed.), *Contemporary Debates in Moral Theory*, Malden: Blackwell: 113–23.
- Foot, P. 2001. *Natural Goodness*, Oxford: Clarendon Press.
- Frankena, W.K. 1973. *Ethics*, 2nd edn, Englewood Cliffs, NH: Prentice-Hall.
- Hume, D. 2007. *A Treatise of Human Nature*, vol. 1, ed. Norton, D.F. and Norton, M.J., Oxford: Clarendon Press.
- Hurka, T. 2001. *Virtue, Vice, and Value*, New York: Oxford University Press.
- Hursthouse, R. 1991. 'Virtue Theory and Abortion', *Philosophy and Public Affairs* 20: 223–46.

¹⁰⁵ Vid., por ejemplo, Williams:92-4.

¹⁰⁶ Para comentarios sobre y/o discusiones sobre borradores previos, estoy agradecido a Julia annas, Robert audi, Misericòrdia Anglès Cervelló, Aaron Garrett, Charles Griswold, Walter Hopp, Terry Irwin, Jason Kawall, David Lyons, James Mahon, Margarita Mauri, Carolyn Price, Nalin Ranasinghe, Daniel Robinson, David Roochnik, amelie Rorty, Daniel Star, y David Wiggins, y al público de la Society for Applied Philosophy Conference en Leeds; Universidad de Barcelona; University of Stirling; University of Herthfordshire; Oxford Brookes University; Open University; Manchester Center for Political Theory conference; Swarthmore College; Massachusetts Institute of Technology; University of Indiana; Boston University; Washington and lee University; Assumption College; St Anne's College, Oxford (Colgate visiting seminar). Una versión del artículo se desarrolló y presentó como Findlay Lecture durante mi estancia de Profesor visitante Findlay en el Departamento de Filosofía de Boston University. Quisiera agradecer al departamento su apoyo intelectual, social y práctico.

- — 1999. *On Virtue Ethics*, Oxford: Clarendon Press.
- — 2012. 'Virtue Ethics', in E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2012 Edition), forthcoming URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/ethics-virtue/>>.
- Kawall, J. 2009. 'On the Primacy of the Virtues', *Journal of Ethics and Social Philosophy* 3.
- Liddell, H.G. and Scott, R. 1940. *Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press.
- Markovits, J. 2010. 'Acting For the Right Reasons', *Philosophical Review* 119: 201–42.
- McDowell, J. 1997. 'Virtue and Reason', repr. in Crisp, R. and Slote, M. (ed.), *Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press: 141–62.
- Nussbaum, M. 1999. 'Virtue Ethics: A Misleading Category', *Journal of Ethics* 3: 163–201.
- Rawls, J. 1999. *A Theory of Justice*, rev. edn, Oxford: Oxford University Press.
- Ross, W.D. 1930. *The Right and the Good*, Oxford: Clarendon Press.
- — 1939. *The Foundations of Ethics*. Oxford: Clarendon Press.
- Sidgwick, H. 1907. *The Methods of Ethics*, 7th edn, London: Macmillan.
- Slote, M. 1984. 'Satisficing Consequentialism', *Proceedings of the Aristotelian Society* (suppl. vol.) 58: 139–63.
- — 1995. *From Morality to Virtue*, New York: Oxford University Press.
- — 2001. *Morals from Motives*, New York: Oxford University Press.
- — 2009. *Moral Sentimentalism*, New York: Oxford University Press.
- Watson, G. 2003. 'On the Primacy of Character', repr. in Darwall, S (ed.), *Virtue Ethics*, Malden: Blackwell: 229–50.
- Williams, B. 1993. *Shame and Necessity*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

Tres versiones rivales del aristotelismo tomista

Kelvin Knight

Metropolitan University of London

El grupo de investigación *Stageira*, leo en su página web, “reúne a un conjunto de investigadores interesados en la filosofía práctica de Aristóteles y en su recuperación dentro del ámbito de la filosofía contemporánea”. Estoy muy contento de unirme a ustedes hoy, por tanto, ya que efectivamente también estoy interesado en cómo la filosofía práctica aristotélica puede y *debe* ser recuperada.

Una cuestión que deseo plantear es la de cómo la recuperación de la filosofía práctica de Aristóteles para la filosofía contemporánea debería estar relacionada con la recuperación histórica de la filosofía de Aristóteles por la filosofía medieval. Como Heidegger y Gadamer reconocieron, esta cuestión es una cuestión relacionada con la cuestión de la tradición.

El proyecto inicial de Heidegger fue el de recuperar a Aristóteles mismo, el de encontrar una manera de entender a Aristóteles de un modo no mediado por “la tradición” de la filosofía y la teología latina y germánica, una manera de olvidar las presuposiciones propias históricamente dadas y pensar en términos griegos de modo auténtico. La imposibilidad del inicial y abortivo proyecto de Heidegger fue reconocida por muchos de sus seguidores. Nosotros podemos entender las limitaciones de nuestro entendimiento de Aristóteles a partir del reconocimiento de los hechos de mediación histórica, y a partir del reconocimiento de los hechos de la historicidad, de la diferencia temporal, de nuestras presuposiciones desde ella. Como Habermas observa, ahora podemos entrar en acción comunicativa entre nosotros pero no con Aristóteles.

El intento de Gadamer de recuperar algo de la filosofía práctica aristotélica se sumergía en sus reflexiones sobre la interpretación, sobre las presuposiciones, y sobre la radical temporalidad de la práctica. Las presuposiciones post-ilustradas de Gadamer prohibieron la recuperación de la filosofía teorética de Aristóteles. La historicidad reemplazó a la metafísica y, especialmente, a toda biología metafísica; el tiempo reemplazó al ser; la ética fue interpretada como *ethos*, y el *ethos* como cultura; la política fue entregada al Estado. Aunque Gadamer siguió a Heidegger en el entendimiento de

Aristóteles dentro de la tradición griega, no reconoció, como Heidegger, la importancia de la mediación medieval entre Aristóteles y nosotros.

En el transcurso de este artículo, además, atenderé brevemente a tres respuestas a la cuestión de la tradición. Cada una de estas respuestas no sólo reconoce sino que también afirma, a diferencia de Heidegger, la recuperación medieval de Aristóteles. Cada una de estas tres aproximaciones intenta entender a Aristóteles no como un “otro” radical sino, al contrario, como una fuente de nuestras propias presuposiciones filosóficas. Podemos no ser capaces de entrar en acción comunicativa con él, pero podemos comunicarnos y a menudo nos comunicamos entre nosotros en términos que él creó e influyentemente usó. Nuestros conceptos y argumentos están influenciados por él; ser conscientes de nuestras propias presuposiciones es ser conscientes de su influencia, y criticar nuestras propias presuposiciones implica criticar *sus* textos —y los textos y argumentos de aquellos que han mediado entre sus textos y nuestras presuposiciones.

Cada una de las tres respuestas a la cuestión de la tradición aristotélica que revisaré, otorga una especial autoridad a la mediación de un solo filósofo medieval: Santo Tomás de Aquino. Cada una puede, por tanto, ser descrita como un aristotelismo tomista. Cada una puede ser vista como constituyente de la misma tradición, y de una tradición intelectual que progresivamente se reconoció a sí misma como opuesta a otras tradiciones rivales. Una tradición que por tanto fue progresivamente reconocida como algo separable del *ethos* o cultura circundante, e incluso como *opuesto* a aquella cultura prevaleciente o dominante.

Describo las tres respuestas, también, como “versiones rivales” del aristotelismo tomista. Aunque cada una podría ser entendida como constitutiva de una tradición diferenciada, cada una también define su filosofía práctica y, en especial, su filosofía política, contra aquello que las precede. Por tanto, atenderé en orden histórico a cada una de las tres respuestas a la cuestión de cómo la filosofía práctica aristotélico-tomista puede y debería ser recuperada.

I

La primera recuperación del aristotelismo tomista se afianzó en la década de 1870, en el marco de y por obra de la Iglesia Católica Romana. La década había empezado mal para el Catolicismo romano. Los estados papales fueron finalmente anexionados por Italia cuando la Francia católica retiró sus tropas de protección en un fallido intento de protegerse de la derrota ante una Alemania nuevamente unificada bajo el liderazgo protestante. El Papado anticipó la pérdida de su soberanía política al haber reforzado el Concilio Vaticano su soberanía dentro de la Iglesia, al permitir la “infalibilidad” de las encíclicas papales.

Esta reciente inargumentable autoridad espiritual fue invocada al final de la década por León XIII en la encíclica *Aeterni Patris*, en la cual comprometió a la Iglesia en la recuperación del tomismo y, así, en la vigilancia de una posición distintiva en el campo de la filosofía contemporánea. Otra encíclica, *Rerum Novarum*, amplió específicamente la extensión de la recuperación a la filosofía práctica.

El retorno a una filosofía medieval concordaba fácilmente con los deseos previos de una restauración de una política medieval. Tal como otros demandan ahora una restauración del califato, así los católicos demandaban una restauración de la Cristiandad. Las revoluciones *habían* sido revertidas. Las restauraciones de la regla papal contra la usurpación liberal y nacionalista habían sido exitosamente efectuadas en el pasado reciente, y los monarcas católicos y los aspirantes a monarcas esgrimieron sus prerrogativas contra los campeones republicanos de los derechos del hombre y del ciudadano.

Todo lo que fue establecido por revolución fue declarado desorden, contra lo cual fue propuesto el retorno a un orden verdadero y natural, orgánico y organizado. Aunque los derechos de propiedad privada fueron aprobados, algunos de los efectos del mercado libre no lo fueron, y los trabajadores tuvieron que ser integrados en un reciente estado corporativo, como medio de protegerlos de las tentaciones del comunismo ateo.

Mientras que los republicanos se habían representado a sí mismos como reviviendo un clásico, pre-cristiano ideal de comunidad política —ejemplificado en la *polis* griega o en la República romana—, los católicos evocaron el ideal prerrevolucionario y medieval de una alianza de altar y trono, Iglesia y Estado —paradigmáticamente, el Sagrado Imperio Romano—, un imperio que originalmente tenía que haber sido universal, y que solo más tarde se identificó con “la nación Germánica” —en alianza, por supuesto, con la *única* sagrada, católica y apostólica Iglesia.

La restauración de la unificación medieval de la Cristiandad bajo un Imperio, así como bajo una fe y una Iglesia, no fue compartida por los contrarrevolucionarios católicos en todas partes. Ni Inglaterra, ni España ni Francia habían sido nunca parte plena del Imperio medieval, y en cada uno de estos países fue revivida la idea de que el estado temporal soberano debía, en algún sentido, devenir protector de la fe cristiana y promotor de los valores cristianos. En Inglaterra, la idea fue promovida en el marco de la Iglesia nacional por los llamados “Anglo-católicos” —pero nunca actualizada. En España, la idea *fue* actualizada —por el General Franco. En Francia, la idea fue actualizada más brevemente en el régimen de Vichy, con ayuda alemana, y ya tenía un vehículo institucional en el movimiento *Action française*. Francia, así lo creían sus patriotas anti-republicanos, era un caso especial. Después de todo, no fue a ningún Emperador germánico sino a los representantes del rey Felipe el Justo a quien el Papa Bonifacio VIII había manifestado que él sabía “muy bien que hay *dos* poderes decretados por Dios”. Bonifacio manejaba la “espada” de

autoridad espiritual supuestamente garantizada por la Biblia, pero la más literal espada del poder temporal pertenecía al rey. Para *Action française*, la restauración del monárquico *Ancien régime* establecería las condiciones institucionales para el restablecimiento de la Cristiandad.

Como se podrá comprender, esta idea neotomista de revivir una alianza exclusiva entre Iglesia y Estado tiene ahora pocos seguidores en cualquiera de estos países. Por tanto, paso ahora a la segunda versión de una política aristotélico-tomista.

II

Antiguamente Jacques Maritain fue considerado el portavoz filosófico de *Action française*. Solo tras su condena papal en 1926 abandonó el movimiento. Nunca abandonó la idea de Cristiandad. Para él, así como para su antiguo amigo Charles Maurras, indiscutible líder de *Action française*, la personificación paradigmática del ideal medieval espiritual de Cristiandad fue Juana de Arco —desde 1920, *Santa Juana*—, una figura que, en aquel momento parecía, llenar el vacío entre Estado francés e Iglesia romana, entre acción secular e ideal espiritual. Lo que Santa Juana representaba para Maritain era la operación políticamente efectiva de los ideales en la Historia. Sin embargo, en 1934, cuando impartió una serie de conferencias en la Universidad de Santander, dejó claro que la política católica necesitaba ser radicalmente repensada. Una vez conseguida la reputación filosófica en otras áreas, la filosofía política fue el trabajo teórico fundamental de Maritain a lo largo de las décadas de 1930 y 1940. Seguro de sus premisas tomistas, Maritain se propuso construir sobre ellas una nueva filosofía práctica y política.

Las conferencias de Santander de Maritain fueron publicadas en España en 1935, como *Problemas temporales y espirituales de una nueva Cristiandad*. En 1936 —el año en que Franco se rebeló contra la República española, una rebelión ampliamente apoyada por los católicos franceses pero a la que Maritain se opuso vigorosamente—, el libro fue publicado en Francia como *Humanismo integral: Problemas temporales y espirituales de una nueva Cristiandad*.

Para Maritain, a diferencia que para Maurras, la idea específicamente medieval de Cristiandad pertenecía única e irrevocablemente al pasado. Tras el Renacimiento y la Reforma, la Revolución y la República, las transformadas condiciones históricas prevenían sobre una adecuada o verdadera actualización de su ideal de una alianza exclusiva de los poderes espiritual y temporal. Así, parece que cualquiera —Charles Maurras o Francisco Franco, António Salazar en Portugal o Engelbert Dollfuss en Austria, o, efectivamente, Philippe Pétain— que intenta recrear tal exclusiva alianza debe estar equivocado. Aquí Maritain fue bastante más lejos que el Papado —incluido el Papado de Pío XI— en separarse de cualquier política reaccionaria. La condena de *Action française* por parte de la Iglesia no fue la condena de un régimen sino de un movimiento,

liderado por un no-católico, que intentó cooptar la Iglesia para una política que ponía en peligro sus relaciones con el Estado francés. Por tanto, Maritain necesitaba encontrar alguna garantía tomista para su oposición a la que se suponía que era la necesaria posición política de casi todos los católicos. Y la primera garantía fue una adaptación de la idea tomista de analogía.

Para los tomistas, nosotros podemos comprender y razonar acerca del ser y la bondad de Dios por analogía con el ser y bondad de la creación de Dios, incluidos el ser y la bondad humanos. Aristóteles hablaba del ser y de la bondad de una comunidad política, y Tomás escribió acerca del bien común — de un modo que fue aprovechado por los abogados del Estado corporativo, en el seno del cual grupos diferentes realizaban diferentes pero análogas funciones para el bien del conjunto.

Maritain introdujo la idea de analogía en la nueva tarea política. Su *nueva* Cristiandad era diferente de la Cristiandad medieval pero sin embargo análoga a ella. Así como la primera Cristiandad había encontrado medios para ordenar la particularidad histórica de acuerdo con valores universales y en vistas a un bien común, así también haría la nueva Cristiandad. Ambas eran ideales — “ideales históricos concretos”, como él las denominaba. Tomistas y católicos no debían (como los platonistas) cometer el error de asumir un único e invariable ideal. Dios puede ser invariable, pero el mundo no. Desde el momento en que los seres humanos se encuentran necesariamente atrapados en el flujo del cambio y la particularidad histórica, el universal puede ser relacionado con y aproximado a las diferentes condiciones bajo las cuales se dan los diferentes tiempos, lugares, y culturas. En sus acciones temporales, los ideales humanos cambian correctamente a partir del progreso de la Historia. En este sentido, Maritain propuso la referencia a la lógica de la filosofía teórica de Aristóteles y Tomás podría corregir errores en el seno de la filosofía práctica católica contemporánea.

Había también una segunda corrección teórica a la filosofía práctica. Maritain observó que la primera Cristiandad medieval había distinguido institucionalmente las vidas temporales y espirituales de los humanos. Temporalmente, los medievales estaban gobernados por el Imperio o por estados monárquicos particulares. Espiritualmente, todos ellos estaban sujetos a la legítima autoridad de la Iglesia. A partir del Renacimiento, los humanistas se habían rebelado contra estas autoridades —y especialmente y cada vez más contra la espiritual, y por tanto pretendidamente universal, autoridad de la Iglesia. De este modo, ellos habían rechazado cada vez más cualquier autoridad espiritual o universal y, por tanto, alegaba Maritain, la vida humana espiritual como tal. Para Maritain, continuaba siendo crucialmente importante distinguir teóricamente lo espiritual y universal de lo temporal y particular, a fin de unirlos entonces prácticamente. Es lo que pretendió al titular la edición francesa de su libro *Humanismo integral*.

Maurras hablaba de “integralismo”, y sus seguidores católicos de

“Catolicismo integral”, para indicar una recuperación de fe y política, una alianza restaurada de Iglesia y Estado. Maritain señalaba algo más al escribir acerca del “humanismo integral”. La integración tenía que ser efectuada por seres humanos a través de una acción personal, moral, más que por obra de partidos o movimientos políticos organizados a través del poder estatal.

Si el integralismo de Maritain era diferente del de Maurras, su humanismo fue diferente del humanismo histórico secular. Desde su punto de vista, la falta de atención a la espiritualidad había convertido al humanismo moderno en “inhumano”. Los seres humanos fueron reducidos a “individuos” materiales —y *materialistas*. Fue negada su personalidad, su capacidad de trascender su particularidad material. Contra este desarrollo histórico, Maritain propuso una integración de lo espiritual y lo temporal, de lo universal y lo particular, y contra Descartes, de lo mental y lo material. Ello integraría también los intereses mundanos de los seres humanos en tanto que individuos materiales, con sus cualidades trascendentales en tanto que *personas*. Otra denominación para el humanismo integral de Maritain es, por tanto, “personalismo”. Mientras que el término “humanismo integral” se opone a la división que republicanos y liberales planteaban acerca de las esferas pública y privada, así como al intento fascista de eliminar esta distinción por medio del poder estatal, el término “personalismo” enfatiza un aspecto —el aspecto que en la década de 1930 Maritain presentaba como el aspecto que había sido históricamente negligido— de lo que tiene que ser integrado.

Podríamos pensar que el humanismo integral de Maritain está dirigido a un problema fundamental tanto en la filosofía aristotélica como en la historia occidental. La *Ética nicomaquea* de Aristóteles presenta una cuestión que él no consigue resolver: si la vida mejor es la de la práctica temporal o la de la contemplación atemporal. La yuxtaposición de política y teología fue representada en la Edad Media por la del Estado y la Iglesia. A partir de la Reforma, los estados disfrutaron cada vez más de una soberanía incontestable, mientras que la fe —y la moralidad— eran privatizadas.

Como tomista y cristiano, Maritain identificó el bien supremo con Dios, y el supremo bien humano con la salvación en otra vida. Como tomista y aristotélico, rechazó abandonar la vida humana y eligió ser aquí y ahora. La recuperación por parte de los católicos del aristotelismo tomista había sido planteada como una respuesta al individualismo y al materialismo tanto en filosofía como en política, y contra la reducción del bien humano a la posesión por parte de los individuos de lo que Aristóteles y Tomás habían denominado “bienes externos”, en desatención del bien espiritual o interno de las personas. La lógica aristotélica de bienes internos y externos era la de una ordenación arquitectónica o teleológica de medios a fines, de bienes menores a bienes mayores. Sin embargo, tal ordenación era, insistió Maritain, muy diferente de la ordenación instrumentalista del “maquievelismo”. Lo que era necesario era “la purificación de medios”. La “acción católica” debe, por tanto, ser

“independiente” de todo movimiento político o partido; no solo de *Action française* sino incluso de la “democracia cristiana”.

Maritain demostró estar en lo correcto al predicar la importancia de la purificación de los medios ante sus colegas católicos. En su compromiso con la Resistencia francesa a los alemanes, fue Maritain, y no Maurras, quien permaneció fiel al espíritu de Juana de Arco. Asimismo, al abrazar las causas de la “Francia libre”, las de las Naciones Unidas, y las de los derechos humanos. Los derechos humanos fueron considerados por él como libertades universales para cultivar la personalidad. Vino a presentarlos como la nueva ejemplificación de su ideal histórico concreto.

Por toda su oposición al capitalismo liberal, al comunismo marxista, y al humanismo secular, Maritain no obstante estuvo de acuerdo con liberales, marxistas y humanistas acerca de la importancia de la Historia y el progreso. Esta es la razón por la que, incluso si una política reaccionaria pudiera ser actualizada, dicha política debería ser rechazada. La Modernidad habría demostrado ser perjudicial para el poder temporal y la autoridad espiritual de la Iglesia pero, incluso así, Maritain advertía cada vez más convencido, habría beneficiado al pueblo. La persona moderna —incluido el trabajador moderno— es capaz de una libertad racional y una espiritualidad universal de la cual los antiguos esclavos y los siervos medievales no eran. Esto es por lo que la integración de individualidad y personalidad debería informar una nueva y progresiva Cristiandad, de un modo que era imposible en la Edad Media, cuando lo mejor que podía hacerse era la alianza institucional entre Iglesia y estado monárquico, entre autoridades espirituales y temporales.

Lo que aquí podría denominarse un “peligro”, para Maritain es la simple capitulación ante la política moderna y sus valores no-tomistas y no-aristotélicos. Desde el momento en que los seres humanos son cazados en el flujo del cambio histórico, y desde el momento en que el universal es aproximado de diferentes modos bajo condiciones diferentes, no deberíamos sorprendernos de que Maritain, cada vez más, permitiera a sus dos Cristiandades expandirse en un ilimitado “pluralismo” de concepciones del bien y del bien común político, análogas las unas a las otras en ser aproximaciones particulares al universal. Este reconocimiento del hecho de un pluralismo de concepciones del bien podría parecer evocador de John Rawls. No obstante, Maritain siempre buscó imponer un orden sobre este pluralismo en un sentido en que no lo hizo John Rawls: a saber, históricamente. Temporalmente —en el sentido de estructuralmente o sincrónicamente— la vieja y la nueva Cristiandad son análogas. Históricamente —o diacrónicamente— la vieja Cristiandad es reemplazada por la nueva. Del mismo modo, otros particulares órdenes políticos pueden ser vistos como precursores del nuevo, más moderno y, efectivamente, más universal orden. Los particulares órdenes políticos tienen que ser entendidos ellos mismos en términos de un orden de progreso histórico. Aquí podríamos decir que Maritain

era *más* liberal —o, al menos, más progresista ilustrado— que Rawls. Quizás el verdadero heredero del Rawls de *A Theory of Justice* no sea el Rawls de *The Law of Peoples* sino aquel mítico Maritain que reputedamente participó en la autoría de la Declaración Universal de los Derechos Humanos y afirmó la prioridad de lo correcto ante lo bueno como la marca del progreso moral moderno.

Como materia histórica de hecho, Jacques Maritain en absoluto tomó parte en la composición de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Su composición fue monopolizada por los delegados de los estados, presididos por la viuda del Presidente que había llevado los Estados Unidos a la guerra. Sin embargo, hay una verdad más allá del mito. Para Maritain, el reconocimiento de los derechos humanos es una marca de progreso moral compatible con la idea de ley natural. Tal como la ley natural propone, una ley que es anterior a las leyes de las políticas temporales, así también se propone la idea de los derechos humanos. Así, la Declaración Universal de los Derechos Humanos significa un reconocimiento de la ley natural preteórico e intuitivo.

Según el planteamiento de Maritain, el liberalismo —a diferencia del marxismo o el fascismo— carecía de un ideal. Desde su punto de vista, esta carencia proporcionaba una oportunidad de actualizar el ideal histórico de una nueva Cristiandad en el mundo moderno. La ausencia podría ser cubierta por el ideal de personas que persiguieran libremente el bien común de los derechos humanos para conseguir fines espirituales.

Que los autores últimos de la Declaración Universal fueran estados soberanos parece no haber planteado problema alguno a Maritain, desde el momento en que eran los estados que habían derrotado al fascismo. Los medios de implementación habían sido purificados por la guerra, y todo lo que importaba era la actualización del ideal. Así, Charles de Gaulle pudo ser percibido como análogo a Felipe el Justo, con Eleanor Roosevelt, exponente del ideal espiritual, como la nueva Juana de Arco.

III

Cualquier visión de la política contemporánea o de los derechos humanos como una ejemplificación de un nuevo bien común es rechazada por Alasdair MacIntyre. Una acusación a menudo lanzada a MacIntyre desde la publicación de *After Virtue*, hace casi treinta años es la de que su política es reaccionaria, en el sentido de que idealiza y desea retornar una política obsoleta, tal como lo es la de la *polis* ateniense. Contra esto podría decirse que MacIntyre es hasta más pluralista político que Maritain. Mientras Maritain era incluso reticente a especificar cualesquiera otros ideales que los de una pasada y una nueva Cristiandad, MacIntyre ha planteado a menudo ejemplos diversos del tipo de política por el que aboga: “comunidades de pescadores en Nueva Inglaterra (...) comunidades mineras galesas (...) cooperativas de granjeros en

Donegal, ciudades mayas en Guatemala y México”, así como “algunas ciudades-estado de un pasado más distante”. (*Dependent Rational Animals*, p.143) Aunque él no advierte el carácter analógico de tales ejemplos de una política del bien común, podemos razonablemente suponer que esto es sencillamente una parte de su intención como lo era para Maritain. El primer artículo que publicó fue, después de todo, “Analogy in Metaphysics”, una defensa, contra Wittgenstein, del uso metafísico de la analogía, aparecido en un periódico dominical. Por tanto, ¿por qué fue que, podríamos preguntarnos, MacIntyre tardó mucho más que Maritain en adoptar la política aristotélico-tomista?

Al principio MacIntyre fue políticamente marxista. Reconocía la diferencia del Catolicismo —pre-Vaticano II, en todo caso— en relación con el Liberalismo pero no vio en él alternativa factible al Liberalismo. El comunismo de Stalin sí planteaba un tipo de alternativa, pero MacIntyre pronto lo ignoró en tanto que “capitalismo de estado”. Más que seguir a un Papa, él siguió a Leon Trotsky. Hacia el final de la década de los sesenta, no obstante, había rechazado la política marxista por considerarla enteramente incapaz de plantear una alternativa adecuada a las versiones liberales de las razones para la acción. Por supuesto, los intereses materiales son importantes —pero una vez las necesidades materiales básicas están satisfechas, la necesidad mayor es debida a otras razones, y aquí los marxistas no han logrado ir más allá del esquema conceptual de los liberales.

Tanto Roosevelt como Maritain tenían sus propias razones para promover los derechos humanos, y los derechos pueden facilitar la persecución de los fines individuales, pero los derechos —como la utilidad— no son razones para la acción. El movimiento de MacIntyre hacia el Aristotelismo en *After Virtue* aceptaba la explicación aristotélica de los bienes y de la *eudaimonia* como razones para la acción y constituyó, si bien implícitamente, un importante e innovador uso de la analogía. Ésta fue su ampliación de los conceptos de ‘bienes’ de Aristóteles y Aquino —y de los bienes internos y externos- a partir de la participación de los seres humanos en las prácticas compartidas. Ya hemos puesto de manifiesto la analogía que Aristóteles establece entre el bien de un ser humano y el bien de la comunidad política —y, por extensión, el bien de un hogar familiar. MacIntyre extendió la idea de bienes comunes a una pluralidad ilimitada de otras actividades sociales. En este sentido, más que ser un pluralista político, MacIntyre es un pluralista sociológico en relación con bienes típicamente aristotélicos. Hay, argumenta, una pluralidad de prácticas sociales en las cuales las personas son socializadas y educadas. A partir de aquí, su mayor innovación se encuentra en trazar una distinción no hecha antes ni por Aristóteles ni por Tomás. Cito:

“Las prácticas no pueden ser confundidas con las instituciones. El ajedrez, la Física y la Medicina son prácticas clubs de ajedrez, laboratorios instituciones.

Las instituciones están característicamente y necesariamente interesadas en los bienes externos. Están involucradas en la adquisición de dinero u otros bienes materiales; están estructuradas en términos de poder y estatus, y distribuyen dinero, poder y estatus como recompensas. .. (*After Virtue*)

Los bienes internos a las prácticas son análogos a lo que Aristóteles identificó como los bienes y las excelencias internos a los seres humanos, mientras que aquellos bienes externos a las prácticas, que son típicamente perseguidos y repartidos por las instituciones, son análogos a lo que Aristóteles denominaba “bienes externos”. En ambos casos, los bienes internos son considerados como bienes en sí mismos, en contraste con los bienes externos son bienes instrumentalmente. Tanto para Aristóteles como para MacIntyre, es un error perseguir los bienes externos por ellos mismos. Cuando MacIntyre dice que esto sería erróneo porque corrompería las prácticas, presupone que esto también es erróneo porque corrompe las personas en tanto que practicantes. Los “bienes internos a las prácticas” serían internalizados por los hombres al ser socializados en una práctica. Ser socializado en una práctica es ser educado en la emulación de modelos de excelencia compartidos y en la búsqueda de bienes comunes —tales como la vida de un físico y los bienes del conocimiento de la Física, esto es, de la Física moderna post-aristotélica, o los bienes análogos de otras prácticas.

Una tesis ética central es que la socialización de alguien en tales prácticas implica la educación de la conducta, del razonamiento y de las virtudes. Las prácticas son así escuelas de virtudes. Es así como, en palabras de MacIntyre, las “personas corrientes” —es decir, todos nosotros como actores ordinarios— son habituadas al razonamiento práctico y a las virtudes. Es a través de la participación en prácticas compartidas —y dentro de un abanico muy amplio de prácticas sociales— que todos nosotros aprendemos cómo deliberar y juzgar y, si todo va bien, a razonar y a juzgar bien. Si todo va bien, aprendemos —a través de nuestra inicial dependencia de otros y de su juicio, y a través de nuestra aceptación de esa dependencia— a convertirnos, nosotros mismos, en razonadores prácticos independientes. La reivindicación más grande del aristotelismo tomista por parte de MacIntyre se basa en la idea de que es la tradición filosófica que mejor expresa y elabora el tipo de razonamiento teleológico que es característico de las prácticas compartidas.

La analogía sociológica de MacIntyre acerca de los bienes, así como su versión de la importancia ética de tales bienes interna a las prácticas, convierte a su posición incompatible con la del personalismo de Maritain y su humanismo integral. MacIntyre también se siente preocupado por la cuestión de la integridad personal y la integración de los diferentes aspectos del yo. Él, sin embargo, se siente más preocupado por la cuestión de cómo los bienes perseguidos en actividades sociales diferentes, y que demasiado a menudo

también se desarrollan en compartimentos diferentes, pueden ser integrados en una forma de vida individual, que esté caracterizada por una ordenación racional de los bienes y un ejercicio consistente de las virtudes. Él rechaza así la bifurcación que Maritain plantea del yo, en un "individuo" asocial y en una "persona" que trasciende la sociedad y cualquier bien común de orden específicamente temporal.

MacIntyre también rechaza, de modo sobradamente conocido, la moderna idea de los derechos humanos, tan entusiásticamente ensalzada por Maritain. Lo que Maritain valoró como una señal crucial de progreso moral, MacIntyre, como es bien sabido, lo denominó una "ficción moral". Para MacIntyre, la realidad moral se funda en prácticas y en comunidades locales. Él considera que esta realidad ha sido corrompida por las instituciones del estado moderno y el capitalismo corporativo, a partir del sustento de la tradición liberal. El liberalismo fracasa a la hora de identificar algo como *telos* —como un fin para la acción que sea bueno en sí mismo, o que sea esencialmente compartido con otros agentes; un bien *común*. Para los liberales, todos los bienes son reducibles al bien individual.

Por parte de MacIntyre, el rechazo de las instituciones modernas, de la tradición liberal, y de la ideología moderna y de la institucionalización de los derechos humanos, podría tornar su posición tan reaccionaria como la que Maritain rechazó. Contra tal acusación deben hacerse, al menos, tres observaciones.

En primer lugar, y a diferencia de Maritain, MacIntyre no apela de ningún modo a la Cristiandad como ideal político. "La unidad cívica" debería, dice, estar basada en "estándares compartidos de justificación racional que sean independientes de" cualquier "legado religioso o cultural compartido" (Alasdair MacIntyre, 'Rival Aristotle: 1. Aristotle Against Some Renaissance Aristotelians. 2. Aristotle against Some Modern Aristotelians', in MacIntyre, *Ethics and Politics: Selected Essays Volume 2*, Cambridge University Press, 2006, p. 39.)

En segundo lugar, su explicación de la racionalidad teleológica de prácticas tales como la Física acepta plenamente la actualidad del progreso histórico. Aunque MacIntyre no comparte el providencialismo histórico de Maritain —o de Hegel— su explicación sociológica y teleológica de las prácticas le compromete con una visión pluralista del progreso en relación con la racionalidad práctica.

Finalmente, su yuxtaposición de instituciones y prácticas debe ser entendida como un sustituto ético de la yuxtaposición económica marxista de capital y trabajo. Como Marx, MacIntyre, rechaza el proyecto de reconciliación de Hegel —y de Maritain— contra el cual propone lo que él denomina "bienes de conflicto".

Hegel, Marx i Maritain plantearon todos ellos los estados como instrumentos de progreso —del mismo modo que Maurras planteó el estado francés como instrumento de reacción. A diferencia a su vez de Hegel, Marx,

Maurras y Maritain, MacIntyre rechaza los estados en tanto que instituciones que fracasan como protectores de prácticas o como capacitadores de la persecución de bienes comunes por parte de las personas corrientes. Las virtudes de la justicia, el valor y la veracidad deberían, propone MacIntyre, ser ejercidas en resistencia ante el poder corruptor de los estados-nación burocráticos, así como de las corporaciones capitalistas. Por tanto, más que a Juana de Arco, MacIntyre plantea a "Trotsky y San Benito" como personificaciones de las virtudes en la conclusión de *After Virtue*. Ellos —a diferencia de Eleanor Roosevelt— ejemplificaron la resistencia virtuosa ante el poder institucionalizado.

Conclusión

Concluyo con tres proposiciones acerca de la recuperación de la filosofía práctica de Aristóteles.

En primer lugar, propongo que esta recuperación sea entendida del mejor modo en el contexto de una tradición específicamente y conscientemente aristotélica —una tradición de traducción, comentario e interpretación de los textos aristotélicos, de elaboración y revisión de sus argumentos, de afortunados y (más a menudo) desafortunados intentos de combinar sus teorías con las de otros, y de intentos de aplicar teorías aristotélicas para entender hechos e instituciones contemporáneos, y, de modo más importante, de intentos de aplicar dichas teorías en la modelación de esos hechos e instituciones. Una implicación de tal comprensión es que la ética y la política aristotélica deberían ser entendidas en relación mutua, y que la filosofía práctica del estagirita debería ser relacionada con su filosofía teórica.

En segundo lugar, propongo que entender la filosofía práctica aristotélica en el contexto de una tradición aristotélica —incluso cuando esta tradición es considerada específicamente como una tradición aristotélico-tomista— no implica de ninguna manera eximirnos de desacuerdos y conflictos con otros. Al contrario: además de disputar con los no aristotélicos, nosotros los aristotélicos debemos identificar nuestras diferencias y no evitar los desacuerdos entre nosotros mismos.

Finalmente — antes de invitarles a compartir sus desacuerdos conmigo— hago también mía la idea de MacIntyre de que es importante recuperar la filosofía práctica aristotélica porque representa la estructura de una manera universal de compartir el razonamiento y el actuar prácticos, la persecución compartida de bienes comunes particulares que es ocultada por la mayor parte de la filosofía contemporánea, cuando esos bienes comunes es lo que da sentido y finalidad a los derechos individuales. Desde esta posición, es crucialmente importante recuperar la filosofía práctica aristotélica, no solo en relación con la

filosofía contemporánea, sino también en relación con la ética y la política contemporáneas.

Traducción: Carles José

La justicia en la *Política**

Francisco L. Lisi

Instituto de Estudios Clásicos “Lucio Anneo Séneca”

Universidad Carlos III de París

El amplio tratamiento de la justicia que realiza Aristóteles en los libros centrales de las *Éticas* no ha dejado de motivar a los pensadores políticos de todo signo durante el siglo XX y, probablemente, los continuará motivando durante el presente. La reflexión aristotélica ha servido de inspiración a los trabajos de Martha Nussbaum (cf. especialmente 1990, 1999b, 2002), John Rawls (1972), Alasdair MacIntyre (1988) y a muchos otros, de forma tal que se ha convertido en uno de los puntos de mayor interés para la filosofía política del pasado siglo. No obstante, la atención que se le ha dedicado y dedica ¹⁰⁷ al texto aristotélico no implica que se haya alcanzado una cierta unidad. Para poner sólo dos ejemplos, la discusión sobre el supuesto igualitarismo de la teoría política aristotélica sigue en el centro del debate filosófico el problema de la unidad de la *Política*, tal como se refleja en la polémica entre Eckart Schütrumpf (2011) y Manuel Knoll (2011 a y b). Como es sabido, la interpretación de la *Política* ha estado profundamente influida por la obra de Werner Jaeger (1923) que intentaba demostrar que el escrito transmitido en el corpus era la reunión de diferentes cursos que el filósofo de Estagira habría ofrecido a lo largo de su vida. Según Jaeger era posible detectar los cambios que se habían producido en Aristóteles y trazar su evolución intelectual desde la cercanía a los planteamientos de Platón hasta su crítica y el abandono completo del horizonte académico. Aunque pudieran identificarse en la *Política* diversos estratos, es dudoso que fuera posible deducir a partir de ellos una evolución del

* El presente trabajo ha sido realizado como parte del proyecto FFI2010-16506 financiado por la Dirección General de Investigación del Ministerio de Economía y Competitividad. El apoyo de una beca de la Fundación de Caja Madrid hizo posible su finalización.

¹⁰⁷ Véanse, por ejemplo, el volumen colectivo publicado por A. Krebs (2000), la monografía de A. Sen (1992) y la obra de D. Herwig (1984).

pensamiento aristotélico. También resulta un prejuicio apartado de la realidad histórica pretender que se trata de una colección de lecciones leídas durante los cursos que Aristóteles dedicaba a la enseñanza de sus teoría políticas. Esta representación, que podría ser aceptable para la actividad de una universidad moderna, no deja de ser un presupuesto indemostrable y que sólo puede dificultar la comprensión del texto.

El tratamiento de la unidad del tratado suele dejar de lado dos aspectos de importancia. En primer lugar, que la obra ha llegado hasta nosotros de manera fragmentaria. No sabemos, a ciencia cierta, si con el libro octavo terminaba la obra, ni qué extensión tenía el libro en caso de haber sido así. De todas maneras, una comparación del libro séptimo y del fragmento del libro octavo, hace poco probable que la exposición del proyecto político aristotélico finalizara en el libro octavo. El análisis se encontraba sólo en los primeros esbozos. El libro tercero también nos ha llegado incompleto. No obstante, cabe destacar un hecho que no ha sido suficientemente tenido en cuenta, a saber que de los ocho libros que tiene la *Política*, cuatro están dedicados al análisis y la discusión del mejor estado y los problemas relacionados. Es obvio que el tema ocupa un lugar destacado en el pensamiento político de Aristóteles. En segundo lugar, sí puede decirse que, en su estado actual, la *Política* fue concebida por Aristóteles para ser leída como unitaria, como lo demuestran las numerosas referencias de unos libros a otros a lo largo del tratado. Por tanto, lo más lógico es pensar que el filósofo ha prestado atención suficiente a la unidad ideológica del escrito, sea cual fuere el momento de la composición de cada uno de los libros.

Una de las deficiencias observables en el tratamiento del tema de la justicia es la proyección de categorías contemporáneas, en especial en el caso de la interpretación igualitaria del pensamiento aristotélico.¹⁰⁸ Aristóteles dedica un libro de la *Ética a Nicómaco* a estudiar los diferentes aspectos de la noción de justicia en profundidad, pero también en la *Política* es uno de los temas centrales, en especial en el libro tercero. Sin embargo, la perspectiva en ambos tratados es diferente. Mientras que en la *EN* el tratamiento de la justicia como virtud, e. d. en su aspecto subjetivo, tiene la preeminencia, en la *Política*, el análisis se centra en el estudio de la justicia como norma objetiva que ordena y organiza la sociedad.

En el libro tercero, libro que se dedica al estudio de los principios fundamentales de la ciencia política, la justicia como norma objetiva es caracterizada como el bien último hacia el que tiende la política (12, 1282b17), lo cual es un indicio de la importancia que tiene el concepto en el escenario intelectual del tratado (cf. R. Bodéüs 1996, 63). La justicia distributiva constituye el tema central de la *Política* y es uno de los factores que muestran el carácter

¹⁰⁸ Este hecho ha sido ya suficientemente subrayado por M. Knoll (2009; 2011b)

unitario de la obra (cf. M. Knoll 2011a, 134). Para Aristóteles, la justicia es el fundamento de la estabilidad de los regímenes políticos y, tal como muestra en el libro quinto, las guerras civiles y el derrocamiento de los sistemas políticos se originan en la percepción que tienen sectores de la sociedad de la injusticia a la que están sometidos. Según afirma en el séptimo libro (14, 1332b28s.) “es difícil que permanezca un régimen político construido contra lo justo”.

A La justicia como norma objetiva

Tal como se ha dicho anteriormente, los intérpretes modernos no suelen prestar atención al aspecto más importante para el filósofo, la distinción entre la justicia objetiva y la subjetiva. Es lógico que desde la perspectiva de la *Política* la justicia objetiva reciba la atención principal. El tratamiento del tema en esta obra es complementario del que se realizó en las obras éticas.

1 Lo justo como lo conveniente (*συνφέρον*)

Un aspecto de la noción aristotélica de justicia que se encuentra presente también en la *Ética a Nicómaco* pero que adquiere especial relevancia en la *Política* es la idea de lo justo como lo conveniente. La idea de lo conveniente o útil (*τὸ συμφέρον*) como núcleo de la noción de justicia desempeñó un papel especial en la teoría de los sofistas y en Platón. En la *Política* (III 12, 1282b14-1283a3), Aristóteles define lo justo como el fin que debe perseguir la ciencia política y da, a continuación, dos determinaciones de lo justo de las que no aclara qué relación tienen entre sí:

- (a) que es lo que conviene o es útil al interés general (*τὸ κοινῆ συμφέρον*) y
- (b) afirma también que para todos lo justo parece ser un cierto tipo de igualdad (*ἴσον τι*).

La igualdad que define lo justo es una igualdad que no incluye sólo dos términos, sino cuatro, en la medida en que consiste en la distribución de algo entre distintas personas (*τὶ γὰρ καὶ τισὶ τὸ δίκαιον*) y es opinión compartida que lo igual debe ser para iguales. Esta concepción de la justicia como norma objetiva, como lo indica el propio Aristóteles, implica a la vez una igualdad y una desigualdad y éste es uno de los problemas principales, si no el principal, de la filosofía política.

Este pasaje caracteriza a lo justo político de dos maneras: como lo útil o conveniente al común y como una cierta igualdad. Habría que dilucidar cómo

se relacionan ambos aspectos, si se trata de dos ámbitos independientes, con alguna o ninguna vinculación entre sí o si lo conveniente a la comunidad es la instauración de cierto tipo de igualdad. Tal como queda demostrado en la discusión posterior de la distribución, en la *Política* Aristóteles circunscribe el problema a la distribución de las magistraturas, en una crítica a las concepciones oligárquicas de la organización social.¹⁰⁹ La distribución de los honores (τιμαί) se concreta en la repartición de los puestos de mandos, de las magistraturas, en la sociedad. Una correcta distribución de los honores es fundamental para el mantenimiento del orden social. De esa manera se relacionan los dos temas: lo conveniente para la ciudad es la correcta distribución de los puestos de mando, que impone la verdadera igualdad en la sociedad.

En un pasaje del capítulo trece (1284b3-34), cuando trata el problema de la personalidad excepcional, Aristóteles diferencia las constituciones por el tipo de fines que persiguen. Las formas desviadas buscan el interés propio, contrariamente a las primeras que tienen como finalidad el interés común (1284b5-7). En los regímenes políticos desviados, lo justo es lo que conviene al interés particular del grupo dominante, aunque esto no es lo justo correcto o lo justo propiamente dicho (τὸ ἀπλῶς δίκαιον; 1284b24-25). La distinción fundamental en el tipo de justicia normativa imperante es qué tipo de beneficio se busca, si el de la comunidad o el de un sector parcial de ella. La distinción se realiza en el ámbito de la discusión del ostracismo, una medida considerada necesaria para mantener la cohesión social, lo cual implica no aceptar diferencias demasiado grandes entre los ciudadanos, de forma que Aristóteles llega a la conclusión de que es necesario excluir a aquellos elementos que se destacan demasiado del resto. Esta medida, que busca mantener la igualdad social dentro de ciertos límites, es aplicada tanto por los regímenes correctos como por los incorrectos. El pasaje nos permite también determinar las diferentes concepciones de justicia objetiva con las que trabaja el Estagirita. Por un lado, el término alude a la norma positiva establecida por un sistema político como principio de ordenamiento. En este sentido lo justo puede ser correcto o incorrecto según mire al bien común o no. Por otro, hace alusión a una norma superior al ordenamiento a través de la cual puede juzgarse el orden positivo. La noción de útil o conveniente, unida a la de finalidad, juega aquí un papel fundamental. Si lo justo positivo busca la realización de lo mejor para el común, entonces la sociedad, como organismo, llegará a realizarse de manera natural, podrá desplegar su potencialidad que está relacionada con su naturaleza. En caso contrario, el orden será contra natura y le impedirá alcanzar su fin.

¹⁰⁹ ἴσως γὰρ ἂν φαίη τις κατὰ παντὸς ὑπεροχὴν ἀγαθοῦ δεῖν ἀνίσως νενεμῆσθαι τὰς ἀρχάς, εἰ πάντα τὰ λοιπὰ μηδὲν διαφέρουσιν ἀλλ' ὅμοιοι τυγχάνουσιν ὄντες· τοῖς γὰρ διαφέρουσιν ἕτερον εἶναι τὸ δίκαιον καὶ τὸ κατ' ἀξίαν (1282b23-27).

La justicia como norma objetiva, en la que se basa la cohesión y el orden de la sociedad, tiene una relación con lo beneficioso o útil que se caracteriza por las siguientes determinaciones:

- (a) No es única y universalmente válida para todos los sistemas.¹¹⁰
- (b) Cada sistema busca lo que le es beneficioso como régimen político (τὸ τῆς πολιτείας τῆς οἰκείας συμφέρον; 1284b21-22).
- (c) Lo conveniente se define también por su relación con el beneficio general de la sociedad, e. d. no debe buscar beneficiar sólo a una de las partes sino al todo (τὸ κοινῇ συμφέρον; 12, 1282b17-18; τὸ τῆς πόλεως ὅλης συμφέρον; 13, 1283b40-41).
- (d) La búsqueda del interés del grupo gobernante marca la diferencia entre las constituciones correctas y las incorrectas (cf. 1284b22-24).
- (e) El tipo de norma jurídica establecida como justicia por estas constituciones recibe el nombre de justicia sólo en sentido metafórico y por guardar una cierta semejanza con la justicia a secas que corresponde a las constituciones correctas, en especial en su capacidad de ordenar la ciudad de acuerdo con una cierta jerarquía de valor. La auténtica justicia objetiva se da sólo en el mejor régimen político.

De la discusión del tema del ostracismo emerge lo justo como una norma que debe otorgar cohesión y unidad al estado. En la medida en que lo justo no cumple su cometido, la sociedad se disgrega, en especial por la aplicación partidista de las legislaciones correctas. Esto es lo que se deduce del comentario que Aristóteles hace de la norma del ostracismo, destinada a mantener unos límites de excelencia que permitan la cohesión social. Nota que es mejor que el legislador construya el régimen político desde el principio de manera tal que no sea necesario recurrir a la medicina del ostracismo. Pero que si esto ocurre, lo mejor es corregir la situación con esta medida.

"Lo que no ocurrió en el caso de las ciudades. Pues no se preocupaban de lo beneficioso para el propio régimen político, sino que aplicaban el ostracismo de manera partidista" (ὅπερ οὐκ ἐγίγνετο περὶ τὰς πόλεις· οὐ γὰρ ἔβλεπον πρὸς τὸ τῆς πολιτείας τῆς οἰκείας συμφέρον, ἀλλὰ στασιαστικῶς ἐχρῶντο τοῖς ὀστρακισμοῖς.; 1284b20-22).

¹¹⁰ En este aspecto es instructivo el pasaje del libro quinto (7, 1134b35-1135a3), donde compara lo justo convencional (κατὰ συνθήκην) y lo justo beneficioso o útil con las medidas que son diferentes según la posición del que participa en una transacción comercial.

La relación de lo justo con la unidad del estado y su estrecha vinculación con el interés común muestran las raíces académicas de la especulación aristotélica sobre la justicia.¹¹¹ Más notable aún es esta aproximación cuando se considera un pasaje del libro quinto de la *Ética a Nicómaco* (6, 1134a32-b2): No permitimos que gobierne el hombre, sino la ley¹¹², porque el hombre tiende a atribuirse a sí mismo más de los bienes y menos de los males, convirtiéndose así en injusto y tirano. El gobernante es definido con una terminología platónica como guardián de lo justo y de la igualdad, que, en el contexto en el que se produce esta afirmación, se identifica con el guardián de la ley. La búsqueda del beneficio común que constituye la norma de lo justo y la ley se encuentra en el origen de la ciudad:

"Sin embargo, no sólo [la necesidad de ayuda mutua] sino también el beneficio común (τὸ κοινῆ συμφέρον) reúne a los hombres [en sociedades] en la medida en que hace partícipe a cada individuo de la buena vida (τοῦ ζῆν καλῶς). Más aún, ésta es la finalidad no sólo común a todos, sino también separadamente" (1279a21-24).

La justicia norma objetiva aparece también en este pasaje como el fin último de la organización social de los seres humanos.¹¹³ Tal como sostiene en el libro octavo de la *Ética a Nicómaco* :

"La comunidad política parece desde sus comienzos constituirse y conservarse con la finalidad del beneficio (τοῦ συμφέροντος χάριν), pues también los legisladores apuntan a eso y dicen que lo justo es lo beneficioso para el común (τὸ κοινῆ συμφέρον)" (9, 1160a11-14).

Este pasaje confirma de manera explícita la unión entre justicia, unidad y cohesión en la ciudad.

¹¹¹ M. Knoll (2010) ha insistido desde otra perspectiva sobre el origen académico de la noción aristotélica de justicia distributiva.

¹¹² Leo νόμον con el Marcianus 213, veo una clara alusión al pasaje del noveno libro de las *Leyes* (875a-e). La confusión de λόγος y νόμος no es infrecuente en la tradición textual de la *Ética a Nicómaco*. El código marciano parece conservar las lecturas correctas de manera sistemática. Cf. un caso similar en 1138a10. También sigue a ese manuscrito el comentario de J. Burnet (1900, 232 y 245, en las notas a ambos pasajes). La lección aquí preferida también es adoptada por R. A. Gauthier-J. Y. Jolif (1970, I, 139). H. H. Joachim (1951) hace un extraño comentario al pasaje. Parece decidirse por la lección adoptada por Bywater (1894), pero interpreta: "Therefore we do not allow a man, but the written law (or the rule) to govern". La traducción evidencia que lee νόμον y no λόγον. Tal como señala M. Zanatta (1986, I 565, n. 12), las dos lecciones indican en sustancia lo mismo, pero no por las razones que él señala. El *nomos* es un *logos* que expresa la norma. El contexto habla de ley y no hay ninguna razón para introducir aquí súbitamente *logos* en sentido ambiguo para indicar la razón. Tampoco debe interpretarse el término en el sentido de ley escrita, como pretende Joachim.

¹¹³ F. Miller (1995, 67) ha subrayado que la justicia, junto con la virtud y la inteligencia práctica es necesaria para la realización plena de la naturaleza humana.

La categoría de lo conveniente o beneficioso como constitutivo fundamental de la noción de lo justo (τὸ δίκαιον) no se reduce en la *Política* al ámbito de lo público o estatal. También en la relación entre amo y esclavo existe una cierta amistad y una cierta conveniencia, cuando la relación es por naturaleza, e. d. que cada uno ocupa la posición en la relación para la que está naturalmente dotado (cf. I 6 1255b4-15). En el caso de que la relación haya sido impuesta por la convención y no se ajuste a las aptitudes naturales de cada uno, la situación será la contraria. El esclavo es presentado por Aristóteles como una especie de parte del amo (μέρος τι τοῦ δεσπότου), una suerte de ser animado que es como una parte separada del cuerpo. Esta relación no sólo es conveniente para ambos, sino también justa.¹¹⁴

Si tenemos en cuenta el análisis realizado en el caso de la *Ética a Nicómaco* la existencia de la amistad y la utilidad de la acción implica una comunidad que debe estar fundada también en una forma de justicia (cf. G. Zanetti 1993, 104). La comparación con las partes del cuerpo que se realiza en el mismo pasaje apunta a una de las características de la norma objetiva que es la justicia: la imposición de un orden. El orden implica que la parte que domina sepa que es de su propio interés preservar el bienestar de la parte dominada, ya que constituyen un todo semejante al del cuerpo en el que el perjuicio de una de las partes afecta negativamente también a todas las restantes. Esta idea se encuentra también formulada reiteradamente en Platón.¹¹⁵ Lo justo es lo que sirve de fundamento a una comunidad ordenada. En el plano social, la justicia como norma objetiva se confunde con la ley. En realidad, es una de las manifestaciones de la ley y la identificación socrática entre justicia y legalidad encuentra aquí también una fundamentación adecuada. Lo δίκαιον aparece, por tanto, como una norma que garantiza la correcta relación de las distintas partes de la comunidad entre sí.¹¹⁶ Como Platón, Aristóteles toma la idea de que la justicia es lo que beneficia al más poderoso para redefinirla en el sentido de que lo que beneficia realmente al más poderoso debe también beneficiar a las partes. La comunidad política aparece así como un todo, un ὅλον ordenado en el que los diferentes intereses se encuentran armonizados entre sí y permiten que florezca el interés común. Esto produce también la concordia (ὁμόνοια) que es semejanza en las creencias e intenciones, un pensamiento también profundamente platónico.

En la *Ética a Nicómaco*, esta justicia es la virtud perfecta (τελεία ἀρετή), que no sólo produce en la ciudad una distribución de bienes y honores según la

¹¹⁴ No veo ninguna razón convincente para aceptar la supresión de καὶ δίκαιον que propone D. Ross (1957) en 1255b7.

¹¹⁵ Ésta es una de las razones que esgrime Sócrates en el primer libro de la *República* contra Trasímaco (cf., p. ej., 346 e4-6; 347d2-6).

¹¹⁶ G. Zanetti (1993, 105s) ha anotado que la virtud justicia es el requisito indispensable para que exista una comunidad de estas características.

proporción llamada justicia geométrica (*Pol.* III 9, 1280a11-25), sino también la virtud total del estado y sus miembros. La ley define esa virtud completa (1280b5-8; *EN* V 1, 1129b11-1130a1) y de esa manera le otorga su esencia, su forma de ser concreta a la ciudad.

2 *Lo justo como lo igual*

La caracterización de la justicia como lo útil, conveniente o beneficioso para el común de la ciudad (τὸ κοινῇ συμφέρον) se relaciona directamente con la justicia universal tal como es definida por el libro quinto de la *Ética a Nicómaco*. En ese mismo libro, Aristóteles distingue lo que él denomina justicia parcial, una virtud que forma parte del conjunto de virtudes y tiene la misma relación que las otras virtudes parciales con la virtud completa que es la justicia universal. Esta segunda forma de justicia se relaciona con la igualdad y lo igual en todas sus manifestaciones. Hay otro tipo de justicia que se trata en la *EN* y que también se relaciona con la igualdad, la justicia conmutativa que es definida como el fundamento de toda organización política y, por ello, debería ser considerada como anterior a la conformación misma de la comunidad política como tal.

El carácter pre-político de la justicia conmutativa se evidencia en dos pasajes de la *Política*. El primero se encuentra en la crítica al modelo político desarrollado en la *República* de Platón (II 2 1261a22-34) y en él hay una referencia directa al capítulo correspondiente del libro quinto de la *EN*. Al ideal de unidad de la ciudad platónica, Aristóteles opone que la polis requiere la diferencia entre los miembros, ya que en esto se diferencia una alianza de un estado. En éste es importante que la unidad conserve la diferencia por ello la igualdad conmutativa (τὸ ἴσον ἀντιπεπονηθός; a30-31) mantiene las ciudades. Este tipo de igualdad es el que debe existir entre libres e iguales y dado que no es posible que todos gobiernen al mismo tiempo, deben alternarse periódicamente en el mando. La alternancia periódica, que presupone la igualdad natural de los miembros de la comunidad política, es presentada como la segunda mejor solución que imita al gobierno permanente de los mejores. Tal como señala T. J. Saunders (1995, 108ss.), la crítica aristotélica parecería no tener en cuenta el planteamiento platónico que, en la *República*, coincide con lo que el mismo Aristóteles parece aceptar como la mejor solución. Un intento de explicación podría encontrarse quizá en el hecho de que el comentario sobre lo igual conmutativo se encuentra inserto en la crítica general al ideal de unidad platónico que, en realidad, suprimiría la diversidad que debería ser el fundamento de la πόλις. Por tanto, el pasaje tendría que ser entendido no como una crítica, sino más bien como un excursus para acentuar la necesidad de mantener una cierta diversidad en el orden político, algo en lo que los

pensadores coincidirían.

Más difícil de conciliar parecería ser la visión de la justicia conmutativa que ofrece la *Ética a Nicómaco* (V 5 1132b31-33).¹¹⁷ En ese pasaje, la justicia conmutativa se limita al ámbito de las relaciones de intercambio y se rige por la igualdad geométrica y no la aritmética que parecería ser el fundamento de la alternancia del poder en el de la *Política*. En el texto de la *Política*, habría una doble reflexión que no crítica al planteamiento platónico: (a) es necesario mantener la diversidad de miembros de la comunidad para que el requisito de la unidad no destruya la idea del estado y esto requiere, incluso en el caso de la democracia o del estado ideal, una diferenciación de funciones y (b) dentro de estas funciones, una es la de gobierno, pero no puede ser ejercida simultáneamente por todos, por tanto tendrá que haber una alternancia que periódicamente deje de lado una parte de los que están encargados de la función de gobernantes. La justicia conmutativa, por tanto, sólo aparece en (a), mientras que la reflexión sobre la alternancia en el gobierno no está relacionada con ella.

Esta interpretación es apoyada por el segundo texto relacionado con la igualdad conmutativa (III 9, 1280b25-1281a10). En él se discute la diferencia entre una auténtica polis y las restantes formas de colaboración posibles. El compartir un lugar o el no cometerse injusticia unos a otros en los intercambios no constituyen por sí solos una ciudad, sino que es necesario también una finalidad: la buena vida de las familias y las estirpes, el alcanzar una vida perfecta e independiente. Contrariamente a la interpretación tradicional, el no cometerse injusticia está necesariamente ligado a los intercambios, no se trata de la injusticia que puede darse en el respeto a la ley o en la distribución inadecuada de los cargos en la sociedad, porque éstas presuponen ya la existencia del estado. καὶ τοῦ μὴ ἀδικεῖν σφᾶς αὐτοὺς καὶ τῆς μεταδόσεως χάριν en b31 debe ser entendido como una clara referencia a la justicia conmutativa y a la igualdad que ella representa. Lo que sigue apoya esta interpretación del pasaje. La comunidad política se constituye sólo cuando hay una comunidad que permite la vida bella y feliz. El estado significa, por tanto, algo más que la mera unidad, incluso más que la mera unidad estructurada que permite una especie de desarrollo social. La comunidad política sólo existe cuando se constituye con la finalidad de realizar acciones bellas (1281a2-4). Sólo en ese momento comienza a desempeñar un papel el otro tipo de justicia, la justicia distributiva. Aristóteles sostiene que ésa es la causa por la que los que más contribuyen a una comunidad política deben participar más de la ciudad que los que son iguales en la libertad o la estirpe o más poderosos, aunque

¹¹⁷ ἀλλ' ἐν μὲν ταῖς κοινωνίαις ταῖς ἀλλακτικαῖς συνέχει τὸ τοιοῦτον δίκαιον, τὸ ἀντιπεπονθὸς κατ' ἀναλογίαν καὶ μὴ κατ' ἰσότητά.

desiguales en la virtud política o que los superiores en fortuna pero inferiores en virtud. Por último, al anotar la existencia de la coincidencia de todos los que tratan el tema de las constituciones en que esto es una parte de lo justo, Aristóteles vuelve a relacionar los dos tipos de igualdad: la pre-política que es la igualdad conmutativa y la estrictamente política que es la igualdad geométrica o la aritmética expresada en los dos tipos de justo.

Si la interpretación de los pasajes de la *Política* es correcta, Aristóteles distingue en ellos dos tipos de igualdad y de justicia objetiva correspondiente. Una se encuentra en la base de toda organización social y es el requisito indispensable para su constitución, la justicia conmutativa, que, como se declara en la *EN*, es una igualdad geométrica, otra expresa la esencia misma de la comunidad y es el orden producto de la búsqueda de la finalidad de la sociedad humana, también de naturaleza geométrica, la justicia distributiva. Este tipo de justicia caracteriza lo político y es él también producto del orden que surge del cumplimiento de la ley y de la finalidad que se marca el régimen político.

Esta interpretación concede a la justicia objetiva un cierto carácter de finalidad dentro de la estructura política. En efecto, la finalidad de la organización política era definida en el texto analizado anteriormente como la realización de acciones bellas. En otro pasaje del mismo libro tercero (12, 1282b 15-1283a22), también analizado anteriormente, Aristóteles parte de un ἔνδοξον: todos tienen a lo justo por una cierta forma de lo igual. Un problema de la filosofía política consiste en determinar las características que debe tener la igualdad, pues la distribución de cargos políticos no puede estar fundada en cualquier tipo de desigualdad existente entre los ciudadanos y lo que realmente cuenta en la distribución es la virtud de la justicia y la virtud política, ya que sin éstas no puede administrarse una ciudad (1283a19-21). Sin fortuna y libertad no puede haber una ciudad, pero sin justicia y virtud política no puede ser administrada de manera correcta. Este pasaje muestra con claridad que **el orden social considerado justo es una correcta distribución de las posiciones de mando en la sociedad de acuerdo con el valor de la virtud de la justicia y de la virtud política**. La igualdad que instaura lo justo depende directamente de la justicia subjetiva (δικαιοσύνη), ya que lo conveniente al común es definido como la organización jerárquica de la sociedad de acuerdo con el valor individual de los ciudadanos medidos según la justicia como virtud.

En un pasaje del primer capítulo del quinto libro (1301b26-1302a8), al analizar las causas del derrocamiento de los regímenes políticos sostiene que la discordia civil surge siempre por la desigualdad, pero no la desigualdad que es producto de atribuir a los desiguales lo que proporcionalmente corresponde a su valor. Allí distingue Aristóteles dos formas de igualdad, la aritmética (ἀριθμῶν; 1301b30, κατ'ἀριθμόν; b34, ἀριθμητικῇ ἰσότητι; 1302a8) y la geométrica o igualdad según el valor (κατ'ἀξίαν; b30, 36, 1302a8; λόγῳ/; b32,

33). Aunque hay acuerdo general en que lo justo en sentido estricto es la distribución de cargos según el valor, hay una diferencia sustancial en el momento de evaluar lo que se considera valor, para unos el hecho de que haya un elemento igual lleva a considerar que todos son iguales, mientras que en otros casos la existencia de una desigualdad lleva a pensar que todos son desiguales. Un pasaje del cuarto libro (4, 1291b30-37) sirve para aclarar el sentido de estas afirmaciones de Aristóteles. En él, la democracia es caracterizada como el más igualitario de los sistemas políticos (ἡ λεγομένη μάλιστα κατὰ τὸν ἴσον; b30-31). En ella, la ley determina lo igual como el que ni los ricos ni los pobres tengan la supremacía, sino que ambas partes de la sociedad sean semejantes. Esto es lo que posibilita la libertad y la igualdad consiste en que todos participen de manera semejante en el sistema político. Este pasaje hace evidente que la igualdad que caracteriza la justicia imperante en la democracia es la igualdad aritmética. Si proyectamos este resultado al pasaje del tercer libro que estamos analizando, podemos concluir que, en un caso, el de la democracia, el resultado es la aplicación de la igualdad aritmética, en el otro, el de la oligarquía, el de la igualdad geométrica según la riqueza de los ciudadanos. Esto produce los dos tipos básicos de organización política: democracia y oligarquía.

A lo largo del pasaje se produce un desplazamiento en el significado que Aristóteles da al sintagma κατ'ἀξίαν, ya que al comienzo lo identifica con su idea de la justicia geométrica, mientras que luego parecería indicar un género superior que podría abarcar ambos tipos de igualdad. No obstante, es posible superar esta dificultad si observamos que una auténtica aplicación de la igualdad geométrica es sólo posible en el mejor estado, que queda excluido de la consideración en este pasaje (cf. 1301b40-1302a2). En los casos habituales, lo mejor es una mezcla de los dos tipos de igualdad (1302a4-5), que garantice la estabilidad del régimen político. Las consideraciones aristotélicas se acercan una vez más a la teoría de su maestro que sólo en el caso de la ciudad ideal diseñada en la *República* aplicaba la igualdad o justicia geométrica a la estructura del sistema político, mientras que en las *Leyes* organiza un estado en el que se mezclan ambos tipos de igualdad por las mismas razones que aduce aquí Aristóteles, para evitar la discordia civil (cf. *Leg.* VI 756e10-758a2).

De los pasajes analizados puede concluirse que la relación de la justicia objetiva con lo igual es diferente según el régimen político del que se trate. La justicia es expresión de la igualdad geométrica pura y simple sólo en el caso de la virtud y esto se da sólo en el mejor estado. Otras formas de igualdad basadas en el valor son también la justicia imperante en la democracia y en la oligarquía, pero ambas toman como punto de referencia aspectos no relacionados con la virtud, o la igualdad que caracteriza a los ciudadanos o la diferencia producida por la riqueza. Esto da lugar a dos sistemas basados en la igualdad geométrica o en la aritmética. Su expresión pura degenera en extremos que producen la discordia

civil; por ello, Aristóteles recomienda sus versiones mixtas. En este punto, el filósofo permanece también en el horizonte de la Academia.

3 *Lo justo y la naturaleza*

La *Política* se encuentra en el centro de la discusión sobre el supuesto naturalismo político de Aristóteles, que se relaciona directamente con la interpretación de la definición aristotélica del hombre como animal político por naturaleza (I 2 1253a2-3; III 6 1278b19; *EE* VII 10, 1242a22-23; *EN* I 7, 1097b 8-11; VIII 12, 1162a17-19; IX 1169b17-19).¹¹⁸ Las dificultades que se presentan son dos:

- (a) ¿Cuál es la extensión de πολιτικόν?
- (b) ¿Cómo se conjuga la idea de que el hombre es un animal político por naturaleza con el hecho de que la política sea un arte y la organización social no se dé por una evolución natural?

J. Miller (1995, 30s.), partiendo de un pasaje del primer libro de la *Política* (I, 1253a1-9), afirma que el hecho de que Aristóteles sostenga en él que el hombre es un animal más (μᾶλλον) político que cualquier abeja o cualquier animal gregario (a7-9) indica que el filósofo da al término un sentido lato y no lo restringe al ámbito de la polis. A esta interpretación hay que oponer que la presencia del comparativo excluye, precisamente, una interpretación lata. Si es posible establecer una gradación, se debe a que hay una aproximación mayor o menor a una determinada forma de organización política. Miller utiliza en apoyo de su interpretación un pasaje de la *Historia de los Animales* (I 1, 487b34-488a13) en el que Aristóteles ofrece una confusa clasificación de los animales y en la que el término "político" es aplicado también a otros animales gregarios y se los caracteriza como aquellos que tienen una única obra común a todos (ὅν ἔν τι καὶ κοινὸν γίνεται πάντων τὸ ἔργον; 488a7-8). Difícilmente pueda extenderse de manera indiscriminada el uso que hace Aristóteles en este pasaje a su interpretación en la *Política* de la naturaleza política del ser humano. Aunque así se hiciera, las limitaciones de esa interpretación son evidentes: En el pasaje de *HA* se especifican claramente los límites del significado del término: la realización de una actividad común a todos los miembros del grupo. La denominación se aplica incluso a aquellos grupos de animales que carecen de un gobierno y no presupone ningún tipo de actividad política en el sentido que habitualmente se le otorga a este término, de hecho hay grupos de animales 'políticos' que no tienen un gobierno (ἄναρχα; a13). Por otro lado, en ese

¹¹⁸ En *HA* I 1 487b33-488a11 hay una referencia al carácter político del hombre, aunque no aparece la fórmula en sentido estricto.

mismo pasaje se afirma que el hombre es tanto un animal político cuanto un animal que vive de manera aislada (a7; cf. la interpretación del pasaje de H. Bonitz 1870, 58 s.v. ἄνθρωπος). Por tanto, no puede utilizarse de manera indiscriminada este pasaje para sostener una interpretación lata del giro ζῷον πολιτικόν. Es obvio que la interpretación de Miller representa un caso de proyección indiscriminada de una afirmación realizada en un pasaje único a otro contexto, basado en la necesidad de dar una proyección universal a la idea aristotélica de animal político.

Un análisis del pasaje de la *Política* que clarifique el contexto ha de ser, sin duda, más fructífero para entender el sentido de la fórmula. El contexto tiene un carácter claramente teleológico y la definición que se da en el pasaje del hombre como animal político debe tener en cuenta este hecho. Aquí la naturaleza es claramente definida como el fin del proceso: ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν; 1252b31-32). El hecho de que la polis sea por naturaleza se induce del carácter natural de las organizaciones anteriores, la familia y la aldea. La naturaleza de cada cosa se manifiesta al final del proceso y el estado natural del hombre se produce cuando éste se encuentra integrado en la polis como ciudadano. Contrariamente a la posición de Miller (1995), el hombre en sentido pleno se da sólo en el caso del ciudadano de una polis, por ello puede afirmar que el hombre es más político que cualquiera de los otros animales gregarios, ya que éstos no alcanzan su fin en la vida políticamente organizada. El giro debe, por tanto, interpretarse en sentido estricto y restringido a la organización política de la ciudad estado. La naturaleza ha dotado al hombre de la palabra para que pueda mostrar lo que es beneficioso (συμφέρον; 1253a13) y perjudicial y, por tanto, lo justo y lo injusto. La comunidad de lo justo y de lo injusto constituye la ciudad y la casa. En otras palabras: **el hombre alcanza su naturaleza sólo al compartir las normas del estado, más concretamente, de la ciudad estado. La justicia objetiva es la norma que debe convertirse en forma de cada uno de los ciudadanos.** En esta acepción de 'naturaleza', la ciudad estado es anterior ontológica y temporalmente a la familia y al individuo, pues éstos sólo alcanzan su naturaleza una vez que la polis haya surgido.

Al comienzo del pasaje que estamos analizando, Aristóteles observa que la comunidad nacida de varias aldeas es una polis acabada (τέλειος; 1252b28). La marca que caracteriza la ciudad es la autarquía, ya que, observa, la ciudad nace con la finalidad de vivir, pero existe para vivir bien (b28-29). El impulso del ser humano a la vida en común (τὸ συζῆν) es una de las vertientes del carácter político del hombre y esto es lo que justifica también que se diga que el hombre es un animal político por naturaleza, entendida aquí ésta no como fin, sino como principio de movimiento que impulsa al hombre a la vida social. En esto el ser humano no se diferencia de los otros animales gregarios. Este impulso lleva sólo hasta la unión en una sociedad, lo que realmente constituye la

finalidad última que hace que una sociedad pueda ser considerada una polis es el vivir bien, τὸ ζῆν καλῶς, y esto lo otorga sólo lo justo, lo beneficioso al común, en la medida en que permite participar a cada uno de los miembros en la buena vida (III 6, 12 78b15-30; cf. VII 5, 1325b8-10). La finalidad de la buena vida es la que se identifica con la justicia y tiene como condición la libertad, expresada en el concepto de αὐτάρκεια. El ser independiente es el bien perfecto para el individuo, pero la autarquía en el ámbito individual no implica la vida aislada, sino la vida plena del ciudadano inserto en la vida social como ciudadano y miembro de una familia. Es esta vida la que Aristóteles caracteriza como la vida natural del hombre, el verdadero fin del ser humano (EN I 7, 1097b 8-21; IX 1169b16-22).

Esta interpretación permite encontrar una vía de solución para el segundo dilema de los planteados al comienzo de este apartado. La realización de la naturaleza humana exige la obtención de la felicidad y ésta sólo es posible a través de la actualización de la virtud que presupone el ejercicio de la libertad, la elección y el ejercicio de la razón que no nace de manera automática, sino a través de la educación, es decir por medio de la adquisición de conocimiento y del arte. En el segundo libro de la *Ética a Nicómaco* (1 1103a14-25), Aristóteles analiza la relación entre la adquisición de la virtud y la naturaleza: las virtudes no son por naturaleza ni contra la naturaleza, lo que los seres humanos tienen naturalmente es la capacidad natural de adquirirlas y perfeccionarse a través del ejercicio habitual de ellas (a23-26). En otras palabras, la virtud no se da naturalmente, sino que se adquiere de manera natural. En el hombre está dada naturalmente la capacidad de la elección, no la forma en que la libertad será ejercida. Para ello es necesaria la acción del arte legislativo en la constitución de la sociedad, para acompañar y orientar el impulso natural existente en el ser humano. El orden que así se instaura, en el que la parte racional del alma gobierna la irracional y permite que surjan las virtudes es un orden natural (κατὰ φύσιν; EE II 1, 1220a10-11). La educación y el hábito son una parte fundamental para poder alcanzar el fin natural del hombre (cf. F. MILLER 1995, 45).

La forma en que Aristóteles analiza la relación entre el mundo de la naturaleza y el de las convenciones humanas en la *Política* coincide con los planteamientos de sus dos escritos éticos. Si la norma que es la justicia objetiva constituye la forma final del estado cabe preguntarse si hay una jerarquía entre las diferentes formas constitucionales o si simplemente todas las formas tienen una misma validez. Esta cuestión ya fue contestada parcialmente en lo que antecede. E. M. Michelakis (1968, 165) subraya el carácter teleológico de la mejor constitución. La mejor constitución tiene un carácter normativo en el sentido de que constituye la expresión más natural de la organización social humana. En el primer libro de la *Política* (2, 1254a34-b2), al analizar la relación entre el alma y

el cuerpo, Aristóteles advierte que hay que observar lo que es por naturaleza en aquello que es de acuerdo con ella, no en lo corrupto. En un pasaje del tercer libro (11, 1287b 37-42) las formas constitucionales degeneradas son consideradas contra natura, mientras se sostiene la existencia de distintas formas naturales: una que corresponde al señorío, otra a la organización civil de la polis y otra de realeza. Todas ellas son justas y provechosas y suponen diversas formas de justicia objetiva.¹¹⁹ La finalidad del buen legislador (τοῦ νομοθετοῦ τοῦ σπουδαίου) es hacer que tanto el individuo como la comunidad participen de la buena vida y de la felicidad que les sea posible (ζωῆς ἀγαθῆς καὶ τῆς ἐνδεχομένης αὐτοῖς εὐδαιμονίας; VII 2, 1325b8-10). Esta afirmación delinea el horizonte de la relación entre naturaleza, justicia y ley para Aristóteles. La felicidad a la que debe apuntar el legislador no es siempre la misma, sino que es aquella a la que una comunidad dada en unas circunstancias concretas puede aspirar. En lo que hace a las circunstancias concretas, el tratamiento que hace el filósofo de las condiciones que son necesarias para la construcción del mejor estado muestra que, como para su maestro, para Aristóteles entre los requisitos se encuentran tanto la naturaleza de los ciudadanos cuanto de la región, así como el número de ciudadanos (4, 1326a5-7, 1328a21). La naturaleza de los pueblos difiere entre sí. Los pueblos que habitan en las regiones frías de Europa son pueblos valientes, pero carentes de inteligencia discursiva y arte, por lo que, si bien son más libres, no alcanzan un grado de organización política (ἀπολίτευτα; 1327b26). Contrariamente, los pueblos asiáticos tienen tanto inteligencia teórica cuanto capacidad técnica, pero carecen de valor, lo que los convierte en sometidos. Los griegos, por el contrario, son un término medio y poseen ambas cualidades, lo que les permite alcanzar una organización política correcta y ser libres y no sometidos, sino someter a todos. Entre los mismos griegos establece Aristóteles diferencias semejantes a las existentes entre los bárbaros y los griegos, ya unos tienen una naturaleza relativamente parcial (μονόκωλον; 1327b35) , mientras que otros poseen una correcta mezcla de ambas cualidades. El razonamiento concluye:

"Es evidente, por tanto, que la naturaleza de aquellos a los que el legislador ha de conducir con facilidad a la virtud ha de tener no sólo capacidad de raciocinio, sino que también ha de ser valiente" (φανερόν τοίνυν ὅτι δεῖ διανοητικούς τε εἶναι καὶ θυμοειδεῖς τὴν φύσιν τοὺς μέλλοντας εὐαγώγους ἔσεσθαι τῷ νομοθέτῃ πρὸς τὴν ἀρετήν; 1327b36-39)

La alusión a la *República* que viene a continuación muestra que Aristóteles era muy consciente de la relación que tenía su doctrina con la teoría política

¹¹⁹ ἔστι γὰρ τι φύσει δεσποτικὸν καὶ ἄλλο βασιλευτικὸν καὶ ἄλλο πολιτικὸν καὶ δίκαιον καὶ συμφέρον· τυραννικὸν δ' οὐκ ἔστι κατὰ φύσιν, οὐδὲ τῶν ἄλλων πολιτειῶν ὅσαι παρεκβάσεις εἰσὶ· ταῦτα γὰρ γίνεται παρὰ φύσιν.

platónica. Platón hace una distinción similar en el caso de los diferentes pueblos y determina los distintos tipos de gobierno de acuerdo con su naturaleza (cf. F. L. Lisi 1985, 330-345). Sin embargo, más interesante aún es el hecho de que la naturaleza que atribuye a los griegos se asemeja a la que Platón atribuía a las naturalezas filosóficas aptas para ser guardianes del mejor estado. Aunque Aristóteles no se expresa acerca de cuáles deberían ser los sistemas políticos apropiados para los bárbaros, no es ilegítimo pensar que probablemente coincidiría con su maestro en que a los pueblos asiáticos les corresponderían más sistemas políticos basados en el principio de autoridad como el que representa la monarquía, mientras que los europeos se adecuarían mejor en sistemas basados en la libertad y principios democráticos. Las diferentes formas de estado se originan en la desigual capacidad que tienen los seres humanos de participar en la virtud (VII, 1328a38-b2).

Sólo la mejor constitución expresa la forma acabada de justicia objetiva. Las otras formas sólo lo hacen de manera imparcial e imperfecta. Aristóteles habla de una justicia objetiva oligárquica y otra democrática (τὸ δίκαιον τὸ τε ἀλιγαρχικὸν καὶ δημοκρατικόν; III 9 1280b8-9), que corresponden a las dos formas básicas de sistemas políticos. Sólo en la mejor constitución se revelaba la esencia del estado y, por ende, su naturaleza. Esa justicia objetiva es geométrica y se basa en las diferencias establecidas por la virtud de los ciudadanos. La justicia que establece el mejor estado aristotélico no se diferencia sustancialmente de la concepción defendida por su maestro Platón.¹²⁰

B La justicia como estado o disposición subjetiva

La propiedad que es el fundamento de la sociedad exige, para Aristóteles, la existencia de la justicia como estado o disposición subjetiva en sus dos vertientes, como capacidad de atribuir y atribuirse una parte proporcional al propio valor y como virtud completa o total (III 12, 1283a 17-21).¹²¹ La justicia parcial como virtud está especialmente relacionada con la justicia distributiva en lo que atañe a la correcta distribución de los cargos de mando en la sociedad. Los hombres libres y la propiedad privada constituyen las condiciones necesarias de la existencia del estado, pero, sin justicia, la comunidad no puede llevar una vida buena (ἄνευ μὲν τῶν προτέρων [ἐλευθέρων καὶ τιμημάτων]

¹²⁰ Esta interpretación se opone a la tradicionalmente defendida por algunos intérpretes y de las que los trabajos de Günther Bien (1995) y Ottfried Höffe (2001) son ejemplos paradigmáticos. Para estos investigadores la posición aristotélica es un *novum* que se diferencia claramente de su maestro Platón. Contra esta interpretación tradicional ha argumentado con justeza M. Knoll (2010). En un trabajo anterior (F. L. Lisi 2001) he llamado la atención sobre la dependencia de la teoría legal aristotélica del pensamiento platónico.

¹²¹ La virtud política que menciona Aristóteles en este pasaje no es otra que la justicia o virtud perfecta.

ἀδύνατον εἶναι πόλιν, ἄνευ δὲ τούτων [τῆς δικαιοσύνης τε καὶ τῆς πολιτικῆς ἀρετῆς] οἰκεῖσθαι καλῶς; 1283a20-21, cf. 13 1283a23-26). La justicia como virtud tiene un carácter prioritario sobre el resto de las virtudes. Es una virtud comunitaria (κοινωνικὴν ἀρετήν; a38), a la que deben seguir las demás virtudes. La justicia a la que se refiere aquí Aristóteles es la disposición del alma que induce a actuar de acuerdo con la ley, aquello que en la *Ética a Nicómaco* se denomina la justicia perfecta o universal (cf. F. Sussemihl-R. D. Hicks 1894, 409 nota 38).

El producto del arte legislativo puede ser bueno o malo, tal como sucede en el caso de la teoría de Platón. La conexión entre ley y virtud es absoluta sólo en el caso de la mejor constitución. Sus ciudadanos son realmente buenos (*Pol.* IV 7, 1293b5-6). Los otros sistemas políticos han de representar una actualización más imperfecta de la justicia o, tal como sucede en el caso de la tiranía, serán una clara realización de la injusticia.¹²² Los ciudadanos de los estados habituales serán buenos sólo con respecto a su propia constitución, pero no en absoluto (1293b6-7). Esa íntima conexión entre la ley y la virtud determina también el punto de partida del análisis aristotélico del mejor sistema político. Como Platón, Aristóteles comienza por la búsqueda de la buena vida (VII 1, 1323a14ss.). Divide los ámbitos de la acción humana y los bienes que pueden alcanzarse en tres: bienes externos, bienes del cuerpo y del alma (1323a25-27). Incluso las virtudes del alma son las mismas que según Platón la legislación debería poner en vigencia (cf. *Leg.* I, 631b-d):

- coraje (ἀνδρεία) es la virtud de la parte irascible del alma (cf. d1);
- temperancia (σωφροσύνη), la de la parte inferior del alma (cf. μετὰ νοῦ σώφρων ψυχῆς ἕξις; *Leg.* I 631c7);
- justicia (δικαιοσύνη), como la virtud del alma bien ordenada (cf. ἐκ δὲ τούτων [φρονήσεως καὶ δικαιοσύνης] μετ' ἀνδρείας κραθέντων ἂν εἴη δικαιοσύνη; *Leg.* I, 631d8),
- e inteligencia (φρονήσεως 1323a27-29; cf. *Pl. Leg.* I, 631c6).

El esquema aristotélico presenta una variante menor que le permite evitar una aparente inconsecuencia de Platón. La justicia aparece como la segunda virtud más importante después de la inteligencia, de modo que presupone la existencia del resto de las virtudes, especialmente las de las partes inferiores del alma. El esquema de la mejor vida se define de una manera similar a lo que sucede en Platón y también es platónica la recomendación de moderación en la posesión de bienes externos y en la afirmación del valor absoluto de los bienes

¹²² Contrariamente a lo que sostiene S. Vergnières (1995, 186-197), la única ley que procura la virtud de los ciudadanos en sentido pleno es la ley del mejor estado.

del alma¹²³. Mientras el exceso en los bienes externos daña el alma, cuando más se destaque ésta en sus bienes (*ἀγαθῶν*), tanto más beneficioso (*Pol.* VII 1, 1323b8-11). El acuerdo con el valor absoluto que Platón otorga a los bienes divinos no puede ser más evidente.¹²⁴ Podemos concluir que las leyes de la ciudad aristotélica deben poner en vigencia un orden jerárquico que tiene tres ámbitos principales: las excelencias del alma, del cuerpo y los bienes externos. En la cima de ese orden se encuentra la *φρόνησις* seguida de las otras virtudes de las partes inferiores del alma y por un estado bien ordenado producto de la justicia. Por tanto, la razón y el intelecto deben ser el fin de toda legislación, porque lo son de la naturaleza humana (cf. *Pol.* VII 15, 1334b15-28). Como Platón, Aristóteles piensa que la felicidad puede obtenerse sólo a través de la virtud y que la función de la ley es asegurar el orden representado por la virtud como medio. La felicidad es definida concretamente como la actualización y uso perfecto de la virtud (8, 1328a37-36).

C La relación entre la justicia objetiva y la subjetiva

El hecho de que la coincidencia entre el hombre bueno y el ciudadano bueno sea posible sólo en el mejor estado plantea el problema de la relación entre la virtud de la justicia y la justicia objetiva. El individuo y el estado comparten los mismos fines y la definición del hombre óptimo y de la constitución óptima son la misma (*Pol.* VII,15, 1334a11-14). En principio, esto vale también para las restantes formas de organización política. Como lo expresa otro pasaje del libro quinto (9, 1309a33-37), existen distintas formas de justicia objetiva y justicia subjetiva que se corresponden con las diferentes formas de sistemas políticos. La ley contiene la norma que refleja la concepción peculiar que tiene cada sociedad de la virtud. La educación del carácter ayuda a interiorizar la norma, poniéndola en un estado que se conoce con el nombre de virtud total o justicia. La actualización de la virtud en las acciones de los individuos es lo que produce la felicidad del individuo y, en caso de ser compartida por los otros miembros del estado de manera mayoritaria también la felicidad de la sociedad. No todos los individuos ni todas las sociedades pueden participar en la misma medida de la virtud que se encuentra realizada en su grado máximo en lo que Aristóteles caracterizaría como el estado natural del hombre o de la sociedad. El orden social que expresa la justicia objetiva es el producto de la vigencia de la norma y de la actualización de la virtud de los ciudadanos. Por otro lado, la virtud de la justicia existente en el alma de los ciudadanos es el reflejo de la norma, que ha sido interiorizada por medio de la educación. La calidad de este

¹²³ Como Platón, Aristóteles considera que la propiedad debe ser regulada por la ley (cf. J. Barnes, 1990, 252).

¹²⁴ Véase el acuerdo casi literal con las *Leyes: Leg.* I 631b-c y *Pol.* VII 1, 1323b18-21.

reflejo está directamente relacionada con la aptitud de la naturaleza del individuo correspondiente o del pueblo que constituye este estado. En su interpretación de la relación entre naturaleza y justicia Aristóteles permanece claramente en la perspectiva platónica. La verdadera naturaleza del individuo y de la sociedad se encuentran en la determinación de las cualidades naturales a través de la norma. En el ámbito social, la justicia se convierte en la forma de la sociedad y su actualización es la base necesaria para la consecución de la felicidad. En los términos de la *EN* (V 1, 1129b1719): son justas las cosas productoras y preservadoras de la felicidad y de sus partes para la comunidad política.

Bibliografía citada

- Barnes, J. (1990), "Aristotle and Political Liberty". PATZIG G. (1990), 249-263.
- Bien, G. (2010), "Gerechtigkeit bei Aristoteles (V)". O. Höffe (1995), 135-164.
- Bodéüs, R., *Aristote : la justice et la cité*. Paris 1996 (Philosophies 79).
- Burnet, J. (1900), *The Ethics of Aristotle*. Edited with an introduction and notes by J. B. London.
- Bywater, I. (1894), *Aristotelis Ethica Nicomachea recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. B. Oxonii 1970* (OCT).
- Cleary, J. - Gurtler, G. M. (eds.) (2001), *The Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy XVI*, 2000. Leiden-Boston-Köln.
- Douglass, R. B. – Mara, G. M. – Richardson, H S. (edd.) (1990), *Liberalism and the Good*, New York-London.
- Gauthier, R. A.-Jolif, J. Y. (1959), *Commentaire à l'Éthique à Nicomaque*. Introduction, traduction et commentaire par R. A. G. et J. Y. J., Louvain-Paris.
- Höffe, O. (2001), *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*. München.
(Ed.) (2010), *Aristoteles, Die Nikomachische Ethik*, Klassiker Auslegen 2, Berlin.
- Jäger, W. (1923), *Aristoteles. grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Dublin-Zürich 1967 (reimpresión de la 2ª edición de 1955).
- Joachim H. H. (1951), *The Nicomachean Ethics*. A commentary by de late H. H. J. ed.by D.A. Rees. Oxford.
- Knoll, M. (2009), *Aristokratische oder demokratische Gerechtigkeit? Diepolitische Philosophie der Aristoteles und Martha Nussbaums egalitaristische Rezeption*. München.

- (2010), "Distributive Gerechtigkeit bei Platon und Aristoteles". *Zeitschrift für Politik* 57, 3-30.
- (2011a), "Die Politik des Aristoteles-eine unitarische Interpretation. *Zeitschrift für Politik* 58, 2, 123-146.
- (2011b), "Die Politik des Aristoteles. Aufsatzsammlung oder einheitliches Werk? . *Zeitschrift für Politik* 58, 4, 410-423.
- Krebs, A (ed.): *Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Egalitarismuskritik*, Frankfurt a. M. 2000.
- Lisi, F. L. (1985), *Einheit und Vielheit des platonischen Nomosbegriffes. Eine Untersuchung zur Beziehung zwischen Philosophie und Politik bei Platon*. Königstein / Taunus (Beiträge zur klassischen Philologie, Heft 167).
- (2001), "The Concept of Law in Aristotle's *Politics*". J. Cleary - G.M. Gurtler (2001), 29-53.
- MacIntyre, A. (1988), *Whose Justice? Which Rationality?*. Notre Dame.
- Michelakis, E. (1953), *Platons Lehre von der Anwendung des Gesetzes und der Begriff der Billigkeit bei Aristoteles*. München.
- Miller, F. D , JR. (1995), *Nature, justice, and rights in Aristotle's Politics*. Oxford.
- Nussbaum, M. C. (1990), "Aristotelian Social Democracy", R. B. Douglass- G. M. Mara- H. S. Richardson (1990), 203–252.
- (1999a), *Gerechtigkeit oder das gute Leben*, Frankfurt am Main 1999.
- (1999b), "Der aristotelische Sozialdemokratismus" M. C. Nussbaum (1999a), 24–85.
- (2002) *Für eine aristotelische Sozialdemokratie*, Essen.
- Patzig G. (ed.) (1990), *Aristoteles' Politik*. Göttingen.
- Rawls, J. (197), *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.
- Ross, D. (1957), *Aristoteles*. Buenos Aires.
- Saunders, T. J. (1995), *Aristotle. Politics. Books I and II*. Translated with commentary by T. J. S. Oxford.
- Schütrumpf, E. (2011), "Aristoteles' Essays zur Verfassung – politische Grundkonzeptionen in der Politik in einer genetisch-analytischen Interpretation. Eine Erwiderung. *Zeitschrift für Politik* 58,3, 244-269
- Sen A. (1992), *Inequality Reexamined*, New York/Oxford.
- Susemihl, F. - HICKS, R. D. (1894), *The Politics of Aristotle a revised text with introduction analysis and commentary*. London.
- Vergnières, S. (1995), *Ethique et politique chez Aristote*. Paris.
- Zanatta, M. (1986), *Aristotele. Etica Nicomachea*. Introduzione, traduzione e commento a cura di M. Z. Milano.

Zanetti, G. (1993), *La nozione di giustizia in Aristotele: un percorso interpretativo*.
Bologna.

LA VARIEDAD DE LAS DISPOSICIONES MORALES EN ARISTÓTELES

MANURL ORIOL

UNIVERSIDAD SAN PABLO-CEU DE MADRID

Lo que voy a tratar de hacer en esta contribución¹²⁵ es destacar un punto habitualmente poco tenido en cuenta a la hora de exponer la ética aristotélica. Se trata de la ampliación que en el libro VII de la *Ética a Nicómaco* realiza Aristóteles de las disposiciones morales humanas¹²⁶. A mi juicio, esta ampliación es una de las grandes aportaciones de su ética, y merece más atención de la que habitualmente se le ha concedido. Además, creo que una adecuada aproximación a este asunto puede iluminar otros aspectos más comunes de la ética aristotélica, como apuntaré al final.

He titulado este trabajo “La variedad de las disposiciones morales en Aristóteles”. Pero antes de describir esta variedad, quizá convenga recordar, aunque sea sumariamente, el concepto mismo de “disposición moral”. Sin entrar en cuestiones filológicas de detalle, vamos a englobar bajo este concepto los hábitos (*héxeis*) y el carácter moral (*êthos*).

El planteamiento ético de Aristóteles no pone el énfasis (al contrario que se hace a partir de la modernidad) en las acciones, sino en el carácter moral. El objetivo no es tanto clasificar las acciones particulares en buenas o malas, sino identificar el tipo de hombre que puede llamarse plenamente tal, pues cual arqueros que buscan dar en el blanco, necesitamos conocer nuestra diana.

Evidentemente, las acciones que realizamos (ya tengan como fin una obra —*ergon*— o una actividad —*energeia*—) tienen mucho que ver con nuestro carácter moral. Por un lado demuestran el tipo de hombre que somos. En este sentido Aristóteles no desdeña las acciones, pues sin duda es en ellas donde se expresa nuestro interior¹²⁷. La identificación del libro I de la felicidad como una

¹²⁵ El presente texto recoge la conferencia impartida con este mismo título en la Universidad de Barcelona en mayo de 2010. Una versión ampliada y revisada de este trabajo ha sido publicada bajo el título *Más allá del vicio y la virtud. Otras disposiciones morales en la Ética a Nicómaco*.

¹²⁶ En este trabajo me restrinjo metodológicamente al texto de la *Ética a Nicómaco*, sin entrar a comparaciones con la *Ética a Eudemo*, ni a buscar confirmaciones de lo que voy diciendo en otros lugares del *corpus*. Creo que incluso con esta restricción el tema desborda los límites de este trabajo.

¹²⁷ *Ética a Nicómaco* I, 8, 1098b33: “Pero probablemente hay no poca diferencia entre poner el máximo bien en una posesión o en un uso, en un hábito o en una actividad. Porque el hábito

actividad del alma conforme a la virtud (que se repite en distintos lugares¹²⁸, lo cual es indicio de que se trataba de una fórmula asentada) subraya este aspecto. Pero por otro lado es conocida la tesis aristotélica según la cual las acciones engendran los hábitos¹²⁹ (y las disposiciones morales lo son). Sin duda hay aquí una circularidad que merece la pena investigar más a fondo, aunque ese no sea el objetivo de este trabajo. Por ambas razones no podemos desentendernos sin más de la realización exterior de nuestro carácter.

Pero el punto que nos interesa subrayar es que lo que es propiamente bueno o malo es la disposición a actuar, el carácter moral que predispone a actuar de cierta manera, pues la mera exterioridad de la acción puede no reflejar una interioridad moral, un tipo de vida, sino producirse por casualidad, o con ignorancia de lo que se hace, o sin decisión, o sin firmeza¹³⁰. Este carácter debe ser estable, especialmente en el caso de la virtud, pues la identificación entre virtud y felicidad y la necesidad de una estabilidad de ésta última para poder ser considerada tal hacen que también la virtud deba ser estable. La clasificación misma de las disposiciones morales como hábitos¹³¹ incide en esta línea. A Aristóteles no le interesa (al menos no principalmente) la casuística moral, la evaluación moral de las acciones individualmente consideradas. Al contrario, es la vida misma del hombre lo que puede ser evaluado moralmente, pues “una golondrina no hace verano”¹³².

De este modo, y mirando la ética aristotélica desde una perspectiva más contemporánea, podemos situarla a medio camino entre una ética de intenciones y una de resultados. Lo que es susceptible de ser valorado

que se posee puede no producir ningún bien, como en el que duerme o está de cualquier otro modo inactivo, mientras que con la actividad esto no es posible, ya que ésta actuará necesariamente y actuará bien”.

¹²⁸ Por ejemplo *Ética a Nicómaco* I, 9, 1099b26; 13, 1102a13.

¹²⁹ Cfr. *Ética a Nicómaco*, II, 4, 1105b9-12: “Con razón se dice, pues, que realizando acciones justas se hace uno justo, y con acciones morigeradas, morigerado. Y sin hacerlas ninguno tiene la menor probabilidad de llegar a ser bueno”; 1, 1103b21: “En una palabra, los hábitos se engendran por las actividades semejantes”; 2, 1104a32-b4: “Así ocurre con las virtudes: apartándonos de los placeres nos hacemos morigerados, y una vez que lo somos podemos mejor apartarnos de ellos; y lo mismo respecto a la valentía: acostumbrándonos a despreciar los peligros y a resistirlos nos hacemos valientes”. Cfr. también la falsa etimología de carácter (*êthos*) que Aristóteles encuentra en costumbre (*ethos*).

¹³⁰ *Ética a Nicómaco*, II, 4, 1105a28-b1: “Las acciones de acuerdo con las virtudes no están hechas justa o morigeradamente si ellas mismas son de cierta manera, sino si también el que las hace reúne ciertas condiciones al hacerlas: en primer lugar, si las hace con conocimiento; después, decidiéndolas, y decidiéndolas por ellas mismas; y en tercer lugar, si las hace en una actitud firme e inmovible”. En el análisis de las virtudes éticas Aristóteles pone algunos ejemplos de que la valoración moral de la persona no estriba únicamente en las acciones: “Cuando los hombres cometen esta clase de daños y de equivocaciones, obran injustamente y aquéllos son injusticias, pero los autores no son por ello injustos ni malos, porque el daño no tiene por causa la maldad” (*Ética a Nicómaco*, V, 8, 1135b23-25).

¹³¹ Cfr. por ejemplo *Ética a Nicómaco*, II, 5, 1106a11-12.

¹³² *Ética a Nicómaco* I, 7, 1098a19.

éticamente no es sólo la mera intención o predisposición para actuar, pero tampoco puede la ética limitarse a juzgar (al modo utilitarista) el mero resultado de nuestras acciones. Lo cual tiene mucho que ver con la concepción misma de la filosofía, tan distinta existencialmente en el mundo antiguo que en el nuestro. Siguiendo al gran historiador del pensamiento antiguo Pierre Hadot, la filosofía antigua no tiene como objetivo la teoría, sino la vida¹³³, y en ese sentido podríamos afirmar que toda la filosofía antigua es práctica, e incluso “religiosa”¹³⁴. Tanto más la ética.

Pero una vez situado el objeto de valoración moral no (o no tanto) en las acciones, sino en las disposiciones interiores estables a actuar de una u otra manera, ¿cuáles son esas disposiciones? Y ¿cuáles de ellas son las que la ética tiene por objeto producir?

Pues bien: desde el comienzo queda claro, en coincidencia con las opiniones generales de su tiempo, que el bien propio del hombre, la disposición que expresa mejor el ideal humano, es la virtud, y que la felicidad consiste en una actividad conforme a ella. En efecto, el virtuoso es aquel que tiene perfecto conocimiento moral¹³⁵ —es más, es el único que tiene perfecto conocimiento moral¹³⁶—, y su alma desiderativa está también perfectamente sometida a su alma racional. El virtuoso siente placer al hacer el bien¹³⁷, no puede dejar de ser virtuoso¹³⁸ y si lo es por excelencia (no por naturaleza) ejercerá todas las virtudes particulares, no sólo unas pocas¹³⁹. En el virtuoso aristotélico coinciden deseos y deberes, apetitos y razón, estando los primeros sometidos a los segundos. Aunque el objetivo no es conocer el bien (la disposición moral mejor), sino ser buenos, conocerlo es un requisito imprescindible para alcanzar

¹³³ Incluso cuando esa vida se conciba como vida teórica.

¹³⁴ P. Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (Madrid: Siruela, 2007), 25: “La filosofía no consiste en la mera enseñanza de teorías abstractas o, aún menos, en la exégesis textual, sino en un arte de vivir, en una actitud concreta, en un determinado estilo de vida capaz de comprometer por entero la existencia. La actividad filosófica no se sitúa sólo en la dimensión del conocimiento, sino en la del “yo” y el ser: consiste en un proceso que aumenta nuestro ser, que nos hace mejores. Se trata de una conversión que afecta a la totalidad de la existencia”.

¹³⁵ Cfr. *Ética a Nicómaco*, III, 6, 1113a29-33.

¹³⁶ Cfr. *Ética a Nicómaco*, VI, 13, 1144a31-33.

¹³⁷ Cfr. *Ética a Nicómaco*, I, 8, 1099a13-15.

¹³⁸ Cfr. *Ética a Nicómaco*, I, 11, 1100b18: “El hombre feliz poseerá entonces lo que buscamos, y será feliz toda su vida, pues siempre o preferentemente hará lo que es conforme a la virtud”; 1100b34: “Ningún hombre venturoso llegará a ser desgraciado, pues nunca hará lo que es odioso y vil”.

¹³⁹ Cfr. *Ética a Nicómaco*, VI, 13, 1144b32-1145a2: “De esta manera se desharía también el argumento dialéctico según el cual las virtudes se dan independientemente unas de otras, porque una misma persona no está bien dotada por la naturaleza para todas, de suerte que una la habrá adquirido ya, y otra todavía no. Esto, en efecto, es posible tratándose de las virtudes naturales, pero no respecto de aquéllas por las que un hombre es llamado bueno en sentido absoluto, porque con sólo poseer la prudencia las tendrá todas”.

tal objetivo. Por ello el cuerpo central (libros III-VI) de la *Ética a Nicómaco* está dedicado a describir, con gran detalle y perspicacia, este hombre ideal, esa disposición que perfecciona nuestra función.

Frente a esta descripción del bien humano, aparece en contraste la disposición contraria: el vicio. El vicio es estudiado al hilo de su lado positivo, la virtud. Precisamente por ello, el vicio es simétrico a la virtud: si el virtuoso tiene un conocimiento moral bueno (verdadero), lo desea y lo realiza, el vicioso tiene un conocimiento moral malo (falso)¹⁴⁰, lo desea y lo realiza.

Si la *Ética a Nicómaco* terminara ahí, en el libro VI, seguiría siendo sin duda uno de los grandes monumentos de la humanidad a ese enigmático ser que somos nosotros mismos. Y ello no sólo por la cuestión central apuntada, la identificación de la virtud como el ideal humano y todo el desarrollo de cada una de las virtudes, tanto éticas como dianoéticas, sino también por muchas otras cuestiones éticas, pero también antropológicas en general, que encuentran en la *Ética a Nicómaco* o bien su primer desarrollo o bien incluso un punto cumbre de la historia del pensamiento. Entre ellas, la identificación de la felicidad como el bien propio del hombre, por encima pero a través de las diferentes formas de vida, la distinción entre lo voluntario y lo involuntario, la matizada descripción del proceso que tiene lugar en las acciones humanas, etc.

Sin embargo, la caracterización de las disposiciones morales reducida al par virtud-viceo habría quedado como excesivamente esquemática y descarnada. En efecto, es paradójico que, a pesar de ser dos disposiciones enfrentadas, tanto la virtud como el vicio, tal como los concibe Aristóteles y los hemos descrito, tienen mucho en común: en ambas disposiciones morales se da una perfecta coherencia entre el conocimiento, el deseo y la acción. Si tratamos de ver la *Ética a Nicómaco* no sólo como una clasificación sistemática y teórica, sino poniéndola en relación con nuestra propia experiencia moral, nos damos cuenta de que conocemos pocos tipos humanos perfectamente coherentes, ni viciosos, ni menos aún virtuosos.

Antes bien, en nuestra experiencia percibimos con facilidad una íntima incoherencia, una fractura interna entre razones y deseos, e incluso entre diversas razones y entre diversos deseos. El hombre perfectamente unido en el bien (el virtuoso) y el perfectamente unido en el mal (el vicioso) no son hombres reales.

¹⁴⁰ Cfr. *Ética a Nicómaco*, VI, 5, 1140b19: "El vicio destruye el principio"; 12, 1144a34-35: "La maldad nos pervierte y hace que nos engañemos en cuanto a los principios de la acción"; III, 1, 1110b27-28.

De hecho, el libro VII supone explícitamente, en el itinerario de la *Ética a Nicómaco*, “un nuevo comienzo”. ¿Qué significa este anunciado nuevo comienzo? En primer lugar, es indudable que debemos ser especialmente cautos en atribuir a Aristóteles los pasajes de transición¹⁴¹. Sin embargo, salvando las dificultades que las vicisitudes de la redacción final de la *Ética a Nicómaco* plantea, es claro con todo que o bien el mismo Aristóteles o bien los compiladores del texto pensaban que en este punto se comenzaba de nuevo.

Los intérpretes contemporáneos (y los no contemporáneos también) están divididos sobre el sentido que hay que concederle a este “nuevo comienzo”. Carlo Natali, editor de un recentísimo estudio focalizado sobre el libro VII de la *Ética a Nicómaco*, considera por ejemplo que la discusión sobre la felicidad ha finalizado en *Ética a Nicómaco* VI. Los últimos cuatro libros de la *Ética a Nicómaco* tienen más difícil conexión con este tema, verdadero hilo conductor del discurso hasta entonces¹⁴². Y, en efecto, esto plantea una cuestión sobre la que volveremos más adelante.

Mi interpretación de las razones de este nuevo comienzo entronca con el límite de la *Ética a Nicómaco* hasta el libro VI que he destacado antes: después de haber dedicado toda la parte central de su trabajo a las dos disposiciones morales “modélicas”, la virtud y (en contraste con ella) el vicio, ahora le toca el turno a una visión menos simplista, más realista, que tenga más en cuenta la complejidad de la vida moral. En efecto, virtud y vicio son poco comunes entre los hombres. Lo más normal es encontrarnos (en los demás y en nosotros mismos) con cierta mezcla de ambos. En definitiva: las disposiciones morales son más variadas de cuanto cabría pensar si nos limitamos a leer la *Ética a Nicómaco* hasta el libro VI.

Las dos disposiciones que reflejan esa posibilidad de incoherencia interior son la *akrasía* (literalmente “falta de control o dominio”, pero tradicionalmente traducida como “incontinencia”, y modernamente como “debilidad de la

¹⁴¹ Cfr. J.A. Stewart, *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle* (Oxford: Clarendon Press, 1892), 437 (vol. II): “Connecting-passages like these must be interpreted with great caution. They are evidence only for the order which existed when they were written, and, in many cases, are demonstrably late interpolations”. El comentario de Stewart se refiere a otro pasaje, pero se aplica sin duda a todos los pasajes de transición.

¹⁴² Carlo Natali, ed., *Aristotle's Nicomachean Ethics, Book VII*, Symposium Aristotelicum (Oxford: Oxford University Press, 2009), 2-3. “At the end of *NE VI* the discussion of happiness and virtue is completed. At this point *NE VII* makes a fresh start. [...] The topics that follow from book VII to book X.5 [...] seem to have weaker connection to the basic theme of the treatise, happiness”. Cfr. también, con diferencias de matiz, Michael Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean ethics: an introduction* (Cambridge University Press, 2005), 233. “For the moment, Aristotle puts on hold his search for happiness, in order to discuss three topics which he regards as closely related: pleasure, friendship, and *akrasía*”.

voluntad”, ambas traducciones confusas) y la *enkráteia* (dominio de uno mismo, “continencia”, “fuerza de voluntad”). La primera es la experiencia de actuar contrariamente a nuestro propio conocimiento moral, guiados por nuestro apetito. La segunda es el fenómeno del “conflicto interior” entre deseos y razón, que acaba por plegarse a la razón. El *akratés* sería el hombre que realiza el mal consciente de que es un mal (pues el vicioso está convencido de que lo que hace es lo mejor). Lo que es común a ambos es la ruptura interior entre la parte desiderativa y la racional, pero lo que les diferencia es que uno sigue su parte desiderativa mientras que otro sigue su parte racional (en principio).

El lugar que este estudio ocupa en la *Ética a Nicómaco* podemos entenderlo en relación con la postura intelectualista socrática según la cual estos fenómenos (especialmente la *akrasía*) no existen, pues el agente siempre sigue a su parte racional. El estudio de la virtud, es decir, del bien propio del hombre, ha concluido en el libro VI con la exposición de las virtudes dianoéticas o intelectuales, que no están separadas sino que son parte integrante de las virtudes éticas, pues ellas guían al virtuoso a comportarse bien respecto de sus pasiones. Ahora bien, este vínculo entre virtudes intelectuales y virtudes morales, ¿es necesario? ¿Conduce a Aristóteles hacia el intelectualismo propio de Sócrates? Es en este momento, y ante esta cuestión, cuando Aristóteles expone su visión de la posibilidad de ruptura entre el intelecto y el apetito: la *akrasía* y, en menor sentido, la *enkráteia*¹⁴³. En efecto, aunque hay alusiones a la *akrasía* y la *enkráteia* en lugares anteriores de la *Ética a Nicómaco*¹⁴⁴, no es hasta el libro VII cuando Aristóteles expone por extenso estas disposiciones.

El resultado de esta dificultad, como decíamos antes, es la ampliación del espectro de las disposiciones morales más allá de la bina virtud-vicio, con lo que la ética aristotélica gana en realismo. Pero, al mismo tiempo, las apariciones del fenómeno en otros lugares de la *Ética a Nicómaco* revelan que ya desde el comienzo de la *Ética a Nicómaco* está siendo tenido en cuenta. Como al final desarrollaremos, la *akrasía* es como una “sombra” inquietante sobre el conjunto de la *Ética a Nicómaco*.

Llama la atención de varios comentaristas que, mientras que los libros II-V Aristóteles los dedica a la virtud ética, y el vicio aparece en contraste con ella, e incluso en el libro VI no se alude más que a virtudes dianoéticas, pero no

¹⁴³ Cfr. A.O. Rorty, ed., “*Akrasia* and pleasure: Nicomachean Ethics Book 7”, en *Essays On Aristotle's Ethics* (Berkeley: University of California Press, 1980), 267. “In Book 6 Aristotle has drawn a strong conceptual connection between at least some of the intellectual virtues —*phronesis* and *sophia*— and practical virtue (1144b15-25); must he, therefore, join Socrates in linking all forms of wrongdoing to ignorance? [...] Once Aristotle has tied virtue to *phronesis*, he must face the question whether he is committed to a versión of the Socratic position”.

¹⁴⁴ Por ejemplo *Ética a Nicómaco* I, 3, 1095a10; 13, 1102b15.

aparecen los vicios correspondientes, en el libro VII el tema de estudio es la *akrasía*, mientras que la *enkráteia* sólo aparece en contraste con ella. Pero la virtud es el polo “positivo” frente al vicio, mientras que la *akrasía* es el polo “negativo” frente a la *enkráteia*¹⁴⁵. ¿A qué se debe este cambio de orientación?

Al tratar la virtud, el interés de Aristóteles es marcar el ideal de vida humana, objetivo al que nuestras vidas deben tender como flechas a su blanco¹⁴⁶. Por ello los vicios no interesan tanto, más que para remarcar que la virtud consiste (en el caso de las virtudes éticas) en un término medio entre dos extremos igualmente viciosos. Dado que las virtudes dianoéticas no consisten en tal “término medio”, los vicios correspondientes no son siquiera mencionados. Puesto que el objetivo de la ética no es el mero conocimiento, sino el ser buenos¹⁴⁷, el estudio del vicio sólo interesa si sirve para ser buenos.

Pero en el libro VII cambia la perspectiva. Pues de lo que se trata es de resolver el “escándalo” que para la visión heredada de Sócrates (y de la que Aristóteles es partícipe) supone el que una parte inferior del hombre pueda imponerse sobre la razón. De ahí que lo que estudie principalmente sea la *akrasía*, y sólo derivadamente la *enkráteia*, que si bien no es la virtud, no supone tal escándalo, pues la parte intelectual sigue imponiéndose (eso sí, tras una lucha que es indigna del virtuoso) sobre la irracional.

Ahora bien, podríamos preguntarnos si esta nueva perspectiva sigue respondiendo a la pretensión de la ética de ser buenos, de alcanzar la felicidad. Entender el proceso de la *akrasía* ¿contribuye a la virtud, a la felicidad? Cuando menos esta cuestión es problemática. El estudio de la actividad que cumple el fin humano (la virtud) puede entenderse como, a su vez, un conocimiento al servicio de ese mismo fin, del que no podemos escapar¹⁴⁸. Y, en cierto modo, lo mismo podemos decir de su contrario, el vicio. Sin embargo, el estudio de las disposiciones intermedias, ¿en qué sentido está al servicio de la felicidad? A mi juicio, la respuesta a esta pregunta sólo puede darse desde la perspectiva final

¹⁴⁵ Cfr. Por ejemplo John M. Cooper, “NE VII. 1-2: Introduction, Method, Puzzles”, en *Aristotle's Nichomachean Ethics, Book VII*, ed. Carlo Natali (9-39, n.d.), 13–14.

¹⁴⁶ Cfr. *Ética a Nicómaco* I, 2, 1094a23-24.

¹⁴⁷ Cfr. por ejemplo *Ética a Nicómaco*, I, 3, 1095a5: “[...] el fin aquí no es el conocimiento, sino la acción”; II, 2, 1103b26-29: “Así pues, puesto que el presente estudio no es teórico como los otros (pues investigamos no para saber qué es la virtud, sino para ser buenos, ya que de otro modo ningún beneficio sacaríamos de ella), tenemos que considerar lo relativo a las acciones”; X, 1, 1172b4-7: “Parece, pues, que los argumentos verdaderos son de gran utilidad no sólo para el conocimiento, sino también para la vida, porque, como están en armonía con los hechos, se les da crédito, y así mueven a quienes los comprenden a vivir de acuerdo con ellos”; X, 9, 1179a35-b2; *Metafísica*, II, 1, 993b20-21.

¹⁴⁸ Trond Berg Eriksen, *Bios theoretikos. Notes on Aristotle's "Ethica Nicomachea" X, 6-8* (Oslo Universitetsforlaget, 1976), 42: “When Aristotle says that happiness is the end of human nature, he also means that it is in the account of happiness that we may discover what man really is, what he is to be: ‘For each thing is defined by its end’ (*Ética a Nicómaco* 1115b22)”.

de la *Ética a Nicómaco*: la felicidad del hombre es la vida teórica, la contemplación. Y el estudio de las disposiciones morales defectuosas no sirve como *medio* hacia la felicidad (como sí lo hace el de la virtud y, en cierto sentido, el vicio), sino como *ejercicio* de la vida teórica, aplicada al hombre mismo.

Es importante subrayar que *akrasía* y *enkráteia* son disposiciones, es decir, tipos de carácter, y no sólo acciones puntuales aisladas. Para que alguien sea considerado *akratés* debe tener una tendencia estable a traicionar sus propias convicciones morales. En este sentido, son disposiciones en la misma medida que lo son el vicio y la virtud¹⁴⁹. De hecho, no hay diferencia exterior entre el virtuoso y el *enkratés*, por un lado, y el vicioso y el *akratés*, por el otro. Lo cual es una confirmación de que la valoración ética le corresponde a las disposiciones, no simplemente a las acciones.

Los intérpretes contemporáneos se han centrado en cómo es posible *actuar* contra el propio conocimiento moral. Pero no es ésta la principal preocupación de Aristóteles; antes bien, su interés está centrado en el *tipo de hombre que puede realizar estas acciones*, en la disposición estable que éstas manifiestan¹⁵⁰. En efecto, el problema es que se puede estar intelectualmente bien orientado pero de manera habitual no actuar conforme esa orientación. Por ello, a pesar de que es el problema de la esencia y la posibilidad de la acción akrásica concreta (el proceso psicológico) el que con diferencia más ha ocupado a los comentaristas, en realidad no es el que más le interesa a Aristóteles, más preocupado por describir los tipos de *akrasía*¹⁵¹.

Pero la descripción de los estados habituales que realiza Aristóteles no se limita tampoco a los cuatro descritos. De hecho incluye otros dos: la bestialidad y la virtud divina. A la primera le dedica poco espacio. Pero a la segunda apenas hace alguna referencia.

¹⁴⁹ Cfr. Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean ethics: an introduction*, 234. "Although commentators frequently speak of *akrasía*, or "lack of self-control", as a particular psychological process or event, Aristotle is apparently even more interested in *akrasía* and *enkráteia* as persistent states of the soul, just as vice and virtue are persistent states. Admittedly, someone with *akrasía* acts in characteristic ways, but the condition is distinct from that sort of action, and the term applies principally to the condition".

¹⁵⁰ Cfr. Cooper, "NE VII. 1-2: Introduction, Method, Puzzles", 12. "The focus on the psychology of the uncontrolled action itself [...] may obscure the fact that Aristotle's interest in, and discussion of, this sort of action is simply one part of his larger interest in the ongoing psychological condition of a person who is prone to act in uncontrolled ways, on a recurrent basis, *because* of being in that condition; that is, because they are a certain sort of person".

¹⁵¹ Cfr. Rorty, "Akrasía and pleasure: Nicomachean Ethics Book 7", 268. "While the first part of Book 7 focuses largely on *akrasía* as a complex class of great interest, the task of the analysis is to give a taxonomic mapping of the varieties of voluntary wrongdoing".

A la bestialidad alude Aristóteles al comienzo del libro VII, incluyéndola en la lista de las tres disposiciones que hay que rehuir. Por tanto, no es ni vicio ni *akrasía*. Según mi interpretación, lo propio de esta disposición es que no sólo no sigue a la razón (en lo que se diferencia del vicio pero coincide con la *akrasía*), sino que ni siquiera lucha contra ella (en lo que se diferencia de la *akrasía* y se parece al vicio), pues directamente no usa la razón, ni siquiera la posee. Pero manteniendo su clasificación como hábito humano.

Por otro lado, esta disposición tiene un determinado ámbito material: se da respecto de los placeres antinaturales. Es decir, no hay bestialidad, por mucho que no se utilice en absoluto la razón, respecto de placeres naturales. No se califica a alguien de "bestia" porque coma "animalmente", sin usar la razón, sino porque, por ejemplo, come fetos humanos (el ejemplo es de Aristóteles). Pero esta segunda observación no califica propiamente la disposición de la bestialidad, dado que también hay una *akrasía* bestial, que no se reduce a bestialidad como disposición, que tiene en común justamente el tipo de placeres que persigue, pero se diferencia porque ese comportamiento se realiza contra la razón, y no sin usarla.

La virtud divina o heroica debemos suponer, por simetría, que es la disposición a obrar siempre conforme a la razón, por no poseer la parte irracional.

En resumen, Aristóteles clasifica los hombres en cuatro grandes tipos, dejando ahora de lado los dos casos extremos (bestialidad y virtud divina). Y para ello utiliza tres criterios, todos relativos a la razón: la rectitud (o no) de la razón, la conformidad (o no) del deseo con la razón, y la actuación en coherencia (o no) con la razón:

- Razón recta, deseo conforme con ella y acción coherente con ella: virtud
- Razón recta, deseo disconforme con ella y acción coherente con ella: *enkráteia*
- Razón recta, deseo disconforme con ella y acción incoherente con ella: *akrasía*
- Razón no recta, deseo conforme con ella y acción coherente con ella: vicio

Es evidente que, cruzando estos criterios, cabrían otras cuatro disposiciones:

- Razón recta, deseo conforme y acción incoherente
- Razón no recta, deseo conforme y acción incoherente
- Razón no recta, deseo disconforme y acción coherente: Sería un tipo "peculiar" de *enkráteia*.
- Razón no recta, deseo disconforme y acción incoherente: Sería un tipo "peculiar" de *akrasía*, al que Aristóteles sí alude (Neoptólemo).

Las dos primeras posibilidades de esta última lista coinciden en que la acción que se realiza es incoherente tanto con la razón como con el entendimiento, ya sea una acción contraria al deseo y la razón rectas, ya sea una acción contraria al deseo y la razón equivocados. Pero obviamente esto no es posible para Aristóteles, pues se produciría una acción contraria a ambas partes del alma del agente, y por tanto estaría completamente indeterminada por él. El principio de la acción, en estos casos, no estaría el agente. Que es precisamente el primer caso de involuntariedad que distingue Aristóteles. Por ello, quizá podemos incluir estas “acciones” (pues Aristóteles habla de acciones involuntarias) como acciones involuntarias “forzosas”, cuyo principio está fuera del sujeto¹⁵². Pero ¿cómo podría ser ésta una disposición estable? Yendo sin duda más allá de lo que Aristóteles dice expresamente, podríamos tal vez identificar esta disposición con una inclinación a dejarse arrastrar, a dejarse forzar por otros agentes: el “falta de carácter”, ya sea interiormente “bueno” o “malo”.

Las dos segundas se refieren a un caso que Aristóteles, si bien someramente, sí contempla, pues es una de las dificultades suscitada por dos opiniones comunes: que la *akrasía* es mala y la *enkráteia* buena; y que el *akratés* es el que se desvía de su propia razón y el *enkratés* es el que se atiene a ella. En efecto, a pesar de la clara clasificación de los estados habituales hecha al principio del libro VII de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles sugiere en alguna ocasión la posibilidad de un tipo “especial” de incontinencia y continencia: aquella en la que el conocimiento moral de los agentes sea erróneo. Es decir, si, como en el vicioso, alguien piensa que debe hacer algo que objetivamente no debe, podríamos también pensar que sus inclinaciones desiderativas le empujen en sentido contrario (es decir, a lo que objetivamente debe). Aristóteles cita a Neoptólemo en el *Filoctetes* de Sófocles, que rechaza engañar a Filoctetes (aunque cree que debe hacerlo para ayudar a los griegos) porque le desagrada, como ejemplo de este hipotético caso de *akrasía* “buena”. Aristóteles no llega nunca a incluir este “estado” como una disposición habitual a la manera de las otras. Aun así, a efectos de nuestra argumentación, deberíamos contemplar la posibilidad de la *enkráteia* mala, esto es, de la adhesión a un juicio moral falso contra un deseo bueno, como una disposición intermedia entre la *akrasía* y el vicio. En cualquier caso, esta disposición sería tan inconsciente del mal al que tiende como el vicio, con la única diferencia de que al *enkratés* malo le cuesta hacer el mal (pues no es lo que le dicta su deseo) mientras que al vicioso le es fácil hacerlo (pues su deseo está conforme con su razón).

En cuanto a la evaluación moral de estas disposiciones, el criterio de excelencia principal es según Aristóteles el tipo de acciones que se realizan. En segundo

¹⁵² Cf. *Ética a Nicómaco*, III, 1, 1110a1-2; b1-2; 15-17.

lugar, el mayor o menor uso y dominio de la razón en cada una de estas disposiciones. Conforme a este criterio, la lista ordenada de las disposiciones (voluntarias) según su valor moral sería como sigue:

- Virtud divina
- Virtud
- *Enkráteia*
- [Akrasía buena]
- *Akrasía*
- [Enkráteia mala]
- Vicio
- Bestialidad

La “*akrasía* buena” podríamos situarla entre la *enkráteia* y la *akrasía*, pues si bien la parte racional está corrompida, la parte desiderativa no lo está y las acciones que realiza serían buenas. Análogamente, la “*enkráteia* mala” sería mejor que el vicio, pues al menos la parte irracional desea el bien, pero peor que la *akrasía*, en el que esa parte no está corrompida.

Pero esta clasificación conlleva algunas dificultades. Señalaremos dos de ellas. En primer lugar, algunos autores (un ejemplo reciente es el citado Carlo Natali) defienden que el vicio es peor que la bestialidad¹⁵³. Sus razones tienen que ver con la voluntariedad de las acciones bestiales. Y, en efecto, parece que en el bestia falta una de las condiciones de la acción voluntaria: el conocimiento. Sin embargo, el haber adquirido dichos hábitos sí puede ser voluntario. Pero, si seguimos el criterio del uso de la razón, es claro que la bestialidad debe ocupar el menor grado de la escala, ya que no existe tal uso.

En segundo lugar, en la clasificación raíz de las disposiciones morales Aristóteles distingue entre virtud y *enkráteia*. Y es claro que la virtud es mejor que la *enkráteia*. El mero hecho de hacer esta distinción es significativo. Pues a nuestros ojos contemporáneos (y me atrevería a decir, querámoslo o no, kantianos) el verdaderamente virtuoso sería el *enkratés*. Pues tiene más valor moral actuar conforme a la razón contra las propias inclinaciones que en coherencia con ellas, pues en este último caso cabría la duda de si la motor de la acción es la inclinación, y no la razón. El *enkratés* es el que tiene auténtico mérito moral, pues se atiene a su sola razón, imponiéndose sobre sus propias inclinaciones (deseos, que por otro lado se suponen “naturalmente contrarios” a lo que empuja la razón). Y el virtuoso aristotélico, en cambio, es sospechoso de hacer lo bueno “por propio interés”, por ser deseable para él, y no tanto por ser

¹⁵³ Cfr. Natali, *Aristotle, “Nicomachean Ethics”, Book VII*, 125. “Human *thêriotês* is less evil than *kakia*, even if it can be more frightful; in the series of the deplorable conditions of the human soul it stands somehow on its own, since from a merely axiological point of view it does not appear to be a particularly serious kind of wickedness, and perhaps we might even consider it outside the sphere of moral evaluation, at least in some cases”.

racional o verdadero (por derivar de un conocimiento ético verdadero). En definitiva, nosotros estaríamos tentados de invertir la valoración moral de estas dos disposiciones, poniendo por delante la *enkráteia* de la virtud. El fundamento de esta inversión sería interesante perseguirlo intelectualmente. Por apuntar algo, creo que en último término habría que buscarlo en la diferente concepción de la ética. Para Aristóteles no se trata de encontrar el mérito, sino la felicidad. Es ciertamente más feliz quien hace lo bueno deseándolo hacer que quien lo hace sobreponiéndose a su deseo de hacer otra cosa. Aunque le cueste menos, aunque sea menos meritorio. Por otro lado, también se encuentra en la base de esta inversión una concepción del deseo o la inclinación como algo irremediabilmente “malo”. La evocación del *homo homini lupus* hobbesiano es aquí inevitable, así como encontrar un sólido anclaje de esta concepción en la protestantización de la ética. Para Aristóteles en cambio el deseo no es malo (más que en casos extremos como los de brutalidad), sólo que debe estar sometido o en conformidad con una razón recta.

Para finalizar apuntaré sin desarrollarlas algunas consecuencias que el reconocimiento de esta variedad de disposiciones (especialmente la *akrasía* y la *enkráteia*) implica para la filosofía aristotélica.

En primer lugar, la descripción aristotélica de las disposiciones morales, más allá de la virtud y el vicio, es una confirmación de la característica que considero quizá más propia de la filosofía del Estagirita: su realismo. La descripción y explicación de la realidad no es reductiva, sino que tiene en cuenta todos los matices que ésta presenta, en la experiencia cotidiana, en las opiniones de otros hombres, etc. De hecho, el libro VII de la *Ética a Nicómaco* es uno de los ejemplos más claros del método dialéctico de Aristóteles.

Otra consecuencia es la confirmación de la solución aristotélica al problema de la posibilidad y la esencia de la *akrasía*. En efecto, toda la distinción de tipos de *akrasía* se hace conforme al criterio del deseo, lo cual parece confirmar que la concepción de Aristóteles respecto a la *akrasía* incluye siempre una referencia al deseo. En toda acción (al menos en toda acción akrásica o enkrática) debemos tomar en consideración, por tanto, el deseo como un elemento esencial. Lo cual es un indicio de que para Aristóteles el deseo es un elemento a tener en cuenta en la explicación de toda acción (y no sólo la akrásica). Ésta es la diferencia de fondo respecto del planteamiento socrático, de la cual la *akrasía* no es más que una explicitación.

Además, una vez descritas las principales disposiciones morales que Aristóteles distingue, nos podemos preguntar por dos cuestiones íntimamente relacionadas con esta variedad. Por un lado, ¿qué es lo que hace que una persona adquiera una u otra de tales disposiciones? Y por otro lado, una vez adquirida esa

disposición, ¿es posible el cambio de una a otra? Una posible respuesta es la que concibe las disposiciones de la *akrasía* y la *enkráteia* como meros estadios intermedios hacia la adquisición del vicio o la virtud, respectivamente. Ambos estados no serían por tanto maduros y realmente estables, sino sólo propios de los jóvenes y de ciertas psicologías inmaduras, o bien meras excepciones puntuales al vicio y la virtud. Pero esto contrasta no solamente con nuestra experiencia habitual, sino con la misma declaración inicial de *Ética a Nicómaco* VII que incluye las seis disposiciones mencionadas en la misma lista¹⁵⁴. Aunque ello no significa de por sí que las disposiciones sean inamovibles.

En cuanto a la relación entre la *akrasía* y la ética de hábitos aristotélica, hay una doble influencia. Por un lado, la ética de hábitos es lo que le permite a Aristóteles encontrar una solución a la *akrasía*, pues es lo que le permite escapar de la paradoja socrática, confinado la tesis de Sócrates en *una* de las disposiciones morales posibles, la virtud, que queda así constituida como una especie de “reserva” del ideal del sabio socrático. Por otro lado, el problema de la *akrasía* es lo que le lleva a Aristóteles a desarrollar una ética de hábitos¹⁵⁵, porque es el fenómeno que revela un plano interior distinto de la pura exterioridad.

También el problema suscitado por la *akrasía* tiene que ver con la visión antropológica de fondo de Aristóteles. Para la concepción griega, y el Estagirita no es ninguna excepción, la naturaleza es cerrada, perfecta en su finitud. En ella todo tiende naturalmente hacia un fin y lo alcanza naturalmente. El hombre es también parte de esta naturaleza¹⁵⁶. Él también tiende hacia fines que le son propios, y por tanto él también tiene que poder alcanzarlos¹⁵⁷, si desarrolla su potencialidad. No es una anomalía de la naturaleza. Aristóteles impregna toda su obra de un cierto “optimismo cósmico”, en palabras de Gauthier¹⁵⁸, que en el

¹⁵⁴ Cooper, “NE VII. 1-2: Introduction, Method, Puzzles”, 13. “We are dealing with what Aristotle regards as a pair of special kinds of person, with settled dispositions of their own that amount to traits of their characters, and whose uncontrolled or self-controlled actions recur as characteristically for them as do the virtuous or the vicious actions of any type of virtuous or vicious person. They are people with more or less permanently, or at least well-settled, divided minds and feelings about the matters that they are self-controlled or uncontrolled about”.

¹⁵⁵ Cfr. Manuel Oriol Salgado, *Lógica de la acción y akrasía en Aristóteles* (Madrid: Fundación Universitaria Española, 2004), 185.

¹⁵⁶ Eriksen, *Bios theoretikos. Notes on Aristotle's "Ethica Nicomachea" X, 6-8, 31.*: “In Aristotle, however, man has a certain *topos* in the world; he belongs to a meaningful whole, where nothing happens in vain. Human beings are restricted by their conditions, but they take these restrictions into account when they try to find out which life is the best, and they can be compared with higher and lower beings to discover what is in their power and what is not (cf. *Ética a Nicómaco* I, 6; §28)”.

¹⁵⁷ Cfr. *Ética a Nicómaco*, I, 9, 1099b21-22: “...ya que las cosas que existen por naturaleza se realizan siempre del mejor modo posible”.

¹⁵⁸ Cfr. Gauthier, R.A., y Jolif, J.Y., *L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire* (Louvain: Institut Supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain, 1970), tomo II, vol. 1, comentario a 1099b21-22.

plano humano se concreta en un optimismo moral del cual el virtuoso es el protagonista. Pero la *akrasía* introduce una dificultad corrosiva en esta concepción, puesto que, aun desarrollando adecuadamente su mejor potencialidad (la razón teórica y práctica), no alcanza el fin que con ello debía alcanzar, pues una parte inferior interfiere en esa actualización. Esta “brecha” en la antropología aristotélica vendría a sumarse a otra reconocida por algunos autores, según la cual el entendimiento humano rebasaría la concepción natural del hombre como especie animal. La doble concepción de la felicidad en la *Ética a Nicómaco* como virtud ética, por un lado, y contemplación teórica, por otro, sería la manifestación ética de esta ruptura interna en la concepción del hombre¹⁵⁹.

Por otro lado, si, como Aristóteles insiste en varias ocasiones, el fin de la ética no es el conocimiento teórico del bien supremo sino su realización, la *akrasía* impide dicha realización, y por tanto al *akratés* no le servirá de nada la lectura de la obra, esto es, la localización teórica del bien realizable¹⁶⁰. La insistencia aristotélica en que la ética debe alcanzar la acción presupone que, aun teniendo el conocimiento correspondiente, puede no alcanzarse. Presupone, por tanto la *akrasía*. Esta presuposición, con todo, no es explícita, pues implica una consecuencia no deseada por Aristóteles: que la ética puede ser inútil, como advierte ya en el capítulo 2 del primer libro de la *Ética a Nicómaco*. Por ello, la obra se debate entre dos polos a este respecto. Por un lado, el realismo propio de la filosofía aristotélica le lleva a reconocer que hay casos en los que la razón correcta no sirve para la virtud, no le permite al hombre alcanzar su blanco, la felicidad. Por otro lado, esta posibilidad contradice la misma intención de la obra, que no es otra que la educación moral. Pues si éste es el fin de la obra, el único medio de que se dispone es el convencimiento racional, y por tanto la razón debe guiar al resto del hombre. Aristóteles percibe esta dificultad y de hecho trata de resolverla al comparar la capacidad de “curación” (o educación) del vicioso y el *akratés*. Como vimos, su conclusión al respecto es que el vicioso es menos apto para la educación moral, y la razón fundamental de dicha conclusión es que el vicioso no puede arrepentirse, mientras que el *akratés* sí. Pero a nuestro juicio su intento de proclamar como más fácilmente curable la *akrasía*, a través de la categoría del arrepentimiento, es insatisfactorio o al menos no suficientemente desarrollado. La tensión entre los dos polos que hemos señalado queda con ello, al menos a ojos del lector, intacta.

¹⁵⁹ Cfr. Eriksen, *Bios theoretikos. Notes on Aristotle's "Ethica Nicomachea"* X, 6-8, 35: “Surely, man is a species of nature in Aristotle's thought. And as a species he can be described as to his distinctive features and compared with another living beings. But man is more than that. There is a break in Aristotle's anthropology. Man is not as completely comprehensible as other living beings. To put it another way: except for his faculty of comprehension, man is wholly comprehensible. But this faculty places man between the natural species and the gods”.

¹⁶⁰ Cfr. *Ética a Nicómaco*, I, 3, 1095a4-10; II, 2, 1103b26-29; 4, 1105b12-18; X, 1, 1172b4-7; 9, 1179a33-b17.

Finalmente, ¿por qué amplía Aristóteles el par virtud-vicio? ¿Qué conexión hay entre el estudio de la *akrasía* y la búsqueda de la felicidad? ¿En qué sentido conocer nuestra debilidad (tema principal de *Ética a Nicómaco* VII) nos hace más felices, contribuye a la virtud? A estas preguntas hallo una sola respuesta: si la virtud mayor es precisamente la contemplación, la vida entregada al conocimiento, también el conocimiento ético forma parte de esta vida. La ética, en este sentido, no es ella misma producto de la razón práctica, sino de la especulativa¹⁶¹.

En conclusión, la importancia de la variedad de las disposiciones morales en Aristóteles va más allá de la mera descripción psicológica completa de los caracteres humanos¹⁶². Aunque de hecho realiza una descripción mucho más amplia y matizada de los diferentes tipos humanos de lo que los filósofos anteriores habían logrado, no es ése el objetivo ni de la ética en general ni del libro VII, dedicado fundamentalmente a resolver una aparente contradicción en el pensamiento aristotélico.

Pero este reconocimiento, que tiene una motivación precisa, abre a nuestro juicio una brecha que acabará rompiendo los moldes de la ética de Aristóteles. Cuestiones filosóficas fundamentales como la voluntad, la responsabilidad moral y jurídica, la imposibilidad de la felicidad, la “diferencia ontológica” del hombre, el mal... o incluso teológicas como el pecado original, que son cronológicamente posteriores, aparecen más o menos explícitas en el tratamiento que Aristóteles hace de esta cuestión.

¹⁶¹ Cfr. C. Natali, *L'action efficace. Études sur la philosophie de l'action d'Aristote* (Louvain-La-Neuve: Peeters, 2004), 226: “Personne de nos jours ne pensé plus avec Hardie que les traités éthiques d'Aristote sont un produit de l'intellect pratique”.

¹⁶² Cfr. Cooper, “NE VII. 1-2: Introduction, Method, Puzzles”, 15–16. “Commentators [...] rightly point to the psychological insight, or anyhow the innovations relative to what we find in Socrates or Plato, that Aristotle's recognition of these two parallel good and bad alternatives to virtue and vice reveals. But it is not Aristotle's purpose in this treatise to explain and defend that insight”.

¿ES POSIBLE UNA TEORÍA GENERAL DE LA PÓLIS?

Salvador Rus Rufino

Universidad de León

Las reflexiones que vienen a continuación surgieron después de haber leído, traducido y editado la *Política* de Aristóteles. La intención de estas páginas es desarrollar unas ideas para poder plantear la posibilidad de construir desde esta obra de Aristóteles una teoría general de la comunidad política como el lugar más adecuado dónde los seres humanos puedan desarrollar sus vidas, sus proyectos, sus inquietudes. En suma donde viven. Pero también persigue otro objetivo, exponer a impresión que tuvieron todos aquellos que abrieron el libro, lo anotaron y, finalmente, lo cerraron con la satisfacción de haber hecho un esfuerzo y haber llegado a comprender muchas cosas que antes no entendían. Y habiendo alcanzado esta cota, sintieron la necesidad de comunicar el descubrimiento, el aprendizaje tanto oral como por escrito. Es decir, explicar en clases el contenido y desentrañar en un comentario escrito las enseñanzas útiles para las circunstancias históricas que estaban viviendo. La *Política* fue un texto en el que muchos hombres medievales y modernos, y no pocos contemporáneos actuales, encontraron y encuentran todavía la libertad de pensamiento y expresión que tanta falta hacía en la política desde la crisis del siglo IV a.J.C.

Los europeos desde el siglo XIII hasta nuestros días han encontrado muchas razones y motivos para leer y comentar la *Política*, que irrumpió en un mundo, en un horizonte político e intelectual que se hundía y se abría a una época cargada de de nuevos retos intelectuales, sociales, económicos y políticos. Los estudiosos de la ciencia política volvieron sus ojos a esta obra porque se encontraban con una realidad ante su mirada que no podían abarcar o entender. Por ejemplo, Maquiavelo con sus ideas contenidas en *El Príncipe* había revolucionado el pensamiento político. Lutero inició y consolidó un nuevo camino ante la pasividad de unos eclesiásticos complacidos y complacientes. La Corona de Castilla había abierto y ampliado el horizonte vital y geográfico de Europa con el descubrimiento de América. Este mundo moderno y nuevo tenía problemas, sufría las convulsiones de un proceso que está en construcción. Los hombres de esta época sentían que vivían a la intemperie, al albur de una proclamación de guerra o de una acusación insidiosa ante un tribunal de oído dulce. Era un mundo nuevo pero inseguro. Los seres humanos desean y sueñan con una seguridad intelectual y física para vivir y desarrollar sus proyectos. La *Política* ofrecía a unos y a otros esa seguridad y, también, una autoridad

doctrinal con argumentos sólidos para vivir, justificar y desarrollar una vida plena, excelente en convivencia con otros, en suma, realizar el ideal aristotélico de *bien vivir* en la comunidad política.

Aristóteles y el aristotelismo siempre vivieron en momentos de crisis, su obra, sus ideas, su filosofía, se vieron forzadas y utilizadas en momentos difíciles para la humanidad. En circunstancias que exigían una autoridad doctrinal indiscutible e indiscutida, que fuera capaz de servir de fundamento para construir un pensamiento político y un orden social estable, seguro y dinámico para que los hombres pudieran vivir en paz, en libertad, siendo protagonistas de su historia, los sujetos activos en su comunidad donde despliegan su existencia, ven satisfechas y colmadas todas sus aspiraciones como seres humanos que conviven y se relacionan con otros.

Aristóteles escribió en el siglo IV, en una situación que se ha caracterizado como una encrucijada crítica para la política y los hombres de Grecia, en un momento en el se quebraba un horizonte político, la *pólis* y, al mismo tiempo, la historia de la humanidad iniciaba una nueva aventura: el imperio universal de Alejandro, su discípulo. Aristóteles intentó responder a este cataclismo mediante una reformulación de los principios de la política en clave antropológica: el hombre es por naturaleza un animal político, es decir, su modo de ser exige vivir con otros, convivir con los demás para hacer realidad una tendencia natural, la vida política, la comunidad social, la participación activa en su comunidad.

Después de leer la *Política* de Aristóteles no se permanece como antes, si uno ha sido capaz de entenderla. Es preciso continuar. De inmediato se agolpan muchas preguntas: ¿cuál es la mejor comunidad política? ¿Qué clase de comunidad política es en la que vivo? ¿Qué vida merece la pena vivir? ¿Qué vida se puede vivir en ella? Son cuestiones que asaltaron la mente de Aristóteles, y que una y otra vez aparecen en la agenda de problemas que el pensamiento político se plantea. Quizá sean estas las eternas preguntas a la que no se encuentra una respuesta totalmente satisfactoria en cada momento histórico y en cada generación, por eso vuelven una y otra vez como en un eterno retorno.

De ahí que, este pensamiento político tan fecundo y genial nos permita a la altura del siglo XXI centrarnos en la posible introspección en la mente de

Aristóteles. En estas páginas se intentará hacer un ejercicio de suplantación de la personalidad, nos pondremos en la toga de Aristóteles, y en las vestimentas de todos aquellos que lo leyeron a lo largo de los siglos, para ver cómo desde la situación actual podría llegar a construirse una teoría política que se llamará, por ser fiel al planteamiento de aristotélico, teoría general de la ciudad o de la comunidad, la palabra *pólis* tomamos la libertad de traducirla por ciudad o por comunidad.

Esta teoría surge porque no es buena la que actualmente existe: lo dice todo el mundo, luego debe ser verdad, o al menos debe ser una cierta verdad, de lo contrario los pensadores no estarían buscando una solución a los problemas políticos de forma continua y reiterada. La teoría general de la comunidad es una reacción optimista frente a lo que sucede. Nace de un juicio: no gusta ni satisface lo que está pasando, ni tampoco esta comunidad, ni la forma de hacer política, ni las teorías esgrimidas por los pensadores para mejorarla. La mayor parte de los que viven en ella efectúan este juicio, pero reaccionan de diferente modo, por ejemplo las diversas formas de entender la situación histórica de Aristóteles y Demóstenes, Sería interesante estudiar desde el punto de vista de la historia de las ideas políticas ambas figuras que vivieron los mismos acontecimientos históricos y reaccionaron de forma distinta. El estudio de esas reacciones nos compete y nos interesa, y es parte de la respuesta, la Teoría General de la Comunidad reflexiona sobre este juicio, que se podría denominar: *juicio a la comunidad*.

La teoría general de la comunidad política es *libre*. Y transmite esta libertad a todos aquellos que comentaron la *Política*, porque cada uno puede hacer lo que quiera y enjuiciar a su modo lo que está pasando en cada comento histórico de una manera distinta. Hacer una teoría general es *sólo una posibilidad* que nadie puede censurar sin incurrir en esa intolerancia. Nadie puede sentirse molesto si alguien reacciona haciendo una teoría general, que sólo puede ser juzgada por sí misma, una vez que se muestre en toda su miseria, o en todo su esplendor. Pero la teoría general de la comunidad política es también una filosofía política *decorosa*: no se prostituye, ni se muestra a cualquiera, ni de cualquier modo. Aquí sólo podemos *contar* cómo es mediante *un discurso indirecto*. Este fue el propósito de los comentaristas: ser heraldos de una teoría que sirviera para mejorar la situación presente. Una teoría que asentara los principios de acción y organización políticos sobre bases sólidas. Por esta razón podemos ver en cada comentarista un intento renovado de volver a rescatar tanto la dignidad y la verdad de la ciencia y de la comunidad políticas, sea cual sea su forma y manera de organización.

El *juicio a la comunidad* guarda implícita una pregunta, de donde nace: ¿cuál es la mejor comunidad? ¿Qué podríamos hacer para mejorar ésta en la que vivimos? ¿Hacia dónde encaminar nuestros esfuerzos? La teoría general de la comunidad política arranca como un intento de dar respuesta a estas preguntas fundamentales de la filosofía política. Por eso es una prueba de optimismo, que se percibe desde las primeras páginas de los comentarios, cuando el autor desvela su intención y sus propósitos.

Aristóteles escribió la *Política*, como se ha dicho, más de medio siglo después de las Guerras del Peloponeso, que arruinaron la hegemonía ateniense, el horizonte político y vital que desarrolló el modelo de organización conocido como *pólis*. La filosofía es, según Hegel, como la lechuza de Minerva sólo echa a volar al atardecer. En cierto modo es una reacción tardía a la crisis. Pero las crisis se pueden superar porque son un diagnóstico crítico de las decadencias para proponer unos supuestos nuevos que se puedan aplicar a la vida práctica. La *Política* de Aristóteles que no es otra cosa que una formulación de la razón teórica tal que permita establecer su uso práctico, y una formulación de la razón práctica tal que permite hallar su peculiaridad: la prudencia. Con ambas se puede fundar la vida práctica en la verdad.

La teoría general de la comunidad política es también una reacción a la crisis. Aristóteles respondió, siguiendo a los sofistas, -los formuladores de la crisis- para proponer algo que permitiera superarla. Esta teoría general asume a Aristóteles y a sus propuestas, y después trata de responder a los sofistas porque sus tesis, teorías y opiniones resultan y se muestran poco satisfactorias, cuando no falsas.

Ante la falsedad el pensador reacciona buscando la verdad, desbrozando el camino hasta descubrirla, encontrarla y mostrarla a todos. La continuidad en los comentarios durante tantos siglos es una muestra del empeño por entender y por extraer de la *Política* una verdad que resista el paso del tiempo y de las generaciones. Esta no fue ni será nunca tarea de un pensador aislado, sino de muchos pensadores que durante toda la historia aportan algo a un fondo común, desde un marco conceptual, o mejor dicho, textual porque todos usaron la misma obra como punto de partida, pero reaccionaron de manera peculiar ante los retos que planteaba su época histórica. Cada uno buscó las soluciones

más adecuadas a esos problemas dentro de un contexto histórico y un ambiente intelectual que son irrepetibles.

Las crisis en la historia son siempre agudas y tienen que resolverse de un modo inmediato. No son sólo las crisis, sino también los problemas más urgentes que se generan en cada situación histórica, los que provocan reacciones desesperadas en los hombres. Se ha dicho que éstos problemas pueden ser tratados de un modo condescendiente o de un modo radical. La primera manera de tratarlos no ve nunca en nuestra comunidad ninguna crisis anormal y, por ello, se ve en la necesidad de ocultar a sus víctimas: en realidad no son tales. La segunda afirma que cada época histórica sólo puede remontar su crisis mediante una interpretación radical del hombre, y ver de qué forma puede reconstruir su mundo social y político.

La teoría general de la comunidad política es más bien una apuesta por salir de la crisis mediante una interpretación radical. En el término *radical* no ha de verse como un fundamentalismo, sino un modo de traducir el término filosófico *transcendental*. La teoría general se apoya en una interpretación transcendental del hombre. Pero como es libre no pretende ser una verdad que excluya a las demás. Más bien se añade a lo que ya se viene diciendo. Esta teoría general no le quita la razón a nadie, sencillamente porque la razón la tenemos todos, y todos podemos enjuiciar la ciudad a nuestra manera.

La teoría general es la continuación del diálogo con Trasímaco, que se truncó o quedó interrumpido en el primer libro de la *República* de Platón. Él es el hombre real, de la calle, no el filósofo. De hecho Trasímaco abandona a Sócrates y se va a hacer sus gestiones. Son Glaucón y Adimanto los que depuran su opinión y la presentan). Trasímaco va a lo práctico, y desprecia lo especulativo: todo lo resuelve en términos de utilidad y placer propios. Trasímaco cree en una justicia muy particular, su propio provecho. Por eso es el ser que realmente somos, está y vive siempre en la ciudad; es muy difícil echarle. Él más bien actúa, mientras nosotros nos dedicamos a filosofar.

La misma vida humana es, en cierto sentido, una respuesta a esta pregunta. La filosofía política de Aristóteles es una respuesta poderosa a ella: el buen ciudadano es el hombre bueno, y la ciudad es una comunidad para desarrollar una vida excelente, no sólo buena. En caso contrario no hay ciudad. La vida humana ha de ser buena y buscar la excelencia; si no, el hombre no

podría ser feliz. La respuesta a Trasímaco es negarle la razón y afirmar que la ciudad no le pertenece. La construcción de la ciudad es la tarea de todas las vidas humanas, y excluye de ella a todos los que quieran medrar a su costa. Darle la razón a Trasímaco es desistir de la tarea propia de la vida humana, que es construir, desarrollar y estabilizar el ámbito propio y genuino donde se desarrollará la vida política y social de todos.

Por tanto, la teoría general no es otra cosa que una confrontación con Trasímaco y sus seguidores, que los ha habido y los hay en todas las épocas históricas. La justificación de esta teoría general remite a las actitudes humanas más fundamentales, y aquí no parece necesario extenderse en esa remisión.

Las críticas a la teoría general pueden comenzar muy pronto: basta fijarse en su misma nominación. Habrá que salir al paso de las posibles objeciones de un modo que sirva sólo para anunciarla. Una "teoría general" no es una ley de leyes, sino una metateoría, un marco conceptual donde confluyen otros marcos conceptuales procedentes de diferentes ciencias. Una teoría general debería tener un carácter interdisciplinar. Esto nos lleva a tratar de su método y de su objeto propio, pues las distintas ciencias trabajan con métodos distintos y su confluencia es siempre problemática.

La teoría general es una disciplina filosófica que versa sobre las realidades humanas. Podría, por tanto, ser denominada, en primer lugar, como una antropología, no de la interioridad o de la intimidad, sino de la exterioridad, es decir, de la intimidad manifestada, del comportamiento y de la conducta de los hombres en sociedad. Así, la teoría general no sería otra cosa más que el desarrollo de un aspecto de una antropología transcendental, en cuanto ésta trata del ser humano como transcendentalmente distinto del ser del universo y de la esencia humana en cuanto disponer libre, modalizado según hábitos. El aspecto pertinente a la teoría general podría denominarse los modos de convivir, en cuanto ellos son la misma esencia humana. Las modalidades del disponer derivadas de la libertad son enormemente variadas y amplias, siempre nuevas, pues la libertad de cada persona nunca se modaliza de la misma manera, como no hay dos rostros iguales.

No corresponde aquí tratar de estas modalidades del disponer, sino subrayar solamente que el carácter concreto de los rasgos humanos en que esas modalidades se expresan no admite la abstracción. Es ésta una operación

intelectual muy definida, lo abstracto, cuya caracterización no nos interesa ahora, se opone a *lo concreto*. Los rasgos humanos no son abstraíbles, ni explicitables a partir de una idea abstracta, sino de otro modo.

El modo propio de conocer las realidades humanas fue también averiguado por Aristóteles: su concepto de inducción parte del principio de que la naturaleza es homogénea, y, por tanto, lo no conocido es homogéneo de lo conocido: las cosas se parecen mucho unas a otras. Pueden aplicarse los principios de una ciencia para conocer los objetos de otra, de modo que unos mismos modelos interpretativos sirvan en diferentes campos del saber.

La inducción nos remite a la idea de coordinación de rasgos observados en la realidad. La conexión de distintas observaciones entre sí produce un saber que no es explicativo de lo abstracto, sino *sistémico*. De lo que se trata es de lograr una comprensión de los datos tal que permita coordinarlos en un sistema global. Esto es la inducción. Lo filosófico de esta mirada es lo que se añade a los datos, su coordinación: los datos hay que captarlos bien. Es una auténtica intelección, un *intus-legere*, un leer-dentro, esto es, filosófico, y busca un modelo interpretativo.

Por tanto el saber filosófico sistémico parte de la observación empírica y asciende a una inducción coordinadora de los datos. Este método puede aplicarse a cualquier realidad y, también, al hombre. Las realidades humanas son registrables empíricamente y después generalizables, pero eso no produce sino un saber de leyes. Así, la sociología procede por generalización, buscando leyes que articulen el cuerpo social, en el cual el hombre es un átomo sometido a esas leyes generales. La teoría general y la antropología trascendental no tienen un método que proceda de la abstracción a la generalización, sino que ven los hechos sociales como expresiones de la libertad humana, sistémicamente coordinadas. La realidad humana posee un carácter sistémico, la persona y sus manifestaciones no se captan abstractamente, sino por coordinación sistémica de rasgos concretos. Y para captarlos se requiere una infinita observación de las modalidades de la esencia humana, tal como acontecen en la vida práctica. Así se puede llegar a una inducción sistémica de los modos de convivir.

Aristóteles dedicó una buena parte de su vida a la observación y recogida de datos empíricos, a partir de los cuales construyó sus teorías y

modelos interpretativos, tarea que comenzó a realizar solo, pero que potenció en el Liceo para formar y especializar a sus discípulos. Su realismo es rotundo, su método se basa en observar la realidad, no en vano la *Política* está presidida y precedida por la ordenación de los datos empíricos llevada a cabo por el autor. Por tanto, el método inductivo o sistémico es profundamente realista. Aristóteles es un observador de la realidad y de la vida humana, en la medida en que esa observación va seguida de una comprensión de la vida real, y no sólo a la formulación de un razonamiento lógico.

Ahora bien, la ciencia físico-positiva no pretende otra cosa sino estudiar los fenómenos empíricos observables. Y para eso aplica, en mayor o menor medida, modelos interpretativos. Esclarecida la referencia a la observación directa a la realidad humana, hay que añadir que la teoría general es, por tanto, necesariamente interdisciplinar, pues los datos no los proporciona sólo la observación directa, sino en mayor medida las ciencias, en especial las ciencias sociales y humanas.

El carácter interdisciplinar de la teoría general la hace difícil de llevar a cabo, porque los especialistas fácilmente advierten intrusiones por parte de los filósofos y, en general, son de difícil combinación y descalifican los intentos de coordinación interpretativa como faltos de rigor. Sin embargo, algunos de ellos buscan las visiones globales, los parámetros que proporcionan grandes cuadros dentro de los cuales quepan las sistematizaciones. Así, la temática misma de la interdisciplinariedad como tarea aparece como un requisito de la teoría general: recolectar datos es un trabajo enormemente largo, sólo asequible a un equipo de investigación. Cualquier interesado en la globalización necesariamente ha de unir una gran cantidad de datos.

Pero los datos de poco valen si no se saben relacionar. ¿Con qué tienen que ver los detalles? Esa es la pregunta cuya respuesta no puede faltar, porque el puro dato no sirve. Lo que vale es la armonía de todos ellos, su unidad, su coordinación.

Por tanto, el método de la teoría general de la comunidad política es sistémico e interdisciplinar, y observa la realidad y recoge datos de las otras ciencias para ordenarlos filosóficamente. Esto es un modo de hacer filosofía no exclusivo de la teoría general, sino eminentemente aristotélico, pues procura unir la filosofía primera y su cultivo conceptual, el trabajo de las ciencias ajenas

a las humanidades y la observación de los rasgos de la conducta y de los modos de ser (mentalidades, etc.) del hombre que son objeto de las ciencias humanas. La interdisciplinariedad, desde esta perspectiva, deja de ser una cuestión de convencimiento de que realmente es posible y pasa a convertirse en un trabajo metódicamente organizado, aunque completamente libre, ya que son muy pocos los especialistas que creen en él, sobre todo cuando esa tarea es convocada por filósofos, ante cuya falta de rigor deductivo suelen estar muy fuertemente precavidos.

La metodología propia de la teoría general de la comunidad política, pues, tiene en cuenta ante todo la realidad humana, y la observa. Para hacer teoría general hay que ser un observador bueno y paciente. En cuanto a su temática incluye, por un lado, el objeto de la filosofía política, disciplina que abarca una serie de cuestiones propias y definidas, todo lo amplia que se quiera, y, en verdad, mucho más extensa e importante de lo que suele decirse. Pero lo propio de la teoría general es el estudio sistémico de la diversidad humana, estudio que comparte en buena medida con la antropología puramente filosófica. Por esta razón los comentaristas pertenecían a campos de investigación y de especialización diversos, pero todos relacionados con un nexo común: el ser humano.

Lo que podríamos llamar su objeto formal, retomando la terminología clásica, es la diversidad humana en cuanto acontece en la ciudad, no en cuanto se la considera en sí misma, en su intimidad interior, como suele hacer la antropología filosófica que podríamos llamar antropología de la intimidad, a la cual las ciencias humanas también le proporcionan muchos datos. Se trataría más bien de una antropología política y social. Este objeto formal propio de la teoría general de la comunidad incluye, por supuesto, como una tarea especialmente urgente, lo que acontece en nuestra ciudad, que tiene una peculiar relevancia en nuestra vida. Es un capítulo propio y que podemos calificar como el discernimiento de lo específicamente urgente en nuestra ciudad.

La nominación de la teoría general de la comunidad como teoría de la ciudad puede ser también criticada alegando que el concepto mismo de ciudad carece de la importancia que tenía en Aristóteles, y que el que vive en el campo no parece que pueda quedar excluido de ella, con lo cual es preferible sustituir ciudad o comunidad por sociedad, esta es una de las claves fundamentales de la evolución del pensamiento político que sería muy interesante estudiar, por qué

se produce el cambio de *pólis* por comunidad, ésta por ciudad y, finalmente, se impone la noción de sociedad. Los comentaristas a la *Política* modernos nos dan la clave.

Por tanto, la teoría general de la comunidad política incluye como tema propio las modalizaciones de la esencia humana, que acontecen en las instituciones en las que se vertebra la vida política, la convivencia de los hombres, tanto en su ámbito público, en la ciudad, en la calle, en el Estado, en la universidad, en la empresa, en los medios de comunicación, como en la esfera privada, en la casa, con la familia.

Lógicamente, la teoría general debe servirse, además de las disciplinas mencionadas (antropología, filosofía primera, en sentido aristotélico de conocimiento del ser, filosofía política, ética) de la sociología, y, en especial, de la psicopatología, que estudia las patologías del psiquismo, nunca aislado y en las cuales la comunidad tiene un papel relevante, y nos puede llevar a entender las razones por las que unos regímenes políticos permanecen durante mucho tiempo con algunas modificaciones, y por qué algunos otros entran en un proceso de decadencia, de descomposición que les leva a la extinción.

Pero nada de esto puede hacerse lejos de la ética, que señala cuál es el perfeccionamiento del hombre, ni de la ciencia que reclama para sí el conocimiento revelado sobre el destino del hombre, la teología, ya que la *kyriopolítica*, es decir, la política como ciencia de la felicidad, es irrenunciable. Pero no hay que olvidar otras ciencias sociales y de género, y, por ejemplo, el urbanismo como planificación del espacio donde el hombre vive y construye materialmente su casa, todas tienen también mucho que decir en la formulación de una teoría general de la comunidad política.

Por tanto, esta teoría general se propone como lugar de síntesis, una búsqueda de un saber global acerca de nosotros mismos, pues la filosofía primera no lo proporciona, sería un lugar teórico donde se puede proponer una unificación y una filosofía que le diga algo al hombre de la calle, pues la metafísica, como conocimiento del ser, debe lograrlo y cifra su propia existencia en alcanzar la perennidad, sin la cual no puede consolidarse.

Semejante saber omniabarcante, esperada síntesis global de todos los demás, y panacea del desorientado intelectual y hombre de la calle que sucumbe ante Trasímaco, tiene un inconveniente: ya existe, porque es lo que todos buscan y, en el fondo, lo que todos está ya de algún modo haciendo. Aquí solamente se da nombre a un trabajo filosófico y científico esencialmente diversificado, y cuya unión parece darse por conseguida.

Esta objeción puede ser contestada diciendo que parece preferible no atribuir tan altos propósitos y soluciones a una teoría general que sólo debe ser valorada en las propuestas hasta aquí presentadas, y que más bien se señala un programa de trabajo que tiene un carácter libre, pues es un modo de organizar un trabajo de pensamiento, ante todo, de reflexión sobre la realidad política y social concreta, al cual se le pone un nombre para ser propuesto a la comunidad científica, por si el proponente pudiese llegar a ser considerado como un miembro de ella, y a los que no se integran en ella, pero se sienten interpelados por la magnitud de los problemas que actualmente acontecen en la comunidad política. Es, por tanto, algo mucho más modesto de lo que semejante objeción le atribuye. No es tampoco, desde luego, una disciplina nueva, ni nada semejante. Y ahí puede situarse el arranque de una diversa pero muy fecunda consideración de la política como una ciencia teórica con una necesaria e ineludible dimensión práctica.

A lo largo de la historia algunos lectores les ha parecido excesiva la pretensión de Aristóteles de que la plenitud del hombre acontece por su pertenencia a una *pólis*. Sin embargo, no lo es si definimos la *pólis* como lugar de la *koinonía*, participación activa en el gobierno y en los asuntos de la comunidad, que es tanto como decir acontece la intersubjetividad.

En los párrafos que siguen, se tratará de indicar el modo en que podría continuarse la reflexión sobre el origen natural de la *pólis* que ya han tratado multitud de autores y comentaristas. El propósito de estas reflexiones es meramente indicativo y sólo trata de justificar el modo de esta continuación, que aquí se denomina teoría general de la comunidad política.

Es preciso distinguir entre *koinonía* (intersubjetividad) y *pólis* (lugar de la intersubjetividad, situación histórica, sociedad no abstracta). *Koinonía* equivale aquí a coexistencia, una caracterización del ser del hombre que puede mostrar su carácter propio y diferenciado de los demás seres. El ser del hombre es co-

existir, ser-con. Y ese ser-con tiene un carácter añadido, lo que se ha llamado en antropología el 'carácter de además'. Un ser además de otro y de uno mismo, un ser compatible, en relación con otro, que añade y se añade. La ciudad es el ámbito propiamente humano, porque en ella acontece el ser-con, el encuentro con mis réplicas, las personas, las otras coexistencias. Se comprenderá por tanto el interés de los comentaristas por conocer y comprender el contenido de la *Política*, en ella se ponen de relieve las claves de la convivencia y de la cooperación social que enriquece al ser humano haciéndolo parte de ella en su proceso de participación en los asuntos políticos.

Si entendemos así la *pólis*, entonces la teoría general de la comunidad política es una reflexión sobre el reconocimiento propio y ajeno, lo mío y de los otros, como persona por la intersubjetividad, basado en el encuentro con el otro mi réplica y sobre la sociedad como ámbito de encuentro de las personas. Esto es lo que se cuestionan todas las épocas de crisis que hemos citado: ¿Cómo y por qué hay que relacionarse y convivir en un ámbito comunitario con otros?

La teoría general es simplemente tomarse en serio la *Política* en cuanto la comunidad es el lugar donde los hombres viven juntos, porque si no lo hacen, no son hombres. En la comunidad la participación y la convivencia se refieren principalmente al ámbito del *homo faber*. El ámbito verdaderamente libre ha sido negado en su carácter común y participativo: ha dejado de serlo porque no hay verdad personal, ni lenguaje comunes y, por tanto, no hay comunicación. En consecuencia es difícil darse o destinarse a los demás y tener con ellos amistad.

Aquí se ve que en la comunidad de casas y de familias la amistad despliega su función propia -su *érgon*- esto es, una vida en común -parentescos, etc.- que conduce a la vida perfecta, "parece que la amistad une a las ciudades, y los legisladores se esfuerzan por ella más que por la justicia. En efecto, la concordia parece ser algo parecido a la amistad -*philia*-", dice Aristóteles (*Ética a Nicómaco* 1155a 20-22). Sin amistad no hay posibilidad alguna de que surja el bien vivir.

La mirada griega no permite discernir la acción o la función común de la amistad y el ámbito estrictamente político -la política es el ámbito previo de la amistad-, porque éste último no queda afectado por la crematística o comercio, sino que es más bien legislador, metracrematístico, no porque se dé la crematística se da la ciudad, como ha visto H. Arendt en su obra *La condición*

humana, existen tres ámbitos de la vida humana y de la ciudad: labor *-homo habilis-*, trabajo *-homo faber-* y acción libre *-homo sapiens-*. El ámbito crematístico no es, como el político, obra de la amistad auténtica, sino de la que procede de la utilidad, que es una de las tres clases de amistad, siendo las otras dos la que procede de la virtud y la que procede del placer. La justicia y la ley aseguran que la virtud está presente en el ámbito político.

El ámbito del *homo faber* se puede denominar trabajo, e incluye la técnica, la artesanía, el comercio y la explotación de materias primas. Se distingue del ámbito propio del *homo habilis*, que se denomina labor e incluye la economía doméstica, el conjunto de los trabajos agrícolas y ganaderos necesarios para vivir y la administración de la casa. El primero es 'innoble', y Aristóteles lo aproxima a la economía doméstica, aunque debe distinguirse de ella, porque ésta es aún más innoble. El predominio del comercio es perjudicial porque persigue sólo vivir y no vivir bien, por tanto, no realizar el ideal político.

La realidad histórica muestra que al final, como puso de relieve Aristóteles, todas las formas de estado y de gobierno que se dan en la ciudad, que en cierto modo no es verdaderamente tal, sino un conjunto de humano que se reducen de una u otra forma, a oligarquías que utilizaron las leyes. La desaparición de la acción va en esta dirección, pero no es suficientemente radical. La teoría general de la comunidad política querría señalar la necesidad de restablecer una auténtica *koinonía* -participación activa del ciudadano- en la ciudad y, por eso, es un intento aristotélico de hacer una política. Este deseo se muestra con el motor más poderoso que impulsa a los pensadores a leer y a comentar la *Política*. La dificultad está en que ya ni hay constitución política o forma política, es decir, la desintegración o desorganización de la *pólis* afecta a dimensiones radicales de la persona, aunque en cada época histórica externamente el sistema que organiza las instituciones políticas sea extraordinariamente más complejo y perfecto que nunca, o por lo menos que en cada tiempo precedente.

La unidad de la comunidad política moderna tiene carácter problemático por ser sólo instrumental, hay una primacía de la funcionalidad que absorbe al hombre y lo convierte con su propio rol funcional. Esta aportación de la filosofía moderna interpretando a Aristóteles hay que aprovecharla, pero se necesita un planteamiento más amplio: ¿No podemos entendernos más que sobre lo instrumental? ¿No podemos ser amigos, porque entiendo que mi libertad y la de los demás son despliegues no comunicables, conflictivos,

competitivos acerca de un resultado? ¿Existe o puede llegarse a tener un lenguaje común?

Una significativa parte de los pensadores no han tomado suficientemente en cuenta lo que acontece en la comunidad política. ¿No será el momento de volver, como Aristóteles, la mirada a ella para observarla, en la convicción de que sólo así conoceremos al hombre, y no mirando sólo al interior de cada uno? ¿No será, por otra parte, el momento de restablecer la radicación en la persona de la funcionalidad, del lenguaje, de la economía y de todo el ámbito instrumental, y aplicar en ellos un criterio que no sea utilitarista ni abstracto, sino más bien de auto comprobación y consiguiente corrección? No cabe duda que este conjunto de preguntas subyacen en los comentarios, porque son cuestiones humanas que están dirigidas a resolver el eterno problema de vivir-con, convivir con otros dentro de una estructura organizativa que evoluciona, cambia y se altera tanto temporal como espacialmente.

La multiplicidad humana acontece en la comunidad ¿No será el momento de unificar la experiencia humana que ésta nos proporciona? ¿No será el momento de reconstruirla para que sea el lugar de la *koinonía*? La forma de realizar este trabajo exige una disciplina y un esfuerzo intelectual enormes, para el cual las fuerzas de uno sólo, como les ocurrió a Platón (de ahí su vértigo) y Aristóteles (por eso quiso escribir sobre la filosofía de los asuntos humanos, como dice al final de la *Ética a Nicómaco*), parecen espantosamente pequeñas y débiles. Sin embargo, el mismo Aristóteles y los aristotélicos contribuyeron a esclarecer muchos de los problemas que siempre se han planteados.

La comunidad política no es sólo una ampliación simétrica de lo que uno es individualmente. Hay muchas situaciones humanas que no se dan sin ella, porque crea la multiplicidad. La ciudad peor o la mejor permiten estados humanos cualitativamente nuevos, los mejores y los peores, como situaciones humanas inéditas, inexplicables desde fuera. La antropología política no es un tema menor, en ella nos va entender la riqueza y la complejidad de esas situaciones humanas. Si se alude a la antropología, hay que añadir necesariamente, para ser congruentes con Aristóteles, en la participación activa en la comunidad política.

El hombre es 'animal social (o político)', pero sobre todo es un ser dialógico que se relaciona con otros para conseguir fines en los que ambos

participan. Una visión aislada de él, como puro microcosmos interior, es débil por muchos y variados conceptos, en especial porque no explica lo que la libertad puede conseguir tanto positiva como negativamente. La comunidad es, pues, un concepto depurado, el lugar de la convivencia y de la participación políticas es un lugar real, es una *pólis* con nombre. Esta distinción es la que se pone en tela de juicio, se discute, cuando asistimos al ocaso del aristotelismo político, que no fue capaz de superar la crítica de que hombre por naturaleza no es un ser sociable, y que la sociedad no es más que un equilibrio inestable de fuerzas basadas en la preeminencia que otorga ser vencedor de la lucha de todos contra todos.

En la comunidad política acontecen, estados, situaciones humanas. Sucede que tenemos una mala opinión de la *pólis*. La consideramos molesta porque es un impedimento de nuestra vida buena y buena vida. La despreciamos porque Trasímaco la domina, porque no acontece en ella la libre participación. Pero entre situaciones sociales de gran degradación o, por el contrario, de gran exaltación de lo humano, se extiende también en ella toda la gama de la vida humana. Esto es, una amplísima alternancia de juego y trabajo, de amor y de odio, de maldad y de heroísmo, de amistad y de depravación, de ocio y de dolor. No hay hombres sin *pólis*, sin adscripción y pertenencia a una comunidad política.

La denominación de la teoría general de la comunidad política puede ser criticada alegando que nuestro concepto de comunidad carece de la importancia crucial que tenía en Aristóteles y en la vida ateniense de entonces (nuestra sociedad no es la ciudad-estado griega del siglo IV a.C.). Esto parecería aconsejar una sustitución del término 'comunidad' o 'ciudad' por el de 'sociedad', y evitar así las ambigüedades e insuficiencias que produce la falta de discernimiento de los griegos entre lo 'político' y lo 'social', y su debate posterior a lo largo de la historia del pensamiento.

Sin embargo, el término sociedad encierra un extraordinario peligro, porque es un concepto abstracto. La "sociedad" no hace referencia a conglomerado humano específico alguno, es un término, se podría decir, sin un significado preciso, sin capacidad para designar lo más propio de la vida humana. Ésta acontece en un lugar y en un grupo social concretos, y el término ciudad o comunidad parece ser el que mejor recoge ese acontecimiento, pues una inmensa mayoría de la humanidad actual vive en ciudades, si entendemos éstas en sentido amplio.

Si se está tratando de proponer y de desarrollar una teoría general de la comunidad política no es porque se postule un regreso imposible a la ciudad-estado o a la *pólis* griega, o porque se descalifique el campo, sino porque se estima insuficiente y contrario al término abstracto de *sociedad*. Pero esto, también lo vieron todos los comentaristas: el modelo de Aristóteles no podía resucitarse, pero sí sus ideas sobre, por ejemplo, las formas de controlar el poder político en la comunidad.

Incluso hoy en día los principios aristotélicos podrían proporcionar un criterio para releer la historia del pensamiento político europeo. Tras esa lectura cabe hacer un balance de ellos. La primera tarea radicaría en establecer suficientemente bien en qué sentido la política como ciencia de la felicidad se ha apreciado como algo que hay conseguir y mantener. Esta cuestión, por ser el núcleo de la *Política*, sólo puede ser completamente contestada en el propio desarrollo de la teoría general de la comunidad política, pero desde el principio pueden hacerse algunas propuestas que se citan a continuación.

1. La política es *epitécnica* porque es el ámbito de la libertad. Además exige la concurrencia simultánea de otras ciencias a las que ordena y coordina. La respuesta a esta pregunta se cifra en una teoría de la autoridad y del poder, que tenga en cuenta el psicologismo de Hobbes.
2. La ciudad tiene un origen natural. Se trata de establecer el carácter de coexistencia del ser del hombre. Aquí se incluye una teoría pura de la sociedad, no aplicada a la ciudad, sino esclarecedora del engarce de esa noción con otras como mundo, historia, cultura, etc. A lo largo de estas páginas ya se ha aludido nociones como amistad, función, participación, convivencia común que pueden ser útiles a este propósito.
3. Cabe plantearse una ciudad ideal, se trata de establecer el sentido de la utopía en la vida humana y ciudadana. Se pueden plantear con rigor las preguntas fundamentales de la filosofía política.

Estas tres tesis pueden ser esclarecidas si se considera su negación radical, tal y como fue planteada por Rousseau. La filosofía política de este

autor permite estudiar con nitidez las implicaciones últimas de estas tres propuestas y las aporías derivadas de su negación. En este sentido Rousseau tiene un cierto carácter emblemático: su apelación al buen salvaje y a la voluntad general articulan su respuesta a la pregunta fundamental de la filosofía política, esta es, la mejor ciudad no es ninguna, en cierto sentido, porque la sociedad no es natural, sino una degradación. Los recursos intelectuales que Rousseau tiene que poner en marcha para salvar esta respuesta negativa perduran hoy, implantando en la sociedad moderna. Por tanto, es pertinente considerar a Rousseau, que sería el reverso de las teorías de Aristóteles.

En cuanto a la consecución del ideal de bien vivir o vida excelente, *aristobía*, la teoría general de la comunidad política puede fundamentar este principio en una ética de la libertad. Pero ésta requiere una confrontación con Kant y con otros formuladores de la ética autónoma acerca de los fundamentos de la moral y del carácter propio del perfeccionamiento humano. Se hace de nuevo necesario acudir a Aristóteles y obtener una visión del hombre donde la libertad alcance el rango suficiente. La remisión a la *Ética a Nicómaco* también es necesaria. Lo que se añade a la ética de la libertad desde esta perspectiva, es una consideración del mal en la vida humana: el problema de la inocencia, su conservación y su pérdida. Se trata de un ajuste de cuentas con Trasímaco y, en su versión moderna, con Maquiavelo, que termina en la consideración de algunas situaciones humanas dentro de una sociedad como formas extrañas de presencia y ausencia del mal.

El dominio del derecho en el ámbito de la política, *nomocracia*, requiere, principalmente, un estudio de la igualdad y de la justicia, y esto lo expuso Aristóteles en sus obras *Ética a Nicómaco* y *Política*. La Filosofía del Derecho y la Filosofía de la Educación se han enriquecido con sus aportaciones. Desde esta perspectiva se puede afrontar la discusión entre naturaleza y libertad, entre derecho natural y derecho positivo, entre naturaleza y ley (*Physis-nómos*), cuestión, por lo demás, que excede con mucho las posibilidades y los propósitos de la Teoría General de la Comunidad Política.

Las cuestiones anteriores, en último extremo, remiten de nuevo a una reflexión profunda sobre la política. La inspiración aristotélica de la teoría general de la comunidad política necesariamente la sitúa en una postura crítica frente a aquélla, lo cual es sólo un requisito de rigor. Es una crítica que no puede ser obviada de ninguna manera, ni siquiera dando un resumen sumario,

si no se quiere correr el riesgo de una reposición inerte de los principios clásicos, la cual, de no mediar el trabajo filosófico de los últimos siglos, también clásico, tendría un inevitable cariz anacrónico, es decir, condenatorio de la sociedad y sus formas política de los siglos posteriores, como intrínsecamente corrompidas por haber nacido de un gran error -la modernidad-, y sólo salvable de modo drástico. Semejante postura sería un error y es por completo ajena a la inspiración de la teoría general de la comunidad política que aquí se propone.

Esta crítica tiene ante todo un carácter esclarecedor. Como se ha dicho al iniciar estas reflexiones, no se pretende una confrontación directa con la filosofía política nacida desde la Edad Moderna a nuestros días, sino más bien el esclarecimiento de sus principios en cuanto éstos han conformado una y otra vez a lo largo de la historia las formas de organización políticas y social de diversos pueblos, estados, reinos y naciones.

Se trata, en último extremo, de un cierto descubrimiento de la génesis de la mentalidad que estudia, propone y desarrolla una forma de organización que es esencialmente plural y compleja, que se fundamenta en unos principios que a veces se han considerado erróneos, en otras ocasiones se han calificado de antinomias, y en muchas han demostrado su eficacia proporcionando a la comunidad política estabilidad y un desarrollo armónico que lograba, en cierta manera, el bienestar de todos o de una gran mayoría. Estos principios se podrían resumir en los siguientes.

1. El modo de entender la libertad. La comprensión del individualismo como despliegue de la libertad es posible desde los cuatro principios según los cuales John Stuart Mill muestra ésta: el principio de autonomía, el de libre discusión, el de espontaneidad y el de no dañar a otros. El carácter aporético de ese concepto de libertad se hace evidente en las consecuencias con otros cuatro principios: el principio de coexistencia, el de intencionalidad, el de los hábitos o habitual y el de responsabilidad. Desde esta perspectiva es posible una crítica al individualismo.

2. El modo de entender la técnica, que no es otra cosa que recoger la crítica de la razón instrumental de la Escuela de Frankfurt y de Heidegger. Se trata de una crítica al funcionalismo y, por tanto, como una refutación del positivismo y de ciertas formas de materialismo. Esta antinomia no es sólo política o ciudadana, sino que entronca con las grandes discusiones de la filosofía de la mente y del lenguaje. La sociedad es sistémica, pero no es un sistema. La reducción del hombre a su rol funcional no es una aporía teórica, sino el modo mismo en que se configura la vida humana en la aldea global dominada por los medios de comunicación y de los símbolos imaginativos. En rigor, esta antinomia implica una filosofía de la técnica, para llegar a su exacta y verdadera comprensión.

3. El modo de entender la economía. La crematística desde la modernidad ha adquirido carácter predominante, como se ha dicho, el ascenso del *homo faber* y del *homo habilis* ha contribuido al imperio de la razón económica como ápice de la vida humana. El dominio de lo útil, o de la utilidad y de lo instrumental en detrimento de los hombres libres, que son convertidos en esclavos, constituye un rasgo primordial de la sociedad de consumo, muy frecuentemente criticado. La consideración de algunos valores aportados por la ecología -la autarquía los puede incluir- permite una crítica al economicismo y a la mentalidad empresarial desviada en la que la lógica imperante es la del beneficio: el hombre es *numismático*, más que *económico*.

4. El modo de entender el placer. Desde la perspectiva indicada en el anterior número, se puede mostrar las antinomias de la sociedad de consumo o del bienestar conectadas con la de la libertad y la de la técnica: es la antinomia de la *biophanía*, que se ha calificado como el triunfo del animal laborante, es

decir, la interpretación biológica del hombre como animal sano, el triunfo de la vida en su despliegue natural. Esta antinomia conecta con otra gran cantidad de supuestos de la mentalidad contemporánea: los mundos alternativos a la racionalidad instrumental y económica, la primacía del confort y del bienestar, que es la versión actual de la buena vida, en lugar del ideal de bien vivir en comunidad.

5. El modo de entender el poder. La confrontación con Hobbes, Rousseau y Hegel nos da una comprensión de la concepción del Estado, y en concreto del estado de bienestar. La *pólis*, la sociedad misma, desaparece como tal bajo la tutela estatal, cuyas posiciones, postulados y planteamientos teóricos son recogidos por los principios del liberalismo político. La tiranía del Estado y del totalitarismo deberían ser fenómenos regresivos, pero aún están muy presentes en nuestras ciudades. Esta posición teórica necesita ser conectada con la formulación política de la idea de progreso como izquierda, frente a la involución de la derecha. El alcance de esta dialéctica exige una referencia a las utopías ideológicas. Es una posición de fuerte contenido histórico.

6. Los fines que se proponen en el estado del bienestar no muestran lo que es verdaderamente importante en ella, que son los sucesos propios de la vida humana. Uno primero y principal es el modo de coexistencia, aquél en el que nace el hombre. Una antropología del sexo y de la familia ha de considerar los rasgos propios y distintivos de la mujer y del hombre, sus modulaciones sociales, el acontecimiento de enamorarse y de amar, y la perpetuación de la ciudad en el hijo como heredero del mundo de sus mayores. La armonía de los sexos da lugar a la familia -primer momento histórico de la evolución social hasta llegar a la *pólis*-. Los rasgos diferenciales de la mujer y del hombre pueden ser

interpretados desde la noción de función que se ha expuesto, si en ésta unimos simultáneamente acción en cuanto acto del sujeto, resultado de la acción u obra y función social de una y de otra. La familia es así la convivencia sin la cual las demás no pueden alcanzar carácter natural, tampoco la familia tiene exclusivamente un carácter instrumental, o es una fase breve del desarrollo social completo del ser humano.

7. La convivencia y la participación de todos son los elementos esenciales y definatorios que configuran y unen a la comunidad. Una teoría general de la amistad y de la cooperación es necesaria en una teoría general de la comunidad política -ya lo vio Aristóteles-, pues de otro modo la antinomia funcionalista imposibilita la vigencia social de la justicia. Una teoría general de la acción continúa la inspiración aportada por la amistad y permite entender las prácticas de un modo que no sean simples roles funcionales. La acción directiva en la organización desarrolla los cuatro principios sobre los que se asienta la libertad y la vida buena - *aristobía* -.

A su vez, la vida humana no es sólo trabajo, sino también juego, ocio, diversión y fiesta. La vida humana como alternancia de juego y de trabajo es decisiva para la ciudad: multitud de sus partes adquieren su sentido propio en una *cosmópolis* que una bien ambos aspectos. Las implicaciones de estas realidades son extraordinarias. En rigor esa alternancia modula toda la vida social. Requiere por eso ser muy bien entendida: el ocio -que no es una pérdida de tiempo- ha de ser rescatado de las antinomias y conectado con las formas superiores de vida humana. A su vez, el trabajo es la inclusión en el sistema, una dimensión fundamental de los hábitos de la libertad.

Por otro lado, las partes de la comunidad constituyen un correlato de los sucesos en los que está envuelta la vida humana: el saber objetivo como sistema de información que permea toda la red social, la universidad como lugar de aprendizaje de la profesión, las instituciones que guardan y transmiten valores,

los medios de comunicación como lenguaje de la ciudad, el territorio de ésta y su relación con el medio, la armonía del conjunto y las relaciones con otras ciudades. Estas últimas nos remiten a la consideración del planeta Tierra como comunidad, y su armonía cosmológica. No podemos renunciar a la belleza, uno de los componentes esenciales del ser del hombre.

Por último, la teoría general de la comunidad política desarrollaría, a partir de los principios citados, una teoría de los regímenes políticos, las constituciones ciudadanas y las formas de estado, gobierno y de organización con la cual entra en el terreno de la Filosofía Política y de su objeto propio: le cede la palabra. Sin embargo, ya se ha mencionado la necesidad de proponer una filosofía de las comunidades intermedias sin la cual difícilmente obtendremos inspiración para salvar las *aporías* de la democracia parlamentaria, la más extendida en la actualidad.

Las partes de la teoría general de la comunidad política aquí mencionadas muestran la amplitud y complejidad del tema, y su mismo carácter abierto e inacabable, que comparte con todo quehacer filosófico. Lo único que esta teoría general puede aportar son unos principios que permitan aglutinar este conjunto de cuestiones. Estos principios deben aunar, ya se ha dicho, las aportaciones de las ciencias humanas -o ciencias del espíritu-, la tradición filosófica y la observación de la realidad. Si lo consiguen, el intento de esta teoría general podría ser aprovechado. Por tanto, una enumeración tan larga de cuestiones tan amplias no significa caer en una dispersión de la mirada o de la inspiración, porque no se trata de agotarlas, sino de meditar sobre sus principios. Quizá los aristotélicos puedan constituir un aceptable punto de partida. Los comentaristas percibieron estas dificultades, pero no por eso dejaron de intentar desde que apareció la *Política* buscar en ella y exponerla a otros, soluciones a la vida humana en comunidad, en cualquier lugar y en todo tiempo histórico, aunque estaban muy condicionados por ambos.

Lo hasta ahora dicho no es sino un anuncio, tal como se escribió al principio de este libro introductorio, que señala una tarea libre, que puede ser hecha y propuesta desde la *Política* de Aristóteles, aunque, en rigor, va mucho más allá de ella. La obra de este gran filósofo nos pone en camino, pero se queda muy atrás. Fue escrita en el siglo IV a.C. y reactualizada y presentada de nuevo durante veinticinco siglos de pensamiento y de generación de soluciones a los problemas políticos.

A pesar de todo, Demetrio el Cínico tenía razón cuando escribió "*Solet plus prodesse si pauca praecepta sapientiae teneas, sed illa in promptu tibi et in usu sint, quam si multa quidem didiceris, sed illa non habeas ad manum*", que se puede traducir como: 'Suele ser más útil que domines pocas sentencias sapienciales, pero inmediatas y de provecho, que aprender muchas, pero no tenerlas a mano'.

Aristóteles, Nussbaum y la democracia social

José Manuel Santos

Instituto de Filosofía Práctica, Universidade da Beira Interior

La filosofía práctica de Aristóteles representa una referencia considerable para muchas filosofías políticas contemporáneas. Incluso algunas de las teorías políticas que se le oponen claramente, como el liberalismo y el socialismo, reivindican algunas veces una herencia aristotélica. En cuanto a la segunda corriente, se encuentra en Marta Nussbaum el intento de fundar una concepción de la democracia social en ideas centrales de la filosofía práctica de Aristóteles. En este sentido, dicha autora ha dado a uno de sus ensayos el título sugerente de *Aristotelian Social Democracy*. Una empresa filosófica de este tipo suscita, naturalmente, varias preguntas. La más obvia podría ser la de saber si Aristóteles era un « social-demócrata » *avant la lettre*. Se tiene que decir en seguida que ésta no es la tesis de Nussbaum. La democracia social es una doctrina política moderna, históricamente bastante reciente, que se ha elaborado a partir de la mitad del siglo XIX, y pretender que Aristóteles era un social demócrata sin saberlo – como el Sr. Jourdain en la obra de Molière, era un prosador – sería un anacronismo y un sin-sentido. Lo que Nussbaum defiende, no obstante, es otra cosa. Según ella, el pensamiento político de Aristóteles contendría elementos centrales, conceptos y teorías, que podrían servir para dar un fundamento a una concepción social democrática de la política y de la sociedad. Esta justificación de la social-democracia será inédita teniendo en cuenta a su fundación habitual arraigada en la historia particular de este movimiento y la historia general de las ideas. Es en este sentido que se puede entender la expresión « social-democracia aristotélica », es decir, en el sentido en que las tesis y contenidos por fundar serían los de la democracia social histórica, pero el fundamento filosófico que les proporciona sería « aristotélico ». « Aristotélico » significaría aquí que se utilizan categorías y argumentos de la filosofía práctica de Aristóteles de manera instrumental para justificar tesis social-demócratas modernas. Pero, incluso si se interpreta de este modo el sentido de este concepto, se plantean cuestiones acerca de la posibilidad y la legitimidad teórica de dicha tarea. Se puede dudar, y algunos niegan esta posibilidad, que se pueda « deducir » de las categorías propiamente aristotélicas una concepción social-demócrata de la política. Estas dudas se hacen aún más fuertes cuando Nussbaum llega a tesis que ella misma reconoce como no compatibles con posturas del mismo Aristóteles pero también defiende su congruencia con la « lógica » de las categorías aristotélicas. Tendríamos entonces un « aristotelismo » emancipado de Aristóteles.

En este trabajo se trata de analizar la lectura hecha por Nussbaum de algunos pasajes fundamentales de la *Política* y de evaluar su uso de conceptos y teorías aristotélicas para fundar la democracia social. El análisis tratará en primer lugar de un concepto teórico central que toma Nussbaum, el de 'capacidad' (*capabilité*), teniendo en cuenta, naturalmente, su estrecha conexión con los conceptos de actividad y de vida buena. Más adelante, se analizará la recepción de la teoría propiamente política de la propiedad en Aristóteles. Antes de abordar estas cuestiones, se hará una presentación sumaria de los contenidos de la democracia social así como una síntesis sobre la discusión controvertida de la postura de Aristóteles acerca de la democracia.

2. Aristóteles y la democracia

Antes, pues, de ver cómo Nussbaum utiliza algunas categorías de Aristóteles para fundar la democracia social, se dará cuenta, muy sumariamente y haciendo abstracción de numerosas variantes, de lo que es la democracia social. En tanto que teoría política, la democracia social acepta los principios de la democracia *liberal* en lo relativo a las libertades fundamentales del individuo. Nussbaum defiende la igualdad de los derechos fundamentales para todos, pero se encuentra particularmente interesada en el problema de las desigualdades económicas y sociales. En este sentido, la democracia social añade a los derechos propios de la « libertad negativa » del individuo derechos positivos de carácter social – derecho a la vivienda, a la educación, al trabajo, etc. En esta doctrina se insiste en la igualdad de los recursos y oportunidades. El estado tendría la función de redistribuir los recursos en el sentido de su legalización, utilizando para ello diversos medios, entre ellos, un sistema de impuestos adecuado (impuesto progresivo), la propiedad de las grandes empresas y de las prestaciones sociales directas. Éstas son universales en dominios tales como la educación, los cuidados de la salud, la jubilación o las ayudas en situaciones de desamparo como el paro. El conjunto de estas prestaciones constituye lo que se conoce como el estado social, *welfare state*. Al contrario del socialismo comunista de tipo marxista, la social-democracia, que algunos llaman también socialismo, no limita los derechos relativos a las libertades individuales. Además, al contrario del comunismo, fundamentalmente ésta no cuestiona el derecho a la propiedad. No obstante, la social-democracia no sacraliza este derecho, como ocurre en las versiones más radicales del liberalismo político, particularmente en el libertarismo (Nozick). Para la democracia social la propiedad puede estar sujeta a derechos sociales.

Además, el estado debe tener una influencia directa sobre la economía en un sentido distributivo e igualitario, y, a este efecto, poseer propiedades.

Antes de interrogarse sobre la compatibilidad de la filosofía política de Aristóteles con la democracia social, quizás se deba empezar por preguntar cuál es la postura del filósofo griego en relación a la democracia a secas. La pregunta acerca de la postura de Aristóteles en lo relativo a la democracia es, desde hace mucho tiempo, controvertida. Entre los especialistas (historiadores, filósofos, teóricos de la política), se encuentran esquemáticamente, tres posturas. Aquéllos para quienes Aristóteles es claramente un anti demócrata¹⁶³, los que lo consideran bastante favorable a la democracia y, finalmente, los que piensan que hace de ello una evaluación equilibrada y razonable, criticando ciertas formas, pero guardando ciertos elementos en su concepción de la constitución « mixta », considerada, dentro de lo que cabe, la mejor, y a la que llama *politeia*.¹⁶⁴ Desde esta perspectiva, sus críticas, dirigidas a las debilidades de la democracia directa ateniense están justificadas, y no son muy diferentes de las hechas actualmente por historiadores o politólogos desde el punto de vista de la democracia representativa moderna. Ésta habría incorporado, objetivamente, correcciones que responden a las críticas hechas por Aristóteles y a la democracia « radical » antigua. El análisis muy diferenciado y bajo diferentes puntos de vista de la democracia que Aristóteles hace explica, en parte, las divergencias de las lecturas y la dificultad de acotar su posición. Encontramos en la *Política* pasajes y argumentos que son bastante favorables a esta nueva forma de régimen y de constitución política y otros que le son bastante desfavorables.

Empecemos por los pasajes y argumentos que a primera vista son desfavorables. En este sentido, un pasaje a menudo evocado es el del final del Libro III¹⁶⁵ donde Aristóteles concluye su análisis de los « tipos puros » (en el sentido de Weber) de gobierno afirmando que la « mejor constitución » se da cuando « el gobierno está en manos de los hombres más excelentes » o « virtuoso »; la virtud o la excelencia comprenden aquí cualidades tanto intelectuales y técnicas, empezando por la prudencia, como morales y éticas. Aceptando esta premisa, Aristóteles concluye que el mejor régimen no podría ser otro que la aristocracia o, en casos excepcionales en que un ciudadano excedería en mucho, en excelencia, todos los demás, la monarquía.

El argumento más utilizado para defender la tesis de un Aristóteles « antidemocrático » es la crítica dirigida a la « democracia extrema » del Libro IV¹⁶⁶, que corresponde *grosso modo* al régimen ateniense contemporáneo del

¹⁶³ Por ejemplo, Finley, 1985; Mulgan, 2000, 85.

¹⁶⁴ Por ejemplo, Welwei, 1999, 312.

¹⁶⁵ *Pol.*, III-18, 1288a 33 sq.

¹⁶⁶ *Pol.* IV-4, 1292a 4-37 y IV-5, 1292b 41 sq.

filósofo. Se trata, no obstante, de una crítica distanciada y razonable de los aspectos más problemáticos de un tipo de democracia, calificada de « radical», en una calificación en la que se distinguen varias. Se puede recalcar que esta crítica aristotélica, más sistemática y prudencial que ideológica hacia la « democracia radical» es, finalmente, bastante próxima a las críticas hacia la democracia « directa » hechas por los teóricos contemporáneos de la democracia.

En varios pasajes de la *Política* se encuentran opiniones o argumentos que llevan a pensar que Aristóteles tiene un postura más bien favorable a la democracia. Una tesis de Aristóteles que va en este sentido es su rechazo categórico de la obsesión platónica de la « unidad» de la *polis*, en función de la cual la democracia aparece, naturalmente, como una amenaza. Aristóteles defiende, al contrario, la « pluralidad » de la ciudad¹⁶⁷. Un segundo elemento pro-democrático es, sin duda, la definición de ciudadano, al principio del libro III: “Ciudadano en sentido pleno sólo puede definirse [...] por la participación en las funciones judiciales y en las funciones públicas [*metechein kriseôs kai archês*].”¹⁶⁸

Aristóteles comenta un poco más abajo su propia definición de ciudadano añadiendo que es «ante todo la del ciudadano en una democracia»¹⁶⁹. Si la definición general de ciudadano no se aplica tan fácilmente a las otras formas de régimen, esto haría pensar a una naturalidad, o por lo menos a una idealidad, de la democracia. Y, en efecto, en la *polis* ideal, concebida en el Libro VII, todos los ciudadanos participan del *archê*, del poder político¹⁷⁰. Pero se tiene que añadir que, en este caso ideal, como todos los ciudadanos son personas « excelentes», un tal estado es a la vez una democracia y una aristocracia.

Otra concepción de la filosofía política de Aristóteles a menudo evocada para justificar una actitud favorable a la democracia es su teoría de la decisión colectiva. Las decisiones tomadas colectivamente serían más sabias que las decisiones individuales¹⁷¹.

Un cuarto elemento pro-democrático que se encuentra en la *Política*, que no se evoca a menudo pero que nos parece bastante importante, reside en ciertas conclusiones, fruto del análisis sistemático que compara la democracia y la oligarquía, en el libro IV. Este libro es un verdadero fragmento de *comparative politics*. Los regímenes que son objeto del análisis del libro IV no son ni « tipos puros» weberianos, ni constituciones ideales (como la del Libro VII), sino los regímenes existentes en la realidad de la época. No es casualidad si se trata de

¹⁶⁷ *Pol.*, II-2, 1261a 15 sq.

¹⁶⁸ *Pol.*, III-1, 1275a 23.

¹⁶⁹ *Pol.*, 1275b 6.

¹⁷⁰ *Pol.*, VII-9.

¹⁷¹ *Pol.*, III-11, 1281a 40 sq.

dos regímenes que en la clasificación del libro III no están situados en la columna de « las formas correctas » sino en las de las « desviaciones ». Aristóteles utiliza en la comparación un criterio o medida *económica*, la más o menos gran desigualdad de recursos entre ricos y pobres, y un criterio propiamente *político*, la disensión – la *stasis* – más o menos grande, y medible, existente entre los ciudadanos en el interior de cada *polis*.

Esta tensión de enemistad, que será considerada por Carl Schmitt como lo constitutivo de « la esencia de lo político », juega un papel importante en el análisis político aristotélico. Desde este punto de vista, « lo político » schmittiano ya está presente en la relación entre la *stasis* (disensión, discordia, revuelta) y la *philia* (amistad o concordia). « Para las ciudades », escribe Aristóteles, « la *philia* (concordia o amistad) es el mayor de los bienes porque evita al máximo la *stasis* (discordia o enemistad) »¹⁷².

En el ejercicio *comparative politics* del Libro IV, aplicado a los regímenes democráticos y oligárquicos de las ciudades, conviene apuntar dos cosas. La primera es la relación muy directa entre el nivel de desigualdad de los recursos y el nivel de la *stasis*. El fenómeno económico tiene un efecto directo sobre lo político. La segunda es que, de este estudio comparativo, Aristóteles extrae conclusiones mucho más críticas y severas para la oligarquía que para la democracia. Cuando se evita la *stasis*, y por tanto se busca la *philia* en tanto que « mayor bien de la ciudad », la oligarquía es el régimen más arriesgado y el más inestable. « Cuando en una ciudad existe un gran número de individuos privados de derechos cívicos y viviendo en la miseria, es inevitable que esta ciudad esté llena de enemigos »¹⁷³. « Los privilegios de los ricos », en la oligarquía, « contribuyen más a la ruina del orden político que los del [demos] »¹⁷⁴, en la democracia. Esta última es, por consiguiente, más estable y está menos sujeta al conflicto político grave (*stasis*) que aquella, sobre todo en el caso de la democracia moderada, caracterizada, no sólo por una participación generalizada de los ciudadanos en las instancias deliberativas sino también por una « igualación de los recursos »¹⁷⁵ que se traduce, concretamente, en la existencia de una « clase media » numerosa, incluso mayoritaria, que evita la discordia mayor¹⁷⁶ y, a largo plazo, la guerra civil, entre clases demasiado desiguales, tanto desde el plano de la participación en el poder como de los recursos.

¹⁷² *Pol.*, II-4, 1262b 8.

¹⁷³ *Pol.*, III-11, 1281b 27 sq.

¹⁷⁴ *Pol.*, IV-12, 1297a 8.

¹⁷⁵ *Pol.*, V-8, 1309a 25.

¹⁷⁶ *Pol.*, IV-11, 1296a 12 sq.

De este análisis de las opiniones de Aristóteles sobre la democracia se puede concluir que sería poco correcto considerarlo simplemente como un adversario filosófico o ideológico de ésta— lo que se puede decir sin duda de Platón. Sería igualmente exagerado ver en él un defensor ideológico y sin reservas de este tipo de régimen político. En el terreno económico-político, es decir donde la economía tiene efectos políticos importantes, Aristóteles adopta un principio distributivo más bien igualitario y por tanto de tendencia democrática, incluso social-demócrata como lo defiende Martha Nussbaun. En efecto, la adopción de este principio igualador tiene razones últimas de orden « prudencial »: evitar la *stasis*, y no está fundada en un « principio de justicia » igualitaria de naturaleza deontológica como ocurre en muchas teorías modernas de la democracia. Ahora bien, no se entiende por que la democracia no podría tener una justificación prudencial, basada en la estabilidad política y la evitación de conflictos mayores. Por otra parte, para Aristóteles, la propiedad o la riqueza no es un bien en sí, de tal manera que las actividades económicas y de « producción de riqueza », como se dice hoy en día, son vistas como puramente instrumentales y como simples respuestas a las necesidades naturales. Por lo tanto, la filosofía política de Aristóteles tiende a neutralizar las desigualdades económicas de manera a que todos los ciudadanos puedan gozar de una plena participación política en la ciudad. No es en la esfera económica de la vida (producción, intercambio, gestión de bienes y acumulación de riquezas) que entra en juego la « función » (*ergon*) o la esencia del hombre, sino en la dimensión de lo político. Es en esta última que se expresa el verdadero valor de los individuos, su « virtud » y que, por consiguiente, las diferencias entre individuos son significativas y deben expresarse. Se entiende por lo tanto que, en el plano de la *praxis*, de la ética y de lo político, el criterio aristotélico de la buena acción sea más meritocrático o aristocrático y, en este sentido, no-democrático. En cambio, para Aristóteles no hay razones para que la distribución de los recursos no sea de tendencia igualitaria. Es más, en este plano, las fuertes desigualdades ponen en peligro la estabilidad de la ciudad y constituyen, por otra parte, un factor de vicios – en primer lugar la *pleonexia* (codicia) – para los que poseen demasiada fortuna. Demasiada riqueza es un gran obstáculo para la vida buena. Incluso en el dominio estrictamente político, la distribución de los cargos más importantes del estado, por ejemplo, no debe ser igualitaria sino proporcional al mérito o a la « virtud ».¹⁷⁷ Ser más rico, en cambio, no es para Aristóteles, una desigualdad política en el ámbito político.

2. Las capacidades del ser humano

177 Pol., III-12, 1282b 20 sq.

Volvamos a Nussbaum y a su lectura de Aristóteles con el objetivo de fundar la democracia social.

La perspectiva teórica que toma del filósofo griego consiste en pensar en la interacción humana, y por lo tanto, en la normatividad ética y política, no a partir de una norma formal de lo justo y/o principio de un principio abstracto de libertad, como ocurre en la perspectiva deontológica, sino a partir de una concepción de lo humano, en el sentido de lo que hace propiamente dicho la humanidad del hombre. Semejante perspectiva constituye lo que se llama un esencialismo. Se trataría de fijar los rasgos distintivos de lo humano, de trazar una línea de reparto entre lo humano y lo inhumano. Esto puede hacerse de dos maneras: sea construyendo un sistema general de los seres y, en el marco de éste, una taxonomía jerarquizada de los seres humanos, lo que MacIntyre llama una « biología metafísica », sea intentando describir la *vida* humana a partir de las *necesidades* del ser humano y de sus *capacidades de actuar* para satisfacer sus necesidades. Esta segunda aproximación, que es la de Nussbaum y según ella, también la de la filosofía práctica de Aristóteles, lleva a una perspectiva inmediatamente *normativa* de cada vida humana. Se tendrá que evaluar si, y en caso afirmativo, hasta qué punto, el sujeto, en tanto que agente, ha podido satisfacer, ha tenido las capacidades correspondientes de actuar y ha hecho efectivamente uso de sus capacidades. Se trataría, en una palabra, de evaluar hasta qué punto una vida ha sido lograda, si fue una « buena vida » o, más concretamente, como dice Nussbaum, citando a Marx, que ha leído Aristóteles en este mismo sentido, una vida llena « de actividades verdaderamente humanas »¹⁷⁸ y no simplemente « animales ».

Una vida humana es un conjunto o, si se quiere, una sucesión de acciones. El punto de partida, muy aristotélico, de la teoría de la acción en Nussbaum es la distinción entre las actividades o acciones (*functionings*), en tanto que tales, y las capacidades (*capabilities*) necesarias para la realización de estas acciones. La *capability*, término que se traduce por « capacidad », es el término que ha dado nombre a la teoría ético-política de Nussbaum, la *capabilities approach*. Las acciones humanas o animales se distinguen de los puros sucesos físicos en tanto en cuanto son la realización de capacidades.

La capacidad es del orden de lo que Aristóteles llamaba facultad (*dynamis*) o disposición (*hexis*), y por lo tanto, está emparentada con la virtud ética, que es una « disposición adquirida » por educación o entrenamiento. Como las disposiciones, las capacidades pueden ser desarrolladas y actualizadas a cada

¹⁷⁸ Nussbaum, 1990, 214.

instante, por el agente, en las acciones (*functionings*). Su posesión abre al agente una pluralidad de posibilidades de actuar, un espacio de libertad.

Para Amartya Sen, otro representante de la *capabilities approach*, éstas son « posibilidades reales », poderes de actuación efectiva de los sujetos. El ejercicio de estos poderes depende de dos cosas: de la posesión de las capacidades respectivas y de la ausencia de obstáculos externos. En su teoría de las capacidades, Nussbaum distingue así, y en este mismo sentido, entre capacidades internas, inherentes al agente, y externas, relativas a las circunstancias y condiciones del mundo necesarias para la actualización de las mismas en actividades correspondientes.¹⁷⁹ Estas capacidades externas corresponden a lo que Aristóteles llamaba « bienes externos» (*ektos agatha*)¹⁸⁰ – en oposición a los « bienes del alma y del cuerpo » – y, en la actualidad, que se llamarían recursos. Del mismo modo que, para Aristóteles, el ser humano necesita de un mínimo de bienes externos para vivir bien, para Nussbaum las capacidades externas condicionan una vida digna y buena. Se podría decir lo mismo de las capacidades internas o, en términos de Aristóteles, de los « bienes del alma y del cuerpo ». Añadamos de paso que Nussbaum utiliza esta teoría de las capacidades y de la acción para dar un sentido « aristotélico y no kantiano » al concepto de *dignidad*. Una vida humana es *digna* si el sujeto dispone de capacidades, internas y externas, necesarias para la satisfacción de sus necesidades propiamente humanas.¹⁸¹

Nussbaum redacta la lista de una docena de estas capacidades *internas* básicas necesarias para llevar una vida que pueda ser considerada humana. Éstas van de las capacidades más elementales del cuerpo, tales como vivir y morir, alimentarse, moverse o tener placer, a las más complejas y propiamente humanas, que implican una actividad del espíritu, como tener emociones, imaginar, razonar, reír o tener relaciones humanas y sociales con el prójimo¹⁸². Dos de estas capacidades son « arquitectónicas » y específicamente humanas: la razón práctica y la relación con el prójimo (en inglés: *affiliation*).

La inspiración aristotélica del concepto de capacidad no plantea duda. La vida buena es aquella en la que el individuo es capaz de expresar plenamente el conjunto de estas capacidades en las actividades logradas correspondientes. Se plantean algunas preguntas más o menos cercanas entre Nussbaum y Aristóteles, mientras que, yendo más allá de la generalidad del concepto, se

¹⁷⁹ Nussbaum, 1988, 161-164.

¹⁸⁰ Aristóteles, EN, 1098b 12.

¹⁸¹ Nussbaum, 2006, 159-160.

¹⁸² La lista completa de las capacidades internas ha sido dada muchas veces por la autora y ha variado a lo largo de los años. Véase, por ejemplo, Nussbaum, 1990, 219-225 y Nussbaum, 2006, 76-78.

intenta, por decirlo de alguna manera, normativizar sus aplicaciones. En la escala de excelencia Nussbaum empieza por distinguir dos umbrales o niveles de realización y desarrollo de las capacidades (internas). El primero es el umbral mínimo para que la vida de un individuo pueda ser considerada como propiamente humana. Es el umbral más bajo que separa la más basta posesión de la capacidad y su ausencia, lo humano de lo inhumano. El esencialismo de Nussbaum está ligado a la posibilidad de fijar objetivamente este umbral a partir de una descripción « interna » de la experiencia humana¹⁸³. La determinación de este umbral mínimo no plantea problema particular en cuanto a la fidelidad a la concepción aristotélica, objetivista, de lo humano. Ya el segundo umbral, el que separa la mediocridad de la excelencia, es decir, el umbral más allá del cual la excelencia de la capacidad está a la altura de la « vida buena », plantea un problema. Mientras que Aristóteles piensa que la « vida buena » exige una excelencia rara extraída de una serie de cualidades sociales, las « virtudes éticas », así como la razón práctica (la *phronêsis*), virtud intelectual – que figura tanto en la lista de las capacidades de Nussbaum como en las de las « virtudes dianoéticas » de Aristóteles –, la filósofa norteamericana aporta lo que se podría llamar una democratización de la vida buena. Parece originarse a partir del principio según el cual, abstrayendo los casos patológicos de incapacidad congénita, la excelencia de las capacidades, estaría al alcance de todo el mundo. Las desigualdades existentes serían el resultado, o bien de una distribución desigual de los recursos, o de una falta de oportunidades para el desarrollo de las capacidades internas, es decir, de una falta de educación o de formación. Estos factores serían controlables políticamente en el sentido de la igualdad. Se ve aquí una preocupación igualitarista que apunta a preparar los conceptos aristotélicos para la perspectiva social demócrata. En Aristóteles, no obstante, la vida buena está también condicionada por elementos naturalmente productores de desigualdades e incontrolables políticamente. Lo mismo sucede con el esfuerzo individual, la debilidad de la voluntad, la continencia de la « buena fortuna » (*tychê*) o la desigualdad en las predisposiciones a las virtudes, tanto éticas como intelectuales.

El problema de la fidelidad de su teoría a Aristóteles se plantea igualmente cuando Nussbaum utiliza el concepto de capacidad para formular una teoría normativa de la acción política que se traduce en una definición de las funciones o deberes del estado.

De una manera general no es contrario al espíritu de la filosofía práctica de Aristóteles considerar que las capacidades son *objeto* de la política. Dado que,

¹⁸³ La autora pretende, así, escapar al esencialismo « metafísico », que distingue de un esencialismo « interno » que tiene como base la descripción de experiencias humanas desde la perspectiva de la primera persona, siendo este sentido « interno », su propia postura. Sobre esta cuestión epistemológica véase Nussbaum, 1995, 121 sq.

en particular, «el fin de la ciudad es la vida feliz »¹⁸⁴, es decir, la vida buena, la tarea de la política como actividad – del legislador, de los gobiernos o del estado o legislador,– es de contribuir al desarrollo, al ejercicio y a la realización plena de las capacidades, de manera que cada ciudadano pueda, idealmente, tener acceso a la vida buena. El fin de la política sería desarrollar las capacidades (internas) y crear las condiciones (externas) para que éstas se traduzcan en actividades logradas, de manera que cada ciudadano pueda tener una vida buena. Esta concepción de la finalidad de la política se apoya en principios normativos que deben justificarse. En este contexto se tendrá que verificar si las justificaciones dadas por Nussbaum serían aceptables para Aristóteles. El *primer* principio afirma que las capacidades tienden o aspiran « naturalmente » a desarrollarse y a actualizarse en actividades correspondientes.¹⁸⁵ La aplicación de este principio en el terreno político lleva a Nussbaum a un segundo principio que especifica que la « tarea de la planificación política » es permitir a todos los ciudadanos desarrollar sus capacidades, de modo a «realizar la totalidad de las actividades que constituyen una buena vida humana »¹⁸⁶.

Siguiendo a Nussbaum, se debería ir más lejos en la especificación y derivar de este último principio un corolario que sería ya el axioma de una doctrina política, en este caso social-demócrata. Éste estipularía que la tarea del estado (*job of government*)¹⁸⁷ consiste: 1º) actuar de forma que los ciudadanos puedan desarrollar sus capacidades, en particular por un sistema de educación y formación, accesible a todos y específico a las diferentes capacidades, y 2º) actuar de modo que los ciudadanos dispongan de las condiciones y recursos necesarios para realizar las actividades (*functionings*) correspondientes.

Para que este último corolario pueda ser calificado de social-demócrata, el papel del estado debe ser compatible con la libertad del individuo. En esto Nussbaum está de acuerdo, y hasta pretende que su aproximación aristotélica del estado es compatible con el liberalismo de Rawls: la función del estado « no es la de producir personas que funcionen (*function*) de una determinada manera ». Se limita a hacerlo de tal modo que las personas « sean capaces de actuar (*capable of functioning*) de determinada manera »; pero son los individuos que, ejercitando su razón práctica, decidiendo sobre su vida, escogen su manera de actuar y sus acciones.

3. Igualitarismo y excelencia

¹⁸⁴ *Pol.*, III, 1280b39.

¹⁸⁵ Nussbaum, 1988, 169.

¹⁸⁶ Nussbaum, 1990, 209.

¹⁸⁷ Nussbaum, 1990, 213.

Ahora debemos justificar estos principios y corolarios y ver en qué medida éstos son realmente aristotélicos. Si el primer principio puede ser considerado congruente con el esencialismo naturalista del filósofo griego, el segundo suscita ya interrogaciones, y su corolario social-demócrata plantea problemas.

Sería necesario dar una justificación del *job of government*, el cual consiste, según Nussbaum en «suprimir todos los impedimentos que se encuentran entre el ciudadano y el ejercicio plenamente humano de la actividad (*truly human functioning*)»¹⁸⁸. ¿Por qué el estado «debería» procurar que *todos* los ciudadanos puedan desarrollar las capacidades de su elección y ejercerlas en actividades (*functionings*) libremente escogidas? ¿Por qué éste debería poner a su disposición, para este desarrollo y ejercicio, todas las condiciones y recursos necesarios? La perspectiva del «bien común» (en el sentido aristotélico y no utilitarista) de la ciudad no sería suficiente para decidir acerca de estas cuestiones. Desde este punto de vista, se podría interpretar el deber del estado de dos maneras, en un cierto sentido opuestas: o bien en un sentido *meritocrático* en el que se aplicarían los recursos disponibles (en educación y en las condiciones de ejercicio de actividades) en función de los talentos naturales, de los esfuerzos y del compromiso de cada ciudadano, y entonces se apoyarían aquellos que tuviesen pretensiones de *excelencia* en cada dominio; o bien en sentido *igualitario*, utilizando prioritariamente los recursos para que todos llegasen, incluso los menos dotados y/o menos comprometidos, a niveles aceptables de rendimiento en la práctica de las actividades escogidas. En este último caso, que corresponde a la opción de Nussbaum, se interpreta el «bien común» según un principio *deontológico* igualitarista, que podría corresponder sin duda al ideal de la social-democracia pero cuya presencia en la filosofía política de Aristóteles es dudosa. Tratándose de educación, Nussbaum atribuye a Aristóteles la opción igualitarista, y en esto está equivocada. «Las discusiones de Aristóteles sobre educación», escribe, «sugieren» una manera «no-meritocrática» de hacer las cosas. «No es dando apoyo y atención suplementarias a los que avanzan más rápidamente y desatendiendo a los más indecisos sino más bien teniendo en cuenta las competencias y las necesidades de cada individuo se debería proceder (...), de manera que este individuo pase del estado no educado al estado educado, a un estado en el que éste realice bien la actividad (*state of good functioning*)»¹⁸⁹.

El pasaje de la *Política*¹⁹⁰ que Nussbaum comenta para llegar a esta tesis, pasaje donde Aristóteles plantea la cuestión retórica de saber a qué flautistas se tiene que dar los «mejores instrumentos», «sugiere» más bien, diríamos, la conclusión opuesta. Cuando se trata de distribuir altos cargos sociales, que

¹⁸⁸ Nussbaum, 1990, 214.

¹⁸⁹ Nussbaum, 1988, 168.

¹⁹⁰ *Pol.*, III-12, 1282b 20-35.

exigen cualidades específicas, en particular, las de gobernar, que exigen cualidades específicas bastante desarrolladas, el criterio de la justa atribución será meritocrática. En este caso, « es justo y meritorio que a personas diferentes se atribuyan cosas diferentes »¹⁹¹. De la misma manera que las mejores flautas deben ser reservadas a los mejores flautistas, para el bien de la comunidad de los funcionarios, las funciones más altas del estado deben estar aseguradas para los que poseen las cualidades, las virtudes o capacidades, más adecuadas y desarrolladas para su cumplimiento. A modo de ejemplo, Aristóteles da las virtudes de la « justicia » y de la « valentía cívica »¹⁹². La justicia distributiva, en este caso, será por lo tanto *proporcional* o geométrica, esto es, una distribución proporcional a la excelencia, y no una distribución *aritmética* para todos a partes iguales. Esto se justifica desde el punto de vista de la ciudad, es decir, del bien común.

No obstante, se podría considerar que, aunque la aplicación de un principio de justicia proporcional según el mérito pueda justificarse desde un punto de vista prudencial o bien de la comunidad, esto no representa menos objetivamente y en sí, un incumplimiento de un « principio de justicia » igualitario y universal que incluiría necesariamente una de las oportunidades. Del mismo modo que el mejor flautista, el gobernante que ha sido escogido por sus buenas cualidades, *ha gozado* de la ventaja de haberse beneficiado, para formar y desarrollar sus capacidades específicas de condiciones y oportunidades que otros no han tenido. Bajo esta perspectiva, la distribución meritocrática sería injusta porque no tiene en cuenta el historial de las oportunidades y de las posibilidades educativas.¹⁹³

A este tipo de crítica de inspiración deontológica, sin embargo, se encuentran en Aristóteles respuestas que justifican una concepción meritocrática de la justicia distributiva, por lo menos en ciertos ámbitos. En una ciudad ideal como la del libro VII de la *Política*, este problema estaría resuelto por un sistema de educación pública universal para todos. Todos tendrían las mismas condiciones, posibilidades y oportunidades de desarrollar sus capacidades específicas. Desde el punto de vista de la comunidad y de su bien común, el estado tiene interés en no malgastar los talentos potenciales de los ciudadanos por no haber educado suficientemente sus virtudes y capacidades. Este argumento prudencial es suficiente para refutar la crítica igualitarista. En efecto, incluso en este caso, en el momento de la elección de los gobernantes, aún habría diferencias entre los ciudadanos en lo concerniente a las virtudes adecuadas a las funciones. Estas diferencias no se deberían a la falta de condiciones o oportunidades de algunos, sino al resultado de diferencias entre

¹⁹¹ *Pol.*, III-12, 1282b 26.

¹⁹² *Pol.*, III-12, 1283a 19.

¹⁹³ Esta crítica dirigida a Aristóteles está elaborada, entre otros, por Mulgan, 2000.

los individuos en lo concerniente a su voluntad, su talento y sobre todo los esfuerzos desplegados por cada uno de ellos para elevarse hasta la excelencia. Bajo esta condición, que igualaría las oportunidades sin igualar la elección, estaría justificada una concepción meritocrática de justicia distributiva.

Sin embargo, en los ámbitos en los que Aristóteles más que adoptar un criterio meritocrático de justicia distributiva adopta, como dice Nussbaum, una « concepción de distribución basada en las necesidades » (*needs based conception of distribution*)¹⁹⁴, y ésta ya es conforme a una exigencia deontológica, de igualdad, moderna y social-cristiana. Según mi opinión, de una manera general, se puede considerar — que en el campo *económico* de la vida y de las necesidades (alimentación, vivienda, etc.) Aristóteles sigue un principio de distribución basado en la necesidad; es en la dimensión *política* de la vida, donde se trata, no sólo de vivir sino de « *bien vivir* », que la orientación de la acción está dada por un principio de excelencia, esto es por la virtud — el término griego *aretê* significando literalmente, como ya es sabido, excelencia. Cuando se trata de distribuir las cargas para gobernar la ciudad, es importante tener en cuenta las virtudes apropiadas; es un criterio meritocrático. Cuando se trata de distribuir tierras y recursos necesarios a la vida, Aristóteles tiene en cuenta las necesidades naturales para vivir de *todos* los ciudadanos. Es lo que resalta de su concepción del régimen de propiedad. Pero también hay casos donde lo económico y lo político tienen efectos importantes el uno sobre el otro. El problema económico planteado por una gran desigualdad económica, por ejemplo, a menudo evocado por Aristóteles, cuando una minoría muy rica vive en la misma ciudad junto a una masa de gente que no posee nada, plantea un problema político mayor que da en lo peor que pueda ocurrir a una ciudad: el advenimiento de la *stasis*, la violencia de la guerra civil.

4. La propiedad

El régimen de propiedad constituye una cuestión muy interesante para evaluar la compatibilidad de la filosofía política de Aristóteles con la democracia-social, y la posibilidad de una justificación de aquélla por ésta. Desde una perspectiva aristotélica, la pregunta que se plantea es la de saber cuál es el régimen de propiedad más adecuado al buen ejercicio, *good functioning*, en los términos de Nussbaum, las capacidades humanas, y qué contribuye más a posibilitar una vida buena. En su artículo *Aristotelian Social Democracy* Nussbaum intenta mostrar, desde la concepción aristotélica de la propiedad, algunos elementos que van en el sentido de la democracia social.

¹⁹⁴ Nussbaum, 1988, 168, nota 24.

¿Cuál es esta concepción? En primer lugar, Aristóteles rechaza con fuerza la puesta en común de todos los bienes materiales preconizada por Platón. Aristóteles esgrime varias razones para rechazar lo que se llama comúnmente « comunismo » platónico. La razón naturalista es que el ser humano tiene un *placer* natural para poseer algo suyo¹⁹⁵. A esto se añade un argumento de eficacia económica según el cual Aristóteles pone de manifiesto que cuidamos más de las tierras y de las cosas que nos pertenecen en propiedad que de las que son propiedades comunes.¹⁹⁶ Una tercera razón, de naturaleza antropológica y política, para rechazar la puesta en común de la totalidad de la propiedad es que la propiedad privada es indispensable para la constitución de la esfera privada del *oikos*, es decir de la familia considerada como natural e indispensable a la vida buena¹⁹⁷. Finalmente, hay que mencionar una razón de orden ético: la posesión de cosas es indispensables en el ejercicio de varias virtudes sociales¹⁹⁸ como, por ejemplo, la liberalidad o la amistad, siendo ésta la virtud política por excelencia.

Pero si no acepta el « comunismo » platónico, Aristóteles no defiende tampoco una privación total del conjunto de propiedades de la ciudad. En un pasaje, fundamental acerca de esta cuestión, en el Libro VII de la *Política*, Aristóteles introduce algunas restricciones importantes a una generalización o absolutización del derecho a la propiedad privada. « La propiedad no debe ser común como han dicho algunos, sino hacerse común, como entre amigos, por su utilización, y ningún ciudadano debe carecer de los medios de subsistencia »¹⁹⁹. Esto significa que la propiedad, incluso cuando es privada, no confiere ningún derecho absoluto al propietario, puesto que su disfrute está sujeto a obligaciones sociales, y su distribución y acumulación nunca podrá ser de tal manera que al final quedasen ciudadanos sin medios de subsistencia. Para aplicar concretamente, estas reglas restrictivas del derecho a la propiedad en el proyecto de ciudad ideal del Libro VII, Aristóteles propone que la mitad de la totalidad de las tierras disponibles en la ciudad sean atribuidas a la comunidad o al estado, a fin de que éste pueda satisfacer el culto a los dioses y financiar comidas en común a todos los ciudadanos²⁰⁰. Estas comidas en común no son una invención de Aristóteles sino una institución, las *syssitiai*, que existía efectivamente en aquel momento en algunas ciudades. El fin de semejante institución era política: la comunicación y el « vivir juntos » de los ciudadanos. Aristóteles critica la práctica espartana, que exigía a cada participante el pago de su comida, y alaba la regla aplicada a Creta, donde las comidas eran

¹⁹⁵ *Pol.*, 1263a 40.

¹⁹⁶ *Pol.*, 1261b 32-40.

¹⁹⁷ *Pol.*, 1253b 24. Sobre la cuestión de los espacios « públicos » y « privados », véase la interpretación de Arendt, 1958, 58-72.

¹⁹⁸ *Pol.*, 1253b 5-14.

¹⁹⁹ *Pol.*, 1329b 42.

²⁰⁰ *Pol.*, 1330a 12.

suministradas por el estado y gratuitas para todos los ciudadanos. A la función propiamente política de convivialidad se añadía, así, la función económica y social de garantizar a los ciudadanos más desfavorecidos medios de subsistencia.

Nussbaum tiene razón al ver en la posición de Aristóteles acerca de la gratuidad de las comidas en común y, sobre todo, en la norma general que aconseja para su ciudad ideal, « *que a ningún ciudadano le falten los medios de subsistencia* », ideas que van en el sentido de lo que se llama hoy en día el estado social. Asimismo, existe, efectivamente, un paralelismo entre el estado antiguo que proveía las necesidades colectivas, como, por ejemplo, el culto a los dioses, y de asistencia social por medio de recursos provenientes de propiedades colectivas, y el estado social moderno que asegura funciones de asistencia a los más desfavorecidos y apoya actividades culturales y deportivas.

Además, las restricciones sugeridas por Aristóteles al derecho a la propiedad, hacen que no sea tan absoluto como el derecho a la propiedad moderna, sobre todo, cuando éste está sacralizado por teorías liberales radicales (liberalismo). Para Aristóteles, la propiedad impondría también deberes sociales y políticos al propietario, especialmente respecto al uso o los productos de la tierra. Esto lleva a Nussbaum a considerar el carácter de la propiedad privada, en Aristóteles, como « *provisional* »²⁰¹.

Aristóteles tiene razones éticas y políticas para mantener *común* una parte de la propiedad (total) disponible, y para limitar el derecho a la propiedad de la propiedad privada. La *razón ética* es que no considera como un bien la acumulación excesiva de propiedades y riquezas, la *pleonexia* – el tener demasiado, y por lo tanto la codicia que es el peor de los vicios. Hasta un cierto límite la propiedad puede ser un medio para la *eudaimonia*, a partir del momento en que se convierte en el *telos* de la vida, este exceso se convierte en un gran mal personal y político. La *razón política* es que la acumulación excesiva de propiedades por una minoría provoca conflictos sociales, y, en última instancia, guerras civiles. Aquí es donde reside la debilidad de las oligarquías.

Para concluir la cuestión de la propiedad, se puede decir que fácticamente, objetivamente, la concepción aristotélica de la propiedad concuerda bastante bien con la de un ideal social-demócrata. En ambos casos, una gran parte de la propiedad pertenece al estado para que éste pueda proveer las necesidades sociales; además, el exceso de propiedad es evitado por medidas de redistribución y de uso común.

²⁰¹ Nussbaum, 1980, 205. Esta interpretación ha sido atacada; véase por ejemplo, Knoll, 2009, 258-260. Pero también ha sido confirmada por otros, como Richard Kraut (cf. Kraut, 2002, 324), eminente especialista de la *Política*.

5. El estado y el individuo

Tanto para Aristóteles como para Nussbaum, el fin último de la acción del estado es contribuir a la realización de la « vida buena » de los ciudadanos. Sin embargo, se plantean algunas preguntas en relación al modo en que esto se puede hacer, al tipo de relaciones que el individuo y el estado pueden tener, y, finalmente, a la diferencia entre Aristóteles y Nussbaum en respuesta a estas dos preguntas.

Nussbaum responde a la pregunta de las relaciones entre el individuo y el estado con un proyecto social-demócrata de « welfarismo institucional »: las instituciones del estado deben ser concebidas desde el inicio, es decir, desde el nivel del legislador constitucional, como « un sistema de apoyo comprensivo para las actividades (*functionings*) de todos los ciudadanos durante una vida entera. »²⁰². Este welfarismo se realizaría a través de « programa político aristotélico que buscaría producir dos tipos de capacidades: internas y externas »²⁰³, es decir capacidades inmanentes al individuo y condiciones materiales externas de realización de las actividades (*functionings*) correspondientes. Cada ciudadano dispondría así de derechos *positivos* en materia de recursos formativos y externos que se añadirían a los derechos *negativos* de la libertad individual de las elecciones de la vida y en la vida. Uno de los objetivos fundamentales de este programa sería la exigencia de igualdad absoluta para los dos tipos de derechos.

Frente a este « programa político », se plantean dos preguntas. La primera, que es de orden general y trata sobre el género de este estado social, consiste en saber si no es demasiado apremiante o excesivamente paternalista para el individuo. La segunda consiste en saber si, y en caso de ser afirmativo, hasta qué punto, puede ser llamado « aristotélico ».

En lo referente a la primera pregunta, Nussbaum admite la existencia de una « tensión » entre el valor del bien estar social y el valor de la libertad – es decir, una tensión entre su « aristotelismo social-demócrata » y el liberalismo moderno que, siendo una filosofía individualista, da el primado absoluto a la libertad individual y es escéptica en cuanto a las intervenciones bienintencionadas del estado en la sociedad. En su diálogo con el liberalismo de Rawls, Nussbaum intenta introducir un máximo de espacios de libertad individual en su proyecto social-demócrata. Pero haciendo concesiones al liberalismo, Nussbaum se aparta de Aristóteles, que pensaba la *polis* desde el punto de vista del bien común y consideraba el bien de la ciudad « más bello y

²⁰² Nussbaum, 1990, 228.

²⁰³ Nussbaum, 1990, 228.

más divino» que el del individuo²⁰⁴. Aristóteles no sería muy sensible a la cuestión moderna de las relaciones entre individuo y estado desde la perspectiva de la libertad individual, en tanto que libertad «negativa» (en el sentido de Berlin). Su objetivismo ético fuerte²⁰⁵, esto es, su convicción de que se puede definir objetivamente *una* forma de vida buena para todo individuo, explica que, para Aristóteles, la libertad del sujeto en tanto que tal, el hecho de «hacer lo que se prefiere» o de «vivir como se quiera» no es un valor en sí y puede ser incluso «algo malo»²⁰⁶ si el objeto del deseo es malo. El bien está en el objeto del deseo y en la forma de la acción o de la vida; la libertad sólo es una condición de posibilidad.

Para Aristóteles es posible tener criterios claros y objetivos, tanto a nivel universal como particular, sobre el contenido del bien humano y de la vida buena. Esto tiene consecuencias políticas. Es legítimo, desde su punto de vista, que el estado, en su acción, contribuya a mejorar la vida de los ciudadanos incluso en su esfera privada. Aristóteles llega hasta aconsejar al legislador, por ejemplo, que adopte una ley que incite a las mujeres embarazadas a dar paseos para mejorar la cualidad de su embarazo. Ahora bien, hay democracias liberales que tienen políticas de salud que no son menos apremiantes o paternalistas que las del legislador de Aristóteles. Sobre este punto preciso, esto es, acerca de la acción del estado en provecho directo del bien del ciudadano, el filósofo griego no está lejos de la social-democracia del *welfare state* «institucional», y de la postura de Nussbaum.

Pero hay algunos puntos en los que la filósofa americana se aparta de Aristóteles incluso considerando sus argumentos como los de una «*aristotelian*», y aquí se debe plantear la cuestión de la compatibilidad del «aristotelismo» de Nussbaum con el pensamiento práctico del mismo Aristóteles. La divergencia más importante deriva, nos parece, de la exigencia igualitarista de Nussbaum que entra en conflicto con el principio de excelencia que está en el centro de la teoría de las virtudes de Aristóteles. Sin duda en el *ámbito económico*, como se ha visto, especialmente en lo referente al reparto de los medios de subsistencia y de la propiedad, Aristóteles es más favorable a una distribución de los recursos globalmente igualitarios y «social» (en el sentido moderno del término) y es muy contrario a la existencia de desigualdades demasiado grandes entre los ciudadanos. Al mismo tiempo, en la esfera *de lo*

²⁰⁴ EN, 1094b 7-10.

²⁰⁵ La posición de Nussbaum es, sobre todo, un objetivismo ético *débil*: trata de concebir criterios generales de *vida de florecimiento* que, por su generalidad, dejan al individuo un espacio considerable de libertad negativa que le permite escoger entre un gran número posible de modos de vida.

²⁰⁶ *Pol.*, V-9, 1310a 25-35.

político, Aristóteles defiende más bien un principio de excelencia – de *aretê* en el sentido propio de la palabra griega – que se traduce en un principio meritocrático y de distribución. En primer lugar, este principio se aplica a la distribución del poder político, es decir, más precisamente, a las funciones de gobierno más importantes de la ciudad. En este caso, la distribución no será simplemente « aritmética » sino que se hará en proporción al mérito, a las « virtudes », y conducirá en la práctica a desigualdades políticas en lo referente al poder y las posiciones sociales. En la realidad social e histórica contingente, en un momento dado, entre los ciudadanos habrá necesariamente *diferencias* de mérito en el ejercicio de estas funciones. Para Aristóteles es la propia justicia que, en este caso, exige un tratamiento desigual. Por otra parte, esto se justifica desde el punto de vista del bien común; todos tienen interés en que la ciudad esté bien gobernada.

Con respecto al principio de excelencia que impone, en la esfera política, una diferenciación meritocrática en la distribución del poder, la democracia plantea a Aristóteles un problema específico. Ciertamente, hay en la democracia algo que es efectivamente lo mismo en todos los ciudadanos, en relación lo cual todos son « aritméticamente » iguales: la libertad del « hombre libre », propia de la condición de ciudadano. El mismo Aristóteles reconoce esto en su definición de ciudadano y no ve en ello un mal. No obstante, esto plantea un problema, cuando, bajo el pretexto de esta igualdad en la « libertad », que él reconoce, surge un igualitarismo, que en lenguaje moderno podríamos calificar de ideológico, que cree poder exigir una distribución igualitaria de funciones políticas que, sin embargo, exige cualidades específicas, que si bien son perfectas en su género, son raras.

En la elección de los criterios de distribución de estas funciones supremas, Aristóteles excluye tanto la desigualdad de los recursos materiales o de dinero – criterio ilegítimo, por impropio del político, y cuya aplicación produce la oligarquía, régimen desviado que provoca la *stasis* – como la *igualdad* en la libertad – criterio demagógico e ideológico que llevaría a la democracia « radical », régimen populista que entorpece el esfuerzo hacia la excelencia. Aristóteles resuelve este problema fundamental de « ciencia política » por la « constitución mixta » o « media » (en referencia al papel central de la « clase media »). Ésta permite a *todos* los ciudadanos, independientemente de sus méritos, una participación política en los órganos « deliberativos », es su elemento democrático, a la vez que reserva las funciones supremas del gobierno a los que tendrían las virtudes apropiadas ejercidas al más alto nivel de excelencia, es el elemento aristocrático. Entre estas virtudes, se tiene que tener en cuenta un cierto voluntarismo y una consciencia del deber al servicio del « bien común ».

El principio de excelencia constituye, de alguna manera, la diferencia específica de la esfera propiamente política, dimensión de la vida humana donde se podría alcanzar la « vida buena », un fin que va más allá de la simple conservación de la vida biológica. El fin de la *polis* no es simplemente « vivir » sino « bien vivir ». Sin duda las actividades de la esfera económica, producción e intercambio de bienes materiales, están al servicio de las necesidades de la vida material y de la supervivencia, es decir, de la satisfacción de *necesidades* naturales que son sensiblemente las mismas para todos los individuos de una misma especie – pudiendo variar algo dentro de ciertos límites. La necesidad de alimento, por ejemplo, no es la misma para todos desde el punto de vista de la cantidad. En el plano de la vida económica, en la ciudad ideal de Aristóteles, los recursos naturales son, por lo tanto, distribuidos según un principio de justicia de tendencia igualitaria (en el sentido « aritmético » del término) al fundamento naturalista. En este sentido y en este contexto, Nussbaum tiene razón cuando ve en obra en el filósofo griego una « concepción » de distribución basada en las necesidades ». No obstante, este principio de « justicia » no es el único que se encuentra en Aristóteles. Con la aspiración humana al « bien » y, más concretamente, al « bien vivir » se entra en la esfera propiamente política, situada de una cierta manera más allá de la naturalidad de la vida de la supervivencia, se entra en la esfera específicamente práctica donde la acción debe orientarse por un principio de excelencia cuya aplicación produce a menudo diferencias cualitativas en términos de virtudes. Además, ocurre a menudo que el objeto de la acción política sea complejo; no se trata siempre de escoger el mejor gobernante aplicando simplemente el principio de excelencia. Hay situaciones en las que lo económico y lo político son interdependientes y en las que la acción política excelente debe tener en cuenta un equilibrio prudencial entre un principio de distribución « según las necesidades », que es de tendencia igualitaria, y un principio de excelencia, más bien desigual.

En la democracia hay, y esto ya está claramente reflejado en la teoría aristotélica de la democracia, una *tensión* entre un principio igualitarista, que se aplica no sólo al ámbito económico sino también al ámbito político, debido al hecho, en este último caso, de que todos los ciudadanos son *igualmente* libres, y un principio de excelencia, desigual por naturaleza, debido al hecho de que no todos son del mismo modo excelentes en virtudes. En la ciudad ideal concebida por Aristóteles en el Libro VII de la *Política* esta tensión desaparece y el problema que plantea está resuelto, puesto que todos los ciudadanos son iguales en virtudes, igualmente virtuosos, y no sólo en libertad. Esta ciudad sería, de derecho y de hecho, a la vez una democracia y una aristocracia, en el sentido propio de estos dos términos²⁰⁷. Ocurre, no obstante, que esta « constitución excelente », que no es una utopía, representa lo que Kant llamará

²⁰⁷ *Pol.*, VII-13, 1332a 32-34.

un *Grenzbegriff*, un concepto-límite que no tiene objeto pero que es sin embargo necesario para *pensar*, es decir, orientar la acción real en la realidad práctica. En efecto, en la realidad siempre habrán circunstancias particulares y/o históricas que obligan a buscar soluciones provisionales al problema. Esto significa que la tensión entre los principios de igualdad y de excelencia serán siempre un problema central propio de lo que Aristóteles llama « ciencia política ». La tarea de ésta es doble: debe « tanto [concebir] la mejor constitución de un modo absoluto [objetivo del Libro VII] como la de concebir la más perfecta en una situación dada »²⁰⁸.

En cierto sentido, Nussbaum ha seguido los consejos de Aristóteles de los que se ocupan de pensar la política. Nussbaum se sirve de las categorías fundamentales de la filosofía práctica de Aristóteles y de ciertos rasgos importantes del orden político « lo mejor absolutamente » para pensar un orden político justo en la situación del mundo actual. Algunos de estos rasgos corresponden efectivamente a principios preconizados en la democracia social. En este sentido, su tentativa de utilizar la filosofía política de Aristóteles para fundar la democracia social moderna no es una empresa contradictoria o desprovista de sentido; puede considerarse tanto como una nueva perspectiva de leer a Aristóteles como una contribución para renovar la comprensión de la democracia social. Al mismo tiempo, su construcción de una « social democracia aristotélica » no tiene límites. El ocultamiento, en el « aristotelismo » de Nussbaum, del principio de excelencia y la hipertrofia del principio de igualdad conducen a tesis bastante alejadas de Aristóteles o hasta anti-aristotélicas. El principal límite, en este caso, no es la simple cuestión de la fidelidad del discurso del maestro sino el ocultamiento de un problema que, si no se plantea en la ciudad ideal, será tanto más agudo en las sociedades reales, en particular, aquéllas como la nuestra, donde impera el orden político de la democracia: la tensión, ya pensada por Aristóteles, entre el principio de igualdad situado al nivel de ciertos derechos y la aspiración a la excelencia que es normalmente, « en la mayoría de los casos », excepto en el de la ciudad ideal, productora de desigualdades.

Traducción: Viviane Llorens

Stágeira. Estudios Aristotélicos de Filosofía Práctica

Bibliografía

²⁰⁸ Pol., IV-1, 1288b 22 sq.

- ARENDDT, Hannah (1958/1998), *The human condition*, University of Chicago Press.
- KNOLL, Manuel (2009), *Aristokratische oder demokratische Gerechtigkeit? Die politische Philosophie des Aristoteles und Martha Nussbaums egalitaristische Rezeption*, Wilhelm Fink, München.
- KRAUT, Richard (2002), *Aristotle: Political Philosophy*, Oxford University Press.
- FINLEY, M.I. (1985), *Democracy Ancient and Modern*, Rutgers University Press.
- MULGAN, Richard (2000), Was Aristotle an 'Aristotelian Social Democrat?', in *Ethics*, 111, Outubro 2000, pp. 79-101.
- NUSSBAUM, Martha (1988), Natur Funktion and Capability: Aristotle on Political Distribution, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supplementary Volume I, pp. 145-184.
- NUSSBAUM, Martha (1990), Aristotelian Social Democracy, in Douglas, R.B.; Mara, G.; Richardson, H. (ed.), *Liberalism and the Good*, New York, Routledge, pp. 203-252.
- NUSSBAUM, Martha (1992), Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism, *Political Theory*, Vol. 20, N° 2, Maio 1992, pp. 202-246.]
- NUSSBAUM, Martha (1993), Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach, in Nussbaum, M.; Sen, A., *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press
- NUSSBAUM, Martha (1995), Aristotle on Human Nature and the Foundation of Ethics, in Altham, J.E.J.; Harrison, Ross (ed.), *World, Mind and Ethics*, Cambridge U.P., pp. 86-131.
- NUSSBAUM, Martha (2000), "Why Practice needs Ethical Theory", in BURTON, Steven J. (ed.), *The Path of Law and its Influence. The Legacy of Oliver Wendell Holmes*, Cambridge University Press.
- NUSSBAUM, Martha (2006), *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge (Mass.); Harvard University Press
- WELWEI, Karl (1999), *Das klassische Athen. Demokratie und Machtpolitik im 5. und 4. Jahrhundert*, Primus Verlag, Darmstadt.