



Dossier “Perspectivas Aristotélicas Contemporáneas”

Un enfoque neoaristotélico de las virtudes democráticas

A Neo-Aristotelian Approach to Democratic Virtues

FACUNDO GARCÍA VALVERDE ¹

GRACIELA VIDIELLA ²

Resumen: El objetivo de este trabajo es evaluar si, en nuestras sociedades plurales, individualistas y asentadas en el lenguaje normativo de los derechos y los principios, existe un lugar valioso y posible para una reactualización de la tradición de las virtudes. Nuestra opinión es positiva, pero de una manera condicionada. Tal reactualización debe dar una respuesta a dos críticas bien fundadas que se han realizado a reactualizaciones previas: su riesgo de obturar la capacidad transformadora de las costumbres y tradiciones y su dependencia original respecto de un ethos jerárquico. Aquí mostraremos que la creación y mantenimiento de una sociedad democrática, que haga de la igualdad relacional un valor fundamental, requiere de un conjunto de virtudes cívicas básicas y que ellas pueden justificarse reforzando el potencial crítico de las virtudes respecto de su contexto de formación.

Palabras Clave: igualitarismo; liberalismo; sociedad democrática; solidaridad; tolerancia; pensamiento crítico.

Abstract: The aim of this paper is to evaluate whether, in our pluralistic and individualistic societies, based on the normative language of rights and principles, there is a valuable and possible place for a re-actualization of the tradition of virtues. Our answer is positive, but it is conditional. Such a re-actualization must provide an answer to two well-founded criticisms that have been made of previous reenactments of this tradition: their risk of obtunding the transformative capacity of customs and traditions and their original dependence on a hierarchical ethos. Here, we will show that the creation and maintenance of a democratic society, which makes relational equality a fundamental value, requires a set of basic civic virtues and that these can be justified by reinforcing the critical potential of the virtues with respect to their formative context.

Key words: egalitarianism; liberalism; democratic society; solidarity; tolerance; critical thinking

Cómo citar: García Valverde, F. y Vidiella, G. (2023). Un enfoque neoaristotélico de las virtudes democráticas. *Cuadernos Filosóficos*, 20.

Publicado bajo licencia Creative Commons Atribución-SinDerivadas 4.0 Internacional [CC BY-ND 4.0]



Fecha de recepción: 8/8/23
Fecha de aprobación: 1/11/23

¹ IICSAL CONICET – FFyL UBA

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3063-3186>. fgvalverde@filo.uba.ar

² UNLP - UNL

gravidella@gmail.com

La necesidad de revitalizar la tradición aristotélica de las virtudes es, casi sin excepción, precedida por la descripción de un estado teórico o social sombrío. Tal estilo nostálgico no es casual. Por un lado, la tradición de las virtudes quedó, especialmente durante el siglo pasado, postergada por un retraimiento del sujeto hacia su interioridad y a sus libertades negativas que representarían la prioridad de lo justo sobre lo bueno. Por otro lado, esa misma postergación produce que numerosos aspectos de la vida ética queden sin tratar y que la relación entre instituciones e individuos no pueda profundizarse.

Este artículo ofrecerá una renovación de la ética de las virtudes, la que se mostrará como necesaria para el establecimiento y estabilidad de una sociedad democrática. Para llevar a cabo este propósito, comenzaremos reconstruyendo una historia posible de la caída y ascenso de esta tradición durante el siglo XX para mostrar que tanto su abandono como su revitalización tienen aspectos problemáticos que es imposible soslayar (1 y 2). Uno de los principales inconvenientes de esta tradición es su dependencia de un contexto social y cultural que ofrece sentido a las prácticas y significados que constituyen a las virtudes como hábitos disposicionales; mientras que para sus detractores tal dependencia es razón suficiente para descartar su aplicación a un contexto valorativo radicalmente diferente, para sus defensores (en especial, Alasdair MacIntyre) el problema radica, por el contrario, en el propio contexto valorativo, el cual debería ser transformado radicalmente (3). En las siguientes secciones ofrecemos una propuesta de reactualización que, al tiempo que inspirada en Aristóteles, tiene en cuenta tales desafíos e inconvenientes. Esta propuesta toma como punto de partida el hecho de que las sociedades igualitarias y democráticas se caracterizarían menos por una igualdad distributiva que por un ethos conformado por unas relaciones igualitarias que combaten la estigmatización, la subordinación y las jerarquías rígidas (4). Dicho ethos será utilizado como el fin último al cual deben tender un conjunto de virtudes cívicas exigibles a los ciudadanos. Por último, propondremos cuatro virtudes relacionales como candidatas mínimas y abiertas a discusión para lograr tal fin (5).

I. La difícil relación entre las virtudes políticas y el liberalismo

El liberalismo nunca se sintió demasiado cómodo con la virtud. En tanto tradicionalmente esta idea se vincula de modo intrínseco con un ideal de excelencia, es natural que no haya encontrado buena acogida en una perspectiva que pretende prescindir de consideraciones sobre lo bueno en aras de proteger lo que considera el valor más valioso, la libertad del individuo. En

su influyente y famoso ensayo “Dos conceptos de libertad”, Isaiah Berlin, basándose en la distinción realizada por Benjamin Constant entre la libertad de los antiguos- las políticas- y la libertad de los modernos- las civiles- interpreta que la precedencia de las primeras sobre las segundas- propia, a su juicio, de la democracia griega-, mienta una idea positiva de la libertad que resulta peligrosa: a diferencia de la libertad negativa, cuyo significado es no ser coaccionado por otros, la libertad positiva apunta al fin supremo de la vida humana, sea éste la felicidad, la sabiduría, una sociedad justa, la autorrealización o el autogobierno. Una persona es libre cuando se domina a sí misma y no es dominada por otros- sean estos otras personas o los propios deseos o pasiones que perturban la racionalidad y dificultan alcanzar el verdadero fin. Si erramos el camino no seremos libres porque hemos elegido mal, de manera que es lícito que otro –sea un individuo o una entidad colectiva- nos coaccione para que alcancemos tal fin- que elegiríamos libremente si nuestra razón no estuviera aturdida, si tuviéramos la suficiente cuota de virtud para autogobernarnos. Berlin interpreta que el fin de la democracia ateniense era el autogobierno, que se realizaba a través de la participación en la vida política como modo de garantizar la libertad del cuerpo social, que es la soberanía. Sin embargo, esto puede tener un costo muy alto:

Aquella (la libertad de los antiguos) consistía en ejercer de forma colectiva pero directa, distintos aspectos del conjunto de la soberanía, en deliberar, en la plaza pública, sobre la guerra y la paz, en concluir alianzas con los extranjeros, en votar las leyes (...); pero a la vez que los antiguos llamaban libertad a todo esto, admitían como compatible con esta libertad colectiva la completa sumisión del individuo a la autoridad del conjunto.
(Constant, 1819, p. 3)

Si bien Berlin, a diferencia de Constant, no se pronuncia sobre la falta de libertad individual en la democracia antigua, sugiere que la libertad gozada por los ciudadanos de Atenas significaba que estos se gobernaban a sí mismos en tanto cumplían con sus deberes cívicos por amor a la *pólis* sin necesidad de ser coaccionados por “el aguijón o el látigo de las leyes o amos salvajes”, (como en Esparta o en Persia) (Berlin, 2000, p. 457) dado que sentían orgullo de ser uno con el cuerpo político. Pese a que considera la democracia como la mejor forma de gobierno teme, de modo análogo a su admirado John Stuart Mill, que pueda llevar a la opresión si llegara a imponerse una mayoría tiránica.

La preferencia de Berlin por la libertad como no interferencia permite vislumbrar las recurrentes tensiones entre liberalismo y democracia y el temor del autor a que resulten avasalladas las libertades individuales por parte de una mayoría que puede actuar de manera jacobina, de allí la necesidad de proteger las libertades básicas mediante derechos inalienables sancionados constitucionalmente. Por otra parte, desde el punto de vista de los ideales de vida, subordinar las libertades civiles a las políticas es inaceptable porque implica que la participación política es el ideal privilegiado de buena vida basado en la idea de que el ser humano tiene una

esencia y que ésta es ser un animal político. Una democracia diseñada de tal modo que demande a los ciudadanos dedicar parte de su tiempo a la participación pública es inaceptable porque impone obligaciones que pueden interferir con las propias elecciones. Nada malo hay en preferir la vida política a cualquier otra porque se la considere la mejor forma de vida, pero esto será cuestión de elección individual y no debe ser impuesta desde las instituciones del estado.

Si se conviene en esta devaluación de la vida política y de las libertades políticas como un ideal más y equivalente a cualquier otro aceptable, se deriva un tipo de concepción democrática que queda claramente expuesta en el trabajo de Joseph Schumpeter: "... el método democrático es el acuerdo institucional para la toma de decisiones políticas donde los individuos adquieren el poder de decisión mediante una lucha competitiva por el voto del pueblo" (1963, p. 342). Según este modo de entender la democracia, lo más conveniente es que las cuestiones políticas queden en manos de los expertos mientras que el ciudadano común se ocupa de sus propios asuntos limitando su participación a elegir a sus representantes en tiempos electorales.

Ahora bien, como es sabido, el liberalismo se dice de muchas maneras. Liberales igualitarios como John Rawls o Ronald Dworkin comprendieron perfectamente lo profundamente injustas que son las democracias existentes debido a factores tales como la distribución inequitativa de la riqueza que alienta la concentración de poder; esta distribución ofrece un acceso muy desigual a los bienes básicos y, entonces asegura, por un lado, un usufructo meramente formal de las libertades civiles y políticas por parte de los más vulnerables, y, por otro, un control de la discusión y deliberación política por parte de los más aventajados. En especial, Rawls fue consciente de que su "utopía realista" (2004, p. 27) sintetizada en la idea de *sociedad bien ordenada*, no podría funcionar sin una amplia participación en la política democrática, mediante un vigoroso y bien informado cuerpo de ciudadanos, y ciertamente, cuando hay una generalizada reclusión en la vida privada, aun las mejor diseñadas instituciones políticas caerán en manos de quienes intenten dominar e imponer su voluntad en todo el aparato del Estado (Rawls, 1993, p. 198).

Teniendo este peligro bien presente, Rawls completa su concepción de una democracia libre, justa e igualitaria con un ideal de ciudadanía sin cuya realización no tendrá posibilidades de materializarse. Una de las cosas que incluye dicho ideal son las *virtudes políticas* conceptualmente definidas como las de la cooperación social justa, desplegada en cuatro virtudes: civilidad, tolerancia, razonabilidad y sentido de la imparcialidad (Rawls, 1993, p. 189), todas ellas indispensables para que los ciudadanos estén dispuestos a participar en la vida pública comprometiéndose con la defensa de sus instituciones políticas. En este punto el autor hace un guiño a la tradición republicana clásica, a la que asocia con el Maquiavelo de

los *Discorsi* aunque también a lo expresado por Tocqueville en *La democracia en América* (Rawls, 1993, p. 198, n.37). El autor destaca que su inclusión de la virtud no significa una adhesión a una concepción de carácter aristotélico, en la que esté implicada una idea teleológica de fin último y superior de la vida humana, un ideal perfeccionista a ser llevado a cabo “en una vida entera” (EN I.7 1098a 19);³ por ejemplo, una que asuma que la naturaleza esencial del hombre, en tanto animal político, se realiza más plenamente en una sociedad democrática en la que haya vigorosa participación política (1993, p. 198). Un ideario tal es el que subyace a lo que Rawls denomina “humanismo cívico” (tomando la caracterización realizada por Charles Taylor (1985, p. 334), y que habría sido defendida, entre otros por Rousseau y Arendt. Esta concepción es rechazada por Rawls con el diagnóstico histórico-social de que las sociedades contemporáneas están determinadas de manera inevitable por el *factum* del pluralismo; los ciudadanos adhieren a diferentes ideales de vida y el Estado debe permanecer neutral respecto a ellos a riesgo de instrumentar políticas que atenten contra las libertades.

Como puede verse, el liberalismo, ya sea el clásico o el rawlsiano, no defiende la tesis sustantiva de que la vida política es el *télos* último de la vida humana. Sin embargo, hay que tener en cuenta que, distanciándose del punto de vista de Constant y Berlin e incluso de Stuart Mill, Rawls no afirma la superioridad de las libertades civiles sobre las políticas ni considera que éstas sean únicamente un medio para proteger a aquéllas.⁴ Pese a la importancia que concede a la virtud como garante de una democracia fuerte y vigorosa, se limita a introducirla en el ideal de ciudadanía, como una suerte de idea regulativa que presenta las cosas no como son sino como debieran ser. Pero nada dice de cómo podrían o deberían fomentarse las virtudes, temiendo, seguramente, alentar algún tipo de perfeccionismo que podría legitimar la intromisión del Estado en la vida privada poniendo en peligro las libertades individuales. Pese a ello, y de modo un tanto paradójico, sugiere, como hemos señalado, que la falta de virtud en una democracia puede constituir una amenaza para las libertades protegidas por derechos inalienables. A nuestro juicio, esta tensión puede explicarse – pero de ningún modo resolverse- teniendo en cuenta que *Teoría de la justicia* está construida sobre supuestos fuertemente individualistas: no hay que olvidar que los agentes de construcción de la posición original son desinteresados unos respecto de los otros y que sólo los mueve su interés por llevar a cabo de modo exitoso su plan de vida; este mutuo desinterés implica, a nuestro juicio, que Rawls acepta el ethos individualista de las democracias desarrolladas actuales; sin embargo, aceptar tal ethos difícilmente hará lugar a la virtud.

³ Tomamos la traducción de *EN* de Julio Pallí Bonet (2000).

⁴ Por ejemplo, el autor reúne ambas entre las libertades garantizadas por el primer principio de justicia.

2. El resurgimiento de la ética de las virtudes: entre la equivocidad y la incapacidad transformadora

En la década del noventa del siglo pasado se produjo un resurgimiento de las éticas de la virtud,⁵ en parte debido a la hegemonía en el ámbito anglosajón de las propuestas deontológicas y utilitaristas. Una de las objeciones fuertes que debió asumir este complejo y contradictorio resurgimiento (Nussbaum, 1999) fue que, dado que las virtudes están intrínsecamente vinculadas a los bienes y éstos se comparten en prácticas insertas en tradiciones, las éticas de la virtud se limitaban a reforzar los *statu quo* locales, perdiendo así su capacidad crítica respecto de los mismos.

Esta objeción está basada en una generalización de un conjunto de teorías que se apartaban del canon preponderante de la teoría ética. Pero, como suele ocurrir con todas las generalizaciones, ella es incorrecta. En primer lugar, las éticas de la virtud no conforman un conjunto unívoco. De hecho, cabría recordar que incluso algunas de las teorías éticas más influyentes comprendieron la necesidad de complementar sus perspectivas con alguna teoría de la virtud. Por ejemplo, los propios Kant y Mill, resaltaron su importancia la que, aunque dejada de lado por las versiones contemporáneas del kantismo y del utilitarismo, fue retomada por autoras kantianas como Onora O' Neill (O' Neill, 1996) o utilitaristas como James Rachels (2006, p. 289). En segundo lugar, el concepto de virtud, *qua* concepto, de ningún modo es cautivo de un *ethos* determinado, como sí pueden serlo los catálogos de virtudes.⁶ Por ejemplo, una de las principales impulsoras de este resurgimiento, Martha Nussbaum, propuso una lista de virtudes de carácter aristotélico, pero vinculada a una idea universal y flexible de bien humano; ésta se concretiza en las distintas esferas de la experiencia, a las que la autora pretende objetivas y universales, tales como el temor a la muerte, la distribución de recursos limitados, las asociaciones sociales, los apetitos y placeres corporales, entre otras. El modo correcto de actuar en cada esfera está dado por la virtud correspondiente, cuya aplicación toma en cuenta el contexto en que debe actualizarse (Nussbaum, 1996). En este sentido, una posición como la nussbaumiana podría ser consistente con diversos *ethos* no excluyentes entre sí.

Si bien la crítica aludida resulta errada para caracterizar la razón del resurgimiento de la ética de la virtud en general, encuentra un terreno propicio en uno de sus textos más influyentes, *Tras la virtud* de Alasdair MacIntyre. Profundamente refractario al proyecto ilustrado, este autor pinta con colores sombríos el estado de la filosofía moral

⁵ Otro antecedente de gran influencia para la reactualización de la ética de la virtud en la discusión contemporánea se encuentra en Anscombe, G.E.M., 1958, "Modern Moral Philosophy," *Philosophy*, 33: 1-19.

⁶ Profundizaremos esto en la sección 4.

contemporánea, vaciada, a su criterio, de todo contenido sustantivo, lo que la vuelve inerte ante el emotivismo, que ha resultado victorioso pese a los esfuerzos realizados por quienes pretenden algún grado de objetividad en la teoría ética. A su juicio, las apelaciones a la razón para dirimir entre desacuerdos morales siempre fracasan porque, a diferencia de lo que ocurría en el pasado, se ha perdido toda idea sustantiva del bien último al que debe dirigirse la vida humana y esto ha hecho que no puedan afirmarse las virtudes necesarias para alcanzarlo. De este modo, las teorías éticas, sean deontológicas o utilitaristas, se limitan a proponer principios y reglas universales para la acción que resultan inútiles, tanto en las discusiones que pretenden dirimir conflictos como cuando son aplicadas a la vida práctica para guiar los actos.

MacIntyre reconoce que las virtudes están estrechamente ligadas a los *ethos* particulares; lo que se consideraba virtud en la época homérica (donde el prototipo del virtuoso era el noble guerrero y su virtud fundamental, la valentía requerida para ganar la guerra y para afrontar la muerte con nobleza en el campo de batalla) difiere del virtuoso aristotélico o del monástico benedictino del siglo V; incluso una cualidad que se considera virtud en distintas formas de vida no tiene idéntica connotación: la prudencia de Ulises es bien diferente de la del *phrónimos* de Aristóteles que delibera según la recta razón y que, gracias a su prudencia, es capaz de actuar en cada caso con la virtud ética que las circunstancias requieren.

A pesar de estas diferencias entre los catálogos de virtudes anclados a muy distintos órdenes sociales, MacIntyre considera posible reconstruir un concepto unitario de virtud. Esto es debido a que el “esquema moral clásico” (1984, pp. 75, 155) – propio de la cultura griega (cuyo antecedente se encuentra en los poemas homéricos), medieval y renacentista y de la tradición musulmana anclada en Maimónides y Averroes- posee en común una teleología que pivotea en el contraste entre lo que el hombre es y lo que podría ser si realizara su naturaleza esencial que es su racionalidad (1984, p. 76) para lo que se requiere como condición *sine qua non* la práctica de la virtud.

Verdad es que, a partir de la modernidad, esta teleología se ha perdido; sin embargo, el autor considera que perviven sus retazos en las prácticas sociales guiadas por modelos de excelencia.⁷ Sin embargo, admite también que las prácticas son diversas y pueden entrar en conflicto, dado que muchos individuos deben enfrentar un dilema entre las exigencias y demandas de distintas prácticas, que torna imposible cumplir con las demandas de los modelos de vida que reclaman simultáneamente su atención; Lenin tuvo que elegir entre dedicarse a la música o a la política; Gauguin, entre vivir una vida burguesa junto a su familia o realizarse como pintor en Tahití, por

⁷ Las prácticas son actividades sociales cooperativas que buscan lograr modelos de excelencia apropiados para lograr los bienes que les son inherentes (MacIntyre, 1984, p. 237)

mencionar dos conocidos ejemplos. El único modo de superar el desgarramiento implicado en estas elecciones es ser capaz de guiarse por un fin en pos de la vida buena, algo que no ofrecen las teorías éticas basadas en principios y que incluso una concepción neoaristotélica tendría inconvenientes en brindar en contextos contemporáneos. En este sentido, es relevante destacar que, a pesar de su panorama sombrío y de sus penetrantes críticas a las éticas que dejan de lado la idea del bien como articuladora de las virtudes, MacIntyre no se pronuncia respecto del contenido de la buena vida. Él mismo se hace cargo de que, como tan bellamente explicó Max Weber, a partir de la modernidad los dioses entablan una lucha despiadada entre normas de distintos órdenes y valores de la que no puede resultar ningún triunfador; por ello la interpreta como una búsqueda existencial que debe ser acompañada por las virtudes necesarias que templan el ánimo para superar los escollos y permiten no desviarse de esa búsqueda del bien que otorga unidad a una vida (1984, p. 270). Sin embargo, esta búsqueda sólo es posible si el individuo se reconoce como parte de una tradición que hereda sin elegirla y que de alguna manera lo condiciona. La tradición es, pues, el marco conceptual y vivencial que hace posible e inteligible la búsqueda del propio bien.

Dada la pintura pesimista que el filósofo realiza del estado moral actual, su propuesta culmina en la posibilidad - remota, por cierto - de construir formas locales de comunidad en las que la tradición de la virtud pueda pervivir, comunidades pequeñas en las que no triunfe Nietzsche, sino San Benito:

La política moderna, sea liberal, conservadora, radical o socialista, ha de ser simplemente rechazada desde el punto de vista de la auténtica fidelidad a la tradición de las virtudes porque la política moderna expresa en sí misma y en sus formas institucionales el rechazo sistemático a dicha tradición. (1984, pp. 312-313).

Pretender la unidad moral en las sociedades actuales parece más bien un anhelo nostálgico que una posibilidad cierta. Esa nostalgia podría interpretarse sin más un rasgo de carácter; sin embargo, no lo es y se constituye como un problema serio cuando deriva en una fuerte negativa a aceptar el pluralismo constitutivo de las democracias actuales; éstas sencillamente ya no pueden estructurarse como una comunidad moral en el sentido unívoco que tiene para el autor, porque en las sociedades modernas coexisten distintas comunidades morales (Holmes, 1993, pp. 110-121). A nuestro juicio, el problema conceptual de la propuesta de MacIntyre es que, por una parte, reconoce la sujeción de las virtudes a ideales de vida de sociedades del pasado, pero, por la otra, niega la existencia de virtud en las sociedades contemporáneas, de manera que no le queda otra alternativa que tratar de revivir ideales pretéritos que no tienen en la actualidad un fundamento sociológico o cultural del cual aferrarse.

3. La dependencia de las virtudes con respecto a un ethos

Como hemos reconstruido, es innegable la conexión que posee la tradición de la virtud con un determinado ethos. Independientemente de la posibilidad de proponer, como pretende MacIntyre, un concepto unívoco de virtud que trascienda las particularidades de cada uno, los catálogos de las virtudes difieren según las costumbres y están anclados a los modos de vida establecidos y que se consideran dignos de ser reproducidos.

Hay un ámbito específico en el que el catálogo de las virtudes de Aristóteles muestra con suma claridad su dependencia de la *pólis* griega de su época: es el referido a los bienes externos, las riquezas y los honores. Las virtudes que permiten comportarse adecuadamente en relación con ellos son la liberalidad, la magnificencia y la magnanimidad. Los ciudadanos adinerados debían contribuir, mediante donaciones, con la realización de los festivales teatrales, las fiestas religiosas y los gastos de las guerras. En estas donaciones se establecía una suerte de competencia por el reconocimiento social, la búsqueda de prestigio y de honores. De modo que cuando las circunstancias lo requerían, era necesario obrar con liberalidad, es decir, eligiendo “el término medio con respecto al dar y tomar riquezas.” (EN IV.1 1120b 27). Dicho de otro modo, se trataba de no pecar de avaro, pero tampoco de derrochador, ya que ninguno de los dos extremos dará la medida adecuada y el donante sólo conseguiría desprestigiarse. El ejercicio de la magnificencia correspondía sólo a los ciudadanos más ricos, porque se relacionaba con los gastos lujosos, tanto rituales como militares. Por último, la magnanimidad se vinculaba con la distribución de los honores que la ciudad otorgaba a los ciudadanos más destacados. De ella nos dice Aristóteles:

Es difícil ser de verdad magnánimo, porque no es posible sin ser distinguido (...) el magnánimo está en relación, principalmente, con los honores y deshombres, y será moderadamente complaciente con los grandes honores conferidos a él por los hombres virtuosos, como si hubiera recibido los adecuados, o acaso, menores (...) (EN IV.3, 1124a 3-8).

La magnanimidad es la coronación de las virtudes relacionadas con los bienes exteriores y la que pone de manifiesto con mayor nitidez el comportamiento adecuado en la sociedad jerárquica que nos describe el filósofo. Es interesante advertir que la carencia de bienes exteriores impedía el ejercicio de estas tres importantes virtudes, y, como para Aristóteles o se poseían todas las virtudes o no se poseía ninguna, resulta bastante claro que el modelo de virtud no es otro que el ciudadano griego y *pater familias*.⁸ Como ya vimos al tratar la variedad de los códigos de virtud, un cristiano del medioevo rechazaría de plano la idea aristotélica de que para ser un hombre

⁸ Para un exhaustivo análisis de la conexión de las virtudes sociales de Aristóteles con la sociedad jerárquica de su tiempo, que sintetizamos aquí, ver Guariglia, 1997, pp. 219-250

virtuoso se requiere disponer de bienes externos. La ética cristiana está forjada en la obediencia a la ley de dios, herencia del judaísmo, pero también en el amor a Cristo, ese dios del perdón y de la promesa de bienaventuranza en la vida eterna que compensará todos los infortunios padecidos en este mundo. Y esto está al alcance de todos, tanto del rico como del pobre, del esclavo como del hombre libre, del varón como de la mujer; la religión cristiana universalizó la ética y trasmutó valores: la humildad, la caridad, el arrepentimiento - imprescindibles ahora para estar a la altura de los requerimientos divinos- ni siquiera figuraban en el vocabulario griego; las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad, eran desconocidas y, aunque los pensadores cristianos tomaron de la filosofía clásica –si bien adaptando su contenido a los requerimientos de la nueva religión - las cuatro virtudes cardinales (prudencia, justicia, fortaleza y templanza) la sabiduría, virtud intelectual por excelencia para Platón, Aristóteles y el estoicismo, los que tanto influyeron en la formación del pensamiento cristiano, no figura entre las virtudes principales.

Examinemos esta dependencia en el contexto del surgimiento de las primeras teorías éticas utilitaristas. La sociedad británica del siglo XVIII y su burguesía en ascenso, que asistían a la primera oleada de la revolución industrial, no necesitaban una reivindicación de la austeridad ni de la pobreza. Así lo comprendió David Hume: “Naturalmente se elogia el dar limosna a los pobres comunes, porque, en apariencia, alivia a los angustiados e indigentes: pero si observamos el estímulo que proviene de ello en orden a la pereza y a la corrupción, consideramos esas formas de caridad más bien una debilidad que una virtud” (2015, p. 16). Imbuido por el espíritu de su época, el filósofo escocés defiende un abanico de virtudes orientadas al éxito en la vida social; así, la celeridad es recomendable para que un negocio llegue a buen puerto; la discreción, necesaria para llevar a cabo cualquier empresa útil, así como la industriosisidad, tan ventajosa para adquirir poder y riquezas.

Hay que notar que los catálogos de virtudes reseñados poseen un sentido prescriptivo en tanto alertan contra las desviaciones (vicios) que pueden atentar contra la conservación de determinados modos de vida. Es claro que la propuesta de MacIntyre respecto a refugiarse en pequeñas comunidades morales no contaminadas con la pérdida del bien, propio de las sociedades actuales, surge de la imposibilidad de apelar al ethos contemporáneo en el cual la virtud brillaría por su ausencia.

4. Una reactualización igualitarista de la ética de las virtudes

En lo anterior hemos puesto de relieve la estrecha conexión que tienen las virtudes con la reproducción del mundo de la vida en el que se sitúan. Si esto es así, las objeciones de conservadurismo moral y de incapacidad transformadora de las costumbres y prácticas que suelen hacerse a las teorías contemporáneas de la virtud parecieran tener pleno asidero.

Sin embargo, hay que tener presente que la discusión actual en torno a la necesidad de fomentar ciertas virtudes cívicas que contribuyan a mejorar la calidad de las democracias no implica, en absoluto, la reproducción de un horizonte de valores conservador (como podría encontrarse en la versión neoaristotélica de MacIntyre), sino que apunta a señalar la necesidad de un compromiso ciudadano (tanto de los representantes como de los representados) con el bien común. Así, las objeciones no necesariamente harían mella en la dependencia en sí de las virtudes con un ethos, sino a su dependencia con un ethos que, ya sea por su carácter desigual, opresor o cerrado, debería ser transformado.

La pregunta, entonces, pasa a ser si existe un ethos que, al mismo tiempo que esté justificado normativamente por otros valores, tenga un asidero sociológico en la pluralidad característica de nuestras sociedades contemporáneas. Por ejemplo, a diferencia de MacIntyre, ese ethos no debería ser aceptado meramente por su contribución a la estabilidad de tradiciones, sino porque coadyuva a un diálogo intersubjetivo más inclusivo sobre cómo deberíamos vivir, o porque favorece una sociedad más justa. En nuestra opinión es posible encontrar en las democracias contemporáneas ciertos elementos de la cultura pública presentes en algunas instituciones, en la agenda política o en los debates públicos de los movimientos políticos y sociales que intentan promover valores tales como la libertad, la igualdad, la justicia, el respeto por las leyes y el pluralismo. Cierto es que la cultura hegemónica, que apunta casi de modo exclusivo al éxito social y económico fomentando el individualismo, la competencia y el desinterés por proyectos colectivos, muchas veces opaca dichos valores. Varios son los factores que favorecen la hegemonía de la cultura dominante; en esta modernidad líquida – para emplear la pertinente expresión de Zygmunt Bauman (2000) – se disolvieron los vínculos entre las elecciones individuales y los proyectos colectivos, la ética del compromiso fue desplazada por otra narcisista, las relaciones humanas se van haciendo cada vez más y más lábiles a medida que la red propicia el reemplazo del encuentro personal por el virtual. Esto hace que el desafío para el establecimiento de una cultura por el momento minoritaria no resulte sencillo; por lo demás, los cambios culturales son lentos, imprecisos, difíciles de captar en lo inmediato y, obedecen a múltiples causas. Pese a ello, creemos que el compromiso ciudadano con el bien común es un elemento clave para la transformación. Desde ya que el bien común no debe ser entendido al modo tradicional, como poseyendo un contenido preestablecido o determinado por el Estado, sino como el resultado de procedimientos deliberativos públicos y transparentes entre libres e iguales mediante los cuales se determinará su contenido en cada caso. Este compromiso es condición necesaria para que la democracia se afiance y se aleje del peligro sobre el que alertaba Rawls; porque aún las instituciones mejor diseñadas y las leyes más justas peligran si los ciudadanos sólo demandan derechos y no se sienten motivados por ninguna obligación hacia lo público. A nuestro entender, dicho compromiso no resulta posible sin el desarrollo de ciertas virtudes cívicas.

Existen diferentes propuestas de las virtudes cívicas necesarias para esa cultura igualitaria y democrática.⁹ En lo que sigue, mostraremos cómo la justificación normativa de un ethos democrático exige el desarrollo de ciertas virtudes que los ciudadanos deberían mantener en sus relaciones y tratos con los otros miembros de su comunidad política y que, al mismo tiempo, no dependan de la cerrazón a un horizonte valorativo determinado y estático. En la sección 5, postularemos algunas de ellas.

Durante los últimos años, tal ethos democrático ha sido investigado y formulado, entre otros, por una nueva corriente teórica, el Igualitarismo Relacional.¹⁰ Esta corriente, surgida de cierto agotamiento y encerronas a las que llevó la equivalencia entre justicia y equidad distributiva, sostiene, por ejemplo, que, aunque la equidad justifique plenamente ciertas redistribuciones, ellas podrían ser paternalistas, humillantes, exigir revelaciones vergonzosas, etc., y que la misma nos conduzca a mantener relaciones desiguales; por ejemplo, si la equidad exige que quien solicita una asistencia económica por parte de su comunidad debe exhibir públicamente que es incapaz de mantenerse por sí mismo, entonces ello impone que ese individuo se muestre, frente a su comunidad, como alguien de menor valía y talento que el resto. Por esta razón el Igualitarismo Relacional sostiene que la reflexión sobre la justicia debe estar acompañada por la defensa de un conjunto de prácticas, creencias y hábitos que expresen y constituyan relaciones igualitarias en las que los ciudadanos no se hallen subordinados, estigmatizados o tratados como inferiores a través de normas de estatus o jerarquías sociales.

El Igualitarismo Relacional aparece como especialmente receptivo a una reapropiación de la ética aristotélica de las virtudes por dos razones básicas. En primer lugar, porque sus críticas a la justicia distributiva posrawlsiana reproducen un cierto espíritu aristotélico acerca de cómo evaluar la vida ética de los individuos, según el cual ella no puede consistir en la obediencia a principios de justicia generales que no tengan en cuenta el contexto o las particularidades de la sociedad a la que quiera aplicarse; por ejemplo, los resultados distributivos y relacionales del seguimiento de un patrón de justicia determinado tendrán diferentes impactos si esa sociedad tiene una historia de opresión, desigualdades sistemáticas, pobreza, etc. (Nussbaum, 1999, pp. 170-179) En segundo lugar, porque ese ethos depende menos del cumplimiento de deberes o de alcanzar un resultado distributivo equitativo que del desarrollo de ciertas virtudes en los ciudadanos. En este sentido, uno de sus principales teóricos, Jonathan Wolff, defendió la idea de que ese ethos estaría constituido por un conjunto de valores sociales, virtudes y competencias que motivarían los comportamientos igualitarios de los individuos (1998, p. 105; Fourie 2022, p. 184). Por ejemplo, la forma de mostrar el rasgo desigual de las sociedades racistas, patriarcales

⁹ Por ejemplo, Pereira (2010), Conill, y Crocker (2003), Costa (2011), Vidiella (2015); Cortina (1995).

¹⁰ Para una reconstrucción detallada de esta discusión veáse García Valverde (2016) y Nath (2020).

o aporóforas es que en éstas las relaciones entre los ciudadanos están mediadas por valores y prácticas – traducidas en expectativas de comportamiento y de virtudes – que establecen que uno debe ocupar una relación inferior y el otro una superior.

Si bien el Igualitarismo Relacional suele basar su crítica a estas relaciones desiguales en término de la injusticia del trato irrespetuoso, Elizabeth Anderson señaló que la desigualdad social también podía ser criticada con dos argumentos vinculados a la virtud. En primer lugar, la desigualdad social está basada en normas sociales, ideas del bien e ideologías que racionalizan las jerarquías haciendo pasar los vicios como virtudes y condenando ciertas virtudes como vicios. En segundo lugar, la desigualdad social corrompe el carácter tanto de los participantes que son considerados superiores como el de los miembros que son considerados inferiores; mientras que la propia desigualdad social inflama la vanidad, el egoísmo y el menosprecio en los superiores, fomenta el servilismo, la dependencia, la debilidad y el comportamiento estratégico en los inferiores. (2012, p. 45).

En relación con el primer argumento, la tradición republicana argumentó que la propia comprensión de las virtudes y de los vicios individuales de una sociedad desigual podía estar profundamente distorsionada y ser funcional a esa misma jerarquía, asignando a los inferiores una virtud que será considerada un vicio para los superiores, como puede ser el servilismo o el orgullo. Por ejemplo, Mary Wollstonecraft señaló que la socialización de las mujeres para cumplir roles subordinados las hacía “más artificiales y débiles de carácter de lo que de otra forma podrían haber sido”, defendiendo “nociones equivocadas de la excelencia femenina” (1994, p. 127); a su vez, las virtudes de valentía, seriedad y fuerza eran censuradas como vicios en las mujeres ya que implicarían no reconocer su posición “natural” dentro de la jerarquía social. Así, las sociedades desiguales tienen ínsita una tendencia hacia la corrupción del carácter de los agentes, inculcando virtudes y vicios que solidifican tales estructuras jerárquicas. Esta tendencia convierte a las virtudes que dependen de una jerarquía en hábitos arraigados que construyen percepciones y emociones de lo particular que ponen como fin último menos al bien común que al contentarse con la posición social asignada por eventos circunstanciales.

Veamos ahora el segundo argumento, concentrándonos solo en la posible corrupción de los estratos superiores de una sociedad que sostiene un ethos inigualitario.¹¹ La tesis de que los privilegiados – tanto por haber nacido en una clase económica acomodada como por pertenecer a un grupo social opresor – tienen un riesgo mayor de ser más egoístas, ignorantes de la realidad social y consentidos, posee cierto apoyo tanto en la experiencia y como en las perspectivas de

¹¹ Esto no debe interpretarse como que el único o el más importante problema de la desigualdad estructural sea que produce caracteres viciosos o dificulta el desarrollo de las virtudes en los sectores privilegiados. No negamos, obviamente, que la injusticia hacia los sectores oprimidos exige que sus reclamos sean más urgentes y prioritarios. Sin embargo, intentaremos mostrar que esos caracteres viciosos obstruyen una serie de virtudes que son, precisamente, cruciales para alcanzar la justicia en sociedades desiguales.

algunos teóricos de la subordinación y de la desigualdad; por ejemplo, Charles Mills (2007) afirma que los estadounidenses blancos mantienen prácticas cognitivas distorsionadas para desconocer que sus propias ventajas son inmerecidas y que no son, en una narrativa meritocrática, puro producto de su esfuerzo; Jean-Jacques Rousseau (1998) argumentó, por ejemplo, que los ricos desarrollaban una desmedida vanidad (*amour-propre*) que funcionaba como un motivo para buscar no sólo una estimación positiva de los otros, sino para ser reconocido como superior a ellos. El propio Aristóteles, como destacan Nussbaum y David Crocker (1992), fue uno de los primeros teóricos en advertir que el deseo de la riqueza y de posición social podían independizarse del bien humano, buscarse por sí mismos y degenerar el orden de bienes y valores del propio plan de vida; la excesiva riqueza, por ejemplo, podría “producir competitividad extrema, un foco excesivo en actividades técnicas o gerenciales, distraer al agente de sus interacciones sociales, de las artes y de aprender y reflexionar” (Nussbaum, 1990, p. 211) o, directamente, en palabras del Estagirita, “los ricos son insolentes y arrogantes [...] y dados a la molición y a la ostentación, e incluso a la vulgaridad” (Ret. 1390 b27-1391 a6).

Como es claro, esta tendencia de la riqueza a producir ciertos vicios y corrupciones del carácter no puede generalizarse o utilizarse como premisa sociológica de una teoría ética o política de manera indiscutida; por ejemplo, tanto Tocqueville como Mandeville argumentaron lo contrario, es decir, que ciertos vicios y tendencias egoístas privadas podían generar mayores oportunidades para la construcción de una sociedad igualitaria. Por otro lado, la experiencia muestra que no hay equivalencia inmediata entre la virtud y la clase económica: es claro que existen pobres que desarrollan hábitos de apacibilidad y que existen ricos que ejercen virtudes valiosas, como la generosidad.

5. Virtudes relacionales: una propuesta

No obstante, hay un conjunto de virtudes que sí encuentran su desarrollo obstaculizado de forma sistemática en sociedades estructuralmente desiguales, las virtudes relacionales. Ellas no dependen de rasgos idiosincráticos del agente con respecto a una pasión, sino que el propio dominio de la acción es una relación con los otros; por ejemplo, mientras que la valentía es una virtud individual respecto del temor, la solidaridad sólo puede actualizarse en relación con otros. Por otro lado, como intentaremos mostrar, estas virtudes relacionales son indicadoras de un hábito y práctica de considerar y tratar al otro de determinada forma (como inferior, como igual o como superior) y, en este sentido, pueden impedir la concreción de la justicia.

En primer lugar, Carina Fourie ha argumentado que las sociedades desiguales producen daños en los propios privilegiados. Uno de esos daños es que los privilegiados tienen una vida ética distorsionada y engañosa, ya que no perciben correctamente el valor de ciertas concepciones

del bien y, por lo tanto, gracias a un conjunto de estereotipos, normas sociales y sesgos emocionales, son incapaces de desarrollar las virtudes relativas a ese fin. Por ejemplo, un sistema patriarcal que distribuye desigualmente las tareas de cuidado construye unas prácticas y hábitos que hacen que los hombres no desarrollen virtudes vinculadas con el cuidado de los otros, impidiéndoles una relación más sensible y cercana con sus hijos, que hagan del cuidado y la preocupación por los otros un fin de la propia vida; estas prácticas y hábitos les generan una deficiencia evaluativa, dependiente de la estabilidad de un conjunto de imágenes sociales y de estigmatizaciones de la participación masculina en ciertas actividades y profesiones feminizadas (Fourie, 2022, p. 173). Así, los superiores en un sistema jerárquico participan de prácticas que refuerzan sus privilegios económicos y sociales, pero que les impiden reconocer el valor de ciertas concepciones del bien y desarrollar las virtudes necesarias cuando es debido, como es debido y con quienes es debido, para decirlo en la terminología aristotélica. Como el vicioso aristotélico, el padre patriarcal creará que lo que lo convierte en un buen padre es mantener con sus hijos una relación autoritaria, estricta, emocionalmente desapegada y regada ocasionalmente con dinero o niñeras; sencillamente, no podrá evaluar adecuadamente la compleja y constante combinación entre confianza y vulnerabilidad, entre dependencia y seguridad que constituye el dominio de las elecciones donde la esfera del cuidado halla su centro. Por el contrario, un ethos igualitario no patriarcal no estaría compuesto por tales estigmatizaciones a actividades valiosas y necesarias socialmente y ofrecería oportunidades para que las virtudes del cuidado se desarrollen, independientemente del género de los agentes.

A diferencia de la tendencia de las teorías de justicia contemporáneas de colocar las virtudes en un plano marginal, un acercamiento neoaristotélico insistiría en mostrar cómo el modo de vida anteriormente aludido produce condiciones estructurales para el mantenimiento de una sociedad desigual y jerárquica que no pueden resolverse de manera meramente distributiva; este acercamiento, entonces, muestra cómo la deficiencia evaluativa de los privilegiados provoca consecuencias estables y negativas para el desarrollo de planes de vida deseables en quienes no están privilegiados.¹²

En segundo lugar, las sociedades desiguales instalan condiciones sistemáticas para una valoración y una autoestima exageradas de los talentos y acciones de los privilegiados. Esto resulta en que los superiores sean propensos a desarrollar un sentido desmedido de la propia valía, ya que creerán que la razón de su mejor situación es que han trabajado duro o que han desarrollado mejor sus talentos innatos, minimizando el impacto de los factores arbitrarios y de los factores institucionales que necesariamente intervinieron (y continúan haciéndolo) en esa ventaja; creerán que son merecedores de mayores beneficios y que esto les habilita a tener – y demostrar – un sentido de

¹² Las estadísticas respecto a la persistencia de la desigualdad de tiempo dedicado al trabajo de cuidado entre hombres y mujeres evidencian que la deficiencia evaluativa de los privilegiados tiene impactos y consecuencias serias sobre quienes no lo son.

superioridad. En esta dirección, los privilegiados desarrollan una deficiencia moral a la hora de considerar sus propios méritos y virtudes, al adaptar sus creencias y emociones para reducir el estrés de reconocer lo injustificado de sus privilegios.

Frente a esta racionalización meritocrática de la desigualdad estructural, el argumento relacional basado en las virtudes afirmará que el problema estriba en una disposición internalizada de evaluar inadecuadamente tanto la propia valía como su valor comparativo: así, el privilegiado desarrollará una vanidad desmedida, es decir, que “se juzga a sí mismo digno de grandes cosas siendo indigno” (EN I 123b9) y será más proclive a, como señala Michael Sandel (2020, p. 32), desarrollar actitudes de soberbia.

De acuerdo con el igualitarista relacional, esta vanidad es preocupante porque promueve unas relaciones sociales donde los ganadores se sienten con derecho a exigir un trato preferencial, unos beneficios especiales y unos espacios de interacción ocupados exclusivamente por otros ganadores y que no se circunscriben únicamente al espacio de la competencia, sino que se traducen en ventajas en dinero, poder o status social. A su vez, hace que desarrollen actitudes de desprecio hacia los talentos y acciones de los perdedores, que se opongan a mejorar su posición (ya que, en el fondo, sería por su propio vicio que terminaron en una desventajosa situación) y a incluirlos de los espacios de poder y prestigio. Para lograr eso, apoyarán normas sociales y prácticas que mantengan barreras informales o formales para ingresar a ese espacio de poder o estima, se comportarán de acuerdo con costumbres que segreguen a los perdedores, y demás. De esta forma, la vanidad de los ganadores va acompañada del desprecio hacia los perdedores y de una tendencia a obstaculizar la crítica a las bases del mérito. Como señala Anderson, “Los privilegios especiales y la influencia fomentan el egoísmo y arruinan las bases de la competencia de estima, reduciéndolas a vanos despliegues de poder, riqueza y ventaja. La gente se esfuerza por acumular superioridad en esos bienes mundanos para hacer daño a los demás” (2012, p. 52).

Consideramos que la anterior comprensión de algunas tesis del igualitarismo relacional en términos de las virtudes y vicios que un ethos desigual crea en los privilegiados puede constituirse como ejemplo de una posible reactualización contemporánea del pensamiento práctico influido por Aristóteles. El *télós* al que deberían dirigirse las virtudes, entonces, no estaría dado por una idea de florecimiento humano individual, sino por el establecimiento y continuidad de esas relaciones igualitarias. Para profundizar en esta reactualización, propondremos a continuación algunas virtudes relacionales que consideramos imprescindibles para el establecimiento de relaciones igualitarias. Estas virtudes no se postularán como un listado completo o cerrado, ni como sinónimos de una buena vida, sino como algunas disposiciones de carácter necesarias abiertas no sólo a discusión, sino también a una concreción contextual e histórica. Con esto, ejemplificaremos la relevancia que sigue teniendo la teoría del estagirita,

incluso en condiciones socio-económicas radicalmente diferentes. Para comprobar aún más esta relevancia, las enfrentaremos a dos de los obstáculos que, como señalamos en relación con MacIntyre, deben enfrentar las reactualizaciones de las éticas de la virtud: el desafío de los orígenes jerárquicos y el desafío del potencial crítico.

Consideremos, en primer lugar, la virtud ya mencionada relativa a los honores y al autoconocimiento respecto del merecimiento de ellos, la magnanimidad (*megalopsychía*). Como habíamos referido, la definición “fuerte” de esta virtud (Nussbaum 1996, p. 322) requiere de una sociedad jerárquica:¹³ de acuerdo con el estagirita, el magnánimo debe tener en cuenta la posición social de los otros para saber cómo comportarse:

Es también propio del magnánimo [...] ser altivo con los de elevada posición y con los afortunados, pero mesurado con los de nivel medio, porque es difícil y respetable ser superior a los primeros, pero es fácil con los últimos; y darse importancia con aquellos no indica vil nacimiento, pero sería grosero hacerlo con los humildes, de la misma manera que usar la fuerza física contra los débiles. (EN IV. 3 1124b 18-22)

Como es claro, la propia caracterización de esta virtud depende de conocer quiénes son los de posición “elevada” y quiénes los de “inferior”. Sin embargo, si el ethos al que, en última instancia, deben referir las virtudes para encontrar la concreción de las cláusulas básicas de una acción virtuosa – “cuando corresponda, con quien corresponda y en la medida en que corresponda” – es definido como igualitario y plural, la tradición neoaristotélica puede renovarse y seguir teniendo una vigencia normativa. De esta forma, una manera posible de reinterpretar igualitariamente la magnanimidad consistiría en definirla como estableciendo la forma de comportarse frente a los ganadores y perdedores de una competencia, un concurso o una selección laboral en un espacio de decisión; como recién consideramos, lo que debería evitar el magnánimo igualitarista es que el mérito de haber triunfado en esa competencia se traslade a otras esferas de interacción (Fourie, 2015; Walzer, 1983). Así, tratar al triunfador de una manera altiva colaboraría a disminuir la estima social ofrecida a los ganadores y a construir normas sociales que limiten tal esfera, ya que ello evitaría producir daños relacionales considerables; al mismo tiempo, ser moderado con los perdedores permitiría no disminuir la estima de estos ni apoyar normas sociales que ligen esa derrota a una menor autoestima en otros ámbitos, porque ello cristalizaría unas relaciones desiguales en que el perdedor sea considerado un “fracaso total.”

¹³ Nussbaum (1996, pp. 321-329) distingue en el procedimiento aristotélico una etapa de definición débil y otra de definición fuerte de cada virtud; de acuerdo con la primera, el eticista debe aislar una esfera de la experiencia humana sobre la cual los humanos debemos tomar decisiones y, de acuerdo con la segunda, una especificación concreta de qué es actuar bien en esa esfera. En el caso específico de la magnanimidad, la autora señala que la definición débil es la relación con la propia valía y que la propia definición aristotélica es “fuerte” y que, por lo tanto, debería ser contrapuesta con otras posibles, como, por ejemplo, la cristiana (1996, p. 328).

Así, esta exégesis de la magnanimidad podría reinterpretarse relacionadamente, abandonando su dimensión jerárquica a la vez que construyendo obstáculos a las relaciones desiguales productos de la meritocracia.

La segunda virtud que es requerida por un ethos igualitario es la solidaridad, virtud eminentemente empática gracias a la cual reconocemos al otro como un semejante concreto y vulnerable y somos capaces de hacernos cargo de parte de sus necesidades insatisfechas. Si el otro es considerado como alguien radicalmente diferente, con el cual sólo me unen lazos abstractos de una humanidad formal, sus necesidades y vulnerabilidades se convierten en cargas a mi plan de vida, y la relación que se entabla es más de competencia y antagonismo que de igualdad: el otro necesitado pasa a ser alguien que debe estar supeditado a un cálculo estrecho de mis propios intereses y su bienestar queda siempre condicionado a que yo me declare satisfecho con mi propia situación.

Ahora bien, ¿en qué sentido esta virtud ostenta potencial crítico? Siguiendo con la metodología aristotélica, podríamos utilizar el ethos igualitario como el *télos* que determine los vicios y que, por lo tanto, nos ofrezca un patrón de crítica. En nuestra época, la solidaridad está fuertemente asociada a actos e instituciones que ejercen la caridad y que muestran esas necesidades no como vulnerabilidades comunes o que cualquiera podría sufrir eventualmente, sino como sufrimientos y males que hacen inferiores y dignos de lástima a quienes los padecen. Los programas de televisión solidarios, los llamados a la solidaridad, el “orgullo” y el elogio a las celebridades por su “desprendimiento” parecieran reducirse a que unos superiores atiendan la necesidad abstracta de unos inferiores, a no demandarles un costo personal significativo y a recompensarlos simbólicamente y socialmente; así, la caridad implica una solidaridad que se ejerce de una forma relacionadamente desigual. Como han mostrado de manera cruda Daniel Raventós y Julia Wark (2019), el sistema actual de caridad – el filantropocapitalismo - está mucho más enfocado en continuar manteniendo y exhibiendo los privilegios de las celebridades preocupadas por los males del mundo que por resolverlos o luchar activamente por su desmantelamiento. Nunca sabemos cuál fue el resultado concreto de lo recaudado en una cena benéfica, pero siempre conocemos quiénes asistieron.

Por el otro lado, la solidaridad también puede convertirse, como toda virtud, en un vicio por exceso. Alguien que fuera empático con todas las vulnerabilidades y sufrimientos del mundo, que sintiera el peso del dolor de la pobreza, la guerra, la injusticia y la violencia, o bien se sentiría rápidamente (y comprensiblemente) abrumado y su compromiso personal con la acción disminuiría o bien sería solidario de una manera indiscriminada, no pudiendo jerarquizar entre el dolor del conejo sometido a experimentos en un laboratorio y el dolor de un niño con desnutrición, o entre la vulnerabilidad que sí puede mitigar y aquella que no. En ambos casos, las relaciones igualitarias se verían resentidas; o bien por la falta de un

compromiso activo o bien por un compromiso que no toma al individuo necesitado más que como un objeto de dolor, sin identidad ni intereses propios.

Una tercera virtud que es requerida por un ethos igualitario es la de la tolerancia. Esta virtud es especialmente relevante para una revitalización igualitarista del neoaristotelismo, ya que morigeraría la presión práctica que la adopción de una concepción del bien realiza sobre los individuos. En las sociedades actuales, caracterizadas por la coexistencia de personas que profesan creencias de gran diversidad, la tolerancia por aquellas creencias o conductas que nos resultan ajenas, incluso desagradables, resulta imprescindible para la convivencia. Pero también tolerar al otro es la condición necesaria para, si fuera el caso, aprender de él y así revertir posibles prejuicios; en tal sentido, familiarizarse con las prácticas culturales de grupos minoritarios desde la educación básica contribuye a su realización.

Siguiendo con la metodología empleada, podemos pensar en esta virtud a partir de sus dos vicios, uno por exceso y otro por defecto. El vicio por defecto es representado en el carácter intolerante, que solo extendería su virtud a quienes, si bien no comparten su idea hegemónica del bien, no se oponen abiertamente a ella o tienen mayor probabilidad de asimilarse a esa sociedad hegemónica; por ejemplo, el intolerante es quien considera que los inmigrantes provenientes de otras culturas pueden desarrollar sus prácticas y construir sus comunidades en la medida en que se mantengan en un espacio cerrado y que no perturben un espacio público defendido por valores aparentemente neutrales. El vicio por exceso, por el contrario, se registra en posiciones multiculturales, donde la pertenencia a cierta cultura minoritaria cuenta como una razón suficiente para no ser interferido públicamente, incluso si se han violado ciertos intereses fundamentales de terceros. Por ejemplo, podríamos ubicar en este vicio por exceso lo que Seyla Benhabib llamó estrategias de “defensa cultural”, por las cuales “la culpabilidad moral de un acusado inmigrante debe juzgarse de acuerdo con sus propios estándares culturales” (2006, p.152). Estos dos vicios impiden la construcción de relaciones igualitarias con los miembros de culturas “toleradas”: en el primer caso, porque sus acciones y prácticas siempre dependen de no ofuscar a la cultura dominante que, no obstante, se autopresenta como neutral y en el segundo caso, porque el multiculturalismo oscila entre la condescendencia culposa hacia la cultura que se considera extraña y la indiferencia hacia los oprimidos dentro de los márgenes de esa cultura; en ninguno de esos casos, los miembros de esas culturas son tomados como interlocutores iguales a los cuales se les deben una escucha atenta y una posibilidad de aprendizaje recíproco.

Una cuarta virtud es central para evitar un posible sesgo hacia un status quo tradicional de una ética centrada en las virtudes, que es uno de los riesgos que destacamos respecto de la propuesta de MacIntyre. Esta virtud es la del pensamiento crítico, que nos permite examinarnos a nosotros mismos, a nuestro propio entorno y, en general, a la comunidad a la que

pertenece. Esta virtud posee tres requisitos. En primer lugar, no aceptar ninguna creencia del asunto que compete en determinada ocasión sin tener mejores razones para hacerlo que el principio de autoridad o las creencias dominantes, en segundo lugar, ser capaz de reconocer y dar argumentos para apoyar o desechar opiniones. Cualquier deliberación pública que se lleve a cabo para tomar una decisión sobre determinado asunto correrá el riesgo de ser operada por algún manipulador o desembocar en una mala decisión si los participantes no poseen, aunque sea en grado mínimo, desarrollado el pensamiento crítico. El último requisito es la capacidad de reflexionar sobre nosotros mismos, sobre nuestras actitudes, conductas y forma de vida, es decir, el autoexamen en el sentido socrático.

Sin esta virtud, las relaciones igualitarias quedarían constreñidas en el estrecho círculo de nuestra comunidad más próxima y de nuestras asociaciones primarias, promoviendo una actitud de profunda asimetría en la evaluación de los otros círculos. Quien no desarrolle esta virtud,

criticaría sin piedad a quien está más allá de ciertos muros ideológicos o culturales, pero minimizaría sistemáticamente las fallas e injusticias de quienes están más cerca de esos muros.

6. Conclusiones

En los últimos años se ha comprendido que no es suficiente disponer de teorías normativas enfocadas en el diseño de instituciones justas como condición necesaria y suficiente para asegurar un sistema democrático robusto que garantice la igualdad y la libertad de todos. Se entendió que sin un compromiso ciudadano sólido con sus instituciones, el aparato del Estado podría caer en manos de los grupos poderosos que sólo conciben la política en su propio beneficio. A ello se debió, en parte, el resurgimiento de las teorías de la virtud; en este sentido, las teorías de la ciudadanía – fundamentalmente de raigambre republicana – que ponen el acento en las virtudes cívicas, señalaron la importancia que éstas tienen para mejorar y consolidar los sistemas democráticos, criticando las perspectivas liberales – aún las igualitarias sostenidas por Rawls y sus seguidores – por desdeñar este importante aspecto.

Comprendiendo que la virtud ciudadana es una condición necesaria para la existencia y la perduración de una democracia pluralista, justa, libre e igualitaria, hemos propuesto una versión neoaristotélica de la teoría de la virtud que incorpora algunas tesis del igualitarismo relacional con el propósito de configurar un ethos igualitario sensible a las relaciones de poder y a las estigmatizaciones de variado tipo que persisten en la vida social, impidiendo que se concrete una sociedad realmente democrática donde los individuos se traten como iguales en la búsqueda del bien común.

Referencias

- Anderson, E. (2012). Equality. En D. Estlund (Ed.) *The Oxford Handbook of Political Philosophy* (pp. 40-57). Oxford, Oxford University Press.
- Aristóteles (2000). *Ética Nicomáquea* (Trad. J. Pallí Bonet). Madrid, Gredos.
- Aristóteles (2002). *Retórica* (Trad. A. Bernabé). Madrid, Alianza Editorial.
- Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity*. Cambridge, Polity Press & Blackell Publishers Ltd.
- Benhabib, S. (2006). *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires, Katz.
- Berlin, I. (2000). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid, Alianza Editorial.
- Conill, J. y Crocker, D. (ed), (2003) *Republicanism y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?* Granada, Comares.
- Constant, B. (1819). *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*. Conferencia pronunciada en el Ateneo de París, febrero de 1819. Mendoza, UNCUYO Educación. <https://educacion.uncuyo.edu.ar/upload/de-la-libertad-de-los-antiguos-comparada-con-la-de-los-modernos-benjamin-constant.pdf>
- Cortina, A. (1995). La educación del hombre y del ciudadano. *Revista Iberoamericana de Educación*, 7, 41-63.
- Costa, V. (2011). *Rawls, Citizenship and Education*. Nueva York, Routledge.
- Crocker, D. (1992). Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethic. *Political Theory*, 20 (4), 584-612.
- Fourie, C. (2015). To Praise and to Scorn: The Problem of Inequalities of Esteem for Social Egalitarianism. En C. Fourie, F. Schuppert y Wallimann-Helmer, I. (Eds.), *Social Equality: On What It Means to be Equals* (pp. 87-106). Oxford, Oxford University Press.
- Fourie, C. (2022). How Being Better Off Is Bad for You: Implications for Distribution, Relational Equality, and an Egalitarian Ethos. En N. Stoljar y K. Voigt (Eds.), *Autonomy and Equality: Relational Approaches* (pp. 169-194). Nueva York, Routledge.
- García Valverde, F. (2016). La prioridad del Igualitarismo Democrático. *Revista de Filosofía*, 41 (1), 79-96.
- Guariglia, O. (1997). *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*. Buenos Aires, Eudeba.
- Holmes, S. (1993). *The Anatomy of Illiberalism*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Hoyos Valdes, D. (2007). Ética de la virtud: alcances y límites. *Discusiones filosóficas*, 8 (11), 109-127
- Hume, D. (2015). *Investigaciones sobre los principios de la moral*. Buenos Aires, Prometeo.
- MacIntyre, A. (1984). *Tras la virtud*. Barcelona, Crítica
- Mills, Ch. 2007. White Ignorance. En S. Sullivan y N. Tuana (Eds.). *Race and Epistemologies of Ignorance* (pp. 11-38). Albany, State University of New York Press.
- Nath, R. (2020). Relational egalitarianism. *Philosophy Compass*. 15:12686
- Nussbaum, M. (1990). Aristotelian Social Democracy. En R. Douglass, G. Mara y H. Richardson (Eds.), *Liberalism and the Good* (pp. 203-252). Nueva York, Routledge.
- Nussbaum, M. (1996). Virtudes no relativas: un enfoque aristotélico. En M. Nussbaum y A. Sen (Eds.), *La Calidad de Vida* (pp. 318-351). México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Nussbaum, M. (1999). Virtue ethics: A misleading category? *The Journal of Ethics*, 3 (3), 163-201.

FACUNDO GARCÍA VALVERDE & GRACIELA VIDIELLA
Un enfoque neoaristotélico de las virtudes democráticas

Dossier Perspectivas Aristotélicas Contemporáneas

- O' Neill, O. (1996). *Toward Justice and Virtue*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Pereira, G. (2010). *Las voces de la igualdad*. Cànoves i Samalús, Editorial Proteus.
- Rachels, J. (2006). *Introducción a la filosofía moral*. México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Raventós, D. y Wark, J. (2019). *Contra la caridad. En defensa de la renta básica*. Barcelona, Icaria.
- Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. Nueva York, Columbia University Press.
- Rawls, J. (2004). *La justicia como equidad. Una reformulación*. México D.F., Paidós.
- Rousseau, J. (1998). *Del contrato social Discursos*. (Trad. M. Armiño). Madrid, Alianza.
- Sandel, M. (2020). *La tiranía del mérito. ¿Qué ha sido del bien común?* Barcelona, Debate.
- Smith, A. (1999). *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid, Alianza.
- Schumpeter, J. (1963). *Capitalismo, Socialismo y Democracia*. México D.F., Aguilar.
- Taylor, Ch. (1985). *Philosophical Papers*. Cambridge, Cambridge University Press, vol. 2.
- Vidiella, G. (2015). El lugar de la virtud en las teorías éticas contemporáneas. En R. López Díaz (Ed.), *Virtudes en la escuela: reflexiones, prácticas, discursos* (pp. 15-28). Bogotá, Kimpres – Universidad de la Salle.
- Walzer, M. (1983). *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*. Nueva York, Basic Books.
- Wollstonecraft, M. (1994). *Vindicación de los derechos de la mujer*. Madrid, Cátedra.