

BIEN, VIRTUD Y FELICIDAD

OSVALDO GUARIGLIA: *La Ética en Aristóteles o la Moral de la Virtud*, Buenos Aires, Eudeba, 1997.

Introducción

El profesor Osvaldo Guariglia, uno de los profesionales argentinos de la filosofía más conocidos en España y uno de los mejores especialistas en Aristóteles dentro del mundo hispánico, nos ofrece en el trabajo aquí reseñado una prueba de que la filosofía procede en muchas cosas (no, desde luego, en la aplicación de las reglas de la lógica) al revés que la ciencia. En efecto, si aceptamos el *dictum* de que el valor científico de un texto se mide por el número de otros textos cuya lectura hace superflua, habremos de conceder, por el contrario, que el valor de un texto filosófico se mide por el número de otros textos a cuya lectura incita.

La Ética en Aristóteles o la Moral de la Virtud (en adelante, *EA*) es probablemente el estudio más completo escrito nunca en lengua española sobre el tema. Y decimos «completo», no sólo por la profundidad y extensión con que aborda el tema específico de la filosofía práctica de Aristóteles, sino por la exhaustiva bibliografía estudiada y, sobre todo, por la contextualización del tema dentro de la historia del pensamiento ético y, más precisamente, de la reflexión contemporánea al respecto. Su lectura, pues, es un acicate para recorrer el vasto territorio bibliográfico en que la obra se sitúa.

Hay que decir que es éste el segundo libro que dedica el autor a la ética aristotélica: en 1992 había publicado *Ética y Política según Aristóteles*, obra dividida en dos partes, *Acción y argumentación* y *El Bien, las Virtudes y la Polis*¹ Entre una y otra obra, el autor confiesa haber cambia-

do de opinión sobre algún punto clave de su interpretación, pero las principales líneas de fuerza de aquel estudio aparecen nuevamente en el aquí reseñado.

La principal y mejor desarrollada de esas líneas, a nuestro modo de ver, es la que recorre el análisis de la relación entre racionalidad científica o teórica y racionalidad práctica en Aristóteles, relación que el autor ve como análoga a la existente entre especies de un mismo género, viniendo determinada la diferencia entre ambas, entre otros criterios, por el grado de *exactitud*.

Con arreglo a este último, Platón descalificaba el saber empírico, elevando a rango de ciencias supremas las que hoy precisamente llamamos exactas (entendidas como *síntesis* o cadenas de deducciones a partir de hipótesis indiscutidas) y la llamada *dialéctica* (entendida como *análisis* o reducción de las hipótesis antes mencionadas a nociones cada vez más simples y primordiales)². En cuanto al saber práctico, para Platón se reduce a las técnicas productivas, pues la ciencia ético-política forma parte del saber teórico, como ciencia *epitaktiké* o normativa, distinta de la ciencia *kritiké* o especulativa, que es básicamente la matemática³.

Aristóteles, en cambio, asigna a la exactitud un rango secundario como criterio clasificatorio del saber. En un sorprendente paso de la *Ética eudemia*, magistralmente analizado por el profesor Guariglia, afirma:

Todas las entidades naturales son en cierto sentido principio [de algo], por lo cual cada una puede engendrar muchos entes similares, como un hombre otros hombres [...]. Además de esto, solamente el hombre entre todos los animales es un principio de ciertas acciones, pues no diríamos que alguno de los otros animales actúa. De entre los principios, todos aquellos a partir de los cuales se originan

*movimientos se llaman principios propiamente dichos y con mayor derecho aquellos de los cuales provienen movimientos que no pueden ser de otro modo, un principio que quizá podamos asignar a la divinidad. En los principios invariables, como los matemáticos, no hay principio propiamente dicho, a menos que se lo llame así analógicamente. [...] El hombre, en cambio, es el principio de una cierta acción, pues toda acción es movimiento*⁴.

En otras palabras, una vez sentado por Aristóteles que toda ciencia es un saber a partir de principios⁵ (y tanto más excelente cuanto más primordiales dichos principios), especifica la esencia de éstos como *agentes*. Son, por tanto, los principios explicativos de los movimientos o procesos naturales aquellos que con propiedad merecen ser llamados tales. Es para ellos para quienes vale realmente la identificación de *arché*, principio, con *aition*, causa. El objetivo de la ciencia teórica es, pues, la búsqueda de esos principios, ante todo, en la naturaleza (al revés exactamente de lo propuesto por Platón), aunque, eso sí, en la medida en que son causas de procesos *regulares* y, por tanto, *predecibles* con *exactitud*. La ciencia matemática, aunque excede a cualquier otra en exactitud, pende de principios «inertes», principios que no son causas, por lo que ocupa un rango inferior a la física en la escala del saber teórico.

En cuanto a la ciencia ético-política —que para Aristóteles integra, junto a la técnica productiva, el saber práctico—, aun careciendo por completo de exactitud, versa en cambio sobre principios de acción que son, en su absolutez, comparables a la divinidad. Pues así como ésta es la causante última de todos los procesos naturales *necesarios*, el agente ético-político —el ser humano— es el causante último de buen número de procesos *contingentes*. De este modo el agente humano completa la operación del agente divino en el mundo, tal como dice gráficamente Pierre Aubenque en uno de sus excelentes trabajos sobre Aristóteles⁶.

Desde ese planteamiento es fácil ver que la filosofía práctica de Aristóteles es, en un sentido muy próximo al hoy vigente, una *filosofía de la acción*⁷, centrada en dos conceptos clave: el *bien* y la *virtud*, objetivo y pauta normativa, respectivamente, de toda acción humana.

Sobre la sólida base del capítulo 2, donde lleva acabo con admirable precisión el análisis hasta aquí sucintamente apuntado, construye el profesor Guariglia su exhaustiva exposición de la ética aristotélica con arreglo al siguiente esquema:

En el capítulo 3 «Paideia y dialéctica» amplía los aspectos más estrictamente metodológicos del capítulo 2, mostrando de paso la teoría semántica subyacente a toda la filosofía aristotélica.

En el capítulo 4 «Acciones voluntarias e involuntarias» estudia la concepción aristotélica del rasgo específico que hace que unos determinados movimientos dejen de ser meramente tales para merecer la consideración de *acciones (intencionales)*.

En el capítulo 5, quizá el punto culminante de la obra en cuanto a la toma de postura hermenéutica del autor, analiza éste la concepción aristotélica del bien.

En el capítulo 6, punto de convergencia de los dos anteriores, se expone la teoría aristotélica de la virtud como disposición a la acción buena.

En el capítulo 7 muestra el carácter social y la «sociología» de las virtudes constitutivas de la ética aristotélica, tratando, de paso, de contextualizar históricopolíticamente el pensamiento ético del Estagirita.

En los capítulos 8 y 9 estudia dos de las virtudes más representativas del cuadro presentado por Aristóteles, a saber, la magnanimidad y la justicia.

En el capítulo 10 aborda el tratamiento de la que seguramente es la piedra angular de todo el edificio ético aristotélico: la llamada «prudencia» (*phrónesis*).

En el capítulo 11 se enfrenta a la concepción aristotélica de la felicidad como supremo bien y su a primera vista difícil encaje en el marco de la ética de la virtud.

En el capítulo 12, a la vez que se recapitula el estudio, se contextualiza diacrónicamente el pensamiento ético aristotélico en la historia de la filosofía práctica, muy en particular en relación con la filosofía contemporánea de la acción.

El bien, la virtud y la felicidad

En torno a estos tres términos, así como el de *acción (práxis)*, gira toda la reflexión ética de Aristóteles y así lo hace también, consecuentemente, el trabajo de Osvaldo Guariglia. En relación con el primer término, subraya el autor algo que desde luego salta a la vista de todo lector del libro I de la *Ética nicomáquea*, a saber, la *homonimia* o equivocidad atribuida por Aristóteles a los diferentes usos de 'bien', frente a la conocida concepción univocista del mismo por Platón:

La homonimia del término «bien» reside por tanto en que el mismo se puede predicar en sentido propio de sujetos que pertenecen tanto a géneros como a categorías distintas, no accidental sino esencialmente. Por ello es que Aristóteles habla de homonimia, que es claramente, como lo indica sin ninguna duda su definición en las *Categorías*, una relación entre un nombre y varias cosas de distinto orden designadas por él⁸.

Ha habido autores que, como Enrico Berti⁹, partiendo de la «definición» aristotélica del bien como el *fin de toda acción*, han tratado de encontrar una prioridad lógica en determinada clase de bienes, entendidos como *finés*, con respecto a todos los demás, entendidos como *medios*. Nuestro autor se opone a esta interpretación:

La significación del bien como fin, indudablemente fundamental para Aristóteles, no acepta [...] una aplicación de la prioridad lógica como la propuesta por Berti y, posteriormente, por quienes sostienen una interpretación inclusivista de la eudemonía. La unidad del bien como «medio-fin» no es equivalente a la unidad analítica (*focal meaning*) que reúne un grupo de términos en torno a un núcleo común y primario, el que reaparecería en las definiciones de todos los demás¹⁰.

En efecto, Guariglia sostiene que los que Aristóteles propone como fines por sí mismos forman al menos dos conjuntos disjuntos: las virtudes, por un lado, y la eudemonía o felicidad, por otro. En tal supuesto, carece de sentido decir que hay un bien que, como fin, aparece analíticamente en la definición de los distintos bienes como medios, pues *no* hay un *único* bien o fin en sí mismo, sino, en la interpretación de Guariglia, al menos dos: la virtud y la felicidad.

Guariglia rechaza, pues, la llamada concepción *inclusivista* de la felicidad, esto es, aquella que considera que en la definición de virtud se halla analíticamente contenida la noción de felicidad.

Es éste un punto crucial en la interpretación de la ética aristotélica. De él depende, por ejemplo, que consideremos o no la ética aristotélica, al igual que la epicúrea, vulnerable a la acusación kantiana de *eudemonismo*. Guariglia responde negativamente a esta última cuestión. Pero, en nuestra opinión, paga por ellos un precio hermenéuticamente inaceptable, al tener que declarar con ello la ética de Aristóteles *inconsistente*.

El autor de *La Ética en Aristóteles...*, en efecto, afirma tajantemente que hay en Aristóteles *dos* éticas diferentes: *a*) una teoría de la acción que hace de ésta un ejercicio racional deontológicamente neutro, orientado por la búsqueda consecuencialista de la felicidad (y que, además, cifra ésta en el ejercicio de la actividad intelectual o vida «contemplativa»), y *b*) una

«moral de la virtud» (expresión que forma la segunda parte del título de la obra), que prescribe la práctica de las diferentes virtudes o excelencias del alma como un fin en sí mismo, totalmente independiente del logro de la felicidad. Veamos su argumentación con cierto detalle:

El pasaje donde esta independencia de la virtud con respecto a la eudemonía surge con claridad es, paradójicamente, aquel en el que Aristóteles intenta demostrar que la eudemonía es la vida según la virtud¹¹.

Cita a continuación el siguiente pasaje de la *Ética eudemia* (que nosotros reducimos a su núcleo esencial, respetando las subdivisiones introducidas por el autor de EA):

(1a) *La felicidad es el mejor de los bienes;*
 (1b) *los fines residentes en el alma son también los mejores de todos los bienes;* y (1b.1) *los fines en el alma son o disposiciones o actividades;* y luego, puesto que (1b.2) *es mejor la actividad que el estado;* y (1b.3) *la mejor actividad de todas es la actualización de la mejor disposición de todas;* y (1b.4) *la virtud es la mejor disposición de todas;* se sigue entonces que (1b.5) *la actividad de la virtud es el mejor de los bienes del alma. Pero, por otra parte, también (1a) la felicidad era el mejor de los bienes. En consecuencia: (2) la felicidad es la actividad del alma virtuosa*¹².

Guariglia comenta así el pasaje:

El quid de toda la demostración reside en el hecho de que lo denotado por el término *agathón* en (1a), la *eudaimonía*, es independiente de lo denotado por el mismo término en (1b.1-5), la *areté*. A la conclusión (2) se llega, en efecto, por la razón, no expresada pero implícita, de que el mejor de todos los bienes sólo puede ser uno, y si tanto la felicidad como la vida según la virtud caen sistemáticamente bajo esa denotación, entonces felicidad = vida virtuosa. Ahora bien, la conclusión (2) no es analítica, sino sintética, esto es: que la virtud es un bien no es derivable ni reductible a la felicidad, sea por definición o por prioridad lógica¹³.

Vayamos por partes. El profesor Guariglia (que asume para sí toda la responsabilidad por las versiones castellanas de los textos aristotélicos salvo indicación expresa en contrario, por lo que hemos de suponer que la versión castellana de 1219a28-35 es suya) introduce una cierta oscilación terminológica donde el original griego carece totalmente de ella. En efecto, tanto lo que él traduce por «actualización» como lo vertido por «actividad» es expresado en griego con una misma palabra: *enérgeia*. Habría sido, pues, preferible traducir: «*La mejor de todas es la actividad de la mejor disposición de todas.*» Pero también se podía haber optado por la solución opuesta: hablar en todos los casos de «actualización». Se trata, en efecto, de la famosa noción aristotélica de *acto* como realización o consumación de algo susceptible de ser realizado (*potencia*). Aunque en este caso, por tratarse de una «potencia» cuyo cauce de actualización se halla perfectamente determinado (se trata, en efecto, de una disposición para *actuar*, y no de cualquier modo, sino de una muy determinada manera, a saber, la *mejor* posible), sin duda es preferible una traducción más específica, como «actividad». Pero en el bien entendido de que, si Aristóteles dice que «*es mejor la actividad que el estado*», ello se debe a que, en su ontología, la actividad posee un grado de realidad y, por ende, de perfección superior a la mera capacidad o predisposición, como *realización efectiva* de lo que en éstas es meramente posible. Esta precisión, que puede parecer accesoria, es de suma importancia para resolver el problema de la «consistencia» o coherencia de la ética aristotélica, tal como lo plantea el autor de EA.

Es cierto que Aristóteles, también en la *Ética nicomáquea* (EN), llega a la identificación de la felicidad con la vida virtuosa como resultado de un razonamiento cuyas premisas son, a primera vista, meramente empíricas. Empieza, en efecto, remitiéndose a la opinión común que identi-

fica el fin último del hombre con el logro de la felicidad:

En general consideramos perfecto lo que se elige siempre por sí mismo y nunca por otra cosa. Tal parece ser eminentemente la felicidad, pues la elegimos siempre por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, el entendimiento y toda virtud los deseamos ciertamente por sí mismos (pues aunque nada resultara de ellas, deseáramos todas estas cosas), pero también los deseamos en vista de la felicidad, pues creemos que seremos felices por medio de ellos. En cambio, nadie busca la felicidad por estas cosas, ni en general por ninguna otra¹⁴.

Este paso, aparte de fundamentar la identificación del bien último con la felicidad en la mera constatación de unas creencias ampliamente difundidas, parece mostrar de la manera más flagrante la «inconsistencia» que el autor de *EA* atribuye a la ética de Aristóteles. En efecto, subordina, por un lado, «toda virtud» (así como honores, placeres, conocimientos) a la felicidad, pero afirma al mismo tiempo que aquélla y aquéllos son deseables «por sí mismos, aunque nada resultara de ellos». Demasiado flagrante para tomársela al pie de la letra (eso sin contar con el hecho de que la virtud no aparece sola compitiendo con la felicidad, sino en compañía de otros fines tan dispares como el placer y el entendimiento).

En realidad, si se lee con detenimiento el proceso de afinación conceptual a través del cual Aristóteles, en el libro I de *EN*, pasa de la noción «vulgar» de felicidad a su propia noción filosófica, veremos que la aparente yuxtaposición incoherente de felicidad y virtud como fines conceptualmente independientes pero fáctica o arbitrariamente imbricados da lugar a una compleja articulación que, aun distando de ser puramente analítica, va bastante más allá del simple *tour de force* verbalista del pasaje de *EE* arriba comentado, haciendo muy difícil el juicio definitivo sobre su coherencia o incoherencia.

El primer paso que da Aristóteles en el proceso de depuración de la noción de *eudaimonía*, una vez supuesto en la propia noción genérica de bien que se trata del *fin de las acciones*, consiste en determinar cuál es el tipo de acciones más propio del ser humano. Descartadas las operaciones correspondientes a la vida vegetativa y la sensitiva, comunes a las plantas y los animales, retiene como específica del *ánthropos* «una actividad del alma según la razón o no desprovista de razón», añadiendo:

Y por otra parte decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno, como el tocar la cítara es propio de un guitarrista y de un buen guitarrista, y así en todas las cosas, añadiéndose a la obra la excelencia de la virtud. [...] Siendo esto así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien [hechas], y cada una se realiza según la virtud adecuada; y, si esto es así, el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud¹⁵.

La argumentación adopta la forma de un «ataque envolvente» sobre el núcleo conceptual cuya conquista se pretende: por un lado, se afirma como propia del ser humano la «acción racional». Por otro, la acción bien hecha (única que realmente cuenta, como sólo cuenta en un músico la música bien interpretada). Ahora bien, ¿cuál es el sujeto propio de una acción racional? No el cuerpo, sede de las funciones vegetativas y la actividad sensorial, sino exclusivamente el alma, sede del entendimiento. Y ¿cuándo actuamos bien, no por casualidad, sino regular y habitualmente? Cuando poseemos la disposición habitual a hacerlo así, es decir, la virtud correspondiente a cada tipo de acción bien hecha. Luego el bien humano es una actividad del *alma* conforme a la *virtud*.

En este razonamiento no falta ninguna premisa ni hay, por tanto, ninguna inferencia ilegítima. Porque «acción buena» tiene

aquí el sentido éticamente neutro de «acción eficaz para alcanzar su objeto». Y *areté*, mejor traducida por «excelencia» que por «virtud» (con todas las connotaciones que la ética cristiana y otras éticas de la *obligación* han añadido a ese término), sonaba sin más a los oídos de un antiguo griego, en virtud de su parentesco con *áriston* («noble», «óptimo»), como «bondad» o «buena disposición».

Retrotraída, pues, la noción de felicidad, primeramente, a su naturaleza de actividad, en segundo lugar a su sujeto propio, el alma, y en tercer lugar a su plena efectividad como tal acción, es decir, a su perfección o excelencia, no puede sino remitir necesariamente a la noción de virtud como disposición habitual del alma a actuar bien o de manera excelente. Tanto más que, ontológicamente hablando, toda *enérgeia*, todo *acto* (salvo el divino *acto puro*), presupone una *potencia* (*dýnamis*) o *disposición* (*diáthesis*) de la cual es realización efectiva. Por eso Aristóteles, unas líneas más abajo, eleva la relación de implicación casi hasta la de identidad:

*Nuestro razonamiento está de acuerdo con los que dicen que la felicidad consiste en la virtud o en una cierta virtud, pues pertenece a ésta la actividad conforme a ella*¹⁶.

En realidad, como es sabido, Aristóteles corrige esta tesis a lo largo de los párrafos subsiguientes en el sentido, no de oponer la *areté* a la *eudaimonía*, sino de añadir a la virtud ciertos requisitos materiales (salud, riquezas, amigos, etc.) para completar la noción de felicidad¹⁷. Pero la centralidad de la virtud en el concepto de felicidad es tal, que, si bien a falta de esos bienes materiales no podrá decirse de un ser humano que sea propiamente feliz, tampoco, si posee la virtud, podrá decirse que sea desdichado, pues la virtud le permitirá soportar con entereza los contratiempos¹⁸.

Da la impresión de que lo que inclina al autor de *EA* a ver incoherencia en la propuesta ética aristotélica es la identifica-

ción que, particularmente en el libro X de *EN*, parece hacerse entre felicidad y actividad puramente intelectual o vida contemplativa¹⁹. Si esta identificación fuera excluyente, probablemente habría que darle la razón al profesor Guariglia. Pero no resulta difícil ver cuál es la motivación de Aristóteles para privilegiar, no ya el ejercicio del saber respecto a la práctica de la virtud, sino el cultivo de determinadas virtudes, a saber, las *intelectuales* o *dianoéticas*, respecto de las *morales* o *éticas* (prueba inequívoca de que la noción aristotélica de virtud es considerablemente más amplia que la nuestra). La razón no es otra, justamente, que la de proponer un proyecto de *buena vida* en el que los imponderables de la suerte y el consiguiente riesgo de carencia o escasez de bienes materiales tengan el menor peso posible en la determinación del grado de felicidad del ser humano. En efecto, de todas las virtudes, sostiene Aristóteles, aquellas para cuyo ejercicio se precisa de menos bienes externos son precisamente las intelectuales. Y ya en el libro primero de *EN* se había asociado la felicidad a la *autarquía*²⁰. Ahora bien, sólo forzando mucho la interpretación *global* del texto podría confundirse la recomendación aristotélica del cultivo *preferente* de la virtud intelectual con una propuesta de ejercicio *exclusivo* de la misma.

Expresado, no obstante, este desacuerdo central, hay que decir que la interpretación «aporética» que Guariglia hace del sistema ético de Aristóteles no deja de ser eficaz como acicate para la profundización en sus aspectos más problemáticos y, por ende, para su cabal comprensión.

El contexto histórico y la ética político-social de Aristóteles

Un elemento muy saludable del libro de Guariglia es su reacción a «la clara tendencia» de «la bibliografía anglosajona de

la última década a aislar el texto aristotélico de su contexto histórico, lo que da por resultado una tergiversación de los problemas que su obra ofrece, al transformarlos en meras cuestiones conceptuales» (EA, p. 248). A contrapelo de esa tendencia, Guariglia ofrece en distintos pasos del libro —y sistemáticamente en el capítulo 7, dedicado a «Las virtudes sociales y la sociedad jerárquica»— un esbozo del contexto histórico —económico, político y sociológico— del pensamiento práctico de Aristóteles.

Guariglia trata de presentar a Aristóteles como hijo de su época, como reflejo de una sociedad que él llama «jerárquica», sin mayores especificaciones o más profundas calas. En la ética política y social de Aristóteles, por ejemplo, quedarían «bastantes rastros de una visión patriarcal-autoritaria, que debía corresponder más apropiadamente a las características más destacadas de la sociedad jerárquica» (EA, p. 240).

Sorprendentemente, Guariglia parece querer ignorar que el pensamiento político de Aristóteles no sólo no es un reflejo o una teorización de la sociedad en la que vivió, sino que expresa —como el de Platón, aunque con más ecuanimidad de juicio— una viva reacción contra esa sociedad y contra su vida política. Y esa sociedad, que tanto le disgustaba, no la juzga Aristóteles precisamente como una sociedad «jerárquica» o autoritaria, sino como una sociedad —la democracia— cuyo «fundamento es la libertad (*eleuthería*)» (Pol., 1317a40-41), y en la que «cada cual vive como quiere» porque se «delimita mal la libertad» (Pol., 1310a27-34). Como una sociedad, no jerárquico-estamental, según sugiere Guariglia, sino escindida entre ricos (*eúporoi*, *plousioi*) y pobres (*áporoi*, *adúnatoi*, a veces, el *démos* entero), los cuales constituyen «las partes fundamentales de la sociedad» (Pol., 1291b8). Y una sociedad, además, en la que mandan los pobres sobre los ricos:

...el régimen es una democracia cuando los libres pobres, siendo los más, ejercen la soberanía, y una oligarquía cuando la ejercen los ricos y de alcurnia (Pol., 1290b17-20).

Y, más explícitamente:

No debe considerarse la democracia de un modo absoluto [...] como el régimen en el que mandan los más [...], ni tampoco la oligarquía como el régimen en el que mandan unos pocos. Pues si el número de ciudadanos fuera de mil trescientos, y de éstos mil fueran ricos, y no diesen participación en el gobierno a los trescientos libre pobres [...], nadie diría que su gobierno era democrático. Y análogamente, si hubiera unos pocos pobres, pero más fuertes que los más numerosos ricos, nadie llamaría a tal régimen una oligarquía si los ricos no participaban de los honores (Pol., 1289a35-40).

Es de temer que esa visión «jerárquico-estamental», no sólo históricamente superficial, sino francamente errada, del contexto socio-político de Aristóteles le cree a la hermenéutica guarigliana problemas parecidos a los que él, con toda razón, imputa a «quienes pretenden interpretar el texto desnudo sin relacionarlo con su trasfondo social», los cuales, «bajo pretexto de fidelidad al autor, cometen toda suerte de anacronismos, trasladando sin mediación alguna concepciones y relaciones» (EA, p. 219) de otras culturas o tiempos a la sociedad griega. Nos limitaremos, pues, y someramente, a tres de esos problemas, por orden creciente de importancia: la naturaleza del patriarcalismo de Aristóteles, el problema de las liturgias y la relación ético-política del yo con los otros.

1. El patriarcalismo de Aristóteles. Dice Guariglia:

La estructura de las relaciones dentro de la sociedad doméstica es, por cierto, completamente jerárquica.

A eso hay que observar dos cosas:

a) Por lo pronto, sea cual fuere la verdad histórica real de lo que ocurría

realmente en la Atenas del siglo IV y en otras *póleis* democráticas, lo cierto es que Aristóteles —como Platón— ha dicho repetidas veces que la democracia es un régimen que da licencia a los esclavos, a las mujeres y a los niños (por ejemplo, en *Pol.*, 1313b34, llega a hablar del poder doméstico de las mujeres —*gynaikokratía*— bajo la democracia; y en *Pol.*, 1319b28-29, de la «anarquía de los esclavos, las mujeres y los niños» en los regímenes democráticos).

b) Otra cosa es la concepción normativa que pueda tener Aristóteles de la sociedad doméstica. Desde luego, siendo mucho más «autoritaria» que la imperante en la Atenas democrática de su tiempo, es mucho menos «jerárquica» que lo que vendrá después, a partir del Imperio romano tardío y el cristianismo. Aristóteles, al menos, distingue, como bien percibe Guariglia, entre el gobierno del varón cabeza de familia sobre la mujer (que es un gobierno «republicano»), sobre los hijos (que es «monárquico») y sobre los esclavos (que es «despótico»). Bastará recordar aquí el origen etimológico de la palabra española «familia» para hacerse una idea de lo que ocurrió a partir de la Edad Oscura y el fin de las culturas mediterráneas republicanas de la época clásica: «familia» viene de «*famuli*», el conjunto de los esclavos domésticos, lo que sugiere que el *pater familias* tardoimperial y cristiano desarrolló una auténtica *potestas*, un poder despótico, sobre el conjunto de la sociedad doméstica, que jamás le confirió ni la democracia griega antigua, ni los críticos moderados de ella, como Aristóteles, ni el Derecho romano clásico de la República y el Principado. La historia del Derecho de familia enseña que esa situación no empezó a corregirse hasta la Revolución francesa y los cambios por ella inspirados en el derecho de familia. Ahora bien; en el Derecho de familia, como en el conjunto del Derecho privado, y en parte del públi-

co, la Revolución francesa volvió al mundo clásico antiguo. Con lo que queda dicho que la oposición sociedad jerárquica (antigua)/sociedad no-jerárquica moderno-contemporánea, por mucho que se haya convertido en un lugar común liberal, es, cuando menos, ahistórica.

2. El problema de las liturgias. Guariglia parece darse cuenta del papel que las liturgias desempeñaron en Atenas y en otras *póleis* democráticas gobernadas por los pobres: al no tener institutos de hacienda pública, ni legislación ni práctica fiscal algunas, los partidos democráticos usaron las liturgias (donaciones de los ricos a la ciudad) como un expediente fundamental para organizar las actividades públicas (desde la promoción del arte y la cultura literaria, hasta la organización de la guerra). Sin embargo, Guariglia parece creer que la idea de Aristóteles, según la cual a través de las liturgias podía manifestarse la virtud de la magnificencia, procede de una especie de moral aristocrática que prácticamente se limita a hacer apología de la riqueza (véase *EA*, pp. 245 y ss.) merced a la tesis de que sólo el rico o el que tiene propiedades puede ser generoso (una tesis con la que Aristóteles, cierto es, ha hecho una de las más candorosas defensas que nunca se hayan hecho de la propiedad privada). Sin embargo, Aristóteles estaba al cabo de la calle sobre el significado de todo punto político de las liturgias. En uno de los pasos de la *Política* que más seguramente lo consagran como un *Realpolitiker* de cabo a rabo, Aristóteles ha sabido aconsejar a las oligarquías otra forma de usar las liturgias:

Además, las magistraturas supremas, que tienen que ser desempeñadas por las clases rectoras (politeían katéchein), deben ir acompañadas de liturgias para que el pueblo acceda de buen grado a no participar de ellas y sea indulgente con sus gobernantes en la idea de que éstos pagan caro el poder (Pol., 1321a31-35)²¹.

3. La relación ético-política del yo con los otros y la amistad. Ya se ha expresado más arriba (en la sección «*El bien, la virtud y la felicidad*») nuestro desacuerdo con la interpretación que hace Guariglia del problema de la felicidad y la virtud. Ahora podemos declarar nuestra insatisfacción por el casi nulo tratamiento que hace Guariglia de un problema que, como se verá, está conectado con el anterior, el problema de la amistad.

En uno de los pocos pasos dedicados a la amistad, Guariglia, polemizando —en general, con razón— con el superficial Engberg-Pedersen, observa dos cosas: *a*) que la nobleza o virtud de una acción reside «en actuar teniendo presente el beneficio de los otros», y *b*) que esos otros, contra lo sostenido por Engberg-Pedersen, no pueden sino restringirse «a los *philoi*, que en la ciudad antigua involucraba mucho más que la familia nuclear y se extendía a un amplio tejido de relaciones familiares, sociales, religiosas, políticas. El límite era, a pesar de ello, bien claro: se trataba siempre de ciudadanos libres, pertenecientes a un mismo estamento o con pocas diferencias entre sí» (EA, p. 245). Las dos afirmaciones son discutibles:

a) La idea de que la acción moral tiene básicamente que ver con el respeto de normas o de códigos de conducta que imponen límites en nuestro trato con los demás, y límites pensados para favorecer a los demás, conteniéndonos o restringiéndonos a nosotros, es una idea que sólo anacrónicamente puede imponerse a Aristóteles, y en general, al pensamiento ético antiguo. Pues Aristóteles ha dicho muchas veces que el amor a sí propio es condición necesaria, y tal vez suficiente, del amor a los demás. Entendiendo, claro es, recta o filosóficamente —no vulgarmente— lo que quiere decir «amor a sí propio»:

... pues si alguien se afanara siempre por practicar la justicia más que todos los otros, o la templanza, o cualquiera otra de las virtu-

des, o en general, por seguir siempre el camino del honor, nadie lo llamaría egoísta, ni lo censuraría. Y sin embargo, podría pensarse que un hombre así es más amante de sí mismo que el otro «el egoísta»): se apropia, en efecto, los bienes más nobles y más altos y satisface a la parte más principal de sí mismo, obediéndola en todo [...], y es más que ninguno amante de sí mismo el que ama esa parte suya y la satisface. [...] De modo que el hombre bueno debe ser amante de sí mismo (porque de esta manera se beneficiará a sí mismo obrando noblemente y a la vez será útil a los demás) (Et. Nic., 1168b25-35; 1169a1-14).

La contraposición de intereses entre el yo y los otros no existe para el hombre bueno virtuoso de Aristóteles, sino que de la buena relación consigo mismo del hombre de virtud deriva necesariamente una buena relación con los demás:

... y si todos rivalizaran en nobleza y tendieran con todas su fuerzas a realizar las acciones más nobles, todas las cosas de la comunidad marcharían como es debido, y cada individuo en particular poseería los mayores bienes, puesto que la virtud es el mayor de todos (Et. Nic., 1168a7-12).

Independientemente del origen sociológico de esta concepción del amor y el respeto a otros como derivado del amor a sí propio y del autorrespeto, muchos —entre los que nos contamos— seguimos pensando que ella expresa una idea psicológico-moral a la vez profunda y verdadera. La ética de las virtudes se funda, obviamente, en ella. Las éticas puramente deónicas, en cambio, pueden prescindir de cualquier psicología moral. Pero vayamos ahora a las posibles claves político-sociológicas de la posición de Aristóteles.

b) Guariglia parece creer que Aristóteles retrata aquí la amistad entre ciudadanos «pertenecientes a un mismo estamento» (EA, p. 245). [Dicho sea de pasada, Aristóteles nunca ha concebido la *pólis* —ni la democrática ni la oligárquica— como segmentada en estamentos, sino

dividida entre la clase de los ricos propietarios, de un lado, y el *démos*, del otro (subdividido éste, a su vez, en campesinos, artesanos (*bánausoi*), mercaderes (*émporoi*) y proletarios o asalariados (*thétes*); así, p.e., en *Pol.*, 1290b-1291a, 1317a22-26]. Ahora bien, la amistad cívica entre distintas clases sociales —y no una «amistad intraestamental»— es fundamental, según la concepción aristotélica, para la estabilidad de cualquier república viable:

... de modo que «en una ciudad muy polarizada socialmente» los unos «los muy pobres» no saben mandar, sino sólo obedecer a una autoridad propia de esclavos, y los otros «los muy ricos» no saben obedecer, sino sólo ejercer ellos una autoridad muy despótica; la consecuencia es una ciudad de amos y de esclavos, pero no de hombres libres, y una ciudad donde los unos envidian y los otros desprecian, lo cual está muy lejos de la amistad y la comunidad política. Porque la comunidad implica amistad (*Pol.*, 1295b19-24).

Una vez más la sociología «jerárquica» y «estamentizadora» —anacrónica por ahistórica— del profesor Guariglia le juega una mala pasada hermenéutica pese a su innegable dominio de la bibliografía sobre el tema.

Cuestiones formales

Entre los aspectos formales criticables, ciertamente menores, habría que señalar una ordenación de la bibliografía que, al combinar el sistema anglosajón de remisiones por años con la agrupación de los títulos, no en una única lista alfabética de autores, sino en varias listas alfabéticas por temas, dificulta considerablemente su manejo.

Otro «pero» es el curioso olvido, para ciertos textos aristotélicos (no para todos), de las traducciones castellanas existentes, sin explicación alguna del criterio que ha llevado al autor a esa discriminación. Claro que, por otra parte, la práctica totalidad de las citas en castellano son de su cosecha.

Por último, son de lamentar los numerosos errores de puntuación, no sabemos si imputables al autor o, quizá más probablemente, a los correctores de imprenta (o a la ausencia de los mismos). Molesta especialmente la —por otro lado, extendidísima— costumbre de insertar una coma entre el sintagma sujeto y el sintagma predicado, confundiendo la pausa respiratoria con la cesura lógica.

Miguel Candel
y Antoni Domènech
Universidad de Barcelona

NOTAS

¹ Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1992.

² Véase al respecto, especialmente, el libro VI de *La república*.

³ Este esquema aparece en el *Político*, especialmente 258e-260b.

⁴ *Ética eudemia (EE)* II 6, 1222b15 y ss. Traducción de O. Guariglia con la puntuación ligeramente modificada.

⁵ Especialmente en el libro A de la *Metafísica*.

⁶ Cf. *La prudencia en Aristóteles* (trad. esp.: *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Crítica, 1998), 2ª parte, cap. II, 1.II.4.

⁷ Véase especialmente, sobre este punto, el capítulo 12 y último de la obra reseñada.

⁸ O. GUARIGLIA, *La Ética en Aristóteles...* (EA), p. 169 (hemos añadido una coma que a todas luces faltaba en el original).

⁹ «Multiplécité et unité du bien selon EE I 8», en: P. MORAUX y D. HARLFINGER (comps.), *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, Berlín, W. De Gruyter, 1971, pp. 157-185.

¹⁰ EA, p. 174.

¹¹ EA, p. 173.

¹² EE II 1, 1219a28-35.

¹³ EA, pp. 173-174.

¹⁴ EN I 7, 1097a33-b6 (salvo indicación expresa en contrario, utilizamos en esta y en las citas subsiguientes la traducción de Araujo-Marías, Madrid, CEC, 1985, pp. 7-8).

¹⁵ EN I 7, 1098a7-15 (paréntesis y subrayados nuestros).

¹⁶ EN I 8, 1098b30-31.

¹⁷ Sabido es que la ética estoica, en cambio, redujo todo el contenido de la felicidad o bien humano a la virtud, relegando los bienes externos o materiales a la mera condición de objetos ni buenos ni malos, simplemente *indiferentes*.

¹⁸ EN I 10, 1100b22-1101a8.

¹⁹ Este punto constituye el tema central del capítulo 11 de EA.

²⁰ EN I 7, 1097b6-21.

²¹ Para darse cabal cuenta de que Aristóteles está aquí usando las liturgias en un sentido de todo punto político-instrumental, hay que observar que usa para «pagar caro» uno de los términos griegos de connotaciones más viles: «*ôs misthòn polún*». Los *misthotói* son los que reciben un salario, los pobres que necesi-

tan alquilar su fuerza de trabajo para sobrevivir (el equivalente exacto a los *mercenarii* romanos). Curiosamente, Aristóteles nunca se refiere a esta clase social (la más pobre y baja del *démos*) por este nombre, sino por el también habitual de *thétes* (a los que alguna vez, sólo alguna, confunde con los artesanos manuales, los *bánausoi*). Dicho sea de paso, la traducción que ofrece Guariglia de *thés* por «indigente» es sociológicamente insostenible. Los *thétes* son proletarios libres; si en el campo, jornaleros y, en general, asalariados, lo peor que se podía ser en la estructura social de la Grecia clásica después de esclavo. En Atenas consiguieron un poder extraordinario, entre otras cosas, porque controlaban la flota que dio al poder democrático sus mejores días de gloria imperial y que lo salvó en una ocasión del golpe de estado oligárquico.