

¿CUÁL ES EL PROPÓSITO DE LA POLÍTICA?

Cuando en estos días hablamos de la justicia distributiva nos preocupa principalmente la distribución de la renta, el patrimonio y las oportunidades. Para Aristóteles, la justicia distributiva no se refería sobre todo al dinero, sino a los cargos y a los honores. ¿Quién tiene derecho a mandar? ¿Cómo se debe repartir la autoridad política?

A primera vista, la respuesta parece evidente: por igual, claro está. Una persona, un voto. Cualquier otra forma sería discriminatoria. Pero Aristóteles nos recuerda que todas las teorías de la justicia distributiva discriminan. ¿Qué discriminaciones son justas? Y la respuesta depende del propósito de la actividad en cuestión.

Por lo tanto, antes de que podamos decir cómo hay que distribuir los derechos y la autoridad políticos habremos de indagar el propósito, o *telos*, de la política. Tendremos que preguntarnos *para qué* es una asociación política.

Quizá parezca una pregunta sin respuesta. A comunidades políticas diferentes les preocuparán asuntos diferentes. Una cosa es preguntarse por el propósito de una flauta o de una universidad. Aunque hay cierto margen para discrepar, sus propósitos están más o menos circunscritos. El propósito de una flauta tiene que ver con la música; el de una universidad, con la educación. Pero ¿podremos realmente determinar el propósito o meta de una actividad política en cuanto tal?

En estos días, no pensamos que la política tenga un fin particular, sustantivo; creemos que está abierta a los diversos fines que los ciudadanos puedan abrazar. ¿No tenemos acaso elecciones por esa razón, para que puedan elegir, en cualquier momento, los propósitos y fines que quieren perseguir colectivamente? Atribuir de antemano algún propósito o fin a la comunidad política parece que coartaría el derecho de los ciudadanos a decidir por sí mismos. Correría además el riesgo de imponer valores que no todos comparten. Nuestra renuencia a imbuir la política de un *telos*, o fin, determinado refleja una inquietud por la libertad individual. Consideramos que la política es un procedimiento que permite a las personas escoger sus propios fines.

Aristóteles no la concebía de ese modo. Para él, el propósito de la política no es establecer un marco de derechos que sea neutral entre unos fines y otros, sino formar buenos ciudadanos y cultivar un buen carácter.

Toda *polis* digna de ese nombre, que no sea una *polis* solo de nombre, debe dedicarse al fin de fomentar lo bueno. Si no, una asociación política degenera en una mera alianza. [...] Si no, además, la ley se convierte en un mero pacto [...] «en la garante de los derechos de los hombres ante los demás», en vez de ser, como debería, una norma de vida tal que haga que los miembros de la *polis* sean buenos y justos.⁵

Aristóteles critica a los que, considera él, son los dos principales grupos que pueden reclamar la autoridad política: los oligarcas y los demócratas. Cada uno tiene su razón, pero solo parcial. Los oligarcas mantienen que ellos, los ricos, deben gobernar. Los demócratas mantienen que haber nacido libre debe ser el único criterio para acceder a la ciudadanía y a la autoridad política. Pero ambos grupos exageran su razón, pues ambos distorsionan el propósito de la comunidad política.

Los oligarcas se equivocan, porque la comunidad política no existe solo para proteger la propiedad o promover la prosperidad económica. Si solo hubiese esas dos cosas, los propietarios se merecerían la mayor tajada de la autoridad política. Por su parte, los demócratas se equivocan, porque la comunidad económica no existe solo para darle a la mayoría lo que quiera. Por «demócratas» entendía Aristóteles lo que nosotros llamaríamos «mayoritaristas». Niega que el propósito de la política sea satisfacer las preferencias de la mayoría.

Ambos lados pasan por alto el fin supremo de la asociación política, que, según Aristóteles, es cultivar la virtud de los ciudadanos. El fin del Estado no es «ofrecer una alianza para la mutua defensa [...] o facilitar el intercambio económico y promover los lazos económicos».⁶ Para Aristóteles, la política existe para algo superior. Exis-

te para aprender a llevar una vida buena. El propósito de la política es nada más y nada menos que posibilitar que las personas desarrollen sus capacidades y virtudes distintivamente humanas: deliberar sobre el bien común, adquirir un buen juicio práctico, participar en el autogobierno, cuidar del destino de la comunidad en su conjunto.

Aristóteles reconoce la utilidad de otras formas menores de asociación, como los pactos defensivos y los acuerdos de libre comercio. Pero insiste en que a las asociaciones de ese tipo no se las puede tener por verdaderas comunidades políticas. ¿Por qué no? Porque sus fines son limitados. Organizaciones como el TLC (el Tratado de Libre Comercio), la OTAN y la OMC se ocupan solo de la seguridad o del intercambio económico; no constituyen una forma compartida de vida que moldee el carácter de los que participan de ella. Y lo mismo se puede decir de una ciudad o de un Estado que se ocupe solo de la seguridad y del comercio, y sea indiferente a la educación moral y cívica de los individuos que lo componen. «Si el espíritu de su interrelación siguiese siendo tras su unión el mismo que cuando vivían separados», escribe Aristóteles, su asociación no puede ser considerada realmente una *polis*, o comunidad política.⁷

«Una *polis* no es una asociación para residir en un mismo lugar o para prevenir las injusticias mutuas y facilitar los intercambios.» Si bien esas consideraciones son necesarias para una *polis*, no son suficientes. «El fin y el propósito de una *polis* es la vida buena, y las instituciones de la vida social son un medio para ese fin».⁸

Si la comunidad política existe para promover la vida buena, ¿cuáles son los efectos en la distribución de cargos y honores? Lo que ocurre con las flautas, pasa también con la política: el razonamiento de Aristóteles va del propósito del bien en cuestión a la manera apropiada de distribuirlo. «Quienes más contribuyen a una asociación de ese tenor» son los que sobresalen en la virtud cívica, los mejores a la hora de deliberar sobre el bien común. Los más grandes por su excelencia cívica —no los más ricos, los más numerosos o los más atractivos— son los que se merecen la parte mayor del reconocimiento político y de la influencia.⁹

Puesto que el fin de la política es la vida buena, los cargos y honores más elevados deben de corresponder a quienes, como Pericles, eran más grandes por su virtud cívica y los mejores en descubrir el bien común. Los propietarios deberían tener voz. Las consideraciones mayoritarias deberían contar. Pero la mayor influencia debería corresponder a quienes posean las cualidades de carácter y juicio requeridas para decidir si hay que ir a la guerra contra Esparta, y cuándo y cómo.

La razón de que personas como Pericles (y Abraham Lincoln) deban ocupar los puestos más elevados no es, simplemente, que van a ejecutar las políticas más sabias, con las que saldrán ganando todos. Es también que la comunidad política existe, al menos en parte, para honrar y recompensar las virtudes cívicas. Acordar el reconocimiento público a quienes exhiban excelencia cívica sirve al papel educativo que le corresponde a una ciudad buena. Aquí, de nuevo, vemos que los aspectos teleológicos y honoríficos de la justicia van juntos.

¿SE PUEDE SER UNA PERSONA BUENA SI NO SE PARTICIPA EN LA POLÍTICA?

Si Aristóteles tiene razón en que el fin de la política es la vida buena, sería fácil concluir que quienes exhiben las mayores virtudes cívicas merecen los mayores cargos y honores. Pero ¿es cierto que el objeto de la política es la vida buena? Como poco, se trata de una aseveración controvertida. Hoy en día vemos la política, por lo general, como un mal necesario, no como un rasgo esencial de la vida buena. Cuando pensamos en la política pensamos en compromisos, actuaciones de cara a la galería, intereses especiales, corrupción. Incluso el uso idealista de la política —como instrumento de la justicia social, como forma de hacer del mundo un lugar mejor— convierte a la política en un medio para un fin, una vocación entre otras, no en un aspecto esencial del bien humano.

¿Por qué, entonces, pensaba Aristóteles que participar en la política era en cierta forma esencial para llevar una vida buena? ¿Por

qué no podemos llevar vidas perfectamente buenas y virtuosas sin la política?

La respuesta se encuentra en nuestra naturaleza. Solo viviendo en una *polis* y participando en la política realizamos por completo nuestra naturaleza de seres humanos. Aristóteles nos ve como seres «concebidos para la asociación política en un grado superior a las abejas y demás animales gregarios». La razón que da es esta: la naturaleza no hace nada en vano, y los seres humanos, al contrario que los demás animales, están dotados de la facultad del lenguaje. Otros animales pueden emitir sonidos, y los sonidos pueden indicar placer y dolor. Pero el objeto del lenguaje, capacidad distintivamente humana, no es solo registrar el placer y el dolor. Objeto suyo es declarar qué es justo y qué no, y distinguir lo que es debido de lo que no lo es. No aprehendemos las cosas en silencio y luego las ponemos en palabras; el lenguaje es el medio por el que discernimos y deliberamos sobre el bien.¹⁰

Solo en la asociación política, proclama Aristóteles, podemos ejercer nuestra capacidad distintivamente humana del lenguaje, pues solo en la *polis* deliberamos con otros acerca de la justicia y la injusticia y la naturaleza de la vida buena. «Vemos, pues, que la *polis* existe por naturaleza y es anterior al individuo», escribe en el libro I de la *Política*.¹¹ Por «anterior» entendía anterior en cuanto a su función o propósito, no cronológicamente anterior. Los individuos, las familias y los clanes existían antes que las ciudades; pero solo en la *polis* podemos realizar nuestra naturaleza. No somos autosuficientes cuando estamos aislados, pues no podemos desarrollar nuestra capacidad de lenguaje y de practicar la deliberación moral.

El hombre aislado —incapaz de participar de los beneficios de la asociación política o que no necesita esa participación porque ya es autosuficiente— no forma parte de la *polis* y, por lo tanto, o es una bestia o es un dios.¹²

Así pues, solo llevamos nuestra naturaleza a su cumplimiento cuando ejercemos la facultad del lenguaje, lo que a su vez requiere

que deliberemos con otros acerca de lo que es debido y de lo que no lo es, de lo bueno y de lo malo, de la justicia y de la injusticia.

Pero ¿por qué, se preguntará usted quizá, solo en la política podemos ejercer esa capacidad de lenguaje y de deliberar moralmente? ¿Por qué no podemos hacerlo en la familia, en los clanes o en una asociación privada? Para responder, habremos de tener en cuenta cómo formula Aristóteles la virtud y la vida buena en la *Ética a Nicómaco*. Aunque esta obra trata esencialmente de filosofía moral, muestra que adquirir la virtud está ligado a ser un ciudadano.

La vida moral tiene como meta la felicidad, pero por *felicidad* Aristóteles no entiende lo mismo que los utilitaristas, es decir, maximizar el excedente de placer con respecto al dolor. La persona virtuosa es alguien que disfruta y sufre con las cosas debidas. Si alguien disfruta viendo una pelea de perros, por ejemplo, consideraremos que se trata de un vicio que debe superar, no de una verdadera fuente de felicidad. La excelencia moral no consiste en sumar placeres y penas, sino en disponer esos afectos de modo que nos deleitemos con cosas nobles y suframos con las despreciables. La felicidad no es un estado de la mente, sino una forma de ser, «una actividad del alma que concuerda con la virtud».¹³

Pero ¿por qué hay que vivir en una *polis* para llevar una vida virtuosa? ¿Por qué no podemos aprender unos principios morales correctos en casa o en una clase de filosofía o leyendo un libro de ética, y aplicarlos luego cuando haga falta? Aristóteles dice que no nos convertimos en virtuosos por esa vía. «La virtud moral surge como resultado de un hábito.» Es una de esas cosas que se aprenden haciéndolas. «Adquirimos virtudes practicándolas, tal y como ocurre con las artes.»¹⁴

APRENDER HACIENDO

A ese respecto, adquirir una virtud es como aprender a tocar la flauta. Nadie aprende a tocar un instrumento musical por leer un libro o asistir a una clase. Hay que practicar. Y viene bien escuchar a músicos

competentes y oír cómo tocan. Nadie se convierte en violinista sin haberse ejercitado con el arco. Lo mismo pasa con la virtud moral: «Nos volvemos justos haciendo actos justos, temperados haciendo actos temperados, valientes haciendo actos valientes».¹⁵

Se parece a otras actividades prácticas y destrezas, cocinar por ejemplo. Se publican muchos libros de cocina, pero nadie se convierte en un gran cocinero solo porque los haya leído. Hay que haber cocinado mucho. Contar chistes es otro ejemplo. No se convierte uno en cómico leyendo libros de chistes y recopilando anécdotas divertidas. Tampoco basta con aprender los principios del humor. Hay que practicar —el ritmo, los tiempos, los gestos, el tono— y fijarse mucho en Jack Benny, en Johnny Carson, en Eddy Murphy o en Robin Williams.

Si la virtud moral se aprende con la práctica, en primer lugar tendremos que adquirir de algún modo los hábitos debidos. Según Aristóteles, ese es el propósito primario de la ley: cultivar los hábitos que llevan a un carácter bueno. «Los legisladores hacen que los ciudadanos sean buenos formando en ellos hábitos, y ese es el deseo de todo legislador, y quienes no lo llevan a cabo no dan la talla, y es en esto en lo que difiere una buena constitución de una mala.» La educación moral no tiene por objeto tanto el promulgar reglas como el formar hábitos y moldear el carácter. «No supone una pequeña diferencia [...] que nos formemos unos hábitos u otros desde muy jóvenes; supone una muy grande o, mejor dicho, *toda* la diferencia.»¹⁶

Que Aristóteles resalte el hábito no significa que pensase que la virtud moral es una forma de conducta inculcada mediante la rutina. El hábito es el primer paso de la educación moral. Pero si todo va bien, el hábito acaba por prender y es entonces cuando le vemos el porqué. Judith Martin, conocida como «la señora Maneras», que escribe sobre cuestiones de etiqueta, se lamentó en una ocasión de que se hubiera perdido el hábito de enviar notas de agradecimiento. Hoy en día damos por sentado que los sentimientos son antes que las maneras; mientras sientas agradecimiento, no hará falta que te molestes con formalidades. La señora Maneras no está de acuerdo. «Pienso, por el contrario, que es más seguro esperar que la práctica

de una conducta apropiada acabe por alentar los sentimientos virtuosos; si escribes un buen número de notas de agradecimiento, al final sentirás agradecimiento aunque sea por un momento». ¹⁷

Precisamente así es como concibe Aristóteles la virtud moral. Inculcar una conducta virtuosa ayuda a adquirir la disposición de actuar virtuosamente.

Es habitual que se piense que actuar moralmente significa actuar según un precepto o regla. Pero Aristóteles cree que con esa manera de pensar se pierde un rasgo distintivo de la virtud moral. Se puede conocer la regla correcta y, sin embargo, no saber cómo o cuándo hay que aplicarla. El objeto de la educación moral es que se aprenda a discernir las características peculiares de una situación que requieren que se aplique tal regla en vez de tal otra. «Lo relativo a la conducta y a qué es bueno para nosotros carece de fijeza, como lo relativo a la salud. [...] Quienes actúan han de considerar en cada caso qué es lo más apropiado para la ocasión, tal y como ocurre también en la medicina y en la navegación.» ¹⁸

Solo se puede decir una cosa de índole general acerca de la virtud moral, nos explica Aristóteles: que consiste en un punto medio entre los extremos. Pero enseguida concede que esta generalidad no nos lleva muy lejos, ya que discernir el punto medio en una situación dada no es fácil. El problema estriba en hacer lo debido «a la persona debida, en la medida debida, a la hora debida, por la razón debida y de la manera debida». ¹⁹

Esto significa que el hábito, por esencial que sea, no lo es todo en la virtud moral. Siempre aparecen situaciones nuevas y hemos de saber qué hábito es el apropiado dadas las circunstancias. La virtud moral, pues, requiere del juicio, un tipo de conocimiento al que Aristóteles llama «sabiduría práctica». Al contrario que el conocimiento científico, que se refiere a «lo universal y necesario», ²⁰ el objeto de la sabiduría práctica es saber cómo hay que actuar. Debe «reconocer los particulares, pues es práctica, y la práctica se refiere a los particulares». ²¹ Aristóteles define la sabiduría práctica como «un estado, razonado y cierto, en el que se tiene la capacidad de actuar con vistas al bien humano». ²²

La sabiduría práctica es una virtud moral con implicaciones políticas. Quienes tienen sabiduría práctica pueden deliberar correctamente sobre lo que es un bien, no solo para sí mismos, sino para sus conciudadanos y para los seres humanos en general. Deliberar no es filosofar, pues atiende a lo cambiante y particular. Se orienta a la acción en el aquí y el ahora. Pero es más que calcular. Quiere descubrir cuál es el mayor bien humano que se puede conseguir dadas las circunstancias.²³

LA POLÍTICA Y LA VIDA BUENA

Podemos ver ahora con más claridad por qué, según Aristóteles, la política no es una vocación más, por qué es esencial para la vida buena. En primer lugar, las leyes de la *polis* inculcan buenos hábitos, forman un buen carácter y nos ponen en el camino de la virtud cívica. En segundo lugar, la vida de ciudadano posibilita que ejerzamos la capacidad de deliberar y de alcanzar la sabiduría práctica, una capacidad que, si no, permanecería dormida. No es este el tipo de cosas que podamos hacer en casa. Podemos sentarnos a un lado del camino y preguntarnos por las políticas que escogeríamos si tuviésemos que decidir. Pero eso no es lo mismo que participar en una actuación que realmente importe y cargar con la responsabilidad del destino de la comunidad entera. Solo llegaremos a ser buenos deliberadores si bajamos a la palestra, sopesamos las distintas posibilidades, defendemos nuestra postura, mandamos y somos mandados. En pocas palabras: si somos ciudadanos.

La noción de ciudadanía de Aristóteles es más elevada y exigente que la nuestra. Para él, la política no es la economía por otros medios. Su propósito es más elevado que maximizar la utilidad o proporcionar reglas justas para perseguir los intereses individuales. Consiste en una expresión de nuestra naturaleza, en una ocasión para el desenvolvimiento de nuestras capacidades humanas, en un aspecto esencial de la vida buena.

La defensa de la esclavitud por Aristóteles

No todos estaban incluidos en la ciudadanía que Aristóteles celebraba. Las mujeres no podían pertenecer a ella; tampoco los esclavos. Según Aristóteles, las naturalezas de aquellas y de estos no los hacían aptos para ser ciudadanos. Vemos ahora tal exclusión como una injusticia manifiesta. Debe recordarse que esas injusticias persistieron durante más de dos mil años después de que Aristóteles escribiese sus obras. La esclavitud no se abolió en Estados Unidos hasta 1865 y las mujeres obtuvieron el derecho de voto solo en 1920. Sin embargo, la persistencia histórica de tales injusticias no exonera a Aristóteles de haberlas aceptado.

En el caso de la esclavitud, no solo la aceptó, sino que ofreció una justificación filosófica. Merece la pena examinar su defensa de la esclavitud para ver qué luz arroja sobre el conjunto de su teoría política. Algunos ven en el argumento que Aristóteles ofrece a favor de la esclavitud un defecto de su pensamiento teleológico en sí; otros, una aplicación desencaminada de ese pensamiento en la que le obnubilaron los prejuicios de su época.

No creo que la defensa de la esclavitud que hace Aristóteles revele un fallo que condene al conjunto de su teoría política, pero conviene ver la fuerza de esta tajante aseveración.

Para Aristóteles, la justicia consiste en una concordancia. Asignar los derechos equivale a buscar el *telos* de las instituciones y hacer que las personas desempeñen los papeles sociales con los que concuerden mejor, los que posibiliten que lleguen a realizar su naturaleza. Dar a las personas lo que se les debe significa darles los cargos y honores que se merecen y los papeles sociales que sean acordes a su naturaleza.

Las teorías políticas modernas se sienten incómodas con la idea de concordancia. A las modernas teorías liberales de la justicia, de Kant a Rawls, les inquieta que las ideas teleológicas choquen con la libertad. Para ellas, el objeto de la justicia no es la concordancia, sino la elección. Asignar derechos no es hacer que las personas desempeñen los papeles que les convienen por naturaleza; es dejar que elijan sus papeles por sí mismas.

Desde este punto de vista, las nociones de *telos* y concordancia son sospechosas, peligrosas incluso. ¿Quién va a decirme el papel con el que estoy en concordancia o que es más apropiado a mi naturaleza? Si no tengo libertad para escoger mi propio papel social, bien puede ocurrir que se me fuerce a desempeñar un papel en contra de mi voluntad. Por lo tanto, el principio de la concordancia puede deslizarse con facilidad hacia la esclavitud si los que ocupan el poder deciden que un cierto grupo concuerda, por una razón u otra, con un papel subordinado.

Motivada por esa inquietud, la teoría política liberal sostiene que no hay que asignar los papeles sociales según la concordancia, sino conforme a lo que se escoja. En vez de hacer que las personas desempeñen los papeles que creamos que convengan a su naturaleza, debemos permitir que los escojan ellas. La esclavitud es mala, según este punto de vista, porque obliga a los individuos a desempeñar papeles que no han elegido. La solución consiste en prescindir de una ética del *telos* en favor de una ética de la elección y del consentimiento.

Pero esta conclusión es apresurada. La defensa que hizo Aristóteles de la esclavitud no es una prueba contra el pensamiento teleológico. Muy al contrario, la teoría de la justicia del propio Aristóteles ofrece abundantes recursos para criticar las opiniones que él tenía sobre la esclavitud. En realidad, su forma de concebir la justicia, como concordancia, es más exigente moralmente, y potencialmente más crítica de las asignaciones de trabajo existentes, que las teorías basadas en la elección y el consentimiento. Para ver que es así, examinemos el argumento de Aristóteles.

Para que la esclavitud sea justa, según Aristóteles, se deben cumplir dos condiciones: que sea necesaria y que sea natural. La esclavitud es necesaria, arguye Aristóteles, porque alguien tendrá que ocuparse de las tareas domésticas si los ciudadanos tienen que pasar mucho tiempo en la asamblea deliberando sobre el bien común. La *polis* requiere una división del trabajo. A no ser que se inventen máquinas que se encarguen de las tareas serviles, algunas personas deberán encargarse de las necesidades de la vida para que otros tengan las manos libres para participar en la política.

Aristóteles, pues, concluye que la esclavitud es necesaria. Pero la necesidad no basta. Para que la esclavitud sea justa, tiene también que ocurrir que ciertas personas concuerden por naturaleza con el papel de esclavos.²⁴ Así que Aristóteles se pregunta si hay «personas para las que la esclavitud es una condición mejor y justa, o si es cierto lo contrario y toda esclavitud se opone a la naturaleza».²⁵

Aristóteles llega a la conclusión de que tales personas existen. Hay personas que han nacido para esclavas. Difieren de las personas comunes como el cuerpo difiere del alma. Tales personas «son esclavas por naturaleza, y lo mejor para ellas [...] es que estén sometidas a un amo».²⁶

«Un hombre es, pues, por naturaleza esclavo si es susceptible de convertirse (y esta es la razón de que realmente se convierta) en la propiedad de otro, y si participa de la razón en la medida en que la aprehende de otro pero está desprovista de ella por sí mismo.»²⁷

«Tal y como algunos son libres por naturaleza, otros por naturaleza son esclavos, y para estos últimos la condición de la esclavitud es a la vez benéfica y justa.»²⁸

Aristóteles parece percibir que algo es cuestionable en lo que está diciendo, pues rápidamente lo descalifica: «Pero es fácil ver que quienes mantienen un punto de vista contrario tienen también en parte razón».²⁹ Aristóteles, al observar la esclavitud tal y como era en la Atenas de su tiempo, tenía que admitir que los críticos no andaban del todo desencaminados. Muchos esclavos se hallaban en esa condición por una razón puramente contingente: antes eran individuos libres, pero los habían capturado en una guerra. Su condición de esclavos no tenía nada que ver con que concordaran con ese papel. Para ellos, la esclavitud no era natural, sino el resultado de la mala suerte. Según las pautas del propio Aristóteles, su esclavitud era injusta: «No todos los que son en la realidad esclavos u hombres libres son por naturaleza esclavos u hombres libres».³⁰

¿Cómo se puede decir quién concuerda con ser esclavo?, se pregunta Aristóteles. En principio, habría que ver quién florece como esclavo, si es que hay alguien, y quién se irrita o intenta huir. La necesidad de la fuerza es una buena indicación de que el esclavo en

cuestión no concuerda con el papel.³¹ Para Aristóteles, la coacción es signo de injusticia, no porque el consentimiento legitime todo papel, sino porque la necesidad de usar la fuerza da a entender que no hay una concordancia natural. A aquellos a quienes les toca un papel congruente con su naturaleza no hace falta forzarlos.

Para la teoría política liberal, la esclavitud es injusta porque es coactiva. Para las teorías teleológicas, es injusta porque choca con nuestra naturaleza; la coacción es un síntoma de la injusticia, no su fuente. Es perfectamente posible explicar, dentro de la ética del *telos* y de la concordancia, la injusticia de la esclavitud, y Aristóteles recorre parte del camino (pero no todo) en esa dirección.

La ética del *telos* y de la concordancia establece en realidad un patrón moral más exigente para la justicia en el lugar de trabajo que la ética liberal de la elección y el consentimiento.³² Pensemos en un trabajo repetitivo, peligroso, por ejemplo el de quienes se pasan largas horas en la producción en cadena en una planta procesadora de pollos. Esa forma de trabajo, ¿es justa o injusta?

Para el libertario, la respuesta depende de que los trabajadores hayan intercambiado libremente su trabajo por un salario: si lo han hecho, el trabajo es justo. Para Rawls, el acuerdo sería justo solo si el libre intercambio de trabajo tuvo lugar con el trasfondo de unas condiciones equitativas. Para Aristóteles, ni siquiera basta con el consentimiento con un trasfondo de condiciones equitativas, pues para que el trabajo sea justo tiene que concordar con la naturaleza del trabajador que lo realice. Hay trabajos que no pasan esa prueba. Son tan peligrosos y repetitivos, aturden tanto, que no concuerdan con un ser humano. En esos casos, la justicia requiere que el trabajo se reorganice según nuestra naturaleza. Si no, el trabajo será injusto de la misma forma que la esclavitud lo es.

EL COCHECITO DE GOLF DE CASEY MARTIN

Casey Martin era un jugador profesional de golf que tenía una piedad mala. A causa de un problema de circulación, andar por el campo

de golf hacía que sufriese bastante dolor y corriese un grave riesgo de sufrir hemorragias y fracturas. Pese a su discapacidad, Martin siempre había sido muy bueno en ese deporte. Formó parte del equipo universitario de golf de Stanford en sus días de estudiante y después se hizo profesional.

Martin pidió a la PGA (la Asociación Profesional de Golfistas) permiso para desplazarse en los torneos con un cochecito de golf. La PGA se lo negó; dio como razón una de sus reglas, que prohibía esos vehículos en los torneos profesionales. Martin llevó el caso a los tribunales. Argumentaba que la Ley de Estadounidenses con Discapacidades, de 1990, exigía que se acomodasen las cosas en grado razonable para los discapacitados siempre que ese cambio «no alterase en lo esencial la naturaleza» de la actividad de que se tratase.³³

Testificaron algunas grandes figuras del golf. Arnold Palmer, Jack Nicklaus y Ken Venturi defendieron la prohibición de esos cochecitos. Sostenían que la fatiga es un factor importante en un torneo de golf y que montar en un vehículo en vez de andar le daría a Martin una ventaja injusta.

El caso fue al Tribunal Supremo de Estados Unidos, donde los jueces hubieron de vérselas con lo que parecía una tontería, inferior a su dignidad y al mismo tiempo ajena a sus conocimientos: «Alguien que va de hoyo en hoyo por el campo de golf con un vehículo, ¿es de verdad un golfista?». ³⁴

Sin embargo, lo cierto era que el caso suscitaba un problema relativo a la justicia concebida de un modo puramente aristotélico: para decidir si Martin tenía derecho a un cochecito de golf, el tribunal tenía que determinar la naturaleza esencial de la actividad en cuestión. Recorrer andando el campo, ¿pertenece a la esencia del golf o solo le era incidental? Si, como aseveraba la PGA, caminar era un aspecto esencial de ese deporte, dejarle a Martin que montase en un vehículo «alteraría fundamentalmente la naturaleza» del juego. Para resolver un problema de derechos el tribunal tenía que determinar el *telos*, o naturaleza esencial, del juego.

El tribunal sentenció por siete votos contra dos que Martin tenía derecho a usar un cochecito de golf. El juez John Paul Ste-

vens, que redactó el voto mayoritario, analizaba la historia del golf y llegaba a la conclusión de que el uso de vehículos no era incompatible con el carácter fundamental del juego. «Desde sus primeros tiempos, la esencia del juego han sido los lanzamientos, valerse de un palo para que una bola vaya del *tee* a un hoyo que está a cierta distancia por medio del menor número de golpes que sea posible.»³⁵ En cuanto a la afirmación de que caminar pone a prueba la resistencia física de los jugadores, Stevens citó el testimonio de un profesor de fisiología, que había calculado que solo se gastaban unas quinientas kilocalorías en recorrer andando los dieciocho hoyos, «nutricionalmente, menos que las que hay en una Big Mac».³⁶ Como el golf es «una actividad de baja intensidad, la fatiga es sobre todo un fenómeno psicológico en el que el estrés y la motivación son los elementos clave».³⁷ El tribunal llegó a la conclusión de que tener con la discapacidad de Martin la consideración de dejarle que montase en un cochecito de golf no alteraría en lo fundamental el juego ni le daría una ventaja injusta.

El juez Antonin Scalia discrepó. En un brioso voto particular, negó que el Tribunal Supremo pudiese determinar la naturaleza esencial del golf. No defendía simplemente que los jueces careciesen de la autoridad o competencia para dirimir esa cuestión, sino que ponía en entredicho la premisa aristotélica que se escondía bajo la opinión del tribunal, a saber, que es posible razonar sobre el *telos* o naturaleza esencial de un juego:

De ordinario, decir de algo que es «esencial» equivale a decir que es necesario para la consecución de un cierto objetivo. Pero como esta es la naturaleza misma de un juego que no tiene otro objetivo que el entretenimiento (eso es lo que distingue a los juegos de la actividad productiva), es completamente imposible decir de cualquiera de las arbitrarias reglas de un juego que es «esencial».³⁸

Como las reglas del golf «son (como en todos los juegos) enteramente arbitrarias», escribía Scalia, no hay fundamento alguno para evaluar críticamente las reglas establecidas por la PGA. Si a los afi-

cionados no les gustan, «pueden retirar su interés». Pero nadie puede decir que tal o cual regla carece de importancia en lo que se refiere a las habilidades que se supone que el golf pone a prueba.

El argumento de Scalia es cuestionable por varias razones. En primer lugar, hace de menos a los deportes. Ningún aficionado de verdad hablaría de los deportes de esa forma, como si se rigiesen por reglas completamente arbitrarias y no tuviesen ningún verdadero objeto o razón de ser. Si la gente creyese realmente que las reglas de su deporte favorito son arbitrarias, en el sentido de que no han sido concebidas para que se luzcan y celebren ciertas habilidades y ciertos tipos de talento que merece la pena admirar, le sería difícil interesarse por el resultado del juego. El deporte se rebajaría hasta convertirse en un mero espectáculo, una forma de entretenimiento en vez de algo que se aprecia.

En segundo lugar, es perfectamente posible discutir sobre el mérito de las diferentes reglas y preguntarse si mejoran o corrompen el juego. Esas discusiones tienen lugar todo el tiempo, sea entre quienes llaman a los programas de radio o entre quienes dirigen el deporte en cuestión. Fijémonos en el debate sobre una regla del béisbol, la del «bateador designado». Hay quienes dicen que mejora el juego porque gracias a ella son los mejores bateadores los que batean y a los que no lo son tanto se les evita que pasen por un calvario. Otros dicen que perjudica, ya que exagera el papel del bateo y elimina complejas consideraciones estratégicas. Cada una de esas posturas se basa en una cierta concepción del objeto del mejor béisbol: ¿qué habilidades pone a prueba y qué aptitudes y virtudes celebra y premia? El debate sobre la regla del bateador designado es, en última instancia, un debate sobre el *telos* del béisbol, tal y como el debate sobre la acción afirmativa es un debate sobre el propósito de las universidades.

Por último, Scalia, al negar que el golf tenga un *telos*, pasa por alto por completo el aspecto honorífico de la disputa. ¿Cuál fue el objeto, al fin y al cabo, de los cuatro años que duró el caso del cochecito de golf? Superficialmente, se discutió sobre la equidad. La PGA y los grandes del golf aseveraban que dejar que Martin se des-

plazase en un vehículo le conferiría una ventaja y no sería equitativo. Martin replicaba que, dada su discapacidad, el vehículo solamente igualaría las condiciones.

Si la equidad hubiera sido lo único en juego, sin embargo, habría habido una solución evidente: que todos los golfistas pudiesen desplazarse por el campo con un vehículo. Si todos pudiesen hacerlo, la acusación de inequidad desaparecería. Pero esa solución era un anatema para el golf profesional, más inconcebible aún que hacer una excepción con Casey Martin. ¿Por qué? Porque la disputa no era tanto por la equidad como por el honor y el reconocimiento, en concreto por el deseo de la PGA y de los jugadores más importantes de que su deporte fuese reconocido y respetado como una actividad atlética.

Déjese me que lo diga de la manera más delicada posible: los golfistas son un tanto susceptibles en lo que se refiere a la naturaleza de su deporte. En él no hay que correr o saltar, y la bola se queda quieta. Nadie duda de que el golf requiere de mucha habilidad. Pero el honor y el reconocimiento que se les concede a los jugadores de golf más grandes dependen de que se pueda considerar que su deporte es una competición físicamente exigente. Si ese deporte en el que destacan se pudiese jugar moviéndose con un vehículo, se pondría en entredicho o disminuiría su reconocimiento como atletas. Esto explica quizá la vehemencia con que algunos golfistas profesionales se opusieron a la petición de Casey Martin de recorrer el campo montado en un vehículo. Tom Kite, que llevaba participando veinticinco años en las competiciones de la PGA, escribió lo siguiente en un artículo publicado por el *New York Times*:

Me parece que quienes apoyan el derecho de Casey Martin a usar un vehículo ignoran que estamos hablando de un deporte de competición. [...] Estamos hablando de acontecimientos atléticos. Y quien piense que el golf profesional no es un deporte atlético es que no lo ha visto nunca o no se ha dedicado a él.³⁹

Sea cierto lo que sea en cuanto a la naturaleza esencial del golf, el proceso federal por el vehículo de Casey Martin ilustra vivamente

la teoría de la justicia enunciada por Aristóteles. Los debates sobre la justicia y los derechos son a menudo, es inevitable, debates sobre el propósito de alguna institución social, los bienes que asigna y las virtudes que honra y celebra. Por mucho que intentemos que la ley sea neutral en esas cuestiones, quizá no resulte posible decir qué es justo sin someter a discusión la naturaleza de la vida buena.