

ALASDAIR MACINTYRE

FE

is

ra

**Alasdair
MacIntyre**
Una perspectiva esencial
para la lectura de los textos
fundamentales de la ética

**Historia de
la ética**

FE

LA

ETI
a

PAIDÓS

Alasdair MacIntyre
Historia de la ética

PAIDÓS Esenciales

1.ª edición, octubre de 1981

1.ª edición en esta presentación, octubre de 2019

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal). Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

© The MacMillan Company, 1966

© de la traducción, Roberto Juan Walton

© de todas las ediciones en castellano,

Editorial Planeta, S. A., 2006

Avda. Diagonal, 662-664

08034 Barcelona, España

Paidós es un sello editorial de Editorial Planeta, S. A.

www.paidos.com

www.planetadelibros.com

ISBN 978-84-493-3624-9

Fotocomposición: gama, sl

Depósito legal: B. 16.296-2019

El papel utilizado para la impresión de este libro es cien por cien libre de cloro y está calificado como papel ecológico.

Impreso en España – *Printed in Spain*

Título original: *A Short History of Ethics*, de Alasdair MacIntyre

Publicado en inglés por The MacMillan Company, Nueva York

Diseño de la cubierta de Planeta Arte & Diseño

Diseño de interior de Carles Rodrigo Studio

Sumario

Prefacio	9
<hr/>	
1. La importancia filosófica de la historia de la ética	12
2. La historia prefilosófica de «bueno» y la transición a la filosofía	18
3. Los sofistas y Sócrates	29
4. Platón: el <i>Gorgias</i>	43
5. Platón: la <i>República</i>	52
6. Posdata a Platón	72
7. La <i>Ética</i> de Aristóteles	80
8. Posdata a la ética griega	112
9. El cristianismo	141
10. Lutero, Maquiavelo, Hobbes y Spinoza	154
11. Nuevos valores	183
12. Las ideas británicas en el siglo XVIII	197
13. Las ideas francesas en el siglo XVIII	221
14. Kant	235
15. Hegel y Marx	247
16. De Kierkegaard a Nietzsche	266
17. Reformadores, utilitaristas, idealistas	280
18. La filosofía moral moderna	306
<hr/>	
Notas	331

La importancia filosófica de la historia de la ética

La ética se escribe a menudo como si la historia del tema sólo tuviera una importancia secundaria e incidental. Esta actitud parece resultar de la creencia de que los conceptos morales pueden ser examinados y comprendidos con independencia de su historia. Incluso algunos filósofos se han expresado como si constituyeran una clase de conceptos intemporal, limitada e inmutable, que posee necesariamente las mismas características a través de la historia, y hubiera, por consiguiente, una parte del lenguaje que aguarda una investigación filosófica y merece el calificativo de «*el* lenguaje de la moral» (con artículo determinado y sustantivo singular). En una forma menos artificiosa, los historiadores de la moral se inclinan con mucha facilidad a admitir que las costumbres morales y el contenido de los juicios morales pueden variar de sociedad a sociedad y de persona a persona; pero al mismo tiempo han asimilado diferentes conceptos morales, y así terminan insinuando que, aunque lo que se considera como correcto o bueno no es siempre lo mismo, de un modo general los mismos conceptos de correcto y bueno son universales.

Por supuesto, los conceptos morales en realidad cambian a medida que cambia la vida social. Deliberadamente no digo «porque cambia la vida social», ya que esto podría sugerir que la vida social es una cosa y la moralidad otra, y que existe meramente una relación causal

externa y contingente entre ellas. Evidentemente esto es falso. Los conceptos morales están encarnados en (y son parcialmente constitutivos de) las formas de la vida social. Una clave para distinguir una forma de la vida social de otra consiste en descubrir diferencias en los conceptos morales. Así, es una trivialidad elemental señalar que no hay un equivalente preciso para la palabra griega δικαιοσύνη, que se traduce generalmente como *justicia*. Y esto no constituye un mero defecto lingüístico en el sentido de que se necesita una perífrasis para obtener lo que el griego indica mediante una sola palabra. Más bien sucede que la aparición de ciertos conceptos en el habla antigua de Grecia y de otros en un idioma moderno señala una diferencia entre dos formas de vida social. Comprender un concepto, captar el significado de las palabras que lo expresan, siempre consiste, por lo menos, en aprender cuáles son las reglas que gobiernan el uso de tales palabras, y captar así el papel del concepto en el lenguaje y en la vida social. Esto sugeriría firmemente por sí mismo que distintas formas de la vida social proporcionan diferentes papeles para que sean representados por los conceptos. O al menos, ésta parece ser la situación probable de algunos conceptos. Hay, por cierto, conceptos que no cambian durante grandes períodos, y que deben ser inalterables por una de dos razones: o son conceptos muy especializados pertenecientes a disciplinas estables y persistentes como la geometría, o son conceptos muy generales necesarios para cualquier lenguaje de cualquier complejidad. Pienso aquí en la familia de conceptos representada por palabras como *y*, *o* y *si*. Pero los conceptos morales no están incluidos en ninguna de estas dos clases.

Sería un error fatal, por lo tanto, escribir como si en la historia de la ética se hubiese presentado una única tarea de analizar el concepto, por ejemplo, de justicia, a cuyo cumplimiento se dedicaron Platón, Hobbes y Bentham, quienes pueden recibir calificaciones más altas o más bajas según sus realizaciones. Por supuesto, no se infiere de aquí, y en realidad es incorrecto, que las afirmaciones de Platón sobre la δικαιοσύνη y las de Hobbes o Bentham sobre la *justicia* se encuentran totalmente desconectadas unas con respecto a otras. Hay continuidad

lo mismo que discontinuidad en la historia de los conceptos morales, y aquí reside precisamente la complejidad de esta historia.

La complejidad aumenta porque la misma investigación filosófica desempeña un papel en la transformación de los conceptos morales. No es cierto que tengamos primeramente una simple historia de los conceptos morales y después una historia separada y secundaria de comentarios filosóficos, pues el análisis filosófico de un concepto, al sugerir que necesita una revisión, o que está desacreditado de alguna manera, o que posee un cierto tipo de prestigio, puede contribuir a menudo a su transformación. La filosofía deja todo como está a excepción de los conceptos. Y como poseer un concepto implica comportarse o ser capaz de comportarse de determinadas maneras en determinadas circunstancias, alterar conceptos, sea modificando los existentes, creando nuevos o destruyendo los viejos, es alterar la conducta. Por consiguiente, los atenienses que condenaron a muerte a Sócrates, el Parlamento inglés que condenó el *Leviatán* de Hobbes en 1666 y los nazis que quemaron libros de filosofía tenían razón al menos en su estimación de que la filosofía puede ser subversiva para los modos establecidos de conducta. La comprensión del mundo moral y su transformación están lejos de ser tareas incompatibles. Los conceptos morales que son objeto de análisis para los filósofos de una época quizá sean a veces lo que son en parte gracias al examen de los filósofos de una época anterior.

Una historia que considere seriamente esta situación, y que se preocupe por el papel de la filosofía en relación con la conducta efectiva, no puede ser filosóficamente neutral. Pues no puede dejar de contraponerse al punto de vista de aquellos filósofos recientes que han querido distinguir rigurosamente la ética filosófica, como un comentario de segundo orden, de un discurso de primer orden que es parte de la conducta de la vida donde tienen lugar las expresiones morales. Al trazar una distinción semejante, estos filósofos han tratado de definir el ámbito de la filosofía de tal modo que sea una verdad conceptual que la filosofía no puede tener impacto sobre la actividad práctica. A. J. Ayer, por ejemplo, ha aludido a una determinada teoría ética diciendo que

«... se encuentra enteramente al nivel del análisis, es un intento de mostrar lo que las personas hacen cuando formulan juicios éticos; no es un conjunto de sugerencias sobre qué juicios morales deberían hacer. Y esto es cierto en relación con toda la ética tal como yo la entiendo. Todas las teorías morales [...], en la medida en que son teorías filosóficas, son neutrales con respecto a la conducta efectiva».¹

Mi oposición a este punto de vista surgirá de cuando en cuando en esta obra. Pero lo que espero que surgirá con mayor claridad aún es la función de la historia en relación con el análisis conceptual, porque es aquí donde viene al caso el epigrama de Santayana de que aquel que ignora la historia de la filosofía está condenado a repetirla. Es muy fácil que el análisis filosófico, divorciado de la investigación histórica, escape a toda rectificación. En ética puede suceder de la siguiente manera: un cierto conjunto de conceptos y juicios morales, elegido en forma no sistemática, se convierte en tema de consideración. De su estudio se deduce que el discurso específicamente moral posee ciertas características. Los contraejemplos presentados para mostrar que no siempre sucede así se consideran no pertinentes y se descartan por no ser ejemplos de un discurso moral, y se señala que son no morales indicando que carecen de las características necesarias. Sólo podemos salvarnos de este tipo de circularidad con una adecuada visión histórica de las variedades del discurso moral y valorativo. Ésta es la razón por la cual sería peligroso, y no sólo inútil, comenzar estos estudios con una definición que delimitase cuidadosamente el campo de la investigación. No podemos, por supuesto, librarnos por completo de considerar a los moralistas y filósofos del pasado en función de nuestras actuales distinciones. Dedicarse a escribir la historia de la ética obliga a seleccionar del pasado lo que cae bajo la denominación de ética tal como ahora la concebimos. Pero es importante que permitamos, en la medida en que sea posible, que la historia de la filosofía derribe nuestros preconceptos actuales con el fin de que nuestros puntos de vista demasiado estrechos acerca de lo que puede y no puede ser pensado, dicho y realizado sean descartados en vista del testimonio de lo que ha sido pensado, dicho y realizado. Tenemos que evitar el peligro de una afición estéril a las antigüedades, que supone la ilusión de poder

acercarse al pasado sin preconceptos, y ese otro peligro, tan visible en historiadores filósofos como Aristóteles y Hegel, de creer que todo el sentido del pasado consiste en que debe culminar con nosotros. La historia no es una prisión ni un museo, ni tampoco un conjunto de materiales para la autocongratulación.



La historia prefilosófica de «bueno» y la transición a la filosofía

La idea de que la formulación y contestación de preguntas de carácter moral es algo muy distinto de la formulación y contestación de preguntas filosóficas sobre la moral, puede ocultarnos el hecho de que al formular cierto tipo de preguntas morales con suficiente insistencia quizá se descubra que no podemos contestarlas hasta que hayamos formulado y contestado ciertas preguntas filosóficas. Un descubrimiento de este tipo proporcionó el impulso inicial a la ética filosófica en la sociedad griega. Porque en un determinado momento, cuando se formularon preguntas morales, se hizo evidente que el significado de algunas de las palabras claves implicadas en la formulación de esas preguntas ya no era claro ni carente de ambigüedad. Los cambios sociales no sólo habían provocado dudas en torno de ciertos tipos de conducta aceptados alguna vez socialmente, sino también en torno de los conceptos que habían definido el encuadre moral de un mundo previo. Los cambios sociales a los que aludimos no son los que se reflejan en la literatura griega en la transición desde los autores homéricos, a través del *corpus* de Teognis, hasta los sofistas.

En la sociedad reflejada en los poemas homéricos, los juicios más importantes que pueden formularse sobre un hombre se refieren al modo en que cumple la función social que le ha sido asignada. Hay un uso para adjetivos como *respetable*, *valiente* y *justo* porque ciertas cualidades son

necesarias para cumplir la función de un rey o de un guerrero, de un juez o de un pastor. La palabra ἄγαθός, antecesora de nuestro *bueno*, fue originariamente un predicado vinculado específicamente con el papel de un noble homérico. «Para ser *agathos*, dice W. H. Adkins, se debe ser valeroso, hábil y afortunado en la guerra y en la paz; se debe poseer la riqueza y (en la paz) el ocio que constituyen simultáneamente las condiciones necesarias para el desarrollo de esas habilidades y la recompensa natural de su utilización afortunada.»¹ ἄγαθός no se asemeja a nuestra palabra *bueno* en muchos de sus contextos homéricos, porque no se emplea para decir que es «bueno» ser majestuoso, valiente y hábil, es decir, no se emplea para alabar estas cualidades en un hombre, como un admirador contemporáneo del ideal homérico podría usar nuestra palabra *bueno*. Más bien sucede que la palabra ἄγαθός es una palabra de alabanza porque es intercambiable con las palabras que caracterizan las cualidades del ideal homérico. Por lo tanto, «bueno, pero no majestuoso, valiente o astuto» tiene un sentido perfectamente claro en nuestro uso ordinario de *bueno*; pero en Homero, «ἄγαθός, pero no majestuoso, valiente o hábil» ni siquiera sería una forma moralmente excéntrica de juicio, sino simplemente, tal como se presenta, una contradicción ininteligible.

¿Cómo funcionan en Homero adjetivos de estimación tales como ἄγαθός y otros? Ante todo, atribuir a una persona las cualidades que designan es formular un enunciado fáctico en el sentido de que la verdad o la falsedad de lo afirmado se decide por las acciones del hombre, y se decide simple y únicamente por sus acciones. La pregunta «¿Es ἄγαθός?» es la misma que la pregunta «¿Es valiente, hábil y majestuoso?». Y se responde a esto contestando la pregunta «¿Ha peleado, conspirado o reinado con éxito?». El objeto de tales atribuciones es en parte predicativo. Llamar a un hombre ἄγαθός es informar a los oyentes sobre qué clase de conducta se puede esperar de él. Atribuimos disposiciones al agente a la luz de su conducta en episodios pasados.

De esto sólo se advierte muy claramente que el uso homérico de ἄγαθός no concuerda en absoluto con lo que muchos filósofos recientes han considerado como las propiedades características de los predicados morales y, por cierto, de los valorativos. Porque frecuentemente se

ha sostenido² que un rasgo esencial de tales predicados reside en el hecho de que cualquier juicio en que uno de ellos se atribuya a un sujeto no puede inferirse lógicamente a partir de premisas meramente fácticas. Las condiciones fácticas —y no importa cuáles sean satisfechas— no pueden por sí mismas proporcionar condiciones suficientes para afirmar que un predicado valorativo se refiere a un sujeto. Pero, en los poemas homéricos, el hecho de que un hombre se comporte de cierto modo basta para tener el derecho a ser llamado ἀγαθός. Sin duda, en el sentido ordinario, las afirmaciones sobre la forma en que se ha comportado un hombre son fácticas y el uso homérico de ἀγαθός es valorativo. El pretendido abismo lógico entre el hecho y la apreciación fue en realidad superado por Homero. Nunca ha sido abierto, y tampoco es evidente que haya un terreno donde ahondar.

Además, se fracasa en ser ἀγαθός si y sólo si se fracasa en satisfacer las acciones exigidas; y la función de las expresiones de alabanza y culpa es invocar y justificar las recompensas del éxito y las penalidades del fracaso. No es posible eludir la culpa y la penalidad señalando que no se podía dejar de hacer lo que se hizo, y que el fracaso era inevitable. Se puede, por cierto, hacer notar esto, pero si la actuación no llegó a satisfacer los criterios pertinentes, simplemente no se puede evitar el retiro de la atribución de majestuosidad, valentía y habilidad o astucia. Y esto quiere decir que los predicados morales homéricos no se aplican como se han aplicado los predicados morales en nuestra sociedad: solamente en los casos en que el agente tenía la posibilidad de obrar de otra manera. Las excusas, la alabanza y la culpa deben todas desempeñar papeles diferentes. Ni siquiera podemos indagar si (en el sentido kantiano) *deber* implica *poder* para Homero, porque en Homero no podemos encontrar *deber* (en el sentido kantiano). Así, cuando Odiseo regresa a Ítaca, culpa a los pretendientes por haber tenido una falsa creencia: «¡Perros! No creísteis que volvería de Troya, porque habéis consumido mis posesiones, forzado a mis criadas, y cortejado a mi esposa mientras aún estaba con vida, sin temer a los dioses que habitan el vasto cielo ni alguna venganza futura de los hombres; y ahora la sentencia de muerte se cierne sobre todos vosotros».³ Se culpa a los pretendientes precisamente por haber tenido

una falsa creencia; pero hoy en día sentimos que esto es algo por lo que no podríamos culpar a la gente. Porque creer no es efectuar una acción evitable. Y no es que Homero piense que las creencias son voluntarias; él se compromete en una estimación con respecto a la cual no viene al caso lo que el agente pudo haber efectuado o no de otro modo.

Será útil considerar ahora una palabra relacionada con ἀγαθός en Homero: el sustantivo ἀρετή, traducido generalmente y quizás en forma engañosa como *virtud*. Un hombre que cumple la función que le ha sido socialmente asignada tiene ἀρετή. La ἀρετή de una función o papel es muy diferente de la de otra. La ἀρετή de un rey reside en su habilidad para mandar, la de un guerrero en la valentía, la de una esposa en la fidelidad, etc. Un hombre es ἀγαθός si posee la ἀρετή de su función particular y específica. Y esto hace resaltar el divorcio entre ἀγαθός en los poemas homéricos y los usos posteriores de *bueno* (incluso usos posteriores de ἀγαθός).⁴ Cuando Agamenón intenta quitarle a Aquiles su esclava Briseida, Néstor le dice: «No le arrebatas la muchacha, aunque seas ἀγαθός». No es que se espere de Agamenón, por ser ἀγαθός, que no se lleve a la muchacha, o que dejará de ser ἀγαθός si lo hace. Será ἀγαθός sea que se la lleve o no. La manera en que «ἀγαθός» está unido al cumplimiento de la función resalta a través de sus vínculos con otros conceptos. Vergüenza, αἰδώς, es lo que siente un hombre cuando fracasa en la realización del papel asignado. Si alguien siente vergüenza, simplemente se está dando cuenta de que ha autorizado a los demás a acusarlo de no haber estado a la altura de lo que permitía esperar la descripción socialmente establecida que tanto él como los otros le habían aplicado. Es advertir que se está expuesto al reproche.

Toda esta familia de conceptos presupone, por lo tanto, un cierto tipo de orden social, caracterizado por una jerarquía admitida de funciones. Vale la pena notar que los predicados de valor sólo se pueden aplicar a aquellos hombres que están sujetos a las descripciones que tomadas en conjunto constituyen el vocabulario social del sistema. Aquellos que no están comprendidos en el sistema quedan fuera del orden social. Y éste es, por cierto, el destino de los esclavos; el esclavo llega a ser un bien mueble, una cosa, antes que una persona. No se comprendería el verda-

dero sentido de esto si se sostuviese que los poemas homéricos no constituyen un cuadro histórico exacto de la temprana sociedad griega o que nunca existió en realidad una sociedad tan rigurosamente funcional. Homero nos ofrece más bien la idealización de una forma de la vida social; nos presenta un orden social y sus conceptos en una forma bastante pura, antes que en la especie de mezcla de varias formas que la sociedad total presenta a menudo. Pero para nuestras finalidades conceptuales no perdemos nada con esto. Tenemos otros documentos literarios en los que podemos ver cómo el derrumbe de una jerarquía social y de un sistema de funciones admitidas priva a los términos y conceptos morales tradicionales de su anclaje social. En una colección de poemas atribuidos a Teognis de Megara,⁵ y que fueron escritos en la Grecia poshomérica y preclásica, encontramos sorprendentes cambios en los usos de ἀγαθός y ἀρετή. Ya no se los puede definir en términos del cumplimiento en una forma aceptada de una función admitida porque ya no hay una sociedad única y unificada en que la valoración pueda depender de semejantes criterios consagrados. Palabras como ἀγαθός y κακός (malo) a veces describen meramente, y en forma neutral, la posición social. O bien pueden adquirir una ampliación de significado aún más radical. Ambos procesos se advierten inmediatamente en un fragmento que dice: «Muchos κακοί eran ricos y muchos ἀγαθοί eran pobres, pero no tomaremos la riqueza a cambio de nuestra ἀρετή; porque ésta no se aparta nunca de un hombre, mientras que las posesiones pasan de uno a otro». Aquí ἀγαθός y κακός parecen significar *noble de nacimiento* y *plebeyo* o algún equivalente semejante. Han perdido sus viejos significados y se han convertido en una de las descripciones identificadoras claves en las cuales están comprendidos ahora aquellos a quienes se aplicaban los términos en su viejo sentido. Pero ya no son valorativos en la misma forma. Mientras que en Homero se hubiera afirmado de un jefe que era ἀγαθός si y sólo si ejercía su verdadera función, ἀγαθός designa ahora a quien desciende del linaje de un jefe, cualquiera que sea la función que desempeñe o deje de desempeñar y cualesquiera que sean sus cualidades personales. Pero la transformación de la ἀρετή en el mismo fragmento es muy diferente: no denota ahora aquellas cualidades gracias a las cuales se puede

cumplir una determinada función, sino ciertas cualidades humanas que pueden separarse por completo de la función. La ἀρετή de un hombre constituye ahora un elemento personal; se asemeja mucho más a lo que los escritores modernos consideran como una cualidad moral.

Por lo tanto, los predicados valorativos comienzan a referirse a disposiciones para comportarse de ciertas maneras relativamente independientes de la función social. Con este cambio se produce otro. En la sociedad homérica, la jerarquía prevaleciente de los roles funcionales determina cuáles son las cualidades dominantes: habilidad, astucia y valentía de varios tipos. Cuando esta jerarquía se derrumba, se puede plantear en forma mucho más general la pregunta sobre las cualidades que desearíamos encontrar en un hombre. «Toda la ἀρετή —escribe un autor de la colección de Teognis— se resume en la δικαιοσύνη.» «Todo hombre, Cirno, es ἀγαθός si posee δικαιοσύνη.» Aquí cualquiera puede ser ἀγαθός practicando la δικαιοσύνη, la cualidad de la justicia. Pero ¿en qué consiste ésta? Las presiones del momento no sólo hacen inestable el significado de ἀγαθός, sino que también provocan dudas sobre la naturaleza de la δικαιοσύνη; la idea de un orden moral único se ha derrumbado.

Se ha derrumbado en parte a causa de la descomposición de formas sociales anteriormente unificadas. Éstas fueron reforzadas por una mitología que tenía el carácter de escritura sagrada, y que incluía los poemas homéricos que sugerían la existencia de un único orden cósmico. En Homero, el orden de la necesidad reina sobre los dioses lo mismo que sobre los hombres. ὕβρις, el orgullo intencionado, es el pecado de transgredir el orden moral del universo. Νέμεσις aguarda a quienquiera que lo cometa. El orden moral y el orden natural no se distinguen rigurosamente. «El Sol no transgredirá —dice Heráclito— sus medidas; de lo contrario las Ἐρινύες, servidoras de la justicia, lo descubrirán.» Pero la función de esta afirmación mitológica del orden cambia también a medida que se transforma la sociedad griega. Los antropólogos afirman muy comúnmente que los mitos expresan la estructura social. Y los mitos pueden hacer esto de varias maneras. Entre Homero y los escritores de cinco siglos después hay un gran cambio en los mitos griegos sobre el ordenamiento cósmico. El mito homérico refleja, aunque de modo muy

distorsionado, el funcionamiento de una sociedad real en la que las formas morales y valorativas de estimación en uso presuponen una forma cerrada de organización funcional. Las afirmaciones posteriores sobre un orden en el universo no reflejan una estructura existente, sino una estructura pasada o en lucha por su supervivencia. Son protestas conservadoras contra la desintegración de las formas más antiguas y la transición hacia la ciudad-Estado. Los mismos mitos no pueden dejar de plantear la cuestión de la diferencia entre el orden cósmico y el orden social. Pero, sobre todo, esta pregunta se agudiza ante una conciencia cada vez mayor de órdenes sociales radicalmente diferentes.

El impacto de las invasiones persas, la colonización, el aumento del comercio y, por lo tanto, de los viajes, constituyen, todos, elementos que advierten sobre la existencia de diferentes culturas. Por consiguiente, la distinción entre lo que se considera bueno en Egipto pero no en Persia, o en Atenas pero no en Megara, por una parte, y lo que ocurre universalmente como parte del orden de las cosas, llega a tener una importancia abrumadora. Sobre cualquier regla moral o práctica social se formula la pregunta: «¿Es parte del ámbito esencialmente local del νόμος (convención, costumbre), o del ámbito esencialmente universal de la φύσις (naturaleza)?». Y con ella se relaciona, por supuesto, esta otra: «¿Me es dado elegir cuáles serán mis normas o qué prohibiciones observaré (como quizá me sea posible elegir la ciudad en la que viva y, por lo tanto, el νόμος al que esté sujeto)?, o ¿establece la naturaleza del universo límites a lo que puedo legítimamente elegir?». A la tarea de contestar estas preguntas se dedicó en el siglo V a.C. una nueva clase de maestros y una nueva clase de alumnos. Las obras de ética se concentraron comúnmente en los maestros, los sofistas, a quienes vemos sobre todo a través de la visión adversa de Platón. Pero las actividades de los sofistas como proveedores no se comprenden con independencia de la demanda que satisfacían. Trataremos, por lo tanto, de determinar la demanda con mayor precisión aún.

Hemos advertido cómo la palabra ἀγαθός se había vuelto inestable en sus enlaces, lo mismo que las palabras vinculadas, en especial ἀρετή. La «virtud» es lo que el hombre bueno posee y practica: es su

habilidad. Pero lo que es la virtud y lo que constituye a un hombre bueno se han convertido en tema de opiniones divergentes en las que el concepto homérico de ἀγαθός se ha dividido entre dos herencias rivales. Por un lado, se presenta al hombre bueno concebido como el buen ciudadano. Los valores del ateniense conservador al que describe Aristóteles son la lealtad a la ciudad y más especialmente a las viejas formas del orden social. En esto está presente, por cierto, un elemento del ἀγαθός homérico. Pero igualmente los valores personales del jefe homérico, los valores del rey valiente, astuto y agresivo, se convierten ahora en antisociales en caso de ser practicados por el individuo en la ciudad-Estado. La autoexaltación, la utilización del Estado como objeto de pillaje, constituyen los únicos caminos abiertos al individuo que en el siglo V quiere comportarse como un héroe homérico. El orden social en que sus cualidades constituyeron una parte esencial de una sociedad estable ha cedido paso a otro en que las mismas cualidades son necesariamente destructoras. Así, la relación del ἀγαθός con los valores sociales, y especialmente con la justicia, se ha convertido en una cuestión crucial. Pero la δικαιοσύνη (que si bien se traduce muy inadecuadamente como *justicia*, no puede expresarse mejor con ninguna otra palabra, porque tiene un matiz propio y combina la noción de equidad en lo externo con el concepto de integridad personal en una forma que escapa a cualquier palabra de nuestra lengua) es, al parecer, entre todas las nociones, la más cuestionada por el descubrimiento de órdenes sociales rivales. Diferentes ciudades observan diferentes costumbres y diferentes leyes. ¿Varía y debe variar la justicia de una ciudad a otra? ¿Tiene vigencia la justicia solamente entre los ciudadanos de una comunidad dada?, o ¿debe tener vigencia también entre las ciudades? Los atenienses condenan el carácter de Alcibíades porque no observó las restricciones de la δικαιοσύνη en su conducta dentro del Estado ateniense. Pero sus propios enviados se comportan exactamente igual que Alcibíades en su actitud hacia otros Estados. Es decir, identifican lo moralmente permisible con lo que el agente tiene el poder de hacer. Sus enviados pueden decir al representante de Melos, una isla que quería permanecer neutral en la guerra del Peloponeso: «Porque creemos

con respecto a los dioses y sabemos con respecto a los hombres que por una ley de la naturaleza ejercen el poder siempre que pueden hacerlo. Esta ley no fue establecida por nosotros, y no somos los primeros que han actuado según ella, no hicimos más que heredarla y la legaremos para todos los tiempos, y sabemos que vosotros y toda la humanidad, si fuerais tan fuertes como nosotros, obraríais de la misma manera».⁶

Así, la redefinición de los predicados valorativos crea un problema para aquellos que desean usarlos incluso para expresar sus propias intenciones. Los términos ἀγαθός y ἄρετή han llegado a ser genuinamente problemáticos, al igual que su relación con καλός, predicado que caracteriza aquello de lo que se tiene un buen concepto, y al igual que su relación con δικαιοσύνη. El conservador en lo moral y lo político todavía se siente capaz de dar a sus palabras una connotación fija. Utiliza textos y sentencias trilladas de Homero y Simónides para proveerse de definiciones. Pero por lo general los deslizamientos en el significado de las palabras se producen con asombrosa facilidad y frecuencia. A menudo es imposible distinguir dos fenómenos separados: la incertidumbre moral y la incertidumbre con respecto al significado de los predicados valorativos. Estas dos incertidumbres se identifican en los momentos de mayor perplejidad en la Grecia del siglo v.

Tucídides ha indicado la corrupción del lenguaje al describir la revolución en Corfú: «El significado de las palabras ya no tenía la misma relación con las cosas, sino que ellos lo cambiaban según su conveniencia. La acción temeraria se consideraba como valentía leal; la demora prudente era la excusa de un cobarde; la moderación era la máscara de una debilidad indigna del hombre; conocerlo todo era no hacer nada».⁷

¿Cómo se aplica la concepción de Ayer sobre la distinción entre la ética y el juicio o la acción moral en esta situación? ¿Podemos distinguir dos actividades separadas, «la actividad de un moralista, que se dedica a elaborar un código moral o a incitar a su acatamiento, y la de un filósofo moral cuya preocupación primaria no consiste en formular juicios morales, sino en analizar su naturaleza»?⁸ Se debe convenir inmediatamente con Ayer en que hay preguntas implicadas en la filosofía moral que

son puramente filosóficas y otras que son completamente independientes de la filosofía. Hay muchos casos en que lo importante es poner de relieve que comprometerse con un determinado análisis filosófico de los juicios morales no implica comprometerse en la formulación de un determinado conjunto particular de juicios morales. En un contexto contemporáneo, dos filósofos utilitarios pueden convenir en el análisis de la expresión *injusto*, y sin sombra de contradicción estar en desacuerdo con respecto a si todas las guerras son injustas o solamente algunas. En forma semejante, dos pacifistas pueden estar de acuerdo sobre este último problema, pero uno puede ser intuicionista y el otro emotivista. Evidentemente, Ayer tiene en mente este tipo de situación cuando sostiene que las teorías filosóficas sobre conceptos y juicios morales son neutrales en relación con la conducta. Pero el momento en que comienza la ética griega sugiere que también hay un tipo de situación muy diferente.

En el caso presentado por Ayer, el vocabulario moral se considera dado y determinado. Hay, por consiguiente, dos problemas: «¿Cómo lo emplearé?» (moral), y «¿Cómo lo comprenderé?» (filosofía). Se debe advertir que la filosofía se convierte en una actividad esencialmente posterior a los acontecimientos. Pero en los casos en que se ha puesto en duda el significado del vocabulario moral en sí mismo, la respuesta a la pregunta «¿Cómo utilizaré el vocabulario moral?» consistirá en formular reglas, sin duda ya parcialmente implícitas en el uso previo de las palabras, pero quizá destinadas también en parte a evitar las incoherencias y ambigüedades de los usos previos. Las reglas establecerán los límites a los usos posibles de los predicados morales, y así la elaboración filosófica del concepto determinará parcialmente los usos morales de esos predicados. Así, el problema de los criterios que deben ser empleados en la valoración moral no puede ser claramente demarcado como moral pero no filosófico, o como filosófico pero no moral. Por supuesto, aclarar los problemas conceptuales no implica por sí solo determinar conceptualmente cómo debemos actuar o juzgar, pero determina en parte los límites de la posibilidad moral. Las tareas del moralista y del filósofo no son idénticas, pero tampoco son completamente distintas.