

ALASDAIR MACINTYRE SOBRE LA VIRTUD Y LA JUSTICIA EN ARISTÓTELES

CARLOS ISLER SOTO¹

I.- INTRODUCCIÓN.

Alasdair MacIntyre es uno de los representantes actuales más importantes del neoaristotelismo en filosofía política y ética. Mérito suyo ha sido el revitalizar en gran medida la doctrina del Estagirita en el ambiente filosófico anglosajón, transformando así a Aristóteles en un genuino participante de los debates políticos y morales actuales.

El presente trabajo tiene por objeto exponer la interpretación que realiza Alasdair MacIntyre del tema de la virtud y la justicia en Aristóteles, así como sus presupuestos y antecedentes. A continuación, se hará breve referencia al quiebre moderno con la tradición aristotélica y sus consecuencias. En la conclusión se tratará sobre cómo el rescate realizado por MacIntyre del aristotelismo en filosofía práctica puede iluminar el debate ético y político contemporáneo, permitiendo superar el orden social liberal.

II.- LA DOCTRINA DE LA VIRTUD CON ANTERIORIDAD A ARISTÓTELES: LA SOCIEDAD HEROICA Y ATENAS.

Uno de los axiomas que MacIntyre utiliza en la interpretación de otros filósofos es que no se puede comprender la enseñanza de éstos al margen de la realidad social en que vivieron y de la tradición de la que procedían. Así, refiriéndose al Estagirita, afirma que “quiero tratarlo no sólo como un teórico individual, sino como el representante de una larga tradición, como alguien que articula lo que un número de antecesores y sucesores articulan

¹ Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad Austral de Chile. Abogado. Magister en Filosofía con mención en Metafísica, Universidad de Chile. Profesor en las facultades de derecho de las Universidades Andrés Bello, Bernardo O'Higgins y Diego Portales.

también con un grado variable de éxito”². La tradición en la que un filósofo se enmarca hace inteligible su doctrina. De ahí la importancia en el tema que nos ocupa, de estudiar las concepciones griegas anteriores a Aristóteles sobre la virtud.

a) La sociedad heroica

Se debe partir, en consecuencia, por el estudio de la virtud en la sociedad griega heroica, cuya cosmovisión queda representada paradigmáticamente por la obra de Homero. Para comprender bien a Aristóteles, el estudio de la *Ilíada* y la *Odissea* se hace imprescindible.

Según MacIntyre, en la cosmovisión griega antigua, propia de la “sociedad heroica”, “cada individuo tiene un rol y status dado dentro de un sistema bien definido y altamente determinado de roles y estatuses... En tal sociedad, un hombre sabe quien es al conocer su rol en tales estructuras, y al conocer esto conoce también lo que le debe y lo que se le debe por el que ocupa cualquier otro rol o estatus”³. Es decir, no se concibe al hombre como tal, hecha abstracción de su posición social: sólo se puede concebir a la persona encarnada en un rol determinado, como puede ser el rey, el guerrero, la esposa. No hay nada como un hombre “en sí” anterior a y desligado de todos sus roles.

Ahora bien para cada rol existe determinada socialmente una serie de privilegios y deberes y, en consecuencia, se juzgará al portador de tal rol por su capacidad para cumplir las acciones que se esperan del mismo. De ahí que “un hombre en la sociedad heroica es lo que hace... Juzgar a un hombre es juzgar sus acciones. Al realizar acciones de un particular tipo en una situación particular un hombre permite apreciar sus virtudes y vicios; pues las virtudes son precisamente aquellas cualidades que sostienen a un hombre libre en su rol y que se manifiestan en aquellas acciones que requiere su rol”⁴. Por ejemplo, la valentía será aquella cualidad que permitirá que un soldado cumpla adecuadamente su rol. La fidelidad será la virtud del rol esposa. La prudencia, la del rey.

Por tanto, no existen virtudes propiamente del hombre como tal. Cada virtud no es más que la excelencia propia que se le exige a cada rol particular.

² MacIntyre, Alasdair, “After Virtue”, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1984, pág. 146. En adelante, “AV”.

³ AV, pág. 122.

⁴ AV, pág. 122.

Dentro de las más importantes se encuentran la destreza física, la valentía y la inteligencia.

Para MacIntyre, todo lo anterior expresa que, en las sociedades heroicas, por la preponderancia del rol sobre el sujeto que lo ocupa, existe una imposibilidad del individuo de poner en cuestión la estructura social que le ha asignado un rol determinado: “el individuo de la edad heroica carece precisamente de aquella característica que hemos visto recién que algunos filósofos modernos consideran una característica esencial de la individualidad humana: la capacidad de desligarse de cualquier posición o punto de vista, de distanciarse, de algún modo, y mirar y juzgar tal posición o punto de vista exteriormente”⁵. El hombre de la sociedad heroica, inmerso en su rol, no tiene posibilidad alguna de criticar o escoger la estructura social dentro de la cual se encuentra su rol: “todas las posibilidades de elección surgen dentro del marco referencial; el marco mismo, por tanto, no puede ser elegido”⁶, y ello simplemente porque “el individuo, en las sociedades heroicas, deviene lo que es sólo por su rol; es una creación social, no individual”⁷.

Ahora bien, para MacIntyre, la importancia del estudio de la moralidad de la sociedad heroica no radica sólo en ser ésta un mero antecedente de la posición aristotélica. Más bien, él considera que podemos aprender de ella lecciones positivas sobre filosofía moral, a saber, “primero, que toda moralidad se encuentra, hasta cierto punto, vinculada a lo socialmente local y particular y que las aspiraciones de la modernidad a una universalidad libre de toda particularidad es una ilusión; y, en segundo lugar, que no hay modo de poseer las virtudes sino como parte de una tradición en las cuales heredamos éstas y nuestro entendimiento de las mismas de una serie de predecesores, serie dentro de las cuales las sociedades heroicas ocupan el primer lugar”⁸.

b) Las virtudes en Atenas

Ya en la época de oro de Atenas, se comienza a vislumbrar un cambio en el modo de concebir las virtudes: en primer lugar, aunque se sigue reconociendo que éstas sólo pueden ejercerse dentro de una comunidad moral, ésta ya no es tanto el reino, sino la polis, “y no meramente la ciudad-estado en general, sino la democracia ateniense en particular”⁹.

⁵ AV, pág. 126.

⁶ AV, pág. 126.

⁷ AV, pág. 129.

⁸ AV, págs. 126-127.

⁹ AV, pág. 132.

En segundo lugar, y esto es fundamental, “la concepción de la virtud se ha separado ahora considerablemente de la de cualquier rol social *particular*. Neoptólemo enfrenta a Philoctetes en el drama de Sófocles de un modo muy distinto a como su padre había enfrentado a Agammenón en la *Ilíada*. En Homero, la cuestión del honor es la cuestión de qué es lo debido a un rey; en Sófocles, la cuestión del honor se ha vuelto la cuestión de qué es lo debido a un hombre”¹⁰.

Esto tendrá una importancia realmente decisiva, precisamente porque se puede concebir al hombre al margen de cualquier rol social que ocupe, se podrá comenzar a analizar críticamente las distintas estructuras sociales que asignan tales roles. Esto llevará a una nueva manera de comprender la relación del individuo con la comunidad en la que se inserta. Como expresa MacIntyre, “mientras para el hombre Homérico no podía haber ninguna medida a la cual se pudiera hacer apelación que fuese externa a aquellas encarnadas en las estructuras de su comunidad, para el ateniense, el asunto es más complejo. Su comprensión de las virtudes le otorga medidas por las cuales puede cuestionar la vida de su propia comunidad e investigar si esta o tal práctica es justa. No es menos cierto que también reconoce que posee su comprensión de las virtudes sólo porque su membresía en la comunidad le otorga tal comprensión. La ciudad es guardián, padre, maestra, aun cuando lo aprendido de la ciudad pueda llevar a cuestionar esta o tal característica de su vida. De ahí que la pregunta por la relación entre *ser un buen ciudadano* y *ser un buen hombre* se vuelve central, y el conocimiento de la variedad de posibles prácticas humanas, tanto bárbaras como griegas, provee el trasfondo fáctico a tal pregunta”¹¹.

En esta época, y precisamente por esa capacidad de preguntarse lo que anteriormente se consideraba evidente, a saber, la justicia y conveniencia del marco social proveedor de los roles y de sus consiguientes concepciones de la virtud, comenzaron a producirse fuertes discusiones acerca de la naturaleza y alcances de las virtudes. Así, se recibe un catálogo de virtudes de la antigüedad antecedente: amistad, valentía, templanza, justicia. “Sin embargo existe un amplio desacuerdo respecto a qué requiera cada una de ellas y por qué sea contada como virtud”¹². Es la época en que los sofistas, por un lado, pretenden cambiar totalmente la concepción de las virtudes, y en que, por otro lado, aún se conservan vestigios de la moralidad tradicional que entra

¹⁰ AV, págs. 132-133.

¹¹ AV, pág. 133.

¹² AV, pág. 134.

en pugna con los innovadores. Se produce un conflicto serio entre tradición e innovación.

En este contexto, conviene analizar, por su importancia para la tradición posterior, dos respuestas al problema: la de los sofistas y la de Platón.

Los primeros serán los campeones del relativismo moral en aquella confundida Atenas. Para los sofistas, cuyo paradigma para MacIntyre es Trasímaco, el único *telos* de la acción debe ser el éxito mundano, sin que tengan importancia alguna la moralidad de los medios a utilizar para alcanzar tal éxito. De ahí que, para ellos, “la virtud es entonces, naturalmente, definida de modo adecuado como una calidad que garantice el éxito. Pero el éxito, para los sofistas, como para otros griegos, debe ser éxito en alguna ciudad particular. De ahí que la ética del éxito se vea combinada con cierto tipo de relativismo.

Ser exitoso es ser exitoso en una ciudad particular; pero en distintas ciudades puede haber distintas concepciones de las virtudes. Lo que se considera justo en la democrática Atenas puede ser distinto de lo que se considera justo en la aristocrática Tebas o en la militarizada Esparta. La conclusión sofista es que, en cada ciudad particular, las virtudes son tal como se las considera allí. No hay algo así como justicia-en-sí, sino sólo la justicia-como-es-entendida-en-Atenas, la justicia-como-es-entendida-en-Tebas y la justicia-como-es-entendida-en-Esparta”¹³.

Más aún: para MacIntyre, la figura del sofista Calicles reviste importancia especial, porque será quien llevará a su lógico extremo la concepción sofística. Para Calicles, la justicia consiste en la capacidad de cada uno de satisfacer sus deseos sin límite alguno, sin que importe la bondad moral de las acciones necesarias para ello.

Aquí entra en escena Platón, y precisamente cuestionará la relación entre deseos y moralidad que sostiene Calicles. Contrariamente a filósofos posteriores, como los estoicos y Kant, que considerarán que lo moral consiste en actuar *contra* las pasiones o deseos, Platón integrará tales pasiones y deseos y *los hará sedes de virtudes*. En esto consiste su genial aporte al problema: lejos de ser un impedimento para la actuación moral, los deseos y pasiones, cuando son correctamente educados, son causa del obrar moral correcto, en tanto son sedes de virtudes. Por todo ello puede sostener MacIntyre que la concepción platónica “es muy distinta de cualquiera de nuestras modernas

¹³ AV, pág. 139.

concepciones de la justicia, pese a que ‘justicia’ es el término usado por casi todos los traductores de Platón (para traducir *dikaiosune*)”¹⁴.

En segundo lugar, Platón deberá reformular la relación entre virtud y comunidad moral: “si para Calicles la satisfacción del deseo se encuentra en la dominación sobre una *polis*, en la vida del tirano, para Platón el deseo racional no puede ser genuinamente satisfecho en ninguna *polis* actualmente existente en el mundo físico, sino sólo en un Estado ideal con una Constitución ideal. De ahí que deban ser fuertemente separados el bien al que aspira el deseo racional y la vida actual de la ciudad-estado. Lo políticamente alcanzable es insatisfactorio, y lo satisfactorio es alcanzable sólo por la filosofía y no por la política... Sin embargo, el concepto de virtud permanece como un concepto político, pues el tratamiento de Platón del hombre virtuoso es inseparable de su tratamiento del ciudadano virtuoso. En realidad, es un sobreentendido que no hay modo de ser un hombre excelente que no implique la excelencia como ciudadano y *viceversa*. Pero el ciudadano excelente no se sentirá en casa en ninguna ciudad actual, ni en Atenas, ni en Tebas, ni siquiera en Esparta”¹⁵.

En tercer lugar, parte central de la doctrina platónica de las virtudes será la concepción de la unidad de éstas. La idea platónica es simple: si las virtudes son algo bueno, no pueden contraponerse unas a otras, pues lo bueno no puede oponerse a lo bueno. De ahí que la persona virtuosa no tenga conflictos internos, ya que éstos sólo pueden generarse por la pugna de distintas partes del alma. Sin embargo si cada parte del alma es sede de su correspondiente virtud (la razón de la prudencia, los deseos de la templanza y las pasiones de la fortaleza), y además la virtud de la justicia rige las relaciones entre las distintas partes del alma, entonces es imposible que el sujeto entre en conflicto consigo mismo. De ahí que, necesariamente, una virtud implique a las otras. Para Platón es inconcebible que alguien sea valiente y no sea simultáneamente prudente y templado. Esta doctrina platónica de las virtudes será tomada por la tradición posterior: como recuerda MacIntyre, se encuentra también en Aristóteles y Santo Tomás de Aquino.

En síntesis, los tres rasgos más importante de la doctrina platónica de las virtudes son la consideración de que deseos y pasiones pueden ser sede de virtudes, la reformulación de la relación virtud-comunidad moral y la unidad e implicancia recíproca de las virtudes.

¹⁴ AV, pág. 141.

¹⁵ AV, págs. 140-141.

Este será el punto de partida del tratamiento que haga Aristóteles sobre el tema.

III.- LA VIRTUD Y EL BIEN DEL HOMBRE EN ARISTÓTELES.

a) *El punto de partida: la búsqueda del bien.*

Para Aristóteles, así como todas las cosas tienen su bien propio, así debe haber necesariamente un bien propio del hombre. *El punto de partida del tratamiento aristotélico de la ética será la identificación del fin del hombre, de la vida buena para éste. El tratamiento de las virtudes será sólo secundario, y consecuencia de qué se haya decidido acerca de lo constitutivo del fin del hombre.* En otras palabras, *la pregunta originaria y fundamental en Aristóteles no es qué sean las virtudes, ni hacer un catálogo de ellas, sino en qué consiste para un hombre vivir bien.*

Es conocida la respuesta del Estagirita a tal pregunta fundamental. Primero, descarta distintos candidatos a tal bien: no puede ser el dinero, ni el placer, ni aun el honor. Qué sea el bien del hombre debe buscarse en su función propia. Ahora bien, “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 y primorosamente, y cada una se realiza bien según la virtud adecuada; y, si esto es así, el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud, y si las virtudes son varias, conforme a la mejor y más perfecta, y además en una vida entera”¹⁶.

Ahora bien, ¿cuál será la relación entre tal vida buena y las virtudes? Para MacIntyre, la respuesta es clara: “lo que constituye el bien para el hombre es una vida humana completa vivida de la mejor manera, y el ejercicio de las virtudes es una parte necesaria y central de tal vida, no un ejercicio preparatorio para asegurar tal vida. Por ello no podemos caracterizar adecuadamente el bien para el hombre sin hacer referencia previa a las virtudes. Y dentro de un esquema aristotélico, la pretensión, por tanto, de que pueda haber algunos medios para alcanzar el bien para el hombre sin el ejercicio de las virtudes no tiene sentido”¹⁷.

En consecuencia, las virtudes son *medios* para lograr la vida buena. Sin embargo, conviene entender lo anterior correctamente: que sean medios

¹⁶ Aristóteles, “Ética a Nicómaco”, I, 1098 a10-17. En adelante, “EN”. Se ocupa la traducción de María Araujo y Julián Marías, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1966.

¹⁷ AV, pág. 149.

no significa que sean desechadas una vez alcanzado el fin. Al respecto, MacIntyre, siguiendo a Santo Tomás –quien sería el primero en hacer esta distinción–, distingue entre medios externos e internos: los primeros son externos al fin al cual se ordenan. Una vez alcanzado el fin, se puede prescindir de tales medios. Los segundos, en cambio, son parte constitutiva de su fin. Éste es el caso de las virtudes. De ahí que sea ilusorio pensar en una vida feliz para el hombre sin el ejercicio de éstas.

En segundo lugar, es importantísimo el papel que Aristóteles asigna a las pasiones y emociones en la moral, y en esto sigue la senda señalada por Platón, y ello porque “las virtudes no son sólo disposiciones a actuar de determinadas maneras, sino también a sentir de determinadas maneras. Actuar virtuosamente no es, como Kant llegaría a pensar posteriormente, actuar contra la inclinación: es actuar desde una inclinación formada por el cultivo de las virtudes. La educación moral es una ‘éducation sentimentale’”¹⁸. Tanta importancia tiene el sentimiento en la ética aristotélica, que el Estagirita distingue al virtuoso del meramente continente en que el primero, al actuar bien, goza con ello, mientras que el segundo no. Con ello queda más que manifiesto que la piedra de toque de la perfección moral está dada por el sentimiento. Ello lo sitúa en las antípodas de concepciones modernas como la de Kant.

De ahí que Aristóteles afirme expresamente que el dominio de la razón sobre las potencias inferiores nunca sea despótico, sino que siempre es político.

Ahora bien, el importante papel que tienen los sentimientos y pasiones en la ética aristotélica no disminuye el que juega la razón: ésta es la encargada de decidir qué acciones son buenas o malas, cuáles se ordenan al fin último del hombre y cuáles no. La razón ordena y dirige –con dominio político– a las potencias inferiores. Y, con ello, el Estagirita se encuentra en las antípodas de otra concepción moderna, esta vez la de Hume.

Por todo ello, puede decirse que la ética aristotélica articula dos elementos que en la Modernidad se escindieron: razón y sentimientos.

El hombre, en su vida práctica, se encuentra puesto siempre frente a la situación de elegir entre uno u otro curso de acción, debe escoger entre distintas alternativas. “Tales elecciones requieren un juicio, y el ejercicio de las virtudes requiere, consecuentemente, una capacidad de juzgar y de realizar la cosa adecuada en el lugar adecuado en el momento adecuado del modo

¹⁸ AV, pág. 149.

adecuado. El ejercicio de tal juicio no es una aplicación rutinaria de reglas. De ahí quizá la ausencia más obvia y sorprendente para cualquier moderno en el pensamiento de Aristóteles: hay relativamente poca mención de reglas en general en la *Ética*¹⁹.

En efecto: el lector moderno se ha acostumbrado a que la ética sea aplicación de reglas o máximas universalizables. Los distintos filósofos en la Modernidad intentaron descubrir y justificar cuáles serían tales máximas. En ello no diferirán entre sí utilitaristas, deontologistas o hedonistas. Todos ellos consideran que una acción moralmente correcta es consecuencia de la subsunción de un caso particular bajo una regla universal.

Sin embargo, en el Estagirita no es tal el caso. Con plena conciencia de la contingencia de la materia propia de la acción práctica, no intenta buscar una serie de reglas cuya aplicación mecánica asegure una acción moralmente buena. En Aristóteles, la pregunta por reglas es secundaria y derivada.

Sin embargo, ello no significa que no esté presente: existen en el Estagirita ciertas reglas que deben seguirse al actuar, pero ellas se refieren únicamente a los límites negativos de nuestra praxis, aquello que jamás debe realizarse, lo que la tradición posterior llamará "actos intrínsecamente perversos". "De ahí que sea parte crucial de la visión de Aristóteles el que ciertos tipos de acciones estén absolutamente prohibidas o proscritas sin importar las circunstancias o consecuencias. La visión de Aristóteles es teleológica, pero no consecuencialista. Más aún: los ejemplos que da Aristóteles de lo que está absolutamente prohibido recuerdan los preceptos de lo que, a primera vista, es un sistema moral de un tipo completamente distinto, el de la ley judía"²⁰.

¹⁹ AV, pág. 150.

²⁰ AV, pág. 150. Así, en "Justicia y Racionalidad", expresa que "estos son los tipos de acciones que habrán sido prohibidos en el código de leyes de cualquier legislador virtuoso; los juicios basados sobre ellos, bien sean de jueces o de ciudadanos corrientes, serán aplicaciones de esas reglas que generalmente, al menos, pueden hacerse sin la *epieikeia*": MacIntyre, Alasdair, "Justicia y Racionalidad", Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 1994, traducción de Alejo Sisón, pág. 129 (título original: "Whose Justice? Which Rationality", University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988). En adelante, "JR".

Por tanto, MacIntyre considera que en Aristóteles existe una teoría de los llamados "actos intrínsecamente malos" o "absolutos morales". Ciertos comentaristas contemporáneos de Aristóteles –v.gr, Leo Strauss y W.F.R. Hardie - niegan tal, y sostienen que dicha doctrina surge recién con Santo Tomás.

Sin embargo, los términos empleados por el Estagirita son muy claros: "Sin embargo, no toda acción ni toda pasión admite el término medio, pues hay algunas cuyo mero nombre implica la maldad, por ejemplo, la malignidad, la desvergüenza, la envidia; y entre las acciones el adulterio, el robo y el homicidio. Todas estas cosas y las semejantes a ellas se

Son estos actos intrínsecamente perversos los que la comunidad debe reprimir en sus leyes. Así articula Aristóteles la moralidad de virtudes con la de los bienes. Ello, presupone, necesariamente, una concepción compartida en la ciudad de qué sea lo bueno para el hombre. De ahí que, mostrando la actualidad y el carácter paradigmático del modelo aristotélico, MacIntyre exprese que la solución aristotélica “sugiere que un modo de elucidar la relación entre las virtudes, por un lado, y una moralidad de leyes, por la otra, es considerar lo que estaría implicado en cualquier época al fundar una comunidad con el fin de desarrollar un proyecto común, para lograr algún bien reconocido como el bien común por los participantes del proyecto”²¹. Si en la actualidad se entiende a virtudes como algo ajeno a la comunidad, ello se debe al olvido de la concepción aristotélica de bien común.

b) La justicia en Aristóteles

A partir de las consideraciones anteriores, podremos entender claramente el lugar que ocupa la justicia en el Estagirita.

Ante todo, debe decirse que ella es *virtud*, no un *valor*, como tiende a concebirla en la modernidad. Que sea virtud significa que es una excelencia humana constitutiva del bien humano integral, y que no puede realizarse al margen de los otros seres humanos. De ahí que sólo pueda ejercerse en la comunidad.

Por ello no puede definirla sólo como el hábito de cumplir la ley, porque, como expresa MacIntyre, “saber cómo aplicar la ley es posible solamente para quien posee la virtud de la justicia. Ser justo es dar a cada persona lo que merece, y los presupuestos sociales para el florecimiento de la virtud de la justicia en la comunidad son, por consiguiente, dobles: que haya criterios racionales de merecimiento y que haya un acuerdo socialmente con-

llaman así por ser malas en sí mismas, no sus excesos ni sus defectos”. “Ética a Nicómaco”, II, 6, 1007 a 7-10. Y más adelante agrega esta expresión particularmente decidora: “Hay quizá cosas, sin embargo, a las que uno no puede ser forzado, sino que debe preferir la muerte tras los más atroces sufrimientos: así, resultan evidentemente ridículas las causas que obligaron al Alcmeón de Eurípides a matar a su madre”: III, 1, 1110 a 23-26. Por ello la interpretación de MacIntyre es la más plausible. En el mismo sentido de MacIntyre, cfr. sobre el tema, Finnis, John: “Aristóteles, Santo Tomás y los absolutos morales”, en García Marqués, Alfonso, y García-Huidobro, Joaquín (eds), “Razón y Praxis”, Edeval, Valparaíso, 1994, págs. 319-336, donde se exponen las distintas interpretaciones sobre el punto.

²¹ AV, págs. 150-151.

solidado acerca de cuáles sean esos criterios”²². Por todo lo anterior, “en la perspectiva aristotélica, ley y moralidad no son dos ámbitos separados, como en la modernidad”²³.

Precisamente porque la virtud de la justicia es anterior a la ley, es porque el justo sabe también cuándo debe dejar de aplicarse la ley en un caso concreto en el cual su aplicación redunde en un resultado injusto. La teoría aristotélica de la *epieikeia*²⁴ es simplemente ininteligible en la concepción moderna, en la cual se tiende a pensar que justo es simplemente quien cumple con la ley. Para el Estagirita, siendo por esencia la virtud de la justicia anterior a la ley, y siendo el objeto de la virtud lo justo, sea natural, sea legal, el justo necesariamente dejará de aplicar alguna norma legal positiva cuando ello sea claramente inconveniente.

Ello requerirá sopesar cuidadosamente las características de los casos particulares, la letra de la ley, y la intención del legislador al estatuirlo. De ahí que el justo aristotélico tenga que poseer necesariamente *capacidad de juicio recto*: “el juicio tiene un rol indispensable en la vida del hombre virtuoso, rol que no tiene, ni puede tener en, por ejemplo, la vida del hombre meramente cumplidor de leyes o de reglas”²⁵.

De ahí la estrecha conexión de la justicia con la *prudencia* o sabiduría práctica, que es “una virtud intelectual, pero es aquella virtud intelectual sin la cual no pueden ser ejercidas ninguna de las virtudes del carácter”²⁶. Nótese bien: en Aristóteles hay una estrecha relación entre el intelecto y la moralidad, “es el ejercicio de la inteligencia lo que marca la diferencia fundamental entre una disposición natural de cierto tipo y la virtud correspondiente. A la inversa, el ejercicio de la inteligencia práctica requiere la presencia de las virtudes del carácter. De otro modo, degenera en o permanece como meramente cierta capacidad astuta para escoger medios para cualquier fin más que para aquellos fines que son bienes genuinos para el hombre”²⁷.

Y, nuevamente, con ello el Estagirita se encuentra en las antípodas de la concepción moderna, que separó moralidad y racionalidad: “la perspectiva

²² AV, pág. 152.

²³ AV, pág. 152.

²⁴ Término traducido generalmente como “equidad”. MacIntyre, por las razones que se exponen poco más adelante, considera que dicha traducción es engañosa, y que la mejor traducción es “lo razonable”.

²⁵ AV, pág. 154.

²⁶ AV, pág. 154.

²⁷ AV, pág. 154.

moderna se expresa, en cierto nivel, en banalidades tales como ‘sé buena, hermosa doncella, y deja tranquilo al ingenioso’, y en otro nivel, en profundidades tales como la distinción de Kant entre la buena voluntad, cuya posesión es necesaria y suficiente para la valía moral, y lo que consideraba un don natural bastante distinto, el saber cómo aplicar reglas generales a casos particulares, un don cuya carencia se llama estupidez. Así, para Kant, se puede ser al mismo tiempo bueno y estúpido, pero para Aristóteles, cierto tipo de estupidez impide la bondad”²⁸.

Para Alasdair MacIntyre, el tema de la *epieikeia* en Aristóteles tiene particular importancia. No se trata de un simple correctivo de la ley. No se trata solamente de mostrar que para el Estagirita hay una mayor flexibilidad en la aplicación de las normas positivas que en los modernos, que no existe en él el culto a la ley que llevará a fines de la Modernidad al positivismo jurídico normativista. No: el tema es más profundo. El recurso a la *epieikeia* no es propio del juez: *ella muestra más bien una característica de la racionalidad práctica en general, consiste en la actuación de la virtud de la prudencia en sede judicial*. “En esas situaciones, el juez tampoco tiene reglas y debería ejercer la *phronesis*, del mismo modo en que el legislador había hecho originariamente. El área en la que el juez se mueve al actuar de esa forma es la que Aristóteles llama *epieikeia*, la de un juicio razonable, aunque no reglamentado”²⁹. Por ello, “lo que un juez hace en un caso en el que no puede seguir y aplicar simplemente una regla proporcionada por un legislador, sino que tiene que ir más allá de esa regla de alguna manera, ejemplifica lo que en general cualquier *phronimos* debería hacer de vez en cuando; no sólo para ser justo sino también para poder ejemplificar cualquiera de las virtudes adecuadamente. Lo dicho acerca de la *epieikeia* en contextos puramente legales se mantiene en la vida práctica y en el razonamiento en general. Por eso, la discusión aristotélica del razonamiento implicado en ser justo ejemplifica su visión de la acción racional en general”³⁰. Todo ello muestra la continuidad de la filosofía jurídica de Aristóteles con su filosofía del hombre en general, y su dependencia de ella³¹: *se necesita la epieikeia por la misma razón por la cual el*

²⁸ AV, págs. 154-155.

²⁹ JR, pág. 128.

³⁰ JR, pág. 128.

³¹ Lo anterior nos permite concluir que es imposible tratar de la filosofía del derecho aristotélica sin hacer referencia a su concepción del hombre. Como expresa J. West, comentando el análisis de MacIntyre, “theories of justice and theories of reasoning (especially practical reasoning) are far more codependent than contemporary philosophers have generally been willing to admit”: West, J.L.A., “Impartiality and conceptions of the good: Brian Barry or Alasdair MacIntyre?”, en “Philosophical Forum”, vol XXXI, N° 1, 2000, pág. 31.

hombre necesita la prudencia. Se entiende, en consecuencia, que considere que la mejor traducción de dicho término griego sea “lo razonable” más que “equidad”, porque no se refiere a un simple correctivo de la ley aplicado en sede judicial, es más bien manifestación de la naturaleza de la razón práctica humana en general³².

Por consiguiente, la conclusión es clara: “uno no puede ser justo, según la perspectiva de Aristóteles, sin la capacidad de razonar en lo práctico... la *dikaiosune* requiere la *phronesis*”³³.

Ahora bien, existe una prioridad de la noción de *bien* sobre la noción de justicia. Sólo puede haber justicia allí donde existe un acuerdo entre los miembros de la comunidad acerca de qué sea lo bueno para el hombre. MacIntyre lo expresa muy bien a propósito de la justicia distributiva: “la justicia distributiva, entonces, consiste en la aplicación de un principio de merecimiento a una variedad de tipos de situaciones. Pero los conceptos de merecimiento tienen aplicación sólo en los contextos en que se satisfacen dos condiciones. Debe haber alguna empresa común en el logro de cuyas metas los que se consideran más merecedores han contribuido más que los que se consideran menos merecedores; y debe haber una opinión compartida tanto de cómo tales contribuciones han de medirse como de la manera en que las recompensas han de asignarse. Estas dos condiciones se satisfacen en la vida de la *polis*”³⁴.

³² Epeikeia, como se decía, es traducido normalmente por “equidad”. Así hacen María Araujo y Julián Marías, en la edición de la “Ética a Nicómaco” que ocupamos. Franz Dirlmeier traduce el término en alemán como “Güte”, sustantivo que puede significar, dependiendo del contexto bondad, benignidad o indulgencia. Con ello se aparta de la mayoría de los traductores alemanes, que traducen *epieikeia* como “Billigkeit” (equidad). Cfr: Aristóteles, “Nikomachische Ethik”, Akademie Verlag, Berlin, 1999), traducción y notas de Franz Dirlmeier, pág. 118 y ss, y pág. 432, donde explica su decisión: la traducción “(statt Billigkeit; Luther: Gelindigkeit) ist ein Versuch, um das abgegriffene ‘billig’ (à bon marché) heruzukommen.” En consecuencia, no se trata de que el término “equidad” sea incorrecto, sino de evitar usar “Billigkeit” porque su semejanza con “billig” (barato) puede inducir a confusiones. Dirlmeier reconoce la licitud de traducirlo en otros idiomas como “equidad”: “Die Engländer können aequitas verwenden: common law-equity”: *Ibíd.*

Richard Kraut, por su parte, expresa que *epieikès* es “a word that can be translated ‘decent’ or ‘equitable’, depending on the context”: “Aristotle: Political Philosophy”, Oxford University Press, Oxford, 2002, pág. 167.

Una traducción más cercana a la de MacIntyre es la que hace Alejandro Guzmán Brito, quien traduce como “lo conveniente”: Cfr, Guzmán Brito, Alejandro, “Historia de la Interpretación de las Normas en el Derecho Romano”, Ediciones del Instituto de Historia del Derecho Juan de Solórzano y Pereira, Santiago, 2000, pág. 295.

³³ JR, pág. 130.

³⁴ JR, pág. 118.

Vale decir que donde no hay acuerdo sobre el bien a perseguir, no puede haber genuina justicia distributiva. Y eso es lo que sucede en nuestras sociedades liberales contemporáneas: no existe un criterio compartido acerca de qué sea lo bueno para el hombre y, consiguientemente, el bien a perseguir en común por los ciudadanos. De ahí que no pueda hablarse en sentido estricto hoy de aplicación de justicia; más bien, lo que hoy existe es una transacción entre intereses privados.

La prioridad de la noción de bien sobre la de lo justo quedará bien clara en un ejemplo muy nimio, pero, al mismo tiempo, muy decidor: imaginemos un equipo de fútbol, incluyendo reservas, que se inscribe para un campeonato en una liga. Cada miembro del equipo ha debido pagar cierta cantidad de dinero como cuota de inscripción. Ahora bien, ¿qué será lo justo: que todos los miembros del equipo jueguen la misma cantidad de tiempo o que sólo jueguen los mejores? Los mejores jugadores podrían decir que es *injusto* que todos jueguen lo mismo, desde el hecho de que los más malos jueguen puede perjudicar el rendimiento del equipo. Los más malos pueden decir que es *injusto* que los mejores jueguen más, desde que todos han pagado la misma cuota de inscripción.

Si no existe un acuerdo previo acerca del bien perseguido por esta comunidad, el equipo de fútbol, el conflicto sólo se resolverá mediante una simple transacción entre ambas partes. Sin embargo, para que exista justicia distributiva debe haber habido un acuerdo previo entre los miembros del equipo acerca del bien perseguido: *si* lo que se persigue es ganar el campeonato, entonces lo justo es que jueguen más los mejores. *Si* lo que se persigue es, simplemente, participar y pasar un buen rato jugando, entonces lo justo es que todos jueguen lo mismo. Donde no haya acuerdo previo, surgirá inevitablemente el conflicto.

c) Amistad, política y libertad.

Para Aristóteles, no se puede ejercer la virtud si no es dentro de una comunidad política. Es imposible el ejercicio aislado de la virtud, razón por la cual el hombre requiere entrar en relación con otros para lograr su misma perfección intrínseca. Ello implicará, obviamente, que en tal comunidad deba existir acuerdo entre sus miembros acerca de qué sea lo bueno para el hombre. Los miembros de la *polis* intentan lograr en conjunto la excelencia humana. Son todos copartícipes de un proyecto común, y ello es el origen de aquella forma de unión que Aristóteles llama "amistad", "y la amistad es, ella misma, una virtud. El tipo de amistad que Aristóteles tiene en mente es

aquella que encarna el reconocimiento y búsqueda compartida de un bien”³⁵. De ahí que se entienda la frase del Filósofo cuando expresa que “cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia, mientras que aun siendo justos necesitan además de la amistad”³⁶. Se trata de que “la justicia es la virtud de recompensar merecimientos y reparar faltas en la recompensa de merecimientos en una comunidad ya constituida. La amistad es necesaria para tal constitución inicial”³⁷. En otras palabras, para Aristóteles, *el fundamento de la comunidad es la amistad*. Ser ciudadano es ser amigo de los demás conciudadanos.

Nuevamente, el contraste con la concepción moderna liberal de la política es importante: “esta noción de la comunidad política como un proyecto común es extraña al mundo moderno liberal individualista. Así pensamos a lo más, a veces, de las escuelas, hospitales u organizaciones filantrópicas, pero no tenemos una concepción de una tal forma de comunidad relacionada, así como Aristóteles dice que la *polis* se relaciona, con la vida entera, no con este o aquel bien, sino con el bien del hombre como tal. No es nada de extraño que la amistad haya sido relegada a la vida privada y, con ello, debilitada en comparación con lo que era”³⁸.

De ahí que la amistad tenga un carácter muy distinto para el Estagirita y para nuestra concepción actual. Hoy se tiende a fundamentar la amistad en el *afecto*. En Aristóteles, la amistad “incluye afecto. Pero tal afecto nace dentro de una relación definida en términos de una lealtad común y una búsqueda común de bienes. El afecto es secundario, lo que no significa decir, en última instancia, que no sea importante. En una perspectiva moderna, el afecto es generalmente el asunto central; nuestros amigos son aquellos de quienes decimos que nos *agradan*, quizás quienes nos agradan mucho. ‘Amistad’ se ha vuelto la mayor parte de las veces el nombre de un tipo de estado emocional más que de un tipo de relación social y política. E.M. Forster recalcó una vez que si tuviera que elegir entre traicionar a su patria y traicionar a su amigo, esperaba tener el valor suficiente para traicionar a su patria. Desde una perspectiva aristotélica, quienquiera que pueda formular tal contraste no tiene patria, no tiene *polis*, es un ciudadano de ninguna parte, un exiliado interno dondequiera que viva. En realidad, desde un punto de vista aristotélico, una sociedad política liberal moderna puede aparecer sólo como una colección de ciudadanos de ninguna parte que se han reunido sólo para su

³⁵ AV, pág. 155.

³⁶ EN VIII, 1, 1155a 27-29

³⁷ AV, pág. 156.

³⁸ AV, pág. 156.

protección común. Ellos tienen a lo más aquella forma inferior de amistad que se fundamenta en la ventaja mutua. Por supuesto, el que carezcan de la unión de la amistad se relaciona con el admitido pluralismo moral de tales sociedades liberales. Han abandonado la unidad moral del aristotelismo, sea en su forma antigua o medieval³⁹.

El liberalismo ya no concibe que sea la amistad el fundamento de la comunidad, sino la simple búsqueda de ventajas individuales, compatibilizables al máximo con la búsqueda por parte ajena de ventajas individuales. El Estado se transforma en un verdadero mercado, un optimizador de recursos. Para MacIntyre, tal concepción subyace a las posiciones de dos autores tan disímiles como Rawls y Nozick.

Resta ver la relación de la libertad con la política en la concepción aristotélica. Se veía que para el Estagirita, el ejercicio de la virtud requiere la existencia de la política. Las virtudes no se pueden ejercer en solitario.

Pero sólo el hombre libre puede ser sujeto de relaciones políticas. “¿Qué son las relaciones políticas? Las relaciones de hombres libres entre sí, esto es, las relaciones entre aquellos miembros de la comunidad que tanto rigen como son regidos. El hombre libre es, simultáneamente, sujeto y soberano político⁴⁰”.

d) Nuevamente sobre el bien del hombre: ética y metafísica.

Se ha visto que las virtudes sólo pueden ejercerse en la polis, y que son medios necesarios para la perfección humana, consistiendo ésta en el ejercicio constante de las operaciones propias del hombre según la virtud.

MacIntyre se refiere a continuación a un tema que ha dado lugar a múltiples problemas de interpretación entre los intérpretes: el de la relación entre vida activa y contemplativa.

Como es sabido, en el libro I de la “Ética a Nicómaco”, Aristóteles establece que el fin último de la vida humana es la vida virtuosa activa. Consiguientemente, la ciencia suprema será la política.

³⁹ AV, pág. 156.

⁴⁰ AV, pág. 159.

Sin embargo, en el libro X del mismo libro, sostiene que el fin último de la vida humana, su actividad perfecta, es la contemplación. La ciencia suprema, en consecuencia, debería ser la metafísica.

¿Cómo se compatibilizan ambas aseveraciones?

El punto ha sido profusamente debatido por los intérpretes del Estagirita. Hay quienes ni siquiera toman en cuenta el libro X de la “Ética a Nicómaco” a la hora de exponer la ética aristotélica.

Por el contrario, hay otros que piensan que la doctrina ahí establecida es plenamente compatible con lo que Aristóteles sostiene en el libro I de la misma obra.

Alasdair MacIntyre considera genuinamente aristotélicos los pasajes del libro X de la “Ética a Nicómaco” que tratan de la vida contemplativa, y por eso llega a la conclusión de que “desde que tal contemplación es el *telos* humano definitivo, el ingrediente final esencial y completo en la vida del hombre que es *eudaimón*, hay cierta tensión entre la visión del hombre de Aristóteles como esencialmente político y su visión del hombre como esencialmente metafísico. Para llegar a ser *eudaimón* son necesarios prerequisites materiales y sociales. El hogar y la ciudad-estado hacen posible el proyecto metafísico humano, pero los bienes que ellos proveen son, aunque necesarios, y aunque ellos mismos sean parte de la vida humana completa, subordinados desde el punto de vista metafísico”⁴¹.

Sin embargo, que haya cierta *tensión* no implica en caso alguno *incompatibilidad*: como expresa en “Justicia y Racionalidad”, “la *polis*, al menos, el mejor tipo de *polis*, se dirige hacia el logro del bien sumo que haya de alcanzarse; lo que, en una vida individual, es aquello por lo cual todas las demás actividades se acometen –la *teoría* o una especie de entendimiento contemplativo-. Las actividades virtuosas que le capacitan a uno para servir bien a la *polis* se culminan y se perfeccionan en un logro intelectual que es interno a la actividad del pensamiento (*Política* VII, 1325b14-23).

Por tanto, no hay incompatibilidad entre la búsqueda de la virtud cívica y la búsqueda de la virtud individual. La virtud con la que el hombre bueno desempeña sus papeles sociales le lleva finalmente a perfeccionar su propia alma en una actividad contemplativa. Y los bienes internos a la actividad contemplativa –alcanzados cuando la inteligencia humana aprehende

⁴¹ AV, pág. 158.

aquello por lo cual todo lo demás en el universo existe y, por tanto, completa su propia actividad- son tales que a la luz de ellos, las excelencias logradas en el ejercicio del resto de las virtudes –las de la vida política, en la que la *dikaiosune* y la *phronesis* son de una importancia primordial- se reconocen como secundarias”⁴².

Más aun, para Alasdair MacIntyre, la relación entre política y metafísica no termina ahí. No se trata sólo de que la política posibilite la actividad contemplativa. MacIntyre sostiene que la misma doctrina aristotélica de la política es reflejo de su metafísica, particularmente en lo relativo al problema de lo universal y particular.

Como se sabe, Platón había enseñado que los términos “universales” corresponden a Ideas existentes en un mundo distinto del sensible, y que los entes de este mundo sensible participan de tales Ideas. Reflejo de ello es, según MacIntyre, que haya considerado que la justicia no puede lograrse en ninguna ciudad terrena, sino sólo en una ciudad ideal.

En cambio, el Estagirita no concibe las formas como separadas de las cosas, sino como intrínsecas a ellas. De ahí que tampoco podía aceptar que la justicia no fuese alcanzable en este mundo o en una polis particular: “hay, por lo tanto, un paralelismo muy fuerte entre la revisión aristotélica de Platón con respecto a la versión de éste de la relación entre los universales y las formas con los particulares, y a su filosofía política y moral. Cuando Platón distingue la forma y el ámbito de los particulares, enfatizando su disparidad, Aristóteles comprende la forma como existente sólo en los particulares, aunque a menudo ejemplificada muy imperfectamente; cuando Platón distingue la ciudad ideal y el ámbito de los *poleis* actuales, enfatizando su disparidad, Aristóteles entiende el mejor tipo de *polis* como aquel que se conforma al criterio que ya está implícitamente incorporado y reconocido, al menos, de manera importante, en las prácticas de la política actual griega”⁴³.

Más aún, existe todavía otra relación entre la filosofía práctica del Estagirita y su filosofía especulativa: la comprensión aristotélica del hombre como tendiente a un *telos* propio, el cual consiste en su perfección, dentro de una *polis*, no es más que la aplicación a la filosofía moral de sus categorías más generales de potencia y acto, y de este último como perfección de la primera. En ese sentido, la visión aristotélica del hombre es reflejo de su más amplia visión del universo o, si se quiere, Aristóteles ve en el hombre los

⁴² JR, págs. 118-119.

⁴³ JR, pág. 105.

mismos principios que en el resto del universo: “Aristóteles comprendió el movimiento de la potencialidad humana a su actualización dentro de la *polis* como ejemplo del carácter metafísico y teológico de un universo perfectivo. Su universo se estructura de una manera jerárquica –por eso, la estructura jerárquica de las ciencias es apropiada para dar un relato realista de semejante universo- y cada nivel de la jerarquía proporciona la materia en la cual y por la cual las formas del nivel superior siguiente se actualizan y se perfeccionan. Lo físico proporciona la materia para la formación biológica, lo biológico la materia para la formación humana. Las causas eficientes y materiales sirven a las causas finales y formales”⁴⁴. Por ello, la doctrina ética y política del Estagirita se enmarca dentro de su entera cosmología: “no es solamente la *polis* sino el mismo *cosmos*, el mismo orden de las cosas, el que proporciona el contexto dentro del cual la justicia y la racionalidad práctica se relacionan”⁴⁵. Por tanto, no existe ninguna escisión entre su filosofía especulativa y práctica, como sí la habrá, por ejemplo, en la kantiana⁴⁶.

Ahora bien, para Aristóteles las relaciones políticas se ejercen fundamentalmente en la *polis*. La ciudad-estado es el *locus* donde se pueden ejercer tales relaciones, es el paradigma de la organización racional de la vida social humana. Y ello permite, precisamente, entender la posición aristotélica respecto de la esclavitud. Si la *polis* es el lugar idóneo para ejercer las relaciones políticas, y quien no entra en relaciones de tal tipo no es libre, se sigue que los pueblos que no han organizado su vida social según el modelo de la ciudad-estado no son libres. Para Aristóteles, el bárbaro no puede ser sujeto de virtudes. Pero “¿qué es un bárbaro? No sólo un no-griego (cuyo idioma suena a los oídos helenos como ‘ba, ba, ba’), sino alguien que carece de *polis* y, por ello, muestra –en la perspectiva de Aristóteles- que es incapaz de relaciones políticas”⁴⁷.

e) La limitación de Aristóteles.

Lo anterior permite entender las limitaciones de la teoría ética y política de Aristóteles. Para Alasdair MacIntyre, el Estagirita es, sin duda, un gran

⁴⁴ JR, pág. 111.

⁴⁵ JR, pág. 111.

⁴⁶ En efecto, es sabido que el filósofo de Königsberg consideraba imposible la metafísica y el acceso por la razón pura a nociones como Dios, alma o libertad. Ello quedaba reservado a la razón práctica, que debía postular a Dios como condición de posibilidad de la racionalidad de la moralidad. Sin embargo, en Aristóteles no sucede tal: el mismo Dios que es Primer Motor Inmóvil es el objeto de la contemplación metafísica, término de la vida práctica humana.

⁴⁷ AV, págs. 158-159.

filósofo moral, y él mismo no duda en calificarse como neoaristotélico. Sin embargo, tiene claro la gran carencia de la visión de Aristóteles, y tal es la ausencia en su filosofía del sentido histórico: “lo que probablemente nos choca –y con razón- es que Aristóteles hable de los no griegos, bárbaros y esclavos no sólo como quienes no tienen relaciones políticas, sino como incapaces de ellas”⁴⁸. Y ello se debe, precisamente, a su carencia de sentido histórico: “Aristóteles escribe como si tanto los bárbaros como los griegos tuviesen naturalezas fijas, y al pensar de tal modo nos muestra una vez más el carácter ahistórico de su comprensión de la naturaleza humana. Los individuos como miembros de una especie tienen *telos*, pero no hay historia de la *polis* o de Grecia de la humanidad moviéndose hacia un *telos*. Incluso la historia no es una forma de investigación acreditada”⁴⁹.

De ahí que Aristóteles haya considerado la *polis* como el modelo por excelencia de organización social racional. No se le podía pasar por la mente que, en otras épocas y lugares, pudiesen existir otros modos de organización tan racionales como la ciudad-estado. “Aristóteles no entendió el carácter transitorio de la *polis* porque tenía escasa o nula comprensión de la historicidad en general”⁵⁰.

Para MacIntyre, el tema de la historicidad de la existencia humana ingresará a la filosofía recién con el genio de San Agustín. Será él quien concebirá por vez primera la idea de una humanidad entera dirigiéndose hacia un fin.

Sin embargo, en un primer momento la tradición agustiniana se opondrá a la aristotélica, no viéndose modo de conciliar el interés del obispo de Hipona por el carácter histórico del hombre y la visión metafísica del mismo propia del Estagirita. Para Alasdair MacIntyre, la reconciliación entre ambos y, consiguientemente, de la visión histórica y metafísica del hombre, se producirá recién en el siglo XIII, por obra de Santo Tomás de Aquino.

⁴⁸ AV, pág. 159. Por supuesto que MacIntyre reconoce que tal concepción no era sólo propia de Aristóteles, sino de toda su cultura: “This blindness of Aristotle’s views was not of course private to Aristotle; it was part of the general, although not universal, blindness of his culture”: pág. 159.

⁴⁹ AV, pág. 159.

⁵⁰ AV, pág. 159.

IV.- EL QUIEBRE MODERNO.

a) *El rechazo de la noción aristotélica de teleología*

Se vio la concepción aristotélica de la ética y la justicia. Conviene ver, brevemente, en qué se diferencia ella de la que es propia de la Modernidad.

En lo relativo a la moral, la Ilustración estaba lejos de ser relativista. Los filósofos ilustrados buscaban todos un fundamento para la moral, y justificar así las normas morales consideradas válidas a la fecha. Sin embargo, se comienzan a producir una serie de quiebres de dimensiones de la vida humana que antes se encontraban enlazados –lo moral y lo teológico, lo ético y lo estético-, y hay una secularización de la vida efecto del protestantismo.

Se puede tomar como paradigma a Immanuel Kant. Éste, como la mayoría de los filósofos de su época, intentó buscar un nuevo fundamento a una serie de normas morales existentes en su sociedad. Como afirma MacIntyre, ni Kant ni ningún otro ilustrado pretendió poner en duda las normas morales tradicionales, sino sólo buscarles un nuevo fundamento inconmovible, dado que el antiguo había sido rechazado.

Es capital aquí el rechazo ilustrado del antiguo modo de fundamentar la ética, que apelaba a la noción de teleología. Se rechaza, asimismo, la idea de que la moralidad de un acto pueda tener su origen en el mandato divino. Ello sería una moral heterónoma, indigna del hombre autónomo.

Sin embargo, MacIntyre sostiene que Kant falló lamentablemente en su intento de fundamentar la ética. Y lo que se dice de Kant, vale de Hume, Diderot o los otros filósofos ilustrados. Todos ellos intentaron buscar un nuevo fundamento a antiguas normas morales, y todos ellos fallaron.

¿Por qué? Por una razón muy simple: por el rechazo del modelo clásico de la ética. Según este modelo, que se inicia en la Grecia antigua y se extiende hasta la Edad Media y cuyo paradigma es Aristóteles, “hay un contraste fundamental entre el hombre-tal-como-es y el hombre-como-podría-ser-si-realizara-su-naturaleza-esencial. La ética es la ciencia que permite a los hombres entender cómo pueden hacer la transición del primer estado al segundo”⁵¹. Por ello, la ética presupone en este modelo las nociones aristotélicas de acto y potencia y una concepción de qué sea el bien humano.

⁵¹ AV, pág. 52.

Sin embargo, la Ilustración va a rechazar tanto la doctrina aristotélica como la idea de un bien humano dado por naturaleza, es decir, el modelo teleológico, y comenzará a considerar lo natural simplemente como lo fáctico. Ello se debe, en gran parte, al surgimiento del protestantismo y jansenismo, los cuales negaban que la razón humana pudiese alcanzar el fin último del hombre⁵². Ello quedaba reservado sólo a la fe. Y cuando la misma fe fuese puesta en duda, ya no habría manera de saber qué sea lo bueno para el hombre. Un buen ejemplo de la mentalidad jansenista es Pascal, para quien “la razón es calculadora; puede captar verdades sobre los hechos y relaciones matemáticas, pero nada más. En el reino de la praxis puede hablar, por tanto, sólo sobre los medios. Respecto de los fines debe callar”⁵³.

Entonces, los filósofos morales intentarán fundamentar la ética a partir de la naturaleza humana, pero no será ya la naturaleza teleológica de Aristóteles, sino una concepción reduccionista de la misma. Kant identificará la naturaleza humana con el carácter universal de la razón, Hume y Diderot pensarán que son las pasiones. Sin embargo, “sus desacuerdos sobre la naturaleza humana coexisten con considerables e importantes acuerdos, y esto es válido también para Diderot, Smith y Kierkegaard (antes hablaba de Pascal, Kant y Hume). Todos rechazan cualquier visión teleológica de la naturaleza humana, cualquier visión del hombre como teniendo una esencia que define su fin verdadero”⁵⁴.

En esas circunstancias, la noción de naturaleza en la que se basarán los filósofos morales, una noción unívoca y reducida a lo fáctico, no podrá en ningún caso otorgar una base para la moral, desde que la naturaleza humana, de hecho, tiende a no regirse por las leyes morales. “De ahí que los filósofos morales del siglo XVIII se embarcaron en lo que era inevitablemente un proyecto filosófico fallido, porque realmente trataron de encontrar una base racional para sus creencias morales sobre una particular concepción de la naturaleza humana, mientras que heredaban, por un lado, un conjunto de

⁵² Es importante el hecho, que MacIntyre recalca, del rechazo protestante de Aristóteles. Para Alasdair MacIntyre, dentro del campo cristiano hubo siempre una lucha entre los partidarios de Aristóteles y sus adversarios, representadas ambas posiciones, paradigmáticamente, por Santo Tomás y Lutero. Mientras primó la primera posición, hasta bien entrada la Edad Media, Occidente se siguió rigiendo por el modelo clásico de la ética aristotélica. Pero Lutero, que se oponía a la Iglesia y a su filósofo más importante, Santo Tomás, tenía que oponerse también a Aristóteles: “‘That bufoon who has misled the church’ said Luther of Aristotle, setting the tone; and when Hobbes explained the Reformation he saw it as partly due to ‘the fayling of Vertue in the Pastors’, but partly ‘from bringing of the Philosophy, and doctrine of Aristotle into religion’”: AV, pág. 165.

⁵³ AV, pág. 54.

⁵⁴ AV, pág. 54.

preceptos morales y, por otro lado, una concepción de la naturaleza humana expresamente diseñadas para ser discrepantes entre sí... Heredaron fragmentos incoherentes de un esquema de pensamiento y acción que en su momento fue coherente”⁵⁵.

MacIntyre muestra también cómo el rechazo de la visión teleológica de la naturaleza habría de tener efectos desastrosos para la ética tras la aparición de la falacia naturalista. Si se tiene una noción de naturaleza reducida a lo fáctico, no se podrá jamás fundar en ella un precepto moral. Por ello, poco a poco comenzará a surgir la creencia de que los juicios morales son irracionales. Ello se empieza a mostrar en Hume, aunque MacIntyre señala que éste “todavía expresa esta afirmación bajo la forma de una duda más que de una aserción positiva”⁵⁶.

Ahora bien, para MacIntyre la ética clásica puede enfrentar este tipo de objeciones, y lo hace mediante la utilización de lo que llama “conceptos funcionales”, esto es, que definen a un ente en relación al fin o propósito que debe alcanzar y, por tanto, en base a ese fin se podrán hacer juicios normativos. “Sin embargo, los argumentos morales, dentro de la tradición clásica aristotélica –sea en su versión griega o medieval-, envuelven al menos un concepto central funcional, el concepto de *hombre* entendido como teniendo una naturaleza esencial y un propósito o función esencial”⁵⁷. De ahí que, por corresponder o no a lo que conviene a la esencia humana así entendida, los juicios morales en la tradición clásica son susceptibles de verdad o falsedad.

Finalmente, fue Friedrich Nietzsche quien se atrevió a dejar muy claro el fallo del intento moderno de fundar la moral. Los filósofos modernos habían recibido un catálogo de normas morales y, tras haber rechazado el antiguo fundamento de las mismas –el dado por la filosofía aristotélica-, intentaron darle uno nuevo. Sin embargo, como se vio, fallaron estrepitosamente en su intento por su reducción de la naturaleza humana a lo fáctico. De ahí que, en realidad, dichas normas morales quedaron carentes de justificación, y fue mérito de Nietzsche haberlo mostrado a las claras⁵⁸.

⁵⁵ AV, pág. 55.

⁵⁶ AV, pág. 56.

⁵⁷ AV, pág. 58.

⁵⁸ Por eso, en “After Virtue”, MacIntyre considera que Nietzsche es la única alternativa válida a Aristóteles: o no se cree en la moral en absoluto o, si se cree en ella, se debe recurrir al Estagirita: “What then the conjunction of philosophical and historical argument reveals is that either one must follow through the aspirations and the collapse of the different versions of the Enlightenment project until there remains only the Nietzschean diagnosis and the Nietzschean problematic or one must hold that the Enlightenment project was

b) Consecuencias del fallo del intento ilustrado

Como consecuencia del fallo del intento ilustrado, se llegó a la situación actual, con el predominio en el ámbito anglosajón del emotivismo en filosofía moral. El emotivismo sostiene que los juicios morales no son más que expresiones de preferencias subjetivas. Consiguientemente, no puede existir una ética válida objetivamente. En el ámbito continental, el existencialismo sartreano y los discípulos de Nietzsche llegaban a la misma conclusión: no hay moral objetiva.

Esa es la convicción profunda que subyace al orden social liberal. Una vez rechazada la tradición aristotélica, y habiendo fallado los intentos ilustrados de fundamentar la moral, no queda sino que la moral es estrictamente subjetiva. Por consiguiente, cada individuo es concebido como soberano en materia moral, y por tanto el Estado no debe hacer más que compatibilizar los proyectos de vida individuales. No puede haber ya un proyecto común, porque tal proyecto debe basarse siempre en una noción compartida de qué sea lo bueno.

Pero en la sociedad liberal eso ya no es posible. La razón ya no puede descubrir qué sea lo bueno para el hombre. Sobre los fines debe callar. Por consiguiente, si ya no puede hablar sobre los fines, la razón es confinada al ámbito de la *técnica*. Y llegamos finalmente a la civilización tecnocrática actual, cuyo paradigma es, según MacIntyre, precisamente la figura del tecnócrata.

Para MacIntyre, la situación actual es verdaderamente caótica. No puede decirse que haya verdaderas comunidades, porque sólo hay comunidades donde existe un proyecto común. La sociedad liberal no es más que un agregado de individuos que buscan su propio provecho individual. La tecnocracia rige sin contrapeso, desde que la razón ya no puede decir qué sea lo bueno o lo malo. No existen modos de solucionar los conflictos morales, porque no existe una concepción común de qué sea lo justo, y sólo puede haber acuerdo sobre lo justo, allí donde hay acuerdo sobre lo bueno. Para MacIntyre, sencillamente, cuando se habla hoy de "justicia", "virtud" e incluso "ética",

not only mistaken, but should never have been commenced in the first place. There is no third alternative and more particularly there is no alternative provided by those thinkers at the heart of contemporary conventional curriculum in moral philosophy, Hume, Kant and Mill": AV, pág. 118. Sin embargo, en "Three Rival Versions of Moral Enquiry" (University of Notre Dame Press, Indiana, 2006), hará una dura crítica al proyecto genealógico de Nietzsche. Cfr, el capítulo 2.

todos estos términos son utilizados con un sentido completamente distinto al que tenían cuando se originó la filosofía moral, en la antigua Grecia, y que pervivió hasta fines de la Edad Media. “Justicia” hoy no quiere decir lo que “justicia” para Aristóteles.

V.- CONCLUSIÓN: LA REVITALIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA PRÁCTICA DE ARISTÓTELES Y LA SUPERACIÓN DEL ORDEN SOCIAL LIBERAL.

La vigorosa defensa que MacIntyre ha realizado de la tradición aristotélica en filosofía práctica tiene innumerables consecuencias tanto para la filosofía moral, como para la filosofía política. Conviene tener presente que, si MacIntyre se dedica a analizar la tradición aristotélica, lo hace con el firme propósito de transformar a sus exponentes en actores del debate contemporáneo. Ello lo llevará necesariamente a criticar los supuestos de la filosofía práctica contemporánea. Como expresa Joseph Dunne, “su reivindicación de Aristóteles ha sido, al mismo tiempo, un ataque a las pretensiones principales de la modernidad, particularmente de la idea e ideal de individualidad canonizada por el liberalismo. En este ataque se han combinado la reinterpretación histórica y el argumento filosófico para ofrecer una lectura radicalmente alternativa de la situación contemporánea”⁵⁹.

MacIntyre ha mostrado claramente, mediante la confrontación del método aristotélico y el moderno de fundamentar la moral, que ésta sólo puede justificarse con una visión teleológica del hombre. Cualquier reducción del hombre a su facticidad impedirá establecer cualquier norma moral.

Al respecto, MacIntyre es particularmente claro: no hay alternativa a la visión aristotélica en materia moral. Si realmente se quiere fundamentar la ética, ningún otro filósofo puede hacerlo sino el Estagirita. La alternativa a Aristóteles no es otra moral, sino la renuncia a toda moral, la disolución de la ética en la estética. Lo enuncia muy claramente: o Nietzsche o Aristóteles.⁶⁰

⁵⁹ Dunne, Joseph, “Ethics Revised: Flourishing as Vulnerable and Dependent”, en “International Journal of Philosophical Studies”, vol 10, N° 3, 2002, pág. 339.

⁶⁰ Sin embargo, deja muy claro que considera que la alternativa correcta es Aristóteles, “for two reasons. One concerns Nietzsche and the spelling out in detail of his genealogical project by recent followers such as Michael Foucault and Gilles Deleuze. What they have quite unintentionally put in question is the possibility of making that project sufficiently intelligible in its own terms. The outcome of the unmasking of others by the genealogist seems to me to have been in the end the selfunmasking of the genealogists. A second reason for rejecting Nietzsche is an Aristotelian one. It reflects both a discovery that the narrative of my own uneven intellectual and moral development could only be both intelligible and truthfully written in Aristotelian terms, and a recognition that in those medieval debates that reconstituted the Aristotelian tradition in Islamic, Jewish and

Ahora bien, si se quiere retornar a la *tradición* aristotélica, debe recuperarse, precisamente, el sentido de la tradición. Es propio del liberalismo tratar al hombre como un individuo aislado, sin historia⁶¹. En cambio, MacIntyre cree firmemente que tal individuo aislado no es más que una abstracción: el hombre concreto vive en una comunidad, la cual tiene una historia y de la cual cada hombre es heredero. La vida humana tiene una estructura narrativa, lo mismo que la vida de las comunidades en las que se inserta. La vida del hombre es una narración dentro de otras narraciones, las de todas aquellas comunidades en las que participe.

Y ello, además, porque, como veía claramente Aristóteles, las virtudes no se pueden ejercer en solitario, sino sólo en comunidades. Pero participar en tales comunidades es participar de su tradición. Más aún: una comunidad es su tradición, su historia.

Por ello, la superación del orden liberal requiere, en primer lugar, el rescate de la noción de tradición. Más aún, MacIntyre ha mostrado claramente cómo no puede haber justicia sin una concepción compartida en la comunidad acerca del bien. Por ello, se debe revitalizar la vieja noción de bien común.

Asimismo, MacIntyre sostiene enfáticamente que toda teoría acerca de lo justo proviene de cierta teoría acerca de lo bueno. De ahí que sean ilusorios los intentos de los ideólogos liberales, como John Rawls, Robert Nozick o Brian Barry, de “neutralizar” el Estado. En realidad, “según MacIntyre, esta pretensión de neutralidad es solamente una cortina de humo que puede ser sostenida de hecho solamente por la apelación a una concepción de lo bueno típicamente liberal”⁶². Y ello es así porque “la exigencia de desinterés (propia

Christian milieus, Aristotelianism as a political and moral philosophy had both progressed by its own standards and withstood external criticism. It finally emerged in its Thomistic version as a more adequate account of the human good, of virtues and of rules, than any other I have encountered”: MacIntyre, Alasdair, “An Interview with Giovanna Borradori”, en Knight, Kelvin (ed.), “The MacIntyre Reader”, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1998, pág.263.

⁶¹ “Liberalism in the name of freedom imposes a certain kind of unacknowledged domination, and one which in the long run tends to dissolve traditional human ties and to impoverish social and cultural relationships. Liberalism, while imposing through state power regimes that declare everyone free to pursue whatever they take to be their own good, deprives most people of the possibility of understanding their lives as a quest for the discovery and achievement of the good, especially by the way in which it attempts to discredit those traditional forms of human community within which this project has to be embodied”: “An Interview with Giovanna Borradori”, op. cit, pág. 258.

⁶² West, op. cit, pág. 29.

del liberalismo procedimental) presupone el tratamiento de la justicia específico y parcial que puede reconocerse como individualismo liberal. Pero la imparcialidad se usa luego para justificar esta teoría de la justicia, con el resultado de que la pretensión de neutralidad es una mera fachada⁶³.

En fin, un último término a revitalizar hoy es el de *virtud*. A rescatar tal noción dedica MacIntyre su libro más famoso, con el fin de mostrar cómo la estructura narrativa de la existencia requiere como su correlato la virtud. Un relato sólo puede tener sentido donde tiene un fin, y son las virtudes aquellas habilidades que nos permiten alcanzar dicho fin.

Así, tradición, bien, comunidad y virtud, son cuatro nociones hace mucho olvidadas, pero Alasdair MacIntyre, siguiendo a Aristóteles, sostiene que sólo un retorno a ellas permitirá superar el orden social liberal actual tecnocrático.

¿Qué se puede hacer, en concreto, para revertir la situación actual? Según MacIntyre, debemos hacer lo mismo que hicieron pequeños grupos de personas que intentaron salvar la civilización luego de la caída del Imperio Romano y la llegada de los bárbaros: formar pequeñas comunidades en las que se cultiven las virtudes. Y es que, simplemente, nuestra situación es análoga a la de las invasiones bárbaras, existe el mismo caos y falta de orden. “Lo que importa en esta etapa es la construcción de formas locales de comunidad dentro de las cuales pueda sostenerse la civilización y la vida intelectual y moral a través de las nuevas épocas oscuras que ya están sobre nosotros. Y si la tradición de las virtudes pudo sobrevivir a los horrores de las últimas épocas oscuras, no estamos totalmente carentes de razones para tener esperanza. Sin embargo, esta vez los bárbaros no están esperando más allá de las fronteras; nos han estado gobernando desde hace cierto tiempo. Y es nuestra carencia de conciencia de ello lo que constituye parte de nuestra situación. Estamos esperando no a Godot, sino a un nuevo –sin duda, muy distinto- San Benito⁶⁴.”

⁶³ West, op. cit, pág. 31.

⁶⁴ AV, pág. 263.

ENSAYOS

