

Jorge MARTÍNEZ BARRERA, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino*. (Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 2001), 202 páginas.

Resulta especialmente dificultoso llevar a cabo el comentario de un libro en cuya introducción su autor ha incluido al ocasional comentarista entre quienes «son raros ejemplos de virtud ética e intelectual» (p. 9); es necesario ser un auténtico ejemplo de flema e imperturbabilidad para mantener la objetividad bajo esas circunstancias. No obstante, y sin pretender una objetividad imposible, el real valor del contenido del libro hace oportuno el atreverse a un comentario somero de sus tesis principales. Por supuesto que no podrá tratarse de un comentario exhaustivo, toda vez que la centralidad de las cuestiones abordadas, así como el rigor y la *akrabeia* con que son desarrolladas y explicitadas, requerirían una extensión inadecuada en las presentes circunstancias. Por estas razones, se limitará el comentario del último libro de Jorge Martínez Barrera a sus principales tesis de carácter metaético, realizando, en el ámbito ético-normativo, sólo una breve referencia al tema de la justicia, fundamentalmente por razones de interés personal en la problemática.

De las cuatro tesis metaéticas principales sostenidas por el A. en el volumen considerado, resulta conveniente comenzar con la que propone la superioridad de la interpretación sistemática del Estagirita, por sobre la interpretación de carácter preponderantemente genético, ensayada a comienzos del siglo XX por Werner Jaeger y continuada luego por Nuyens, Mansion, Ross, Genet y varios más. Siguiendo en este punto las enseñanzas de Pierre Aubenque, Martínez Barrera sostiene que, con la loable finalidad de establecer la cronología de las obras, la evolución de las doctrinas y el orden originario de los libros y capítulos, se ha concluido por tornar incomprendible la lectura de los textos, que terminan destrozados, e imposibilitando la comprensión del pensamiento aristotélico. «Lo que nace con la intención de aclarar termina, paradójicamente, confundiendo todo y haciendo perder de vista la cosa misma de la que se habla, cuando no la doctrina misma» (p. 17).

En este punto, y siguiendo la propuesta de Pierre Pelegrin, el A. propone una superación, tanto de las recientes interpretaciones genético-evolutivas, cuanto de las antiguas hermenéuticas meramente sistemáticas, con su excesiva insistencia en los aspectos lexicográficos y estilométricos y el consiguiente peligro de una hiperespecialización exegética; esta superación ha de hacerse, según el A., a través de un «retorno a una lectura sumaria de la obra, esto es, a una lectura que se ubique incluso más acá de las posiciones antagónicas existentes hoy» (p. 18). Esta lectura cuasi-sistemática del *corpus* aristotélico supone la aceptación del carácter inacabado de los textos aristotélicos de filosofía práctica, así como privilegiar una aproximación formal a estos textos, sin extraer consecuencias estructurales de las diferencias de contenido. Con esta propuesta, Martínez Barrera se aproxima a las formulaciones hermenéuticas de autores como Josef Pieper y Mauricio Beuchot, sin olvidar al mismo Tomás de Aquino, para quienes la finalidad esencial de toda interpretación es conocer, con la mediación del texto analizado, la verdad de las realidades a las que esos textos se refieren.

La segunda de las tesis metaéticas sostenidas por Martínez Barrera en el libro que comentamos se refiere a las aporías presentadas por ciertas versio-

nes del neoaristotelismo de la «rehabilitación de la filosofía práctica», en especial de la presentada por Hans Georg Gadamer; para estas versiones, el retorno a las tesis aristotélicas significa la vía más adecuada para superar la encerrona a que había abocado la ciencia política moderna, desde su nacimiento en los escritos de Hobbes, en razón de su idea de que debería existir un paradigma científico único, «fundamentalmente teórico, que debe ser respetado prolijamente por cualquier rama del saber que aspire a una categorización epistemológica» (p. 21). Esta ciencia política de la modernidad, cerrada en sus ideales de exactitud, neutralidad respecto a valores y objetividad descriptiva, condujo al olvido de la esencial dimensión práctico-directiva del saber ético, dejando toda la dimensión valorativo descriptiva del conocimiento en manos de un decisionismo irracionalista, cuando no de un subjetivismo meramente emotivista.

Frente a estas ampliamente reconocidas consecuencias intelectuales del proyecto moderno, y sobre todo a partir de los lamentables resultados que, en la praxis política de la primera mitad del siglo XX, se siguieron de ese extravío intelectual, un potente grupo de pensadores, encabezados en la inmediata posguerra por Hannah Arendt, Leo Strauss, Eric Voegelin, Wilhelm Hennis y Hans Georg Gadamer, propuso una «rehabilitación» de la filosofía práctica aristotélica como estrategia de superación de esas aporías. Ahora bien, en el cumplimiento de esta estrategia, algunos de estos pensadores, entre ellos paradigmáticamente Gadamer, decidieron reducir o eliminar el papel que cumplían en el sistema aristotélico las tesis metafísicas y epistemológicas, y reducir la filosofía moral al nivel de la *phrónesis*, nivel en el que resultaba evidente la contradicción con las exigencias del paradigma epistemológico moderno. «Lo que interesa esencialmente a los neoaristotélicos es la noción de *phrónesis* porque ella es un formidable instrumento de desactivación de algunas categorías epistemológicas modernas cuyo agotamiento ya no necesita discutirse» (p. 32).

Ahora bien, esta reducción del conocimiento acerca de la política al nivel de la *phrónesis*, i. e., al del saber particular inmediatamente directivo de la acción concreta, trajo como consecuencia necesaria la negación de la existencia de una ciencia política; esto fundamentalmente por dos razones: la primera, porque la aplicación estricta de la caracterización que hace el Estagirita de la ciencia en los *Analíticos*, deja fuera del ámbito científico todo saber acerca de lo particular; la segunda, porque el mismo Aristóteles reitera en varios lugares, coherentemente con lo anterior, que «la prudencia no es ciencia». De este modo, si la prudencia no es ciencia y no existe otro conocimiento acerca de las cosas prácticas que el de la prudencia, resulta manifiesto que no existe ciencia de la praxis humana. Esta afirmación es sostenida expresamente por Gadamer, a través de «la exaltación de la *phrónesis* como la quintaesencia de la filosofía práctica. Esto último como ya se ha sugerido, ha tenido como efecto colateral indeseado la cuestionabilidad de una posible ciencia de la praxis, hasta su casi completa reducción a una hermenéutica» (p. 32).

Contra esta lectura demasiado sesgada de la *Ética Nicomaquea*, Martínez Barrera sostiene que la extensión de la filosofía práctica, tal como la entiende el Estagirita, no coincide completamente con el de la *phrónesis*, y recurre a numerosos textos aristotélicos para demostrarlo. De estos textos se desprende claramente que Aristóteles defiende la existencia de un saber a-

cerca de la política y de la eticidad en general, que abarca todos sus aspectos y busca la verdad universal acerca de ellos; más aún, el mismo Aristóteles hace referencia expresa, en un texto de la *Metafísica* (993 b 20-21), a la *filosofía práctica*, cuya finalidad propia es el obrar humano. Además, el mismo Filósofo ilustra claramente cuál es el *método* propio de esa parte de la filosofía, método que consta de dos partes: (i) el establecimiento de los hechos observados y (ii) la dialéctica entre las opiniones generalmente admitidas acerca de esos hechos. De donde se sigue, afirma Martínez Barrera, el carácter preponderantemente *dialéctico* de la filosofía práctica, muy lejos del modelo primordialmente matemático de la definición de ciencia propuesta en los *Analíticos*.

La tercera de las tesis sostenidas en el ámbito de la metaética por Martínez Barrera, es la que se refiere a la trascendencia de la filosofía práctica y de la ética en general, respecto del *ethos* concreto de cada comunidad política; con esta tesis, el A. se enfrenta a la interpretación de autores como Joachim Ritter y Günther Bien, quienes han «insistido especialmente en el enraizamiento del saber práctico en el *ethos* existente y en vigor en la época del Estagirita, esto es, en las tradiciones, las costumbres, las instituciones de la *pólis*» (p. 33). Frente a estos autores, Martínez Barrera defiende, sobre la base del numerosos lugares del *corpus* aristotélico, que si bien el punto de partida de la filosofía práctica radica en los *éndoxa* u opiniones largamente aceptadas en la comunidad política, el desarrollo de la ética aristotélica se orienta a trascenderlos, justificándolos o criticándolos a partir de tesis filosóficas originales de Aristóteles. El A. ejemplifica esta afirmación con el tratamiento aristotélico de la identificación del bien con la felicidad, de la superioridad de las virtudes dianoéticas respecto de las éticas y de la concepción de la *pólis* como una comunidad de iguales, afirmaciones todas ellas difícilmente aceptables dentro del marco del *ethos* ateniense del siglo IV a. C. Por ello, concluye Martínez Barrera, resulta incorrecto hablar de un «conservatismo» o de un «maquiavelismo» *avant la lettre* en el caso de Aristóteles, debiendo referirse antes bien, en el caso del filósofo macedonio, a un reformismo equilibrado y realista. Dicho de otro modo: no estaríamos, en el caso de Aristóteles, frente a un «comunitarista» anticipado, inclinado a aceptar todo cuante resulte establecido por la tradición moral de la comunidad, sino antes bien ante un auténtico filósofo, abierto a una perspectiva de universalidad y objetividad; más aún, esto es lo que hace grande a un filósofo: el haber trascendido las estructuras mentales y culturales de su tiempo y de su comunidad, para presentar perspectivas universalmente válidas y temporalmente permanentes.

Finalmente, y adentrándonos ahora en el ámbito de la ética normativa, corresponde decir algunas palabras acerca del carácter y perspectiva de la doctrina aristotélica de la justicia, tal como la visualiza Martínez Barrera en el libro que comentamos. En este punto, el A. percibe claramente que, en la sistemática aristotélica, el lugar central entre las diversas acepciones de «justicia» corresponde a la que designa a la virtud moral, para cuya determinación el Estagirita sigue el mismo método que para la conceptualización de las restantes virtudes morales; este método consta de dos partes: (i) determinación del objeto de la virtud de que se trata, es decir, de lo justo; y (ii) delimitación de la disposición interior con que debe accederse a ese objeto, para que quien actúa pueda ser tenido como poseedor de la virtud de justi-

cia. Respecto de la primera de estas dos partes, Martínez Barrera pone de relieve el papel central de la ley en la pedagogía de las virtudes, razón por la cual la justicia general, la que se mide por la adecuación a la ley, reviste una clara prelación por sobre las formas particulares de la justicia. Estas últimas, especificadas por las diversas formas de interacción entre los ciudadanos y por la diferente clase de igualdad (aritmética o proporcional) que regula esas diversas formas de interacción, no son sino concreciones de la justicia general, virtud arquitectónica, ordenada a promover el bien de la comunidad a través de las virtudes de los ciudadanos.

Y con referencia a la primera parte del método aristotélico, el A. destaca que, para Aristóteles, la «virtud no es meramente la disposición conforme a la recta razón, sino la que va acompañada de la recta razón» (*Ethic. Nicom.* 1144 b 26-27), i. e., que la virtud supone una actuación por motivo de lo establecido por la razón recta, una actitud subjetiva habitual por la que el hombre se somete a los dictados de la razón: «[...] para ser justos no basta con hacer cosas justas; se requiere aún que tales actos justos sean producto de un convencimiento personal que, en su expresión más acabada, ha adquirido estado habitual» (p. 56). Dicho de otro modo, lo que primordialmente interesa no es, como ocurre en las éticas centradas-en-actos propias de la filosofía moderna, que se realicen actos justos considerados aisladamente, sino que el hombre se haga justo, lleve una vida justa, a través de la realización de acciones justas. Como dice Martínez Barrera, «la gran pregunta de la filosofía moral no es solamente la pregunta de Kant en la *Crítica de la razón pura*, es decir, ¿qué debo hacer?, sino también (y principalmente, agregamos nosotros) ¿cómo puedo llegar a ser la clase de persona que habitualmente haga lo que se debe?» (p. 57).

En definitiva, queda aquí en claro que la ética del Estagirita es fundamentalmente una ética de virtudes, centrada en los modos habituales de obrar que conforman una vida lograda, i. e., buena y, por lo tanto, feliz. Esta felicidad es, para el Estagirita, una *praxis* o actividad, y una *praxis* que desarrolla en el tiempo conformando un modo de vida que, al desarrollarse en el cuadro de la *pólis*, adquiere una relevancia política fundamental. Y es por ello que el fin de la ley no es otro que el de hacer buenos a los hombres, i. e., virtuosos y por lo tanto, perfectos y felices. Esta es la perspectiva «perfeccionista» de la ética de Aristóteles, que tantos defensores y detractores le ha acarreado en los debates filosóficos de nuestros días.

Martínez Barrera concluye su libro, luego de haber estudiado con profundidad y acribia las diferencias entre los planteos filosófico-prácticos del Estagirita y de Tomás de Aquino, afirmando que «el Aquinate descubre en Aristóteles la más seria posibilidad, dentro de la tradición, de otorgar a la filosofía un estatuto científico propio» (p. 188). En este sentido, el A. niega que Tomás de Aquino sea un mero «aristotélico», o que se haya dedicado a «bautizar» a Aristóteles, haciendo de su filosofía una simple *ancilla theologiae*; antes bien, sostiene el A., el Aquinate ve en esa filosofía una *ancilla veritatis*, la más alta realización de la razón humana llevada a cabo sin el auxilio de la fe revelada. Ahora bien, este valor fundamental de «sierva de la verdad» que le atribuía el Aquinatense a la filosofía aristotélica, es el que la ha convertido, en los inicios de este nuevo siglo, en una alternativa viva y actuante en el debate entre los diversos y dispares intentos destinados a supe-

rar las profundas aporías que se plantean a la filosofía, tanto por la vida privada, cuanto por la sociedad y el pensamiento contemporáneos.

El libro de Martínez Barrera que comentamos, constituye una rica, inteligente y erudita contribución a estos intentos. Esto es así, toda vez que no estamos en presencia de un libro común, escrito por compromiso o para llenar los requisitos exigidos por algún organismo científico nacional. Por el contrario, nos encontramos en presencia de una obra de madurez intelectual, fruto de una larga, trabajosa y meditada frecuentación con los autores estudiados, que dice cosas importantes y las dice con un nivel de argumentación que no tiene nada que envidiar a las obras centrales de la filosofía práctica hodierna. Los que nos hemos visto favorecidos con su amistad y compartimos sus inquietudes y proyectos intelectuales, debemos sentirnos orgullosos de esta obra, que logra demostrar acabadamente que es posible hacer filosofía de la mejor aún lejos de los centros universitarios más renombrados; que es posible trabajar en las cosas del espíritu en el más alto nivel de consideración, sin tener que recurrir al subterfugio de la «filosofía latinoamericana»; que es posible, finalmente, contribuir a los debates centrales del pensamiento contemporáneo, sin rendirse a los dictados opresivos de las modas filosóficas más encumbradas del presente. Por haber demostrado todo esto, la presente obra de Martínez Barrera se constituye indudablemente en una pequeña obra maestra de la filosofía actual.

Carlos I. Massini Correas

