

BIBLIOGRAFÍA

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

LA HISTORIA DE LA ÉTICA (Y DEL DERECHO NATURAL) SEGÚN TERENCE IRWIN*

RAFAEL RAMIS BARCELÓ
Universidad Pompeu Fabra. Barcelona

RESUMEN: Este comentario pretende explicar y contextualizar la imponente obra *The Development of Ethics* de Terence Irwin. Se trata de un hito historiográfico en el ámbito de la ética y este escrito pretende ser una presentación para el público hispano, así como también una discusión de algunos puntos centrales de la obra.

PALABRAS CLAVE: Irwin, historia de la ética, historiografía, derecho natural, aristotelismo, naturalismo, tradición socrática.

The History of Ethics (and Natural Law) by Terence Irwin

ABSTRACT: This Review-Article tries to explain and contextualize the magnificent *The Development of Ethics* by Terence Irwin. It is an historiographical achievement in History of Ethics and this paper tries to present it to Spanish scholars. It is also a discussion of the main points of this work.

KEY WORDS: Irwin, history of ethics, historiography, natural law, aristotelianism, naturalism, socratic tradition.

En la entrada sobre «Historias de la filosofía moral» que escribí para la *Enciclopedia Oxford de Filosofía*, Alasdair MacIntyre dejó sentado que veía imposible que un solo autor pudiera escribir una historia completa de la ética «por el ingente volumen de material académico que habría que manipular»¹. En eso, como se verá seguidamente, el preclaro filósofo escocés anduvo algo equivocado.

Terence Irwin, un autor no muy alejado de su órbita, ha concluido el magno proyecto de escribir una «historia de la ética» desde Sócrates hasta Rawls², demostrando que es posible asumir individualmente una obra de ese calado. Ha ocupado tres gruesos volúmenes y casi ha alcanzado las tres mil páginas. Se trata de un verdadero hito historiográfico, que va a permanecer durante mucho tiempo como obra de indiscutible referencia.

* Estoy en deuda con los profesores Alberto Carrio, Carlos Gómez Sánchez, Manuel Fraijó, Marta García Alonso, Ricardo García Manrique, Víctor Méndez Baiges, José Luis Pérez Triviño, Alfonso Ruiz Miguel y Josep Maria Vilajosana, que en diferentes momentos me han dado consejos decisivos para la elaboración de este escrito.

¹ MACINTYRE, A., «Historias de la filosofía moral», en T. HONDERICH (ed.), *Enciclopedia Oxford de Filosofía*, Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 497.

² IRWIN, T., *The Development of Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 2007-2009, tomo I («From Socrates to the Reformation»), tomo II («From Suarez to Rousseau»), tomo III («From Kant to Rawls»).

En las páginas siguientes me propongo hacer un comentario de las líneas generales de esta obra. Por sus dimensiones, cualquier nota de presentación que pueda hacerse de estos volúmenes deja —casi irremediablemente— muchas cuestiones sin tratar. Procuraré hacer una introducción que permita al lector formarse una idea de conjunto de toda la obra, consciente del riesgo que conlleva escribir la primera aproximación a un trabajo tan denso y extenso.

Dividiré mi exposición en cinco apartados: en el primero mostraré los rasgos generales y la metodología que utiliza Irwin, en el segundo me referiré al desarrollo de la obra en una doble perspectiva (historia de la ética e historiografía de la ética), el tercero está dedicado al estudio de las fronteras de la historia de la ética, especialmente en relación con el derecho natural, la filosofía jurídica y la filosofía política, seguidamente compararé brevemente la aportación de Irwin con otros trabajos de historiografía de la ética, mientras que el último apartado queda reservado para apuntar algunas conclusiones.

1. RASGOS Y METODOLOGÍA

Terence Irwin (Irlanda del Norte, 1947) es uno de los más destacados helenistas e historiadores de la ética del panorama actual. Sus trabajos más relevantes hasta el momento de la publicación de esta obra habían sido estudios sobre Platón³ y Aristóteles⁴, así como también trabajos de síntesis sobre la filosofía antigua⁵. En las dos últimas décadas ha escrito también sobre la filosofía moral de Santo Tomás y de Kant.

Estos cuatro autores son las piedras angulares de una obra cuyo título extenso, siguiendo la tradición de los siglos XVII y XVIII, sería, según escribe con buen humor el propio Irwin, «The Development of Ethics being a selective historical and critical study of moral philosophy in Socratic tradition with special attention to Aristotelian naturalism its formation, elaboration, criticism and defence»⁶. En esta frase aparecen ya los tres rasgos que definen la obra en su conjunto: la búsqueda del «desarrollo» de la ética, de la «tradición socrática» y del «naturalismo aristotélico».

Irwin se incardina voluntariamente en una tradición —muy oxoniense, por lo demás— de escribir obras en las que se busca cubrir el desarrollo de un conjunto de problemas a través de la historia. Él cita el precedente de los Kneale en su *The Development of Logics*⁷, una obra que sigue siendo la mejor síntesis de la historia de la lógica, seguida quizás por la de Bochenski⁸. La diferencia entre la obra de los Kneale y la historia que escribió el dominico polaco permite ejemplificar la diferencia entre las otras «historias de la ética» —similares a la de Bochenski— y la de Irwin, muy cercana a las ideas de los Kneale.

En general puede decirse que la síntesis de MacIntyre⁹ o los libros coordinados por Becker¹⁰ o por Victoria Camps¹¹ muestran un carácter discontinuo en la historia de la ética, tal y como se verá en el apartado cuarto. Esta es también la manera de enfocar la historia de la lógica de los trabajos clásicos de Scholz¹² y de Bochenski, que se esfuerzan en mostrar las diferencias entre las épocas en el seno de una unidad de preocupaciones. Irwin, como hicieron los Kneale, busca enfatizar la continuidad de la historia de la ética a partir del planteamiento de una serie de cuestiones que, según él, han recibido una respuesta similar durante todas las épocas.

La labor erudita, pero también selectiva, de los Kneale es un faro para Irwin, que pretende dar continuidad a la ética a partir de la reducción de todos problemas éticos a un paradigma común. Si

³ IRWIN, T., *Plato's Moral Theory*, Oxford University Press, Oxford, 1977.

⁴ IRWIN, T., *Aristotle's Nicomachean Ethics* (translation and notes), Hackett, Indianapolis, 1985, y *Aristotle's First Principles*, Oxford University Press, Oxford, 1988.

⁵ IRWIN, T., *Oxford Reader in Classical Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1999.

⁶ IRWIN, T., *The Development of Ethics*, I, p. 1.

⁷ KNEALE, M. y W., *The Development of Logics*, Oxford University Press, London, 1962.

⁸ BOCHENSKI, I. M., *Formale Logik*, K. Albert, Freiburg-München, 1956.

⁹ MACINTYRE, A., *A Short History of Ethics*, Macmillan, New York, 1966.

¹⁰ BECKER, L. C. y C. B. (ed.), *A History of Western Ethics*, Routledge, New York and London, 1992.

¹¹ CAMPS, V. (coord.), *Historia de la Ética*, 3 vols., Crítica, Barcelona, 1987.

¹² SCHOLZ, H., *Abriss der Geschichte der Logik*, K. Albert, Munich, 1959.

Scholz o Bochenski se abrieron, por ejemplo, a la lógica india y a otros planteamientos no estrictamente occidentales, así como también mostraron las grietas en las transiciones lógicas entre la época escolástica y la Modernidad, los Kneale, más equilibrados y tradicionales, ladearon aquellas cuestiones discordantes y los cabos que podían quedar sueltos.

Irwin hace lo propio en su explicación de la historia de la ética. Todo lo que aparece en ella está sumamente bien hilvanado, es homogéneo, y resulta compacto y bien argumentado. Se trata de una historia selectiva, donde se pretende mostrar que existe una continuidad de dos puntos en la historia de la ética: «la tradición socrática» y el «naturalismo aristotélico».

Sobre la «tradición socrática» Irwin no da rasgos muy precisos, sino que la sobreentiende como algo que no requiere una detallada definición. Su falta de concreción se debe, muy posiblemente, a la familiaridad que el propio Irwin supone al lector de su obra con las tesis de su maestro Gregory Vlastos. Muy resumidamente, Vlastos enfatiza dos rasgos en la obra de Sócrates: el primero, de orden metodológico, muestra cómo la filosofía surge a partir de la exposición dialéctica y de la correspondiente reevaluación racional de las teorías a partir del debate¹³; el segundo, de carácter material, destaca que la labor de la filosofía es la de establecer fundamentos racionales para la felicidad individual¹⁴.

Irwin dedica más espacio a explicar el concepto de «naturalismo aristotélico», al que a veces también denomina «naturalismo tradicional». Conviene hacer algunas distinciones sobre lo que se entiende como tal. Irwin, aunque se ha dedicado con intensidad al estudio de la filosofía teórica de Aristóteles, y ha defendido la necesidad de una lectura sistemática de su obra¹⁵, no ha suscrito jamás las teorías que vinculan al Estagirita con una visión más materialista, en la que naturalismo se asienta exclusivamente sobre bases físicas, cosmológicas y biológicas¹⁶.

Siempre que se refiere a «naturalismo aristotélico» o «naturalismo tradicional»¹⁷ lo hace desde el punto de vista de la ética, integrando la concepción de Aristóteles en el paradigma de la «tradición socrática». Irwin, de entrada, define el naturalismo aristotélico de una forma que podría resumirse aproximadamente así: el bien humano aspira como finalidad al bien, que se concreta en la felicidad; eso implica el desarrollo de las potencialidades racionales del ser humano, que se manifiestan en las virtudes, que a su vez devienen razones y guías para la acción.

Esta interpretación comparte con los otros autores que defienden el «naturalismo aristotélico» la identificación de los hechos y las actitudes considerados «buenos» con las características básicas de la naturaleza humana y su perfeccionamiento. Entre las múltiples variantes del naturalismo, Irwin se sitúa más próximo a las posturas de la «bondad natural» de la antropología moral cristiana que del convencionalismo ético, de carácter biológico y sociológico.

Hay autores que defienden un naturalismo ligado al «convencionalismo ético» de Wittgenstein, defensor de una suerte de solución sociológica, articulada sobre las instituciones humanas y establecidas a su vez sobre prácticas sociales comunes. Esta especie de «sentido común» como práctica social, presente en las obras de E. Anscombe y de R. M. Adams, sería una aproximación muy general que Irwin matiza mucho. Por otra parte, la lectura etológica y biológica que Mary Midgley

¹³ IRWIN, T., *The Development of Ethics*, I, pp. 2-3.

¹⁴ VLASTOS, G., *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cornell University Press, Ithaca, 1991, especialmente pp. 200-232.

¹⁵ Véase IRWIN, T., *Aristotle's First Principles*, cit. En esta obra Irwin se dedica básicamente a mostrar mediante el análisis de los textos cómo la filosofía práctica de Aristóteles (fundamentalmente, el bien, las virtudes, la teoría política y la concepción de la justicia) no puede entenderse sin un estudio detallado de la psicología racional y de la metafísica. Irwin, en suma, defiende que la filosofía teórica de Aristóteles apuntala los fundamentos sobre los que luego se edifica toda su filosofía moral y política, y que ambas dimensiones no pueden ser separadas.

¹⁶ Véase, por ejemplo, KOVRÉ, A., *Etudes galiléennes*, Hermann, Paris, 1939, que intenta explicar la obra de Aristóteles desde un naturalismo materialista cercano a la Revolución Científica, de carácter físico-matemático.

¹⁷ IRWIN, T., *The Development of Ethics*, I, p. 4. «[Aristóteles] defends an account of the human good as happiness (*eudaimonia*), consisting in the fulfillment of human nature, expressed in the various human virtues. His position is teleological, in so far as it seeks the basic guide for action in an ultimate end, eudaemonist, in so far as it identifies the ultimate end with happiness, and naturalist, in so far as it identifies virtue and happiness in a life that fulfils the nature and capacities of rational human nature. This is the position that I describe as 'Aristotelian naturalism', or 'traditional naturalism'. We can follow one significant thread through the history of moral philosophy by considering how far Aristotle is right, and what his successors think about his claims».

hace del naturalismo resulta excesivamente reduccionista y muy alejada del modelo que el profesor irlandés toma como punto de partida. Tampoco muestra ninguna cercanía con las doctrinas éticas del naturalismo sociobiológico de Wilson u otros autores de esta corriente.

Irwin mira con simpatía a autores como Philippa Foot¹⁸, que defiende la bondad natural a partir del reconocimiento de las estructuras de normatividad naturales, establecidas a partir de la evaluación de las características y operaciones de los seres humanos¹⁹. Irwin —más intelectualista— reconoce, sin embargo, el doble nivel en que se desarrolla este naturalismo ético: tiene —por una parte— carácter sociológico, biológico y antropológico, tal y como subraya Foot, así como también suscribió MacIntyre en *After virtue*²⁰, pero —por otra parte— también posee una dimensión metafísica, como opina actualmente este último autor²¹.

Sin duda, Irwin no desdeña la conexión metafísica, que explica una y otra vez a lo largo de toda la obra. Sin embargo, se esfuerza, a diferencia de MacIntyre, en presentar una metafísica más teológica que teológica, que pone el énfasis en la finalidad y no en la teodicea, como una justificación de Dios que asegura, *a posteriori*, la validez de los juicios, éticos y no éticos. Irwin se centra en una ética «abierta a la religión» —para decirlo con Aranguren—, pero primordialmente antropocéntrica, de modo que la teología natural no es un aspecto básico, sino un enriquecimiento del naturalismo filosófico.

Una vez sentadas estas aclaraciones sobre los rasgos esenciales de la obra, cabe explicar sucintamente cuál es su metodología. Irwin se ha caracterizado desde sus primeros trabajos por cultivar un estilo muy vinculado a las *Litterae Humaniores* que estudió en Oxford. Su exquisito tratamiento de las fuentes, las precisiones filológicas y conceptuales y su depuradísima retórica —aparentemente natural— no impiden que la obra tenga a la postre una cierta orientación analítica, cercana al estilo de las *quaestiones* escolásticas.

Irwin se centra exclusivamente en los textos de los filósofos. Se puede decir que para él la historia de la ética es la «historia de los textos que tratan cuestiones de ética». Su perspectiva, por tanto, es estrictamente hermenéutica y su proceder se basa en el método filosófico-filológico de análisis de los textos, apoyándose eventualmente en la literatura existente sobre los mismos. Raramente Irwin discute de forma explícita las tesis historiográficas de los diferentes especialistas, sino que el lector tiene que ser capaz de orientarse en la vasta bibliografía que el autor maneja, a fin de entender de forma implícita cuáles son los puntos de debate entre el estado estandarizado de la cuestión y la postura de Irwin.

Como dice en el primer capítulo del libro, su visión no es comprensiva ni omniabarcante, ni tampoco busca las explicaciones causales²². El autor recalca deliberadamente que su labor no es la de trazar una historia de todas las ideas éticas, sino la de seleccionar algunas ideas y algunos autores especialmente relevantes, para mostrar que todos ellos concuerdan en mayor o menor medida en el «naturalismo aristotélico» o tradicional.

Jerome B. Schneewind, una referencia constante en el método de estudio de la historia de la ética, procura ser en sus obras muy omniabarcante, recabando la luz de los autores más desconocidos, mientras que Irwin es mucho más selectivo, al estudiar siempre las grandes figuras, a las que añade otros autores que resultan de interés para su propuesta historiográfica. Con ello se parece más a MacIntyre y, sobre todo, a Rawls, a quien Irwin conoció cuando fue profesor ayudante en Harvard.

Resalta el autor que su obra no sigue los criterios de la Escuela de Cambridge. Aun reconociendo que el contextualismo y el método que él usa se iluminan mutuamente, se considera a sí mismo bastante alejado metodológicamente de los postulados que defiende Schneewind²³. Asimismo, no se

¹⁸ IRWIN, T., *The Development of Ethics*, III, cap. 94.

¹⁹ FOOT, P., *Natural Goodness*, Oxford University Press, Oxford, 2001. Véase una valoración reciente en RAMIS BARCELÓ, R., «Philippa Foot. In Memoriam», en *Estudios Filosóficos*, n.º 173, 2011, pp. 147-152.

²⁰ MACINTYRE, A., *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Indiana, 3.ª ed., 2007.

²¹ MACINTYRE, A., *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago and La Salle, Illinois, 1999.

²² IRWIN, T., *The Development of Ethics*, I, p. 10.

²³ Véase SCHNEEWIND, J. B., *Essays on the History of Moral Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2009, esp. caps. 4-7.

ocupa en ningún momento del problema del lenguaje de la ética y, pese a su inclinación filológica, tampoco persigue los objetivos de la *Begriffsgeschichte*. Irwin, en definitiva, busca la reconstrucción ordenada de la «tradición socrática» y del naturalismo aristotélico, para mostrar que son las constantes bajo las que se puede leer la historia de la ética occidental.

Antes de pasar a la organización de la obra hay que hacer referencia a lo que Irwin entiende por «tradición». Antes he dicho que la idea de «tradición socrática» la recoge de Gregory Vlastos, y que comprendía la historia de la filosofía como el desarrollo de la práctica de la ironía, la mayéutica, la *aletheia* y la dialéctica que Sócrates propugnaba. Sin embargo, el concepto de «tradición» en el siglo xx ha tenido diferentes significados, parcialmente coincidentes. Irwin no se refiere tanto a la tradición (*Wirkungsgeschichte*) de Gadamer, que alude a las preconcepciones históricas que determinan la forma de pensar, como a la tradición en el sentido que le da MacIntyre. Y este último autor ha sostenido dos posturas distintas al respecto. En los años setenta y ochenta creía que las tradiciones incluían la narratividad colectiva y que eran inconmensurables entre sí²⁴. Luego cambió de postura y actualmente considera que las tradiciones son commensurables (y jerarquizables) entre sí, si desde las «superiores» se puede dar una mejor explicación de las inferiores²⁵.

Irwin aplica esta última concepción de MacIntyre a la «historia de la ética» e intenta explicarla desde la «tradición socrática», cuya máxima expresión se encuentra en el «naturalismo aristotélico». Irwin cree que las diferentes tradiciones éticas pueden reconducirse al esquema naturalista, y su libro es una demostración fehaciente de este proyecto, expuesto desde Sócrates a Rawls.

2. HISTORIA E HISTORIOGRAFÍA

Los tres tomos que componen *The development of Ethics* articulan un doble discurso: histórico e historiográfico. Irwin establece la evolución tanto de los que escriben sobre ética cuanto de los que escriben sobre la historia de la disciplina. En la obra, ambos discursos están trabados y en algunos momentos (particularmente en los siglos xix y xx) se llegan a mezclar.

Pese a que Irwin dice que las divisiones entre los volúmenes no responden a ninguna intención²⁶, creo que responden a un propósito más firme del que el propio autor quiere reconocer. El primero comprende los capítulos que tratan desde la ética socrática hasta la Reforma, el segundo abarca desde Suárez hasta Rousseau, mientras que el tercero trata desde Kant hasta Rawls.

El primero permite una lectura en dos niveles: la configuración de la tradición socrática y la articulación de la tradición naturalista aristotélica. Este volumen, por tanto, muestra cómo se fija el canon socrático y aristotélico en la Antigüedad y en la Edad Media, y cómo empiezan a salirle detractores desde la época helenística. En ésta y en el Medievo comienzan a producirse momentos de tensión entre las tradiciones socrática y aristotélica y otras corrientes de corte voluntarista o irracionalista.

Lo que más sorprende del primer volumen es que, siendo Irwin uno de los mayores expertos en ética griega, no dedique más páginas a Platón y a Aristóteles. Mucho me temo que Irwin da por supuesto que el lector conoce su obra anterior, por lo que se remite indirectamente a ella y sólo elabora un resumen de sus posturas²⁷. La lectura que Irwin hace de Platón y de Aristóteles es, con todo, muy profunda, y sienta las bases de una lectura completa de su obra.

Hay que subrayar, en segundo lugar, que Irwin asocia directamente a Aristóteles con la línea Sócrates-Platón. Frente a lecturas más antiguas (anteriores a la síntesis de Jaeger), que contraponían rígidamente las obras de Platón y de Aristóteles, Irwin da por sentado que ambos autores pertenecen claramente a la misma tradición y que en sus obras no se encuentran grandes divergencias

²⁴ MACINTYRE, A., «Causality and History», en MANNINEN, J. - TUOMELA, R. (eds.), *Essays on Explanation and Understanding: Studies in the Foundations of Humanities and Social Sciences*, Reidel, Dordrecht and Boston, 1976, pp. 137-58.

²⁵ MACINTYRE, A., «The Relationship of Philosophy to its Past», en RORTY, R. - SCHNEEWIND J. B. - SKINNER, Q. (eds.), *Philosophy in History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, pp. 31-48.

²⁶ IRWIN, T., *The Development of Ethics*, I, prefatory note.

²⁷ Véanse notas 3, 4 y 5.

desde el punto de vista de la filosofía moral. El autor es un firme partidario de la unidad de Platón y Aristóteles en los temas fundamentales, en la línea —aunque con matices— de Jaeger²⁸, Düring²⁹, y actualmente Coloubaritsis³⁰ y tantos otros. El propio Düring destacó que la ética era el área en la que maestro y discípulo estuvieron siempre más cerca³¹.

Merece la pena enfatizar, pues, que cincuenta años después de la publicación de la obra de Düring, la visión del Áureo y del Estagirita como autores contrapuestos ha ido en declive. Irwin no dedica demasiadas páginas a mostrar la proximidad de ambos y asume como una de las líneas básicas de su argumentación que Platón y Aristóteles son hijo y nieto, respectivamente, de Sócrates. Frente a otros autores³², Irwin muestra que hay una «progresión» entre ellos, de manera que Aristóteles representa una suerte de clímax en la tradición socrática y que el eje Sócrates-Platón-Aristóteles, por encima de obstáculos e incomprensiones, se fundamenta en la unidad del bien y en la importancia del conocimiento para obrar correctamente, extremos que el macedonio apuntala con firmeza en su obra madura.

A partir de Aristóteles, Irwin procura explicar la historia de la ética como una exposición dialéctica y el despliegue de esa «tradición socrática» y del «naturalismo aristotélico» frente a sus detractores. La misión que el profesor irlandés se propone es mostrar o bien la coincidencia de los autores posteriores con tales tradiciones, o bien que las corrientes deliberadamente opuestas pueden ser «domesticadas», exponiendo algunos de sus «errores».

Estos dos caminos pueden verse ilustrados con la exposición que hace Irwin de los estoicos y de los epicúreos. Los primeros son claramente aristotélicos, mientras que los segundos lo son de una forma mucho más matizada. Para Irwin, el consabido hedonismo de los epicúreos queda reconducido a una forma racional cercana a la *eudaimonia* aristotélica, conjurando así algunos rasgos que podían acercar a Epicuro y a sus seguidores a una suerte de voluntarismo³³.

Irwin intenta leer a los estoicos desde el aristotelismo. Su explicación del asentimiento estoico en relación con la *prohairesis* o la deliberación busca mostrar el carácter racional de la deliberación estoica y —frente a los cirenaicos— el eudaimonismo implícito de su ética³⁴. Ambos puntos tienen un interés capital en la argumentación histórica de Irwin, pues la ética estoica es la principal aliada en la configuración de una «tradición socrática» y naturalista que se extienda más allá de Grecia, en conexión con el mundo romano.

Si el estoicismo deviene un aliado de gran valor, Irwin busca mostrar en su exposición del cristianismo cómo esta religión, al emparentar con la filosofía helenística, no fue contraria a la «tradición socrática» ni al naturalismo. El autor hace una presentación muy gráfica de la ética cristiana, manifestando que frente a la habitual contraposición entre platonismo cristiano y aristotelismo cris-

²⁸ JAEGER, W., *Aristóteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlín, 1923.

²⁹ DÜRING, I., *Aristóteles*, UNAM, México, 2005, p. 85. «Aristóteles se colocó inicialmente en fuerte oposición a Platón y se empeñó en subrayar la distancia tan frecuentemente como fuera posible y a veces no sin acritud. La polémica, en ocasiones violenta, es sin duda al mismo tiempo expresión de la inseguridad del hombre joven. Cuanto más seguro se vuelve y cuanto más exactamente ha esclarecido su propio punto de vista, tanto más sereno se muestra en la apreciación de la doctrina de sus adversarios; aún en el estilo y en el tono se advierte esto. Como pensador maduro, Aristóteles reconoce plenamente la grandeza de Platón». Véanse asimismo las pp. 81-87.

³⁰ COULOUBARITSIS, L., *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au neoplatonisme*, Boeck, Bruxelles, 1992, pp. 401 y ss.

³¹ DÜRING, I., *Aristóteles*, cit., p. 85. «En la última parte de la Ética Nicomáquea el influjo intelectual de Platón es más fuerte que en cualquiera de sus escritos. Cuando al comienzo de este curso de ética habla por última vez de la idea del Bien, se inclina ante la memoria de Platón. Pero no cambia sus puntos de vista».

³² Una discusión de esta cuestión puede verse en GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la Filosofía Griega*, Gredos, Madrid, 1993, vol. III, pp. 426-438, y vol. VI, pp. 372-373.

³³ IRWIN, T., *The Development of Ethics*, I, pp. 274 y ss.

³⁴ IRWIN, T., *The Development of Ethics*, I, p. 308: «[Aristóteles] argues that rational agents are rightly held responsible for their voluntary actions because these are actions of agents who are capable of rational deliberation and election. The Stoics go further, and insist that we are responsible for those actions that actually express —either by reflexion on appearances or by simply going along with them— the outlook that is embodied in the agent's elections (as Aristotle understands them). This further element in the Stoic position modifies and develops Aristotle, but it does not depart sharply from his position. Later expositors of Aristotle's position are right, therefore, to mention assent».

tiano, puede hacerse una distinción aún más ajustada al decurso de la realidad histórica: cristianismo aristotélico y antiaristotélico.

Su explicación, que puede considerarse —para no salirme de la terminología de la época— algo «maniquea», le resulta útil a Irwin para explicar la ética medieval. Muy resumidamente: San Agustín es un autor que recibe el caudal platónico y que, pese a lo que se suele decir, su crítica al paganismo aristotélico y helenístico no es radical, pues su distinción entre la verdadera y la falsa felicidad y las virtudes verdaderas y las falsas muestran su eudaimonismo, que concuerda con Aristóteles. Así pues, para Agustín de Hipona la importancia de la voluntad es sólo relativa y queda muy matizada por su intelectualismo³⁵.

Irwin lee a San Agustín bajo el prisma de Tomás de Aquino, el autor al que dedica el mayor número de páginas de los tres volúmenes. El profesor irlandés no regatea elogios hacia el Doctor Angélico, al que considera el mayor perfeccionador del naturalismo aristotélico. Si Agustín resultaba ser una mezcla de Sócrates, Platón, Aristóteles y el estoicismo, el Aquinate es una mezcla de la filosofía de Aristóteles con el pensamiento cristiano de San Agustín. Frente a tantos trabajos que han enfatizado el carácter neoplatónico de la ética agustiniana, Irwin explica cómo ya estaba presente en él un importante elemento naturalista eudaimonista, que lo acercaba a Aristóteles.

Así pues, Tomás de Aquino «urbanizó» la ética agustiniana, ordenando los destellos del mitra africano y conjugándolos con la obra del redescubierto Aristóteles. El agustinismo es el elemento que más destaca Irwin para razonar las mejoras que introduce Santo Tomás en la ética. De forma muy sintética, puede decirse que en las más de doscientas páginas que dedica al Aquinate, el autor destaca dos puntos: por una parte, la tensión entre la voluntad y el intelecto y, por otra, el catálogo de virtudes.

En cuanto al primer punto, Irwin parece concordar más con Bonny Kent³⁶ que con Kenny³⁷, al defender las raíces agustinianas de la tensión entre voluntad y sentimiento, más que la dependencia de Aristóteles postulada por Kenny y los tomistas analíticos. Irwin no se aparta de la línea de Odon Lottin³⁸, que conceptualizó la unidad de la psicología y de la ética a lo largo de la filosofía medieval, un extremo que queda patente en la exposición de la ética tomista y que en la obra que aquí se comenta se extiende casi hasta Hobbes.

El segundo punto es el catálogo de virtudes: Aristóteles ya reconocía muchas en los diversos libros de la *Ética a Nicómaco*³⁹, pero Santo Tomás amplió el catálogo de las virtudes cardinales con las llamadas «teologales». Irwin concede una gran importancia a las virtudes que el Doctor Común comenta a la luz de la teología cristiana, así como la importancia del pecado y de la gracia. Para el autor de la obra, las virtudes «infusas» mejoran las virtudes «adquiridas», de modo que la gracia divina es el complemento perfecto para las virtudes «paganas»⁴⁰, pues todas ellas están encaminadas a la búsqueda de la felicidad.

Si Santo Tomás es el punto álgido de la ética aristotélica medieval, para Irwin existe una corriente opuesta, caracterizada por el voluntarismo y, en buena parte, por el irracionalismo. Ésta empieza en Duns Escoto, sigue en Biel y en Ockham y acaba en Lutero, feroz antiaristotélico. En medio

³⁵ IRWIN, T., *The Development of Ethics*, I, p. 412. «We have no reason, therefore, to attribute voluntarism to Augustine. He emphasizes the role of the will in free and responsible action because he believes that non-rational desires can move us to free action only with our consent; he does not claim that the will moves us independently of the greater apparent good. He accepts Stoic intellectualism and avoids voluntarism» [...] «The will is free in relation to the passions in so far as it is capable of consenting or not consenting to the actions suggested by the passions. The will is not similarly free in relation to the apparent good, but Augustine does not suggest that this lack of freedom involves any lack of the freedom relevant to responsibility».

³⁶ KENT, B., *Virtues of the Will. The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1995.

³⁷ KENNY, A., *Aquinas on Mind*, Routledge, Londres, 1993.

³⁸ LOTTIN, O., *Psychologie et morale aux XI^e et XIII^e siècles*, Duculot, Gembloux-Louvain, 1942-1960.

³⁹ Véase un reciente estudio de GOTTLIEB, P., *The Virtue of Aristotle's Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, una discípula de Irwin que estudia la sistematización de las virtudes en Aristóteles, destacando el papel de las virtudes sin nombre, muchas de las cuales tienen un importante papel en la ética de Santo Tomás.

⁴⁰ IRWIN, T., *The Development of Ethics*, I, pp. 642-652.

de esta línea, Irwin estudia brevemente a Maquiavelo, de quien muestra su carácter técnico y poco «filosófico». Su crítica a las virtudes tomistas no tiene, en su opinión, demasiado calado⁴¹.

La historiografía ha asociado frecuentemente el voluntarismo franciscano con la obra agustiniana⁴². Irwin procura deslindar cuidadosamente el franciscanismo de la masa de los escritos de San Agustín, a quien el autor del libro reconduce a la causa de la tradición socrática y del naturalismo aristotélico. Es más: el supuesto «platonismo» de Lutero, tal y como lo interpreta Irwin, no es sino irracionalismo voluntarista franciscano, que se transmite a través del eje Escoto-Ockham.

El segundo volumen empieza en Suárez⁴³. Irwin pasa de puntillas sobre la escolástica española, pero se detiene en la obra del Doctor Eximio, al que considera un naturalista aristotélico. En el libro se recalca cómo Suárez rechaza el voluntarismo de sus predecesores y vuelve a entroncar con la línea de Santo Tomás. Si la historiografía había considerado a Suárez como una *tertia via* entre el tomismo y el escotismo, Irwin se empeña en demostrar cómo el jesuita fue el que cerró un debate entre naturalistas (racionalistas) y voluntaristas, dando la razón a los primeros⁴⁴.

Quizás hubiese sido más acertado introducir a Suárez al final del primer volumen, cerrando así un capítulo de la historia del naturalismo ético, por dos razones: en primer lugar, porque Suárez, según Irwin, acaba una época y, en segundo lugar, porque después del jesuita la historiografía suele exponer el inicio de la Modernidad filosófica. A partir de Suárez, el autor del libro discute a la vez la historia de la ética y la historiografía de la ética, de modo que se empieza a exponer no sólo las ideas en ética sino también lo que los filósofos de cada momento escribieron sobre la historia de la ética.

Irwin, con todo, tiene una clara intención al colocar a Suárez en una posición tan destacada al inicio del segundo volumen: pretende mostrar cómo la Modernidad tiene el naturalismo como punto de mira y cómo Suárez representa una piedra angular en tal desarrollo, frente a lo que propugnó Barbeyrac. Este autor escribió un prefacio a la obra de Pufendorf⁴⁵ en el que explicaba cómo la Modernidad en ética empezaba con el derecho natural de Grocio, que abría las puertas a una nueva concepción, deslindada del escolasticismo. La labor de Irwin consiste en desmontar los tópicos de Barbeyrac⁴⁶, y lo hace a través de una profunda exposición del problema del derecho natural, tema que se intensifica en Santo Tomás, Escoto, Ockham y finalmente en Suárez.

Al mostrar que Grocio no fue un pionero⁴⁷, Irwin enfatiza la continuidad de la ética medieval y moderna y postula a Hobbes como el autor central de la Modernidad⁴⁸, pasando por alto la «moral pour provision» cartesiana⁴⁹. Para el autor del libro, Hobbes está profundamente equivocado al intentar crear un nuevo método de ética de carácter psicológico, que debe más de lo que se suele decir a la escolástica medieval y a Suárez. En todo caso, la ética egoísta que propugna y el espíritu de autoconservación que parece estar en el centro de toda la antropología hobbesiana representan,

⁴¹ IRWIN, T., *The Development of Ethics*, I, cap. 28. Schneewind traza una línea escéptica desde Maquiavelo a Montaigne, que Irwin no contempla. Esa veta la ligará con el escepticismo posterior, tanto británico como francés. Véase SCHNEEWIND, J. B., *La invención de la autonomía*, Fondo de Cultura Económica, México, 2009, pp. 62-85.

⁴² Véase, por ejemplo, HIRSCHBERGER, J., *Historia de la Filosofía*, I, Herder, Barcelona, 1968, «Antigua escuela franciscana: los hombres del agustinismo», pp. 366-371.

⁴³ Sobre el segundo libro en concreto puede verse RAMIS BARCELÓ, R., «History of Modern ethics and rational natural law», en *History of European Ideas*, vol. 36, n.º 2, Elsevier, junio 2010, pp. 266-271.

⁴⁴ IRWIN, T., *The Development of Ethics*, II, cap. 31.

⁴⁵ PUFENDORF, S., *Of the Law of Nature and Nations. Eight Books*, Bonwicke, London, 1749.

⁴⁶ IRWIN, T., *The Development of Ethics*, II, p. 71. «In Barbeyrac's view, Bacon inspired Grotius to set moral theory on a new footing based on natural law. By appealing to natural law Grotius 'broke the ice' in moral philosophy. Melancthon failed to anticipate Grotius, because he was too confined by Scholastic views are so deeply infected by falsehood that Barbeyrac, like Pufendorf, does not think it worthwhile to try to separate the true elements of them, or even to give an account of their main errors. The honour of emancipating moral philosophy from Scholasticism belongs to Grotius – with certain qualifications to be examined later».

⁴⁷ A favor, HAAKONSSON, K., *Natural law and moral philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Ashgate, Dartmouth, 1999, pp. 15 y ss.

⁴⁸ Schneewind, sin embargo, otorga un papel más modesto a Hobbes, a quien sitúa a la vera de Grocio, un autor de gran relevancia para su propuesta historiográfica. Véase SCHNEEWIND, J. B., *La invención de la autonomía*, cit., caps. IV y V.

⁴⁹ Para una visión opuesta, RODIS-LEWIS, G., *La Morale de Descartes*, Presses Universitaires de France, París, 1962.

para Irwin, una influencia ineludible para sus sucesores, pero en ningún caso una explicación consistente de la naturaleza ética del ser humano⁵⁰.

El segundo libro de *The development of Ethics* puede entenderse como el desarrollo de la ética por oposición a las ideas de Hobbes, una idea que comparte con Rawls⁵¹. Pocos autores posteriores concordaron completamente con él, y los que lo hicieron —como Mandeville— no interesan mucho a Irwin. Spinoza, en parte muy hobbesiano, mezcla las pasiones y la metafísica en una ética que, según el profesor irlandés, no acaba de ser clara. En el capítulo que le dedica, prefiere presentar a Spinoza como un autor contradictorio, porque no puede encasillar fácilmente su postura⁵².

Por lo demás, en el segundo libro se encuentran tres líneas⁵³: una continental y racionalista (dejando, en este caso, de lado a Spinoza), y dos de ellas referentes a los «moralistas británicos». Irwin matiza la clasificación historiográfica de Selby-Bigge, que divide a los moralistas británicos en «intelectualistas» y «sentimentalistas»⁵⁴, pero le sigue en sus líneas generales⁵⁵. Le interesa mostrar que los racionalistas británicos, de carácter intelectualista y, por lo general, naturalistas, se opusieron a los sentimentalistas y voluntaristas que, a su vez, tenían sus diferencias con Hobbes.

Los autores que configuran la vía continental son Pufendorf y Leibniz. Irwin coloca —en contra de Barbeyrac— a Grocio a la vera de Suárez. Con ello separa a Grocio de la línea de la historiografía clásica (Grocio, Pufendorf, Thomassius, Wolff) de los iusnaturalistas racionalistas⁵⁶. En la obra no trata ni a Thomassius ni a Wolff, de manera que Pufendorf queda solo en los síntesis entre las posturas de Suárez y Grocio y la de Hobbes⁵⁷. En cambio, Leibniz es —pese a lo que dice Barbeyrac— mucho más eudaimonista y naturalista. Representa un mojón definitivo en el desarrollo del aristotelismo, pues permite conectar algunos aspectos de Santo Tomás y Suárez con la obra de Kant⁵⁸. Leibniz muestra cómo se puede ser a la vez aristotélico y luterano, algo que para Irwin deviene la demostración de que la tradición naturalista tradicional es compatible también con el pensamiento reformado.

Al autor le interesa mostrar los desacuerdos que filósofos como Shaftesbury o Hutcheson tuvieron con Hobbes, a la vez que pretende destacar el aspecto más racionalista de Locke, en contradicción con sus veleidades hobbesianas. De esta forma, la línea empirista y frecuentemente asociada con el voluntarismo y la defensa de las pasiones queda algo amortiguada al llegar a Hume y a Smith. La lectura de Irwin concede protagonismo a pensadores que siempre han sido considerados de segundo orden porque le ayudan a solidificar la línea racionalista de los «moralistas británicos».

Ésta, aunque no necesariamente naturalista ni eudaimonista, emerge en los siglos xvii y xviii de la mano de los platónicos de Cambridge como Cudworth y de los aristotélicos como Cumberland. Autores como Clarke, Balguy y, más tarde, Reid, se mostraron cercanos al platonismo y al aristotelismo, en una oposición más o menos directa contra Hobbes y contra la corriente sentimentalista, que se inicia —algo veladamente— con Locke. Irwin presenta, como ya se ha dicho, dos corrientes de «moralistas británicos», entendidos éstos en un sentido amplio, tal y como hace Selby-Bigge, y caracterizados por dos rasgos preeminentes: la oposición de todos ellos (salvo Locke en algunos puntos) hacia Hobbes, y la cohesión de los dos bloques (intelectualista y sentimentalista) a causa de los continuos ataques entre sí.

⁵⁰ IRWIN, T., *The Development of Ethics*, II, p. 178. «If he had succeeded in his vindicating reduction, he would have discovered the nature of moral virtues and our reasons for practising them, by reference to an account of human motives that does not itself rely on any normative non-psychological assumptions about morality or about rationality. But his reduction fails».

⁵¹ RAWLS, J., *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, Paidós, Barcelona, 2009, lecciones I-IV.

⁵² IRWIN, T., *The Development of Ethics*, II, cap. 37.

⁵³ RAWLS, J., *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 29, apunta —pero no desarrolla— cuatro líneas (la escuela del derecho natural, la rama germana, la escuela del sentido moral, los intuicionistas racionales) que Irwin discute implícitamente.

⁵⁴ SELBY-BIGGE, L. A. (ed.), *British Moralists: Being Selections from Writers Principally of the Eighteenth Century*, 2 vols., Clarendon Press, Oxford, 1897.

⁵⁵ IRWIN, T., *The Development of Ethics*, II, cap. 48.

⁵⁶ WOLF, E., *Grotius, Pufendorf, Thomassius. Drei Kapitel zur Gestaltgeschichte der Rechtswissenschaft*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1927.

⁵⁷ IRWIN, T., *The Development of Ethics*, II, p. 293.

⁵⁸ Para una visión distinta, RAWLS, J., *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, cit., pp. 121-158.

Mientras que el intelectualismo platónico y aristotélico es mucho menos homogéneo de lo que Irwin da a entender, el sentimentalismo desde Shaftesbury hasta Smith es bastante compacto. Irwin muestra que Locke no está completamente separado ni del racionalismo ni de Hobbes, aunque su postura es, a la postre, bastante ecléctica y presenta una mezcla insatisfactoria de visiones hobbesianas y de puntos de vista muy cercanos al naturalismo escolástico⁵⁹.

La lectura que hace de Shaftesbury, Hutcheson, Hume y Smith enfatiza su rechazo al hobbessianismo de Mandeville, algo que les permite tener un punto en común con los intelectualistas. A su vez, las críticas de Hutcheson a Hobbes determinan, según dice el autor, el desacuerdo entre Hutcheson y Hume. A la postre, todos estos pensadores constituyen la senda que permitió —según Irwin— la configuración del utilitarismo. Y Hume, posiblemente el más relevante de todos, allanó ese camino al mostrar que si en la obra de Hobbes se separaba el egoísmo de sus demás doctrinas morales, podía lograrse una teoría moral contraria al racionalismo y al realismo que defendiese la primacía de los deseos y de las pasiones⁶⁰.

Hume es, en cualquier estudio sobre historia de la ética, el autor más representativo de su época. En el segundo volumen de Irwin el escocés comparte el honor con otro personaje menos conocido, pero muy querido —entre muchos otros— por Rawls⁶¹: Joseph Butler⁶². Este pensador, que se sitúa, ciertamente, en el centro de las batallas del momento, tiene una relación ecléctica con los diferentes autores de su tiempo y de épocas anteriores. Butler se opuso —como dice Irwin— de una forma matizada a las tres posturas de su tiempo: el racionalismo extremo, el sentimentalismo y el egoísmo hobbessiano⁶³.

El obispo Butler, partidario de un cristianismo compatible con el aristotelismo y con el pensamiento de Cicerón, encaró en sus sermones no sólo a Hobbes, sino también al racionalismo de Clarke, mientras que mostró acuerdos y desacuerdos parciales con Shaftesbury, Hutcheson y Hume. Su influencia se dejó sentir sobre los escoceses Reid y Smith, y fue Richard Price quien —como muestra Irwin— recogió y defendió su postura naturalista ecléctica.

El segundo volumen acaba con Rousseau⁶⁴, un aliado del naturalismo y del antihobbessianismo. El ginebrino fue —sin duda— un naturalista, a diferencia del resto de los *mâitres à penser* del XVIII francés, a los que Irwin ni menciona. Su naturalismo es la máxima antítesis del egoísmo hobbessiano, pues enfatiza la bondad natural del ser humano: no es un naturalista «tradicional», como los que Irwin defiende, pero su postura es suficientemente importante para no dejarla de lado. Por lo demás, su pensamiento, junto con el de Hume, fue el que hizo descabalar a Kant de su «sueño dogmático»⁶⁵.

Rousseau es, tras el capítulo dedicado a Pascal, el representante de las letras francesas en la ética moderna. Para Irwin no merecen ningún comentario los llamados «moralistas franceses» del XVII y del XVIII (Chamfort, La Rochefoucauld, Vauvenargues, La Bruyère, Joubert), demasiado asistemáticos, lacedemónicos y avinagrados para el naturalismo aristotélico. Por supuesto, no presta ninguna atención a Helvetius, Holbach, Voltaire, La Mettrie... más sistemáticos, pero sobre todo más egoístas y ateos⁶⁶. Tampoco Montesquieu tiene cabida en la obra. El segundo volumen es, por tanto, un relato de tensión entre (algunos) hobbessianos y (bastantes) antihobbessianos, que acaba con Rousseau de una forma más naturalista que natural.

El tercero es la historia del kantismo en tres actos, algo que muestra la circularidad del volumen y cierta independencia con respecto de los dos restantes: el primer acto narra cómo Kant resul-

⁵⁹ IRWIN, T., *The Development of Ethics*, II, pp. 282-283.

⁶⁰ IRWIN, T., *The Development of Ethics*, II, esp. pp. 674-677.

⁶¹ FREEMAN, S., «Prólogo» a RAWLS, J., *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, cit., «Rawls tenía a Butler como una de las figuras más importantes de la filosofía moral moderna», p. 16. Véase también en el mismo volumen «Cinco lecciones sobre Joseph Butler».

⁶² Véanse PENELHUM, T., *Hume*, London, MacMillan, 1975, *Butler*, Routledge, London, 1986, y *Themes in Hume*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

⁶³ IRWIN, T., *The Development of Ethics*, II, p. 477.

⁶⁴ IRWIN, T., *The Development of Ethics*, II, cap. 65.

⁶⁵ Véase CASSIRER, E., *Rousseau, Kant, Goethe*, Princeton University Press, Princeton, 1945.

⁶⁶ Véase, en contra, SCHNEEWIND, J. B., *La invención de la autonomía*, cit., caps. 19 y 21.

ta ser —muy en el fondo— un naturalista aristotélico; el segundo, cómo el utilitarismo y, sobre todo, la filosofía analítica se oponen al kantismo y consiguen reducirlo a su mínima expresión; y el último, cómo éste es capaz de resurgir de sus propias cenizas y acabar victorioso a través de la obra de Rawls.

En efecto, se puede leer el segundo y el tercer volumen de Irwin a través de Rawls. Curiosamente, su programa de historia de la filosofía política resulta, en ocasiones más cercano a *The development of Ethics* que su programa de historia de la filosofía moral, aunque ambos articulan la red conceptual sobre la que Irwin teje su historia. En todo caso y frente a los anteriores, el tercer tomo supone un encaje de Kant con el naturalismo aristotélico, algo que Grisez⁶⁷ y pocos más habían intentado hasta hace unas décadas.

El tercer tomo presenta lo que en la «preceptiva aristotélica» se llama «unidad de espacio»: primero estudia el desarrollo de la ética germana y después se dedica, con la única salvedad de Sartre y Heidegger, a la ética anglosajona. Esa exposición no es cronológica, algo que permite enfatizar la continuidad entre autores de una misma lengua, pero evita un análisis paralelo. El eje Kant-Nietzsche es, por así decirlo, independiente del eje Mill-Moore y ambos resultados, a la postre, son igualmente nihilistas. El proyecto *criticista* (en un sentido amplio) y el proyecto utilitarista concluyen barriendo la ética anterior, presentando un futuro incierto para el conocimiento de la disciplina. Después de la lucha entre objetivistas naturalistas y sus detractores, la figura de Rawls aparece para dar la razón a los primeros.

La lectura que Irwin hace de Kant es arriesgada, pues intenta mostrar cómo su sistema formalista está en consonancia con el naturalismo aristotélico, aunque el camino sea distinto. Siguiendo —entre otros— a Grisez, considera que la tensión entre la inclinación natural y la obediencia apunta, en un último momento, a una teleología universalista que desarrolla los rasgos fundamentales del ser humano⁶⁸. Los kantianos dirán, no sin razón, que la lectura de Kant es forzada, pero tampoco puede señalarse que lo deforme excesivamente, hasta el punto de volverse irreconocible⁶⁹.

Irwin quiere mostrar cómo Kant entronca con la línea racionalista de Butler, Price y Reid, que provenía a su vez de Suárez⁷⁰. Por otra parte, argumenta que Kant no está en desacuerdo ni con los estoicos⁷¹, ni tampoco con la ética de la virtud de Aristóteles y de Santo Tomás, pues todos ellos apuntan a una teleología última que apunta al bien y no es, en absoluto, incompatible con su eudaimonismo⁷². Irwin llega a afirmar que las críticas que Kant hace a Hobbes y a Hutcheson y, después, a Hume no afectan al naturalismo de los pensadores clásicos, de Santo Tomás y de Butler⁷³.

Si Irwin es capaz de ganar a Kant para la causa del naturalismo, poco le cuesta incluir también al poliédrico Hegel, que da pie a todas las lecturas⁷⁴. Irwin lee a Hegel desde Green, mostrando algunas de las dificultades para interpretar su obra, pero sin entrar a discutir a fondo sus propuestas.

⁶⁷ GRISEZ, G., «Kant and Aquinas: Ethical Theory», en DUNN, J. - HARRIS, I. (ed.), *Great Political Thinkers 4: Aquinas*, England, Edward Elgar, Cheltenham, 1997, pp. 206-240.

⁶⁸ IRWIN, T., *The Development of Ethics*, III, p. 48. «Morality is concerned with the interests of persons, and specially with the impact of actions, states of character, and so on, on the interests of persons. If we conceive these interests as simply the satisfaction of inclinations, apart from their relation to the person whose interests they are, we will endorse a utilitarian conception of the morally appropriate end, and suppose that we promote a person's interest by satisfying inclinations. Kant, however, believes that rational agents care about their own interest because they are agents with a specific identity and specific aims apart from any particular collection of inclinations. The agents who have this aims, as opposed to the aims themselves, deserve respect».

⁶⁹ En un sentido bastante distinto, RAWLS, J., *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, pp. 159-341.

⁷⁰ IRWIN, T., *The Development of Ethics*, III, pp. 7 y ss.

⁷¹ IRWIN, T., *The Development of Ethics*, III, pp. 72-74.

⁷² IRWIN, T., *The Development of Ethics*, III, p. 58. «We would be entitled to mark a sharp contrast between Aristotle and Kant on the place of the emotions in moral virtue if each accepted an extreme claim, so that (i) Kant believed that emotions have no part in virtue, and (ii) Aristotle believed that virtue requires the right emotions, even when they are not up to us. Neither Kant nor Aristotle, however, accepts the extreme claim; acceptance of it would cause serious difficulties for the rest of their positions. A reasonable assumption about the adaptability of emotions reconciles the Kantian and the Aristotelian positions».

⁷³ IRWIN, T., *The Development of Ethics*, III, p. 132.

⁷⁴ IRWIN, T., *The Development of Ethics*, III, pp. 198-199.

El modelo dialéctico de Hegel resulta problemático a Irwin, que no duda en mostrar cómo el pensamiento de Marx deviene mucho más conforme con el naturalismo clásico⁷⁵.

Los capítulos dedicados a Schopenhauer y a Kierkegaard muestran los problemas categoriales de Irwin, más preocupado de revelar sus diferencias y semejanzas con Kant y con Santo Tomás, que en exponer su pensamiento. Esta línea concluye con Nietzsche, al que Irwin no atribuye un papel tan drástico como MacIntyre⁷⁶, pero concuerda indirectamente en que el naturalismo aristotélico es la rama indemne de la poda nietzscheana, después de desmochar sin piedad a Kant, Hegel, Sócrates y Platón⁷⁷. El autor tiene una posición muy comprensiva con el filósofo de Röcken, de cuya crítica intenta extraer consecuencias, particularmente de su visión historiográfica de la ética.

Irwin cambia de tercio y se centra en la ética utilitarista, discutiendo paralelamente la historia y la historiografía de Sidgwick y Whewell⁷⁸. La exposición que Irwin hace de la obra de Mill quiere mostrar cómo paulatinamente el autor evolucionó desde el hedonismo al eudaimonismo y que a la postre no defendió el utilitarismo⁷⁹. Esta tesis, muy elaborada, ya se podía ver —en parte— en la obra de Rawls⁸⁰, que mostró la lejanía de Stuart Mill respecto de su padre y de Bentham.

Sidgwick es un autor central porque en *The development of Ethics* se discute tanto su ética sustantiva como su concepción historiográfica. Sidgwick, a diferencia de Irwin, tuvo en poca estima a la filosofía griega, al tiempo que valoró profundamente la obra de Butler y la de Kant. En el libro se intenta mostrar cómo, al final, el utilitarismo de Sidgwick es tan abstracto e ideal que puede llegar a estar de acuerdo con las premisas que toma de Kant.

Ya Schneewind destacó que Sidgwick no era tan claramente un «utilitarista»⁸¹, e Irwin procura mostrar su concordancia con la filosofía kantiana, así como también desmontar su historiografía, destacando algunas de las contradicciones internas en las que Sidgwick incurre. Intenta conciliar el hedonismo y el egoísmo con el sentido común, en una estrategia que Rawls valora especialmente en la elaboración de su *Teoría de la justicia*. Por su parte, a Irwin le interesa particularmente estudiar su epistemología fundacionalista y su teoría hedonista del bien común para mostrar los elementos más naturalistas de su obra⁸².

Asimismo, Irwin discute en el último capítulo que dedica a Sidgwick su teoría de la prudencia, argumentando también que este autor intenta reconciliar, con muchos problemas, el intuicionismo con el utilitarismo⁸³. En definitiva, Irwin pretende mostrar cómo Sidgwick no es un autor completamente opuesto al naturalismo, sino que su visión mezcla el sentido común con el utilitarismo, usando la deontología kantiana y haciendo gala de un espíritu sintético y conciliador⁸⁴.

El eje utilitarista encuentra, en el mundo anglosajón, dos escollos antes de llegar a Moore. El primero es Bradley, un oponente de Sidgwick, que consideró que la receta para combatir el utilitarismo se debía fraguar al calor de algunos ingredientes que gustan a Irwin: Aristóteles, Kant y Hegel⁸⁵. El segundo es Green, un kantiano que tenía en alta estima al eudaimonismo griego⁸⁶.

Irwin, en defensa de sus ideas, no desaprovecha la oportunidad de explicar con cierto detalle las obras de sus dos predecesores en Oxford. Ambos participaron del idealismo británico, leyendo a Kant a través de Hegel. Sin duda, como admite el autor del libro, su síntesis de Aristóteles, Kant,

⁷⁵ IRWIN, T., *The Development of Ethics*, III, pp. 250-251.

⁷⁶ MACINTYRE, A., *After virtue*, cap. 9.

⁷⁷ IRWIN, T., *The Development of Ethics*, III, cap. 78.

⁷⁸ WHEWELL, W., *Lectures on systematic morality*, J. W. Parker, Londres, 1846.

⁷⁹ IRWIN, T., *The Development of Ethics*, III, caps. 79 y 80.

⁸⁰ RAWLS, J., *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, cit., p. 317.

⁸¹ SCHNEEWIND, J. B., *Essays on the History of moral philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2009, p. 413.

⁸² IRWIN, T., *The Development of Ethics*, III, p. 427.

⁸³ IRWIN, T., *The Development of Ethics*, III, cap. 81.

⁸⁴ IRWIN, T., *The Development of Ethics*, III, p. 426. «His defence of utilitarianism rests partly on a detailed discussion of the morality of common sense. He intends his analysis to seem plausible even to non-utilitarians, and to convince them that utilitarianism is the most plausible theoretical Development and revision of common sense».

⁸⁵ IRWIN, T., *The Development of Ethics*, III, cap. 84.

⁸⁶ IRWIN, T., *The Development of Ethics*, III, cap. 85.

Butler y Hegel es un producto demasiado vago⁸⁷, pero está encaminado hacia el noble fin de dotar a la ética de fundamentos racionales. La detención en el idealismo británico le permite a Irwin un alto en el camino para, acto seguido, entrar a criticar a fondo a Moore quien, al fin y al cabo, era un cantabrigense muy alejado de sus entrañables predecesores del xvii y de sus colegas neohegelianos de Oxford.

Con el autor de *Principia Ethica*, Irwin deja de lado sus modales oxonienses y escribe el capítulo más crítico e incisivo que contienen los tres volúmenes. Al final incluso dice que «this chapter on Moore has been rather negative»⁸⁸. Para Irwin, casi todo lo que escribió fueron confusiones y errores. Si se tuvieran que resumir sus críticas en tres ideas, éstas podrían ser: a) la obra de Moore es una defensa poco articulada del utilitarismo, cuyos elementos tomados individualmente no resisten a la crítica; b) la falacia naturalista y el argumento de la cuestión abierta son cuestiones que ni el propio Moore supo aclarar, y c) vista la inocuidad de sus ideas —incluso para el naturalismo—, hay que rechazar su influencia y su crítica a los filósofos predecesores⁸⁹.

En el capítulo siguiente, Irwin explica las ideas más importantes de William D. Ross, fundamentalmente, su crítica a Moore y a las posiciones no naturalistas. Ross consideró que la intuición podía proveer una concepción pluralista de los primeros principios morales, que permitiría discutir las tesis de Sidgwick⁹⁰. Asimismo, Irwin explica las ideas sistemáticas del naturalismo de Clarence I. Lewis, para pasar después a Hare, al que dedica un importante capítulo para evaluar de forma crítica el prescriptivismo que defiende, en problemática conexión con el emotivismo.

Antes de entrar en el debate más estrictamente contemporáneo, Irwin se detiene a comentar brevemente la ética existencialista, tomando a Sartre y a Heidegger como ejemplos. Centrado en el escenario anglosajón, el capítulo que se dedica a ambos es un islote en el que Irwin se detiene poco, sin apuntar demasiadas conclusiones⁹¹. Realmente Sartre y Heidegger pertenecen al eje continental, que Irwin concluye anticipadamente en Nietzsche.

Lo que de verdad interesa al autor de *The development of Ethics* en este tramo final es mostrar los problemas que tienen los acólitos de la ética mooreana, para confrontarlos con los defensores del naturalismo. En los últimos capítulos, explicando a Hare, a Stevenson o a Mackie, detalla las dificultades de sus obras, a la vez que las culpa de haber estigmatizado indebidamente el aristotelismo⁹². La propia posición de Irwin se encuentra, después de examinar los argumentos contemporáneos, cercana a MacIntyre, si bien tiene importantes diferencias con él⁹³.

Al final, el volumen y la obra concluyen con Rawls⁹⁴. En él no se cumple completamente el ideal de Irwin, pero representa una vuelta a un kantismo que no mira con malos ojos a Aristóteles. Aunque desarrolle sólo la virtud de la justicia, Rawls profundiza suficientemente en la ética como para tomar su obra en consideración. Su rehabilitación de la razón práctica puede ser considerada, tal y como quiere Irwin, un espaldarazo definitivo a la tradición socrática dialéctica y al naturalismo aristotélico racionalista⁹⁵.

⁸⁷ IRWIN, T., *The Development of Ethics*, III, p. 223.

⁸⁸ IRWIN, T., *The Development of Ethics*, III, p. 661.

⁸⁹ Sobre estas cuestiones puede verse todavía HANCOCK, R. N., *Twentieth-Century Ethics*, Columbia University Press, New York, 1974, pp. 18-40.

⁹⁰ IRWIN, T., *The Development of Ethics*, III, cap. 87.

⁹¹ IRWIN, T., *The Development of Ethics*, III, cap. 91.

⁹² IRWIN, T., *The Development of Ethics*, III, p. 891. «We have no good reason, therefore, to dismiss Aristotelian naturalism from consideration. We saw that it was a mistake to dismiss it on the false assumption that 17th century science had discredited it. It would equally be a mistake to dismiss it on the false assumption that 20th century meta-ethics or metaphysics has discredited it. If we review Aristotelian naturalism in the light of the arguments discussed in this chapter, we find good reasons to take it seriously. It deserves to be regarded as a viable participant in the prolonged dialectical argument that Socrates began».

⁹³ IRWIN, T., *The Development of Ethics*, III, pp. 875-877.

⁹⁴ IRWIN, T., *The Development of Ethics*, III, caps. 95 y 96.

⁹⁵ IRWIN, T., *The Development of Ethics*, III, p. 892. «Rawls is sympathetic in certain respects both to Aristotle and to the idealists. His account of the good tries to show how some Aristotelian and idealist views can be reconciled with a firmly Kantian view that gives strict priority to the right. A discussion of this aspect of his position may help us to decide whether Green may not be right after all in his views about the connexions between Kantian and Aristotelian views».

Con Rawls se supera el debate entre los enterradores de la ética y sus recuperadores. Tras su obra, la razón práctica emerge después de grandes turbulencias, y lo hace con vigor suficiente para mostrar que al final vence la razón y el objetivismo frente a sus detractores. Esta visión final de la ética permite articular a Irwin una trayectoria coherente desde Sócrates hasta nuestros días.

3. LAS FRONTERAS DE LA HISTORIA DE LA ÉTICA

El planteamiento de Irwin es, como se ha podido ver, original y tradicional a la vez. Su originalidad radica en que intenta exponer la historia de la ética a través de las continuidades, evitando las fronteras y desplegando una visión holística que integra todos los saberes. En este sentido, cabe apuntar que quizás en el siglo xx no encontremos ningún afán similar y que sea necesario remontarnos a Hegel para buscar un precedente en la misma dirección, algo que apuntala su visión tradicional.

Irwin niega explícitamente la autonomía de la ética, una de las premisas más asumidas por los historiadores utilitaristas y kantianos⁹⁶. Al contrario, mientras la ética parece decantarse en las últimas décadas hacia la política, en los tres tomos de Irwin apenas se encuentra ninguna referencia a la misma. Incluso para un aristotélico como él, que podría unir la *Ética a Nicómaco* con la *Política*, esta conexión no aparece a lo largo de los tres volúmenes.

Más que desdén hacia la política, Irwin muestra escasa atención hacia una dimensión que, como consecuencia práctica de la ética naturalista, no tiene ninguna autonomía. La política debe estar absolutamente determinada por la ética del sentido común y el derecho natural. Ésa es la tradición política que parte ya de Sócrates y que se enfrenta al relativismo de los sofistas.

En su opinión, la ética está cimentada sobre bases psicológicas, antropológicas, epistemológicas y metafísicas, de modo que la filosofía reoética debe ser una guía para leer la filosofía práctica. Su lectura de Platón y de Aristóteles ya mostraba claramente la necesidad de conocer todo el corpus de estos autores para interpretar cada línea. En su lectura anotada de la *Ética a Nicómaco*, Irwin no se cansa de remitir una y otra vez a las otras obras del Estagirita⁹⁷.

Una de las consecuencias más importantes de la escisión entre conocimiento y decisión en Kant ha sido la autonomía de la razón práctica, que incluso se ha emancipado como disciplina. A partir de entonces son muchos los intentos de una lectura interna de los clásicos de la ética: la lectura de Duns Escoto, Lutero, Butler o Hegel a partir de las influencias de otras obras de filosofía moral, sin atender a lo que ellos mismos escribieron sobre el alma, el conocimiento, el problema de Dios...

Estas ideas han llevado a elaborar una visión autónoma de la ética y de la política, separada de la filosofía teórica, que ha cristalizado en numerosas monografías y en algunos trabajos historiográficos⁹⁸. En esa obra son continuos los guiños de la ética hacia la política (cuyos puntos fuertes son la sofística, el epicureísmo, la tradición republicana, la obra de Maquiavelo...), mientras queda clara la voluntad de constituirse en una disciplina emancipada de la omnipresente metafísica.

Irwin, al contrario, exhibe un apabullante dominio de las fuentes completas de todos los autores, relacionando la ética con los presupuestos antropológicos de cada uno de ellos, los problemas de sus teorías gnoseológicas, las dificultades que presenta su concepción psicológica... Al final, el resultado es la explicación de la ética en el marco del pensamiento de cada autor, abstraída de la totalidad, aunque apuntando las conexiones que tiene con el resto de su «sistema filosófico».

La explicación hacia la que Irwin apunta, por tanto, se encuentra muy distante de dos de las actuales tendencias de trabajo interdisciplinar en la historia de las ideas: por una parte, la que asume la autonomía de la razón práctica, separada del resto de la filosofía y explicada exclusivamente por sucesos político-sociales y, por otra, la que subsume las ideas éticas en los «actos del habla» de su contexto histórico.

⁹⁶ Véase, por ejemplo, lo que dice Rawls en el comienzo del estudio de Hegel en RAWLS, J., *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, cit., pp. 345-347.

⁹⁷ IRWIN, T., *Aristotle's Nicomachean Ethics* (translation and notes), cit. *passim*.

⁹⁸ Por ejemplo, en España, a raíz de la división de las áreas de conocimiento, la ética quedó separada de la filosofía teórica. La obra coordinada por Victoria Camps vino a sellar la autonomía de la historia de la ética respecto de la historia de la filosofía.

Irwin descarta el estudio de la historia de las mentalidades y, por supuesto, el planteamiento de algunos autores de corte marxista, que intentan estudiar la ética y la política a partir de los sucesos histórico-sociales. Esta visión, alimentada por marxistas como Finley y por otros helenistas cercanos al estructuralismo como Vidal-Naquet, subsume la ética en la política, y ésta en la historia social⁹⁹. Tal enfoque tiene su contrapartida en la perspectiva filosófico-filológica de Oxford y en el enfoque hermenéutico de la escuela de Vlastos.

Precisamente, el magisterio de Vlastos en Cornell no hizo tanta mella en Schneewind, que al compartir los esquemas contextualistas de Skinner, no sólo ha abogado por un enfoque culturalista de la ética, sino que ha mostrado su acercamiento hacia la política y la sociedad del momento. Implícitamente, Schneewind ha mostrado también la proximidad de la historia de la ética y la sociología, especialmente en su análisis de la ética victoriana y, más en concreto, de la obra de Sidgwick¹⁰⁰. Irwin, al contrario, no valora la moral social y como únicamente se centra en los escritos de los filósofos, no aporta ningún dato biográfico o vivencial.

El estudio de la psicología racional (no la experimental), propia de las Facultades de Filosofía hasta hace muy poco, da pistas a Irwin para interpretar los textos de los filósofos. Para él, las fronteras de la ética en la historia van cambiando y debe ser el investigador quien acuda a buscarlas y a reconstruirlas. Si en Grecia, la ética (socrática, se entiende) iba ligada al resto de la filosofía, entendida como un todo, en la Edad Media y en la Modernidad, la ética estuvo predeterminada por una concepción teológica.

Irwin ha estudiado a fondo la Patrística, la teología medieval y a las grandes figuras de la teología anglicana, luterana y católica. No sólo eso, sino que también se maneja cómodamente con los comentarios y las obras de síntesis de los teólogos actuales. En su concepción de la teología y de la filosofía como ámbitos conectados para el estudio histórico de la ética, Irwin traza una exposición que abarca desde la relación del ser humano con Dios, el problema del conocimiento, el alma... hasta definir los problemas de la ética y concluir con el estudio del derecho natural.

He aludido en el título de este escrito a la importancia que Irwin concede al derecho natural, porque él entiende que ya en Grecia éste es la consecuencia directa de la ética. La zona de coincidencia entre *physis* y *nomos* emerge tras el estudio y la comparación de la filosofía «natural» con la filosofía «social». Para eso se necesita conocer la antropología biológica y filosófica del ser humano, estudiar sus inclinaciones naturales y contrastarlas con la antropología social de ese *zoon politikon*.

Como se trata de estimular a la persona hacia las consecuciones de los bienes hacia los que ya estaba inclinado, la ética tenía la misión de mostrar las virtudes y de destacar sus corrupciones, que debían ser reguladas. Como la ética atiende a las propensiones naturales del ser humano, el estudio del derecho natural permite describir y prescribir las acciones de conformidad con las inclinaciones propias¹⁰¹.

La dimensión biológica y social de la Grecia clásica cambió con el advenimiento de la religión en la época helenística y con la consolidación del cristianismo. La ética y el derecho natural pasaron a estar influidos por la religión, y cuando la teología sistematizó todo el pensamiento filosófico pagano, llegó a transformar la ética y el derecho natural. Durante muchos años, el derecho natural y, en general, todo lo que se podría llamar «pensamiento jurídico», estuvo en manos de filósofos que, a la vez, eran teólogos; o mejor dicho, de teólogos que tenían afición a la filosofía. El derecho natural, presente en la zona abisal de los mares de la ética, quedó atrapado en las redes de una teología que a la sazón practicaba la pesca de arrastre.

Irwin, respetando la *ratio studiorum* de la Edad Media y de la Modernidad, entiende que la ética era una cuestión tratada tanto en *philosophia moralis* como en *theologia moralis* y que en ambas se estudiaba el derecho natural hasta sus últimas consecuencias. En las Facultades de Derecho se dedi-

⁹⁹ Una actualización de tal perspectiva puede verse en la reciente obra de CARTLEDGE, P., *Political Thought in Ancient Greece*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

¹⁰⁰ SCHNEEWIND, J. B., *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1977.

¹⁰¹ Véase FOOT, P., *Natural Goodness*, cit., especialmente caps. 1 y 3, y también MACINTYRE, A., *Dependent rational animals. Why human beings need the virtues*, Illinois, Open Court, Chicago and La Salle, especialmente caps. 1 y 2.

caban a glosar y a memorizar (más lo segundo que lo primero) los textos justinianos y canónicos, y no se ocupaban de meras elucubraciones.

Por tanto, Irwin —en los dos primeros volúmenes— sitúa las fronteras de la ética muy cerca de la teología y del derecho natural, respetando los manuales y las divisiones que en cada momento se hacían del saber. Sin dejarlas, en el tercer volumen, muestra los problemas de la emancipación de la ética, no sólo de la teología, del derecho y de un saber global, sino también de la filosofía teorética.

El derecho natural, por lo demás, es no sólo una consecuencia, sino una parte de la ética natural, que no puede desgajarse. Irwin concuerda casi completamente con la visión historiográfica de Villey¹⁰² y, en buena parte de la obra, parece que está explicando el desarrollo de la idea de derecho natural más que cualquier otro punto conectado con la ética. El interés por lo jurídico-natural no se agota en Kant, sino que permanece —aunque más velado— hasta Rawls.

4. *THE DEVELOPMENT OF ETHICS* EN LA HISTORIOGRAFÍA DE LA ÉTICA

Por lo que se ha visto hasta aquí, puede decirse que los cuatro autores que han marcado de forma determinante a Irwin son Vlastos, Schneewind, MacIntyre y Rawls. Los cuatro devienen puntos cardinales para situar *The development of Ethics*, y no es arriesgado decir que Irwin escribe matizando, repensando y revisando la obra de estos cuatro grandes historiadores de la ética.

Vlastos le dio las bases para entender la filosofía antigua. En la lectura e interpretación de Sócrates, Platón y Aristóteles, Irwin profundiza en la unión que Vlastos trazó del conocimiento y la práctica de la virtud con la felicidad. Este es un punto difícil que han matizado otros helenistas, incluso muy cercanos a él, como Martha Nussbaum. El razonamiento de que la virtud implica la felicidad es una cuestión que no queda tan clara en toda la obra de Platón (y sí en Aristóteles), pese a que el autor del libro lo asume casi dogmáticamente¹⁰³.

Para Irwin, si el fin último es la felicidad, la virtud sólo es un instrumento para lograrlo, no algo valioso en sí mismo¹⁰⁴. El eudaimonismo de Irwin sobrepasa teleológicamente el valor intrínseco de todas las virtudes para situarse como un fin que permite la conciliación de Sócrates y Aristóteles. Con ello sobrepasa las dificultades de Vlastos para conceptualizar la relación entre Sócrates y Platón, y simplifica un poco el esquema expuesto en *Plato's Ethics*.

Sin embargo, tal conceptualización es muy arriesgada y creo que el propio Vlastos, más comedido en sus afirmaciones, la consideraría excesiva. Desde luego, desde la publicación de *The Fragility of Goodness*¹⁰⁵, Nussbaum e Irwin mantienen un prolongado debate acerca del carácter instrumental de la virtud. En ayuda de Irwin ha venido MacIntyre que, siguiendo a Tomás de Aquino, pone el fin en Dios como felicidad suprema, y muestra que la virtud es el camino y la felicidad —que sólo Dios puede dar— es la meta.

Desde luego, MacIntyre uno de los puntos de referencia intelectual en el estudio de la tradición aristotélico-tomista, aunque Irwin es mucho más intelectualista (cognoscitivista) que el autor de *Dependent Rational Animals*. Sin duda, Vlastos era un autor cristiano que prolongaba la tradición socrática en el cristianismo, pero Irwin aboga claramente por una visión católica (por lo que tiene de objetivista y de naturalista), frente al subjetivismo luterano. Para el profesor irlandés, la síntesis que propugna entre Sócrates y Aristóteles se realiza no en el Liceo del siglo IV a. C., sino en París durante el siglo XIII.

Dicha unión, según Irwin, perfecciona a Aristóteles con mimbres provenientes de la tradición estoica y del agustinismo, un enriquecimiento que permite tender puentes con Sócrates y proyectar la unión hacia Suárez y Butler. No en vano MacIntyre, en su temprana historia de la ética, ya

¹⁰² VILLEY, M., *La Formation de la Pensée Juridique Moderne*, Les Éditions Montchrestien, Paris, 1968.

¹⁰³ IRWIN, T., *Plato's Ethics*, New York, Oxford University Press, 1995, p. 75. «He [Sócrates] claims that since he wants to be as virtuous as he can be and has no desire for anything that conflicts with being virtuous, he suffers no loss of happiness, and hence no harm, if he loses any of the supposed 'goods' that the virtuous person has to forgo. Socrates might also fairly claim that the virtuous person is less liable to frustrated desire than a non-virtuous person, since a non-virtuous person is liable to failures that do not affect a virtuous person».

¹⁰⁴ IRWIN, T., *The Development of Ethics*, I, pp. 30 y ss.

¹⁰⁵ NUSSBAUM, M., *The Fragility of Goodness*, Cambridge University Press, New York, 1986, véanse especialmente pp. 96-97.

dedicó un espacio fundamental a la ética socrática, que tenía un amplio recorrido histórico¹⁰⁶. La idea de «tradición socrática», sin embargo, la toma de Vlastos¹⁰⁷, discutiendo implícitamente el uso que Schneewind hizo de ella en *The invention of the Autonomy*.

Para Schneewind, la historia de la ética puede escribirse sobre la base de dos historias que discurren paralelamente, influyéndose sin llegar a confluir. Una es la «historia de Sócrates», que se pregunta cómo se debe vivir, y otra es la «historia de Pitágoras», que busca la purificación y la salvación del alma¹⁰⁸. Para Schneewind, los «socráticos» tienen un carácter más terrenal y se preguntan acerca de la ética para comprender las bases racionales para actuar. En cambio, los «pitagóricos» se preguntan por la virtud y están interesados en lo sobrenatural y en la salvación del alma. Para éstos lo más importante no es este mundo sino la salvación, algo que muchos autores hasta Kant tenían claramente en mente.

Irwin se opone a tal clasificación, porque la «tradición socrática» mezclada con el naturalismo es capaz de subsumir, según él, las dos vías de Schneewind. Desde luego, la «tradición socrática» para Irwin resulta una simplificación de las dos sendas, pues lo importante es la racionalidad, la objetividad y el naturalismo, algo que puede llevar aparejada la salvación del alma o no.

Schneewind muestra cómo Kant representa la síntesis de las dos vías que propugna. Por una parte, la que se pregunta cómo vivir y que profundiza en los aspectos racionales de la ética, pero también la que tiene que postular la inmortalidad del alma como una garantía necesaria para la razón práctica. En las últimas páginas de *The invention of the Autonomy* se encuentra esta síntesis, que parece concordar, a la postre, bastante con las ideas de Irwin¹⁰⁹.

Si los dos primeros volúmenes parecen el desarrollo de las ideas de Vlastos y de MacIntyre, el último muestra una gran influencia de Schneewind y, sobre todo, de Rawls. Estos dos últimos autores, en contra de MacIntyre, defienden el carácter racionalista de la obra de Kant, entendida como un progreso epistemológico en la historia de la ética. Irwin concuerda con ellos: Kant representa ya no la catedral tomista, sino la respuesta adecuada a tantos siglos del voluntarismo franciscano, egoísmo hobbesiano y de sentimentalismo más o menos encubierto.

Si el mundo había cambiado, era Kant y no Tomás de Aquino quien había discernido el nuevo problema. Pertrechado del aristotelismo que llegó por la vía racionalista iusnaturalista, por Butler y por el naturalismo de Rousseau, pudo hacer frente a la deriva ética de su época. Para MacIntyre, Kant es uno de los culpables del gran naufragio de la ética, mientras que para Irwin, haciendo caso a Rawls, es una suerte de «salvador» de la racionalidad en un momento complicado.

Ciertamente, con la metáfora del naufragio MacIntyre argumenta que la Modernidad sólo tiene algunos fragmentos de la ética clásica. Dejando de lado a Kant, en los últimos trabajos el profesor escocés se muestra muy cercano al neotomismo de Newmann, que aboga por la recuperación de la obra del Doctor Angélico¹¹⁰. Irwin aboga por Kant como relevista de santo Tomás en la carrera de la historia de la ética en el equipo de los naturalistas.

El mérito de Kant es haber mostrado la importancia de la razón en un momento de crisis, y tal vez ese sea, para Irwin, el mérito que tiene Rawls para cerrar su libro. En él concluye, por el momento, el desarrollo de la ética, pues después del nihilismo de la filosofía analítica fue capaz de rehabilitar la razón práctica. Pese a que el profesor norteamericano no era aristotélico, se mostraba suficientemente respetuoso con él para que Irwin interprete que encarna la síntesis actual del naturalismo. No hay duda de que Rawls es el filósofo de moda y el defensor de un sistema liberal ecléctico, aunque no creo que muchos rawlsianos estén de acuerdo con la lectura que se hace de él en *The development of Ethics*.

Irwin traza, en definitiva, una historia de la ética con vocación continuista, destacando las grandes cuestiones frente al pensamiento fragmentario. Si Schneewind busca las discontinuidades¹¹¹,

¹⁰⁶ MACINTYRE, A., *A Short History of Ethics*, cit., caps. 1-3.

¹⁰⁷ VLASTOS, G., *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, cit., pp. 200 y ss.

¹⁰⁸ SCHNEEWIND, J. B., *La invención de la autonomía*, cit., epílogo, pp. 627 y ss.

¹⁰⁹ SCHNEEWIND, J. B., *La invención de la autonomía*, cit., especialmente cuarta parte y epílogo.

¹¹⁰ MACINTYRE, A., *God, Philosophy, Universities. A Selective history of Catholic Philosophical Tradition*, Rowman & Littlefield Publishers, Maryland, 2009.

¹¹¹ SCHNEEWIND, J. B., *La invención de la autonomía*, cit., p. 647.

el profesor irlandés prefiere mostrar los acuerdos y las convergencias. Si aquél prefiere exprimir todos los matices —directos e indirectos— para extraer conclusiones relevantes para la historia de la ética, en la obra de Irwin sólo se estudian los textos de los grandes autores, trazando la evolución de las grandes cimas del pensamiento ético.

5. CONCLUSIONES

Casi tres mil páginas dan para mucho y quien las quiere comentar —aunque sea muy superficialmente— se encuentra desbordado. En los apartados precedentes he expuesto algunos de los rasgos más sobresalientes de esta obra de Irwin, que evalúa y reescribe el *statu quo* historiográfico. Quisiera concluir con algunas ideas de carácter general que sinteticen el alcance de esta obra.

De entrada, su vocación selectiva resulta opuesta a los grandes trabajos eruditos del XIX, caracterizados por su visión omnicompreensiva, a la vez que resulta muy afín a ellos por su interés en los grandes temas y en los grandes autores. Frente a las visiones parciales, Irwin escribe una obra con aliento de otras épocas: calza las botas hegelianas de siete leguas, pero también es capaz de percibir y concentrarse en algunos detalles, recreándose en un análisis a veces microscópico. Esto le permite ser unificador en los grandes tramos, pero también delicado y preciso cuando es necesario. Esta visión ayuda también al lector a hacerse cargo a la vez de la proximidad y de la lejanía de la historia de la ética.

La óptica con la que Irwin traza su obra permite entender la historia como un todo que tiene un principio y un fin. Su narratividad la presenta como la batalla dialéctica entre los naturalistas y los no naturalistas. Se podría llamar, modificando un título de Popper, «el naturalismo ético y sus críticos». Y ciertamente, se presenta como un combate en el que Irwin, como guionista, toma claro partido por unos (que representan la racionalidad, la objetividad, los valores...) frente a los otros, unidos en contra de estas ideas.

Sería ingenuo reprochar a Irwin su falta de objetividad. Ni MacIntyre, ni Schneewind ni Rawls lo son, aunque algunos lo crean. Más vale saber de entrada y sin ambages cuál es su pensamiento, ya que ninguno de ellos escribió una historia de la ética *sub specie aeternitatis*. Por lo general, lo que interesa en filosofía es conocer los argumentos y creo que se debería juzgar *The development of Ethics* a través de ellos y no desde nuestras precomprensiones.

La narración de Irwin presenta una factura más o menos clásica. El primer tomo es la génesis de la «tradición socrática» y del «naturalismo aristotélico», el segundo es la presentación de las éticas opuestas y los primeros combates, y el último volumen expone la génesis del kantismo y de sus ramificaciones antes de la batalla final por la ética entre naturalistas y no naturalistas, que ganan los primeros a través de Rawls, en un *happy end* que da sentido teleológico a la obra y que muestra que, al fin y al cabo, hay un cierto progreso histórico en la ética.

La obra puede suscitar acuerdos y desacuerdos tanto en el sentido general como en el desglose pormenorizado. Quienes estén dispuestos a concebir la ética como una parte de la filosofía (y de la razón) pueden concordar con las tesis de Irwin, pero a día de hoy muchos prefieren ver la ética como una zona lábil con múltiples conexiones, más próximas al empirismo que al racionalismo.

Saltan a la vista los dos puntos más conflictivos de la obra, que son evidentemente, las tesis fundamentales que Irwin sostiene. En primer lugar, la conexión de Sócrates con Aristóteles y la relación entre la «tradición socrática» y el «naturalismo ético». No queda claro por qué el legado socrático tiene que pasar necesariamente por Aristóteles, ni tampoco por qué las obras de Platón y de Aristóteles tienen que asimilarse hasta el punto de colocarlas en el mismo saco.

En segundo lugar, la conexión de Aristóteles con Kant puede parecer muy forzada. *The development of Ethics* no tendría espina dorsal sin esa unión, pero resulta a veces chirriante, y sólo toma sentido a partir de los «enemigos» que Irwin coloca a su vera. Y es que la obra alcanza su mayor plausibilidad en el combate dialéctico entre racionalistas e irracionalistas. Sólo en esta tesitura, y viendo la historia de la ética como una pugna por la razón en contra de los sentidos y del escepticismo, los dos puntos que acabo de señalar parecen superables.

Irwin quiere mostrar que, en definitiva, la ética sigue resistiendo después de los duros embistes de quienes querían (y quieren) acabar con ella, reduciéndola a psicología, sociología o biología.

La ética actual es —quizás— autónoma, pero para Irwin lo es respecto de estos últimos ámbitos. Y quizás el precio de tal autonomía haya sido una frágil alianza, siempre amenazada por las pujantes ciencias sociales y naturales, con la filosofía política.

La moraleja es, si puede decirse así, que la ética puede regresar a las manos amantísimas de su madre, la vieja filosofía, que la acoge siempre como a una hija pródiga después de viajes turbulentos. Esa madre, que ha ido perdiendo a sus hijos emancipados al calor de modas varias, conserva enhiesta la bandera de la razón y de la crítica y defiende que el ser humano tiene unas inclinaciones naturales (y racionales) que le es propio seguir, pese a las tentaciones del escepticismo o del sentimentalismo.

Podría decirse —en contra de Irwin— que también es muy humana (y natural) esa propensión a los sentimientos y al distanciamiento escéptico. Con todo, a lo largo de los tres tomos asume dogmáticamente la visión del ser humano como *zoon politikon*, caracterizado por la sociabilidad y la razón. Puede conocer racionalmente (socráticamente) el bien y debe practicarlo (kantianamente): así alcanza (aristotélicamente) la felicidad en comunión con todos los seres humanos.

Irwin ha explicado la historia de la ética como la narración de los combates de la razón práctica, primero con el auxilio de la razón teórica, y luego con unos fundamentos más débiles. Pese a que haya más de un punto en el que este autor suscite desacuerdo, hay que alabar su esfuerzo y su coherencia, porque permite repensar la ética desde un prisma histórico y crítico. Sólo por ello, vale la pena dar a conocer su obra. Es lo que he intentado en las páginas precedentes, sin mayor pretensión que el de trazar unas breves pinceladas sobre esta obra tan imponente.

Universidad Pompeu Fabra. Barcelona
rafael.ramis@upf.edu

RAFAEL RAMIS BARCELÓ

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2010]

