

La Carga de la Virtud:

El Problema de la Idealización Política en Aristóteles y en la Crítica Moderna¹.

Lucía Fernández-Flórez².

Universidad Autónoma de Madrid, UAM, Madrid.

Resumen.

El artículo propone una lectura de la *Política* de Aristóteles dentro del contexto de la querrela entre antiguos y modernos, llevada a cabo por la primera ola de la modernidad. El eje sobre el que gira el argumento que contraponen la filosofía política clásica, representada por Aristóteles, y la moderna, representada por Hobbes, es el de la inclinación humana a la virtud, inclinación que impone a los ciudadanos una carga imposible de llevar en su convivencia diaria. Sin embargo, la suspensión moderna de la virtud y su sustitución por el impulso natural de auto-conservación, llevan consigo otra serie de problemas que el neoaristotelismo contemporáneo ha destacado con objeto de volver a los griegos contra los modernos. La querrela entre antiguos y modernos es, por lo tanto, un tema contemporáneo que sigue siendo objeto de debate en el pensamiento político.

Palabras Clave: Filosofía Política, Neoaristotelismo, Naturaleza Humana, Animal Político, Virtud, Bien, Ciudad Ideal, Estado de Naturaleza, Sociedad, Estado, Modernidad.

1. Recibido para arbitraje: 6 de junio de 2009. Recibido con correcciones indicadas por árbitros: 19 de junio de 2009.

2. El autor de este artículo se apegó a la cláusula de Deslinde de Responsabilidad de Autoría de Subje/Civitas.

Sugerencia para citar este artículo:

Fernández-Flores, L. (2009). La Carga de la Virtud: El Problema de la Idealización Política en Aristóteles y en la Crítica Moderna. *Subje/Civitas*, 3. Consultado el [fecha] en <http://www.subjecivitas.com.mx/num3/fernandez-carga-virtud.pdf>

Abstract.

This article proposes a reading of Aristotle's *Politics* that is based on the quarrel between the Ancients and the Moderns which was carried out by the first wave of Modernity. The axis of the argument that opposes classical political philosophy represented by Aristotle, to modern political philosophy represented by Hobbes, is the human tendency to virtue. This tendency imposes a burden on the shoulders of the citizens of the *polis*, a burden which is impossible to bear when they are living together. However, the modern cancellation of virtue and its replacement by the natural impulse to self-preservation have entailed another series of problems, which contemporary neoaristotelism highlights with the purpose of returning to the Greeks against the Moderns. The quarrel between Ancients and Moderns is, therefore, a contemporary topic which is still debated today in political thought.

Key Words: Political Philosophy, Neoaristotelism, Human Nature, Political Animal, Virtue, Good, Ideal City, State of Nature, Society, State, Modernity.

Introducción.

Leo Strauss afirmó, en 1964, que la *Política* de Aristóteles contenía en sí 'la forma original de la ciencia política' (Strauss, 2006, p. 24). Esta forma original, que no sólo ha tenido importancia para Strauss, determina en gran parte la tradición de la filosofía política. Sin embargo, la concepción de la política que Aristóteles defendió asumía una inmensa carga sobre la relación entre el individuo y la comunidad a la que éste pertenece por naturaleza. De esta tesis partimos, con objeto de iluminar la concepción aristotélica de la política, así como de examinar sus posibilidades en el marco de la querrela entre antiguos y modernos que, al día de hoy, sigue teniendo lugar. La crítica de Hobbes a la virtud ciudadana constituye una prueba fundamental de la revuelta que iniciaron los modernos contra el pensamiento político clásico, del mismo modo, el neoaristotelismo presente —en mayor o menor grado, y de mayor o menor fidelidad al filósofo— en diversos pensadores del siglo xx que ejercen una considerable influencia sobre nosotros, se revela como una crítica sustancial y casi diríamos que *total* a la modernidad. Por estas razones, es evidente que se hace necesaria una vuelta al texto aristotélico sobre la política, con objeto de clarificar el aspecto más relevante de ambas críticas: la de los modernos contra Aristóteles, y la de los neoaristotélicos contemporáneos contra la modernidad.

La propuesta teórica de Aristóteles se fundamenta en una concepción teleológica de la naturaleza. El hombre se concibe como animal político o *zoon politikon*, mientras que la ciudad es el resultado *natural* de esta naturaleza política del hombre. El resultado es lo más importante o, mejor dicho, lo *esencial*, puesto que el resultado, la *polis*, es primordial

Subje/Civitas

Estudios Interdisciplinarios
sobre Subjetividad y Civilidad

NO. 3
ENERO-JUNIO | 2009
ISSN 1870 6932

y anterior a todo lo demás, incluso al individuo. La *polis* provee a los hombres de un lugar para el desarrollo completo de la virtud humana, por ello, la posibilidad esencial de alcanzar la perfección en la virtud en una *polis* armónica³ se conforma, como posibilidad, a la verdadera naturaleza humana entendida en términos aristotélicos. Leo Strauss afirma al respecto que:

...el hombre es por naturaleza un ser social. Está constituido de tal manera que no puede vivir, o vivir bien, si no vive con otros. Puesto que la razón o el habla le distingue de otros animales, y el habla es comunicación, el hombre es social *en un sentido más radical* que cualquier otro animal social: *la humanidad misma es sociabilidad* (Strauss, 1972, p. 129. *Cursivas añadidas*).

Dicha sociabilidad, esencial al hombre, únicamente puede alcanzarse y orientarse hacia la virtud en una *polis*.

Aristóteles no sólo coloca una carga sobre el carácter individual de los hombres (que deberán esforzarse en alcanzar la excelencia para ser verdaderamente hombres) sino que también lo hace, y de modo más significativo, sobre las asociaciones políticas, formadas por hombres, cuya forma más perfecta es la *polis* (que debiera ser dirigida, en su integridad, hacia la realización de la virtud). Este doble significado del *zoon politikon* ha originado, y todavía origina, respuestas críticas que tratan de atemperar la carga de la excelencia moral de los hombres y de los Estados, dándole espacio a la imperfección humana y a la diversidad, aquello que los liberales llaman la “pluralidad de bienes”, así como acomodándose a consideraciones prácticas diversas que surgen de una forma de vida moderna. Sin embargo, como se ha dicho, la cuestión de la moralidad y de la virtud sigue abierta en política, especialmente después de los trágicos acontecimientos del siglo xx. En esta atmósfera, cuando la “naturaleza” política de los hombres parecía quizás condenada a desaparecer, se ha recuperado y reivindicado el *zoon politikon* como un modo de superar nuestro pasado: Hannah Arendt, Alasdair MacIntyre, Martha Nussbaum, Leo Strauss o Martin Heideg-

3. Contamos con interpretaciones muy diferentes acerca de la cuestión de la armonía. Al leer el texto de Aristóteles, parece claro que hay una necesidad de armonizar la ciudad, dentro de la tradición platónica e incluso de la pitagórica. Martha Nussbaum no lo comprende así, al concederle mucha importancia a la presencia de bienes relacionales en la concepción aristotélica de la *polis*. Esto supone la aceptación del conflicto debido a una pluralidad de partes. Nussbaum sigue, en este punto, un desarrollo realista-práctico de las virtudes, en vez de admitir una armonía orgánica entre ellas: ‘...frente a los intentos platónicos de eliminar el conflicto y la inestabilidad reduciendo al mínimo la participación de las diferentes voluntades en la actividad legislativa, Aristóteles defiende una idea de la ciudad como “pluralidad” o asociación de ciudadanos “libres e iguales” que gobiernan y son gobernados por turnos [...]. En la buena ciudad, la posibilidad del conflicto contingente de valores es también condición de la fecundidad y vigor de la vida que se desarrolla en su seno’ (Nussbaum, 1995. p. 442).

ger son sólo algunos ejemplos de filosofía que retorna a la experiencia griega de la política, que tan bien condensó Aristóteles. La posibilidad de repensar la concepción aristotélica de la política parece, entonces, abierta a la investigación. Esta posibilidad está, además, sujeta a la intención contemporánea de pensar a los griegos contra los modernos.

1. La Concepción Aristotélica de la *Polis* y la Inclinción a la Virtud.

Si analizamos la definición aristotélica del hombre como animal político, parece claro que apunta a la posibilidad natural, latente en los hombres, de ser virtuosos. Es la posibilidad misma de la excelencia la que “naturaliza” la asociación política que tiene lugar en la *polis*, y esto se debe a que la excelencia únicamente sucede en la *polis*. Se puede decir que la definición aristotélica es doble y complementaria: Aristóteles nos dice que la *polis*:

...es una de las cosas naturales y que el hombre es, por naturaleza, un animal cívico. Y el enemigo de la sociedad ciudadana es, por naturaleza, y no por casualidad, o bien un ser inferior o más que un hombre (Aristóteles, 1993, *Política*, Libro I, Cap. II, p. 43 (1253^a)⁴.

El hombre pertenece a la *polis* del mismo modo que la *polis* pertenece al hombre, puesto que ningún otro animal es cívico. En este argumento, nos encontramos dos partes. La ciudad es natural porque es el fin que alcanzan los hombres cuando se vuelven virtuosos:

...tiene su origen en la urgencia del vivir, pero subsiste para el vivir bien. Así que toda ciudad existe por naturaleza, del mismo modo que las comunidades originarias. *Ella es la finalidad de aquéllas, y la naturaleza es finalidad* (Aristóteles, 1993, *Política*, Libro I, Cap. II, p. 43 (1252^b). *Cursivas añadidas*).

De este modo, la finalidad de la naturaleza (humana) consiste en vivir bien, y no solamente en vivir con urgencia, eso se consigue en la ciudad, y por esta razón es la ciudad *natural*.

Por otro lado, los hombres son animales políticos porque deben reunirse en una *polis* para realizar su verdadera naturaleza, que les impulsa hacia la virtud y la justicia. Por consiguiente, únicamente la asociación en una *polis* realiza la posibilidad de la virtud; esto implica, en un movimiento circular, que la *polis*, si es buena (mejor aún si es la mejor *polis*), realiza naturalmente la humanidad, conduciéndola a su estado perfecto⁵. En palabras, de nuevo, de Strauss:

4. Aristóteles (1993). *Política*. Barcelona: Altaza. Traducción de: Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez.

5. Por desgracia, este argumento aristotélico apartaba de la humanidad a grandes cantidades de la población, es decir, a aquellos que, supuestamente, no eran capaces de virtud (esclavos y mujeres), los cuales

Los hombres por naturaleza se inclinan por la ciudad porque por naturaleza se inclinan por la felicidad, por la vida en conjunto de un modo que otorgue satisfacción a las necesidades de su naturaleza de manera proporcional a la jerarquía natural de estas necesidades; la ciudad, nos vemos tentados a decir, es la única asociación capaz de consagrarse a la vida de excelencia (Strauss, 2006, p. 66).

En resumen, aquello sobre lo que pivota la naturaleza cívica del hombre tanto como la naturaleza humana de la ciudad consiste en una cosa que, por propia definición, resulta difícil de conseguir: la excelencia.

Por lo tanto, Aristóteles se encamina hacia la búsqueda de un modelo que sirva de guía para la perfección humana en la *polis*, y que al mismo tiempo demuestre gran atención a las contingencias de la realidad. Esta búsqueda se lleva a cabo contra el Platón de *República* o, al menos, alejándose de él. De este modo, en el Libro VII, Aristóteles concibe la mejor *polis*, dicha ciudad es en cada una de sus partes, es decir, de sus partes esenciales, una *ciudad de virtud*. Se trata de la única ciudad donde coinciden la virtud del ciudadano y la virtud del hombre bueno...

...pues aunque se diera el caso de que todos los ciudadanos en conjunto fueran buenos, pero no individualmente, habrá que dar preferencia a esto; ya que de serlo individualmente se sigue el serlo todos (Aristóteles, 1993, *Política*, Libro VII, Cap. XIII, p. 273 (1332^a)).

Conseguir esto no es sólo cuestión de suerte, la solución está en limitar drásticamente el acceso a la ciudadanía, y esta es la razón por la que la mejor ciudad, en términos aristotélicos, es una aristocracia de la virtud, donde sólo a los mejores se les permite participar en la constitución.

La sabiduría es una cualidad que se corresponde con la naturaleza humana más elevada, por esto, sólo aquellos que la poseen merecen tomar parte en la actividad de gobernar y de ser gobernado que define la ciudadanía. Otra vez Strauss lo deja claro:

...el mejor régimen es aquel en el que gobiernan habitualmente los mejores hombres, es decir, la aristocracia. La bondad, si no idéntica a la sabiduría, es en cualquier caso dependiente de ella: al parecer, el mejor régimen sería el gobierno de los sabios (Strauss, 1972, p. 140).

debían ser excluidos de la *polis*, o al menos de la ciudadanía. Según el razonamiento de Aristóteles, jamás llegarían a ser *plenamente* humanos. Pero, al mismo tiempo, Aristóteles *afirma* que son humanos ‘...que no las tengan [las virtudes propias de los hombres libres], *siendo hombres y participando de la razón*, resulta inexplicable (Aristóteles, 1993, *Política*, Libro I, Cap. XIII, p. 64. Paréntesis y cursivas añadidos).

Subje/Civitas

5

Estudios Interdisciplinarios
sobre Subjetividad y Civilidad

NO. 3

ENERO-JUNIO | 2009

ISSN 1870 6932

Sin embargo, las dificultades implícitas en tal tarea de selección de los mejores hombres y de realización de la mejor constitución, provocaron que Aristóteles rebajara sus expectativas y concibiéndose la posibilidad, de menor rango pero todavía orientada a la virtud, de la segunda mejor ciudad.

No obstante, lo que nos interesa ahora es la actualización de la perfección humana en la *polis*, si pretendemos comprender las contradicciones del pensamiento político aristotélico que serán puestas de manifiesto —y que serán respondidas— por los pensadores modernos. Puesto que el modelo de la mejor ciudad, a partir del cual suceden las desviaciones, se orienta hacia el bien humano más elevado, estamos obligados a tomar en consideración la tensión entre la virtud política (aquella que se consigue en la *polis*, relacionada con los asuntos humanos y con lo que más adelante se denominará “cosa pública” o *res publica*), y la virtud metafísica, es decir, la tensión entre la acción política y la contemplación filosófica, teniendo en cuenta que esta última es considerada la actividad más elevada de la que es capaz el alma humana en *Ética Nicomáquea*. Aquí, Aristóteles dice que:

...es evidente que la prudencia no es ciencia, pues se refiere a lo más particular, como se ha dicho, y lo práctico es de esta naturaleza. Se opone, de este modo, el intelecto, pues el intelecto es de definiciones, de las cuales no hay razonamientos, y la prudencia se refiere al otro extremo, a lo más particular, de lo que no hay ciencia, sino percepción sensible (Aristóteles, 2000, *Ética Nicomáquea*, Libro VI, 1142^a 25-30).

La tensión reside en que el hombre es definido como el animal político (comprometido en la búsqueda de la virtud junto con otros) cuyo objetivo más importante consiste en dedicarse a la contemplación, en el *bios theoretikos*, que le arranca del mundo político que comparte con los otros hombres. No es extraño que veamos aquí la lucha que Aristóteles mantiene con Platón, y seguramente consigo mismo.

Dicha contradicción ha sido vista como un problema grave por la mayor parte de los comentaristas de Aristóteles. Strauss la destaca e incluso la convierte en parte fundamental de su retorno a los clásicos:

La mejor vida es la vida dedicada al entendimiento o la contemplación, distinta de la vida práctica o política. De ahí que la sabiduría práctica posea una jerarquía inferior a la sabiduría teórica, que se ocupa de lo divino o el *kósmos*, y que esté subordinada a ésta —pero de un modo tal que *dentro de su esfera, la esfera de todo lo humano en sí, la prudencia es suprema* (Strauss, 2006, pp. 43-44. *Cursivas añadidas*).

Esta tensión es reconocida por Aristóteles. El modo en que el filósofo la elabora es, además, fundamental. No se trata de que el *bios theoretikos* sea la vida necesaria y esencialmente vivida por el hombre en su momento más virtuoso, sino de que la vida política *no*

Subje/Civitas

Estudios Interdisciplinarios
sobre Subjetividad y Civilidad

NO. 3

ENERO-JUNIO | 2009

ISSN 1870 6932

es secundaria con respecto a la contemplativa. Al contrario, crea la base para el desarrollo de la virtud individual y para el ejercicio de la sabiduría teórica en la *theoria*. Aristóteles rechaza una solución que empuje al hombre a la vida retirada y al puro pensamiento, a la manera de los estoicos. Esto es así porque: ‘...consciente de la fragilidad de la política y de la defensa filosófica de la vida buena en soledad, se niega, sin embargo, a seguir el mismo camino (Nussbaum, 1995, p. 434)’ que otros filósofos de su época.

Las razones que parecen haber llevado a Aristóteles a considerar la vida política, en vez de menospreciarla en favor de otra forma de vida más alta y virtuosa, seguramente descansan en que Aristóteles se dio cuenta de que, para los hombres e incluso para los filósofos, era necesario vivir en una comunidad que brindara la oportunidad, y el lugar, de volverse virtuoso. Hay, entonces, una conexión interna, además de una tensión, entre la vida política (que se corresponde con la naturaleza habladora y social del hombre), y la vida teórica (que se conforma a partir del hecho de que el habla y la razón impulsan al hombre a pensar). Es decir, en términos straussianos, *algunos* hombres llegan a ser sabios o filósofos. Esos hombres han de poder desarrollarse *en* la ciudad, por lo cual la ciudad ha de ser protegida, también, por los filósofos. Esta es la función de la filosofía política, por lo tanto la función de la *Política* de Aristóteles: no proteger la ciudad de los filósofos, sino protegerla *para* los filósofos. Strauss dice que:

...la buena vida, simplemente, es la vida en que las inclinaciones naturales del hombre se satisfacen en el orden adecuado y en la medida más alta posible, la vida de un hombre que está despierto en el máximo grado posible, la vida de un hombre en cuya alma nada se echa a perder. La vida buena es la perfección de la naturaleza del hombre (Strauss, 1972, p.127).

El hombre es el animal político porque el filósofo (el hombre ordenado y despierto) vive en la ciudad.

Todo lo importante se contiene en la insistencia de Strauss en que el hombre esté despierto. Su pleno despertar como hombre, su vigilia y advertencia, solamente tiene su sitio en la *polis*, pero esto ocurre si y una vez que la *polis* le ofrece a él, y a los otros que son como él, un lugar para el pensamiento. La tensión, como vemos, no se elimina sino que permanece al afirmar la nobleza de la vida política. Se repite el razonamiento circular: el filósofo nace y se desarrolla en la *polis*, pero para que nazca un solo filósofo tiene que haber una *polis* que deje sitio a la filosofía. ¿Cómo sucede este acontecimiento afortunado en el que la ciudad y la filosofía se implican y se dan vida mutuamente, teniendo en cuenta que la *polis* está mayoritariamente poblada por hombres dormidos? Pudiera ser todo fruto del azar o de un encuentro feliz de circunstancias, al parecer, este momento originario está hundido en la oscuridad y retiene en cierto modo la cualidad de lo milagroso (Arendt, 1998, p. 202: ‘lo nuevo siempre aparece en forma de milagro’).

Subje/Civitas

Estudios Interdisciplinarios
sobre Subjetividad y Civilidad

NO. 3

ENERO-JUNIO | 2009

ISSN 1870 6932

No es extraño entonces que se identifique una tensión ya originaria entre la política y la filosofía, que se reproduce en la obra de Aristóteles sobre el asunto. En Grecia no se inventa solamente la actividad filosófica con el asombro ante el mundo y las cosas, sino que ella se implica necesariamente con la invención de la vida política. Alasdair MacIntyre afirma que ‘las virtudes encuentran su lugar, no en la vida del individuo, sino en la vida de la ciudad’ (MacIntyre, 2004, p. 190). No obstante, unas páginas más adelante explica que:

...la divinidad impersonal e inmutable de la que habla Aristóteles, cuya contemplación metafísica procura al hombre su específico y último *telos*, no puede interesarse en lo meramente humano y menos aún en lo dilemático (MacIntyre, 2004, p. 199).

Sostenido en esta tensión esencial a su pensamiento, Aristóteles no parece encontrar otra salida para su mejor *polis* que la exclusión de la población que no es virtuosa. Esta parte de la población no sólo no puede elevarse al pensamiento, sino que tampoco puede dedicarse a la vida política, pues no disponen de ocio. Sin embargo, esta solución, que parece conducir a la identificación entre Platón y Aristóteles, no es justa, el propio Aristóteles, con su insistencia en ser fiel a la realidad, se empeña en construir la segunda mejor ciudad, donde la participación política tiene un papel mucho más importante.

No debemos pasar por alto la importancia de la participación política y de la deliberación pública en la ciudad. De alguna manera, si tomamos en cuenta aquello que han leído tantos seguidores de Aristóteles, puede que la segunda mejor ciudad no represente solamente el compromiso de Aristóteles con la realidad (es decir, su rechazo de la utopía del rey-filósofo) sino también, y más profundamente, su compromiso con la naturaleza política del hombre y con la dignidad de la actividad política, que él mismo afirmó en su obra. Al discutir la ciudad que más tarde será considerada en segundo lugar, tras la ciudad ideal, Aristóteles admite que:

...todos reunidos poseen suficiente sentido y, mezclados con los mejores, benefician a las ciudades, como el alimento impuro, mezclado con el puro, hace el conjunto más beneficioso que una pequeña cantidad sin mezcla. Pero cada cual por separado es imperfecto en cuanto a juzgar (Aristóteles, 1993, *Política*, Libro III, Cap. XI, p. 127 (1281^b)).

La virtud que puede encontrarse en la multitud cuando ésta se reúne y delibera —cuando hablan y actúan juntos, como dirá Hannah Arendt en su momento aristotélico⁶— ha con-

6. Recordemos aquí la famosa definición arendtiana de la *polis* ofrecida en *La condición Humana*: ‘La *polis*, propiamente hablando, no es la ciudad-estado en su situación física; es la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar dónde estén (Arendt, 1998, p. 221)’.

ducido a que algunos autores defiendan, en su lectura de Aristóteles, que ‘la participación política del ciudadano es en sí misma un fin o bien intrínseco, sin el cual la vida humana queda incompleta (Nussbaum, 1995, p. 438)’, con lo cual la virtud política se coloca por delante y resulta *primordial* respecto a todas las demás.

Cuando nos enfrentamos a este problema, nos vemos obligados a considerar la polaridad entre el individuo y la comunidad. Strauss afirma que ‘la ciudad no tiene en último término otro fin que el individuo (Strauss, 1972, p. 133)’, pero lo dice porque, en la ciudad aristotélica, la moral de la sociedad civil y del Estado coincide con la del individuo y sobre todo sirve al *mejor* individuo de todos, el filósofo. Esto quiere decir que hay una relación recíproca de virtud que envuelve a los ciudadanos de la misma ciudad. Todos están, aunque sólo algunos lo sepan, involucrados en el mismo asunto: la búsqueda del bien. Como sabemos, sin embargo, esto tiene bien poco que ver con el individuo moderno, que quizá sea el único individuo concebido como existente y reconocido como tal en la ley, en el sentido de una serie de derechos individuales. No sólo se trata de que la ciudad se haga cargo de la tarea de alimentarse de la virtud de sus ciudadanos (pues sólo así puede decirse que la ciudad es virtuosa), a través de la educación y de la ley. Como señala George:

...uno de los propósitos principales —si no *el* principal— de cualquier comunidad política genuina es conseguir que los hombres sean morales (*making men moral*) (George, 1993, p. 22).

Además, el individuo lleva consigo una obligación natural de conducirse “tras la virtud” —si citamos el título de MacIntyre— lo cual podría considerarse, sin dificultad, una carga, puesto que la perfección en la virtud (esto es, la plena humanidad) dentro de la ciudad, parece inalcanzable para la mayoría, con lo que estamos de vuelta en el problema de la exclusión.

Un fabuloso liberal, Isaiah Berlin, ha explicado la perversión de la noción de perfección humana:

...la noción de la totalidad perfecta, la solución última en la que todas las cosas buenas coexisten, no sólo me parece inalcanzable (lo cual es una perogrullada) sino también conceptualmente incoherente; no sé a qué se refiere una armonía de ese tipo (Berlin, 1990, p. 13).

Lo que habría que preguntarse, en este caso, es qué hacer con esas personas que no pueden alcanzar la plena virtud, e incluso ninguna virtud en absoluto, puesto que Aristóteles reconoce que los esclavos y los trabajadores no son virtuosos en la medida en que trabajan con sus manos, razón por la que están condenados a una existencia de urgencia y necesidad. Esta pregunta puede sonar equivocada en los tiempos que corren, pero es lícito hacerla porque la lectura contemporánea de Aristóteles se ve también en la necesi-

Subje/Civitas

Estudios Interdisciplinarios
sobre Subjetividad y Civilidad

NO. 3

ENERO-JUNIO | 2009

ISSN 1870 6932

dad de responderla, a pesar de enfrentarse a ella con algún tipo de circunloquio. Si esas personas no son completamente humanas, quiere decirse que permanecerán siempre en un estado especial que no les permitirá actualizar su humanidad, y que este estado especial se verá reflejado en su estatus legal y ciudadano.

Hasta cierto punto, la carga de la idealización platónica parece demasiado pesada incluso para el pragmático Aristóteles. Origina bien la exclusión de la ciudadanía de grandes cantidades de población, bien la renuncia a la virtud de la ciudad *como un todo*, así como a la armonía y al orden entre sus partes. Esto es algo que Aristóteles encontraría difícil de admitir. Por este motivo, la crítica de Hobbes al pensamiento político aristotélico nos interesa como una manera de suavizar la carga de la virtud que Aristóteles puso sobre los ciudadanos y los Estados, incluso pudiera tratarse de la única manera de darle un sitio a la imperfección humana, en el sentido de abrir un espacio para la laxitud moral de los ciudadanos y para la rigidez política del Estado que les protege. No se trata de forzar la idea de un Hobbes liberal, o fundador del liberalismo, sino de señalar la revolución iniciada por Hobbes en la filosofía política y de comprenderla *desde* su impugnación de Aristóteles. Desde este punto de vista, aquella pregunta que formuló Alasdair MacIntyre en el capítulo 9 de su clásico *Tras la Virtud*, ¿Nietzsche o Aristóteles?, vuelve aquí a preguntarse en una nueva forma, quizá mucho más justa con el pensamiento de los modernos: ¿Aristóteles o Hobbes?

2. ¿Aristóteles o Hobbes? La crítica de la *Política* de Aristóteles en el *Leviatán*.

Hobbes es, sin lugar a dudas, el fundador de la filosofía política moderna, precedido por grandes pensadores como Maquiavelo —a quien Strauss considera a veces como el otro y verdadero fundador de la modernidad (Hilb, 2005, pp. 32 y 114)— y prácticamente contemporáneo de otros como Spinoza o Locke, volvió la tradición completamente del revés hasta el extremo de que cada filósofo posterior que ha pensado la política ha intentado seguirle o refutarle. Es en este contexto donde se debe situar a Hobbes con respecto a Aristóteles, puesto que Hobbes interpreta su propio papel en la teoría política en oposición directa al filósofo clásico y a su escuela. Hobbes, en palabras de Leo Strauss:

...rastrea el fracaso de la tradición idealista hasta llegar a un error fundamental: la filosofía política tradicional asumió que el hombre es, por naturaleza, un animal político o social (Strauss, 1972, p. 169).

De este modo, hemos vuelto al principio. Hobbes se enfrenta a toda la tradición que tiene su punto de partida en Aristóteles y que ha puesto la carga del ideal de la perfección y de la

virtud sobre los hombros de los ciudadanos. El origen de este error fundamental se encuentra, según Hobbes (o según el Hobbes de Strauss) en la definición misma de hombre como animal político. El hombre, claro está, es un animal, incluso un animal que *razona* (esto es, que comprende y calcula sus posibilidades de supervivencia), pero no es político.

Es precisamente Leo Strauss quien habla de un Hobbes que funda el liberalismo, donde otros hablan solamente de trazar el camino para la ‘preservación del ser y del bienestar de los individuos (Zarka, 1997, p. 58)’. En opinión de Strauss, lo que Hobbes quiso hacer:

...sobre la base de la objeción fundamental de Maquiavelo a la enseñanza utópica de la tradición, aunque en oposición a la propia solución de Maquiavelo, fue mantener la idea de la ley natural divorciándola de la idea de la perfección del hombre; sólo si la ley natural puede deducirse de *cómo viven realmente los hombres*, de la fuerza más poderosa que verdaderamente determina a todos los hombres, o a la mayor parte de los hombres durante la mayor parte del tiempo, puede ser efectiva o tener un valor práctico. La base completa de la ley natural no debe buscarse en el fin del hombre sino en sus comienzos (Strauss, 1972, p. 179-180. Cursivas añadidas).

Lo significativo del asunto está en que la ruptura de Hobbes con toda aproximación teleológica a la naturaleza parece implicar, asimismo, una ruptura con la carga de la idealización. El hecho de que los hombres no tengan un *telos* que les conduce naturalmente y que puede convertirles en hombres completos, les arrebató además la obligación de ser virtuosos. Simplemente, les deja ser: son como son, como actúan o como se comportan habitualmente, no son como son los héroes cuando actúan en situaciones excepcionales y realizan gestas extraordinarias. No debemos olvidar, en este sentido, que Hobbes vive en una época de guerras civiles en las que los intereses políticos y religiosos se entremezclan con furia. Esta ruptura consciente de Hobbes con la idea de finalidad natural tiene el objetivo de hacer que la vida humana se vuelva soportable y efectiva en la realidad, privándola de cualquier tipo de virtud política e incluso de una racionalidad, en el sentido aristotélico, capaz de conectarse con la divinidad. En Hobbes, además, el único vínculo con la divinidad se produce a través del Estado (Hobbes, 1979, p. 458).

A cambio, los hombres concebidos por Hobbes renuncian a su libertad natural y se someten al Estado, que no les exige nada excepto obediencia, pero, además, frente a la inclinación natural a la virtud, estos hombres están, y estarán siempre, determinados según la idea de una naturaleza primera, original, que les somete al miedo a la muerte y que les obliga a medir sus fuerzas y las de los demás. Para comprender la ruptura de Hobbes con la concepción aristotélica de la naturaleza humana política, es fundamental que primero comprendamos el cambio que Hobbes introduce en la idea de la naturaleza como tal. Según Hobbes, la naturaleza no es teleológica, es decir, no tiende hacia un fin intrínseco sino original: la naturaleza actúa como un origen o comienzo del actual estado de cosas y *ex-*

Subje/Civitas

Estudios Interdisciplinarios
sobre Subjetividad y Civilidad

NO. 3

ENERO-JUNIO | 2009

ISSN 1870 6932

plica este estado de cosas por el poder de su fuerza determinante. No importa si, entonces, la naturaleza se presupone o es hipotética, como lo es el llamado “estado de naturaleza”, es su poder de explicación y de determinación lo que importa. El “estado de naturaleza” se refiere tanto a una situación pre-política, como a una situación de guerra civil, es decir, de ruptura de la asociación política, explica lo político tanto como su ruptura o su falta.

La función del “estado de naturaleza” consiste, entonces, en señalar la ruptura entre la naturaleza y el Estado, puesto que éste se construye siempre a partir de la naturaleza humana. Los hombres son bestias, animales que no se diferencian demasiado del resto de la naturaleza y que deben comprenderse y analizarse dentro de ella, lo mismo sucede luego en Spinoza (recordemos la *Ética*). El Estado pone límites a la naturaleza, la domina y, así, la pacifica (Hobbes, 1979, pp. 228-229), no la anula, pues tal cosa sería imposible, sino que la conquista, donde el objetivo se pone en “*buscar la paz, y seguirla*”. Con objeto de comprender y de regular el comportamiento de los hombres en el Estado, Hobbes concibe una naturaleza en la que los hombres pelean aislados, cuando:

...todo hombre es enemigo de todo hombre, [lo cual] puede igualmente atribuirse al tiempo en el que los hombres también viven sin otra seguridad que la que les suministra su propia fuerza y su propia inventiva. En tal condición no hay lugar para la industria; [...] sino, lo que es peor que todo, miedo continuo, y peligro de muerte violenta; y para el hombre una vida solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta (Hobbes, 1979, p. 225).

Este famoso y citadísimo texto de Hobbes pone las condiciones y los fundamentos para la construcción y la legitimación del Estado como poder absoluto y soberanía.

Por consiguiente, es la violencia la que crea y da forma a la sociedad y a la ciudad. De ahí surge la idea del Estado como un aparato cerrado de dominio, en el que se monopoliza la violencia, según la acertada descripción de Weber, que en Hobbes se constituye desde el control de la acción y de la opinión de los hombres. El Estado se crea y se justifica sobre el hecho natural (i.e. pre-político y a-político) de la violencia de los hombres. Para Hobbes, el individuo *siempre* es natural, por lo que siempre se comporta y actúa naturalmente; por eso el Estado debe poner límites a esta fuerza, haciendo violencia sobre ella. Sin embargo, aunque esta violencia *hecha* sobre los hombres a través de la ley y la policía nos da una clara indicación acerca del carácter artificial del Estado (que es una obra de arte *humana*), lo cierto es que son los hombres los que se comprometen a someterse al poder del Estado, dándole así un origen y una forma. A esto se debe el hecho de que el Estado se conciba como un gran hombre, es decir, como un producto de los hombres que, a la vez, les trasciende. Este puede ser el secreto del Estado, que otros llamarían la civilización.

El animal humano es, como decimos, violento, pero también racional. Sólo esto posibilita la constitución del Estado, y el carácter racional del animal humano tiene una importancia mucho mayor que el ejercicio de la pura violencia que unos hombres ejercen

Subje/Civitas

12

Estudios Interdisciplinarios
sobre Subjetividad y Civilidad

NO. 3

ENERO-JUNIO | 2009

ISSN 1870 6932

sobre otros en las condiciones de naturaleza. La racionalidad humana se manifiesta en el juicio que cada hombre concibe sobre lo que debe hacer para preservar su propia vida; ésta es también su libertad natural, concebida como poder para hacer algo sin que nadie se interponga (Hobbes, 1979, p. 228). En un claro desafío a la teleología clásica, precisamente en la Parte Segunda de *Leviatán*, dedicada a la República, Hobbes afirma que:

...la causa final, meta o designio de los hombres (que aman naturalmente la libertad y el dominio sobre otros) al introducir entre ellos esa restricción de la vida en repúblicas es cuidar de su propia preservación y conseguir una vida más dichosa; esto es, arrancarse de esa miserable situación de guerra que se vincula necesariamente (como se ha mostrado) a las pasiones naturales de los hombres (Hobbes, 1979, p. 263).

Esto quiere decir que la única motivación de los hombres es la auto-preservación de la vida, nunca la virtud, ni la política (participación, deliberación, gobierno), ni la de otro tipo. Los hombres tienden solamente a sobrevivir, precisamente a aquello que Aristóteles llamaba vivir con urgencia, en vez de vivir bien. Strauss llegó a decir, con acierto, que ‘los fundadores de la civilización no son héroes [...], sino pobres diablos desnudos y temblorosos (Hilb, 2005, p. 171)’.

En consecuencia, según Hobbes, los hombres no tienden naturalmente a la vida buena (i. e. virtuosa), pero consiguen hacerla buena al asociarse para la supervivencia en el Estado, que trae la *paz*, es decir, la vida buena es la vida pacífica, que se ajusta al común veredicto de la razón humana (Hobbes, 1979, pp. 253-254). Recordemos ahora las palabras de Aristóteles acerca de los hombres que viven juntos solamente porque quieren aumentar su riqueza: el filósofo había dicho que ‘La causa de esta disposición es la preocupación por vivir, pero no por vivir bien. Así, al ser aquel deseo sin límites, desean también unos medios sin límites (Aristóteles, 1993, *Política*, Libro I, Cap. IX, p. 58 (1258^a))’; aunque lo cierto es que también los hombres preocupados por vivir bien se ocupan de gratificarse en la justa medida. Para Hobbes, en cambio, este apetito por la vida y la gratificación es el único fin que mueve a los hombres, y no tiene una medida justa sino que siempre aspira a más. La virtud sería solamente una idealización, un nombre que algunos filósofos le han dado al principio de la gratificación, cuando han querido encajarla dentro de unos límites. Este principio, sin embargo, es positivo y mucho más eficaz que cualquier virtud ideal, no sólo porque consigue evitar la muerte sino principalmente porque alarga la vida cuando tiene lugar en una república pacíficamente dedicada al comercio. La república, entonces, no puede oponerse a la naturaleza humana inventándose una mejor y más virtuosa, sino que tiene que fundarse sobre la aceptación y el acuerdo de los hombres naturalmente existentes.

Es fácil darse cuenta del abismo que separa a ambos pensadores, pero quizá no lo es tanto comprender en qué sentido la batalla en torno a la naturaleza humana tiene conse-

Subje/Civitas

Estudios Interdisciplinarios
sobre Subjetividad y Civilidad

NO. 3

ENERO-JUNIO | 2009

ISSN 1870 6932

cuencias políticas y morales también en la actualidad, cuando nos vemos enfrentados a la pregunta sobre Aristóteles y Hobbes. Una cuestión importante y muy subrayada es la de la cohesión social de una sociedad de individuos. A menudo se contraponen el “atomismo” hobbesiano de los individuos y la amistad o *philia*, en el sentido aristotélico de que ‘La ciudad es una comunidad de seres semejantes, en orden a la mejor vida posible... (Aristóteles, 1993, *Política*, Libro VII, Cap. VIII, p. 261)’. Lo que esto quiere decir es que la *polis* se establece como una comunidad de *amigos en la virtud*, lo cual requiere que la ciudad dedique una parte de su esfuerzo a educar a los ciudadanos. Es la educación pública la que va hacerse cargo de conseguir que los ciudadanos sean semejantes y que se aproximen a la virtud (Aristóteles, 1993, *Política*, Libro VIII). Sin embargo, Hobbes rechaza explícitamente la amistad política cuando dice que:

...los hombres no derivan placer alguno (antes bien, considerable pesar) de estar juntos allí donde no hay poder capaz de imponer respeto a todos ellos. Pues cada hombre se cuida de que su compañero le valore a la altura que se coloca él mismo (Hobbes, 1979, p. 224).

Con esto parece imposible que los hombres se unan por medio de la amistad política en búsqueda de la virtud, no parece tampoco que pueda haber deliberación pública ni participación política, pues cada individuo se encuentra aislado en su personal búsqueda del interés propio. Además, la educación pierde toda su relevancia, ya que los hombres no necesitan ser educados sino sólo asegurados en la supervivencia.

No obstante, este problema *no* se reproduce en los sucesores directos de Hobbes: Baruch de Spinoza y John Locke, que leen a Hobbes atentamente. Spinoza también piensa, contra Aristóteles, que los hombres son movidos tanto por la superstición y el miedo como por la esperanza de un bien futuro (Spinoza, 2008, p. 72), mucho más que por la razón. En un ataque claro a la filosofía clásica y a su herencia escolástica, Spinoza afirma que no se puede forzar a los hombres a la virtud y que, por lo tanto, la filosofía jamás puede convertirse en una queja o en un desprecio de los hombres, los filósofos:

...se imaginan, sin duda, que cumplen una misión divina y que alcanzan la máxima sabiduría haciendo múltiples elogios de una naturaleza humana inventada para acusar, de este modo, despiadadamente la que existe de hecho (Spinoza, 2007, p. 141).

Estos filósofos, acusados por Spinoza, son precisamente los que hablan en favor de la virtud (y en contra del vicio). También en este sentido, mucho más que Hobbes —que justifica teóricamente al Estado absoluto—, Spinoza está articulando la primera defensa moderna de la democracia, teniendo en cuenta que asume, en su reflexión, la motivación de la plebe en la constitución política sin hacerse tampoco ilusiones al respecto de su ilustración. La plebe se mueve, como decimos, por el miedo y la esperanza, razón por la que

Subje/Civitas

Estudios Interdisciplinarios
sobre Subjetividad y Civilidad

NO. 3

ENERO-JUNIO | 2009

ISSN 1870 6932

ha de ser dirigida por medio de imágenes y palabras (Spinoza, 2008, pp. 83 y 85) y no de argumentos. Éstos, sin embargo, sirven para atraer a los hombres a la filosofía, al conocimiento racional de la naturaleza.

De algún modo, la lectura que Spinoza hace de Hobbes en su *Tratado teológico-político* le acerca de nuevo a Platón y a Aristóteles, aunque salvando la distancia de la *polis* de virtud. Esto es así porque el filósofo conoce la imposibilidad del pueblo para guiarse por la razón, y sabe que, hasta cierto punto, éste conoce la verdad únicamente por la vía del engaño (a saber: la superstición religiosa tanto como la literaria). Lo que ocurre es que Spinoza confía claramente en la capacidad de la razón para dar explicación de todo y para, al comprenderlo todo (porque *todo es la naturaleza*), diseñar un Estado que naturalmente se ajuste no sólo a la existencia del filósofo sino también a la de la multitud. Este natural acomodo que Spinoza ve en la democracia, ‘el poder y la voluntad de todos a la vez’, dice Spinoza en su *Tratado teológico-político* (2008, p. 338), no tiene un correlato en la tensión filosófico-política que hemos descubierto en Aristóteles, sin que esto quiera decir que Spinoza ignore la separación entre el vulgo y los filósofos, antes bien al contrario debido a la situación política de Holanda en la época, en la que también Spinoza quiso involucrarse. Sin embargo, es precisamente este acomodo natural, al que Spinoza aspira cuando pretende *comprender y explicar* la naturaleza humana y su asociación política, el que provoca los ataques posteriores de Strauss en *La Crítica de la Religión de Spinoza*⁷, y de Carl Schmitt (en *El Leviatán en la Doctrina del Estado de Thomas Hobbes*⁸), por no mencionar la indiferencia que inspira en otros pensadores que beben de Aristóteles, como Hannah Arendt.

Desde este punto de vista, Spinoza se opone aquí tanto a Aristóteles como a Hobbes, y quizá más a Hobbes que al Aristóteles de la segunda mejor *polis*. Para Spinoza, Hobbes se ha equivocado al considerar que la sociedad civil es útil solamente contra los enemigos (aun a pesar de que esta lectura sea parcialmente injusta con el propio Hobbes). Los hombres, por naturaleza, son sociales porque colaboran entre sí y se prestan ayuda mutua ‘para tener abundancia de muchas cosas (Spinoza, 2008, p. 158)’. Esta vuelta a la sociabilidad humana se hace, sin embargo, sobre la base de un rechazo total de la excelencia. Lejos de justificar un régimen político orientado jerárquicamente hacia el bien y la virtud, Spinoza únicamente defiende un Estado donde los ciudadanos sean libres para pensar lo que quieran (libertad ya garantizada por Hobbes) y para decir lo que piensen. Un Estado, en fin, donde la libertad se constituye, más allá de la participación en la que se sumen los hombres cuando colaboran, en la defensa de la opinión política y del argumento filosófico.

En lo que respecta a John Locke, está claro que su interés no se centra en justificar el absolutismo sino en teorizar lo contrario, la resistencia política al absolutismo (Rawls,

7. Strauss, L. (1997). *Spinoza's Critique of Religion*. Chicago: University of Chicago Press.

8. Si bien es cierto que en este libro de Schmitt, escrito en 1938 en pleno nazismo, puede detectarse además un clarísimo tono antisemita que, evidentemente, no existe ni en Strauss ni en Arendt, judíos alemanes ambos.

Subje/Civitas

Estudios Interdisciplinarios
sobre Subjetividad y Civilidad

NO. 3

ENERO-JUNIO | 2009

ISSN 1870 6932

2009, p. 147). De este modo, Locke rompe también con la noción hobbesiana que establece un abismo entre la naturaleza y el Estado, noción destinada a legitimar a un monarca absoluto a quien los individuos naturales ceden todo su poder. Para Locke, por el contrario, la sociedad representa una especie de hermandad humana (Locke, 1988, p. 205) con intereses privados que al mismo tiempo se ponen en común. Como la sociedad civil, aunque sea el producto de un contrato, se funda sobre las leyes naturales, se puede afirmar sin riesgo de equivocarse que es una prolongación del estado de naturaleza. En este sentido, la crítica a Hobbes es clara, pues Locke niega que, en el estado natural, ‘cada persona sea libre de hacer lo que juzgue en su provecho, de acuerdo con las circunstancias (Locke, 1988, p. 207)’. La pasión social fundamental es, entonces, la del reconocimiento entre los individuos que se implican en transacciones económicas y que, con objeto de organizarse mejor, crean el derecho positivo y el Estado, que es, evidentemente, regulador en el sentido originalmente liberal. La cuestión es que estos individuos sí mantienen unos vínculos sociales naturales. Contra Hobbes, Locke dice que la vida no engendra oposición entre los hombres ‘ni los arma unos contra otros’ (Locke, 1988, p. 213), sino que, por el contrario, se basa en la confianza y la promesa, de donde se sigue naturalmente la sociedad civil que se da leyes a sí misma.

El naturalismo de Locke, como el de Spinoza, matiza sin duda la ruptura entre naturaleza y Estado que encontrábamos en Hobbes. Pero la revolución ya había comenzado, entre otras cosas porque la naturaleza (y no solamente la humana) es comprendida ahora de un modo radicalmente distinto. El hombre como *zoon politikon* no es el fin de la naturaleza; menos aún lo es el filósofo, o mejor dicho la actividad filosófica, el pensamiento que se piensa a sí mismo. Por el contrario, la naturaleza se limita a preservarse a sí misma y a reproducirse, la filosofía, por otro lado, se constituye como comprensión y explicación de la naturaleza, y es justificada únicamente en tanto ayuda a la auto-preservación humana: así debe entenderse la noción de auxilio interno (Spinoza, 2008, pp. 119-120), pero también la defensa del uso geométrico de la razón (Hobbes, 1979, p. 152). La cohesión social, que en Aristóteles se fundaba en la amistad entre ciudadanos virtuosos, se concibe bien como el potente *conatus* de los hombres cuando conviven para conseguir una existencia dichosa (Hobbes, Spinoza), o bien como el contrato entre individuos para proteger su propiedad y asegurarse el intercambio (Locke).

A su vez, no cabe defender un concepto de virtud, menos aún de virtud política. La virtud, en Hobbes, se establece por comparación entre los hombres y se debe a la experiencia y al uso que los hombres hacen de sus talentos, naturales o adquiridos (Hobbes, 1979, p. 172). Spinoza es quizá más radical en este sentido: la virtud es aquello que contribuye a que el hombre persevere en su ser, y nada más (Spinoza, 1996). La única virtud que puede denominarse como política en los herederos de Hobbes es seguramente la tolerancia de Locke, y ésta, desde luego, no podría ser defendida jamás como una virtud clásica, puesto que se basa en un concepto de la libertad individual que no se relaciona en absoluto con la

Subje/Civitas

Estudios Interdisciplinarios
sobre Subjetividad y Civilidad

NO. 3

ENERO-JUNIO | 2009

ISSN 1870 6932

búsqueda común de la justicia o del bien, sino con la aceptación de diversas concepciones (individuales) del bien y la renuncia a emplear la violencia para imponer una de ellas.

3. Conclusiones acerca de la Revuelta Antimoderna de los Virtuosos.

Comenzamos con una frase de Leo Strauss acerca del carácter originalmente aristotélico de la ciencia política. Sin embargo, hemos llegado a averiguar que la ciencia misma (i. e. la filosofía) no es concebida de igual manera por Aristóteles y por los pensadores modernos. Éstos comprendieron su ciencia de la naturaleza (compuesta de física y de metafísica, aunque imbricadas ambas en la ética y la política), en lucha contra la filosofía clásica y escolástica, es decir, contra el ideal de la sabiduría obtenida de los libros y fijada por los siglos, sin embargo, este ideal no es propio del verdadero Aristóteles, que inició el estudio de la naturaleza (física), de los animales y las plantas, de la ética, la política, etc. La lucha de los modernos contra los griegos ha estado, en este punto, errada por completo. Además, desde el punto de vista de la ciencia contemporánea, tanto Aristóteles como los modernos estaban en gran parte equivocados: ni la naturaleza es teleológica, ni puede deducirse de una serie de definiciones. Pero la cuestión sigue abierta: ¿tiene Aristóteles todavía mucho que decir *en política*?

Sin duda, la apelación aristotélica, dentro de la segunda mejor *polis*, a la participación y la deliberación, sirve hoy de inspiración a muchos pensadores, desde los mencionados Arendt y MacIntyre hasta el mismísimo Habermas, con su teoría de la acción comunicativa, que bebe de diversas (y modernas) fuentes. Casa, además, muy bien con las teorías contemporáneas de la democracia, especialmente de la democracia radical que se opone a la representativa-liberal. El modelo contra el que se presenta esta batalla es, precisamente, el hobbesiano: la violencia y el egoísmo de nuestro origen natural se ven bruscamente interrumpidos por un Estado autoritario, que como mucho se modera por medio del intercambio tolerante de Locke y de la libertad de expresión brillantemente defendida por Spinoza. Pero, en el mundo contemporáneo, después de dos guerras mundiales, la tolerancia parece haber sido incapaz de frenar la violencia, y algunos dirían incluso que ha sido culpable de engendrar una violencia mucho peor, por su parte, la libertad de expresión suena o bien insuficiente (Arendt) o bien desordenada, anárquica (Schmitt, Strauss, Heidegger). En cualquier caso, en el modelo heredado de Hobbes se habla del Estado, no de la *polis* habitada por amigos virtuosos. Se habla de la policía o del derecho de un individuo a decir su opinión, no de la búsqueda del bien. Se habla, en definitiva, de aquellos pobres diablos que mencionó Strauss, no de honorables ciudadanos, y el hombre se analiza y se comprende también en su miseria moral (recordemos las pasiones de la envidia y la melancolía), sin que apenas quede ni se necesite espacio para la condena.

Subje/Civitas

Estudios Interdisciplinarios
sobre Subjetividad y Civilidad

NO. 3

ENERO-JUNIO | 2009

ISSN 1870 6932

Puede pensarse que la revolución filosófico-política iniciada por Hobbes tenía por objeto liberar a los hombres de la virtud, y que con esto se dio origen a una simple y, quizá, más peligrosa, “neutralización” de la política, lo cual quiere decir de la virtud y, en última instancia, del bien. Esta es la acusación de Carl Schmitt, pero también la de otros pensadores no tan radicales. Alasdair MacIntyre llega a decir que la moral del marxismo y del liberalismo (que es, no nos engañemos, la misma moral según el neoaristotelismo):

...encarna el *ethos* característico del mundo moderno y modernizante, y que nada menos que el rechazo de una gran parte de dicho *ethos* nos proveerá de un punto de vista racional y moralmente defendible desde el que juzgar y actuar, y en cuyos términos evaluar los diversos y heterogéneos esquemas morales rivales que se disputan nuestra lealtad (MacIntyre, 2004, p. 10. *Cursivas añadidas*).

Se impone, entonces, un cambio de tradición, una vuelta a los griegos contra los modernos. El gran problema del neoaristotelismo de la virtud consiste, además de en su negativa a considerar verdaderamente la cuestión social en las democracias modernas, en su indiferencia hacia la pregunta de si este cambio es posible y, de serlo, si es deseable. El neoaristotelismo corre el peligro de estancarse, entonces, en la pura crítica cultural, algo sin duda muy alejado de la lectura del texto aristotélico sobre la política y demasiado cercano a ciertas desviaciones de la modernidad.

Bibliografía.

- Arendt, H. (1998). *La Condición Humana*. Barcelona: Paidós.
- Aristóteles (1993). *Política*. Traducción de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez. Barcelona: Altaya.
- Aristóteles (2000). *Ética Nicomáquea*. Traducción de Julio Pallí Bonet. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- Berlin, I. (1990). *The Crooked Timber of Humanity*. London: John Murray.
- George, R. P. (1992). *Making Men Moral: Civic Liberties and Public Morality*. Cambridge: Oxford University Press.
- Hilb, C. (2005). *Leo Strauss: El Arte de Leer. Una lectura de la Interpretación Straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, T. (1979). *Leviatán*. Traducción de Antonio Escotado. Madrid: Editora Nacional.
- Locke, J. (1988). *Essays on the Law of Nature*. New York: Oxford University Press - Clarendon Press.
- MacIntyre, A. (2004). *Tras la Virtud*. Traducción de Amelia Valcárcel. Barcelona: Crítica.
- Nussbaum, M. (1995). *La Fragilidad del Bien: Fortuna y Ética en la Tragedia y la Filosofía*

Subje/Civitas

18

Estudios Interdisciplinarios
sobre Subjetividad y Civilidad

NO. 3
ENERO-JUNIO | 2009
ISSN 1870 6932

- Griega*. Traducción de Antonio Ballesteros. Madrid: La Balsa de la Medusa, Visor.
- Rawls, J. (2009). *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía Política*. Traducción de Albino Santos Mosquera. Barcelona: Paidós.
- Schmitt, C. (1997). *El Leviatán en la Doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. Traducción de Antonella Attili. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Spinoza, B. (1996). *Ética*. Traducción de Vidal Peña. Madrid: Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (2008). *Tratado Teológico-Político*. Traducción de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (2007). *Tratado Teológico-Político. Tratado político*. Traducción de Enrique Tierno Galván. Madrid: Tecnos.
- Strauss, L. (1972). *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1997). *Spinoza's Critique of Religion*. Chicago: University of Chicago Press.
- Strauss, L. (2006). *La Ciudad y el Hombre*. Traducción de Leonel Livchits. Buenos Aires: Katz.
- Zarka, Yves-Charles (1997). *Hobbes y el Pensamiento Político Moderno*. Traducción de Luisa Medrana. Barcelona: Herder.