

## NOTAS SOBRE LA FUNDAMENTACION DE LA ETICA ARISTOTELICA

### 1. El planteo del problema

Es objetivo de este breve trabajo tratar de dar una respuesta, siquiera esquemática y susceptible de perfeccionamiento, a algunas cuestiones que plantea la pregunta por el fundamento de la ética aristotélica.

El filósofo insiste, en numerosas ocasiones, en mostrar los límites propios de esta disciplina. Puesto que tiene por objeto lo contingente, aquello que puede haberse de otro modo (*endechómēnon állos échein*), las acciones nobles y justas sobre las que trata exhiben gran variedad y fluctuación (*pollén échein diaforán kai plānen*).<sup>1</sup> Al ámbito propio de la *praxis* corresponden acciones cumplidas la mayor parte de las veces de la misma manera (*hos epí tó pollí*) pero que carecen de necesidad.<sup>2</sup>

Como las cuestiones relativas a la salud, los asuntos concernientes a la conducta y las cuestiones sobre qué es lo bueno en cada caso, no tienen fijeza (*estekós*).<sup>3</sup>

En razón de esto, Aristóteles nos recomienda contentarnos con mostrar la verdad a *grosso modo* y esquemáticamente<sup>4</sup> ya que no debemos buscar la causa en todos los asuntos de la misma manera; en este caso es suficiente establecer el hecho particular (*tó hótti*) rectamente. Este es lo primero y el punto de partida (*arché*).<sup>5</sup>

Los enunciados universales propios del ámbito ético se aplican a la mayoría de los casos pero carecen de fijeza; las aseveraciones particulares son más verdaderas (*alethinóteroi*) pero carecen de exactitud (*akríbeia*).<sup>6</sup>

Cuando Aristóteles afirma que la ética no cae bajo ningún precepto ni arte y que los mismos agentes deben en cada caso considerar qué es apropiado para la ocasión<sup>7</sup> se tiene la impresión de que se trata simplemente de obrar en función de las circunstancias que se van presentando a lo largo de la vida. Y esta visión de su planteo puede verse enfatizada a partir del acento que pone el Filósofo en el conocimiento de lo particular a lo largo de su obra y especialmente en el Libro VI de la *Etica Nicomaquea*, al tratar el tema de la sabi-

1 ARISTÓTELES, *Etica Nicomaquea*, (EN), 1094 b 14-16.

2 EN, 1094 b 21.

3 EN, 1104 a 35.

4 EN, 1094 b 19-20.

5 EN, 1098 a 33-b 2.

6 EN, 1107 a 29-31.

7 EN, 1104 a 5-9.

duría práctica. Esta es sobre todo una virtud intelectual que percibe lo particular a realizar, delibera sobre la forma de lograrlo y ordena al sujeto la acción a cumplir.

Aristóteles nos exhorta a confiar en las aseveraciones y consejos de los hombres sabios (*frónimoi*) y de los ancianos que están dotados de una especie de "ojo" que les permite discernir rectamente lo que hay que hacer en cada circunstancia.<sup>8</sup> Es sabido que el joven, sea por edad o por su carácter moral, no es el oyente apropiado para las lecciones de ética-política porque no tiene experiencia en las acciones de la vida (sin la cual es imposible conocer la conducta a seguir) o porque tiende a dejarse dominar por sus pasiones desordenadas.<sup>9</sup>

Por otra parte, según los actos que realicemos, así serán los hábitos que conformarán nuestro carácter moral<sup>10</sup> ya que adquirimos los hábitos ejercitando ciertos actos.<sup>11</sup> Dice Aristóteles: "No difiere poco el formarnos hábitos de una u otra clase desde nuestra juventud, sino que es grande la diferencia, o mejor, toda la diferencia está allí".<sup>12</sup>

Pero, ¿se trata simplemente de una cuestión de costumbres y hábitos? ¿Significa esto que habituados a obrar de una manera determinada, llamaremos "buenas" a aquellas acciones que nos hemos acostumbrado a cumplir?

Obviamente el planteo de Aristóteles no se reduce a la mera *adaptación* del sujeto a ciertas pautas que recibe "desde afuera". Y aunque los principios éticos no posean tal vez la misma certeza que los principios de la metafísica, la ética no se reduce a la mera retórica, es decir, al arte de persuadir a los sujetos hacia ciertas conductas más o menos deseables conforme con las características y fines propios de una sociedad determinada. La certeza moral no se apoya en razones necesarias y demostrables pero de allí no se sigue que carezca de fundamento.

## 2. El bien moral

Aristóteles entiende que las actividades que ejercemos deben ser de una cierta clase, es decir, deben estar dotadas de una cierta cualidad.<sup>13</sup>

Las pasiones y afecciones pueden ser sentidas o experimentadas mucho o poco y en ambos casos, no bien; pero sentir las cuando se debe, con referencia a los objetos debidos, hacia la persona debida, esto es el *mésos* y lo mejor y lo propio de la virtud.<sup>14</sup> Los extremos no son elogiados ni rectos sino censu-

<sup>8</sup> EN, 1143 b 11-14.

<sup>9</sup> EN, 1095 a 2.

<sup>10</sup> EN, 1103 b 22-24.

<sup>11</sup> EN, 1103 a 31-32.

<sup>12</sup> EN, 1103 b 24-25.

<sup>13</sup> EN, 1103 b 22-23.

<sup>14</sup> EN, 1106 b 19-23.

<sup>15</sup> EN, 1108 a 15-16; 1109 a 29-30.

rables; el hábito intermedio entre ambos extremos es en todo elogiabile. El bien no es fácil, es raro pero noble y elogiabile.<sup>15</sup>

Hay un bien en sí, objeto natural del deseo, y bienes aparentes. El hombre bueno (*spoudaios*) conoce el bien verdadero; para el malo, cualquier objeto azaroso puede presentársele como bueno. Pero el hombre bueno juzga rectamente cada cosa y en cada caso la verdad se le muestra y él es canon y medida de cada cosa.<sup>16</sup> La virtud preserva el juicio recto sobre el fin, mantiene el sujeto orientado de tal modo que pueda discernir rectamente.<sup>17</sup> El fin recto es principio, punto de partida y está dado, por supuesto, como las hipótesis de las ciencias matemáticas y teoréticas.<sup>18</sup> Por una parte, parece haber una inclinación natural hacia el bien en general; por la otra, es necesaria una buena educación moral para discernir rectamente los puntos de partida, lo evidente para nosotros, los bienes particulares y determinados. Estos bienes están encerrados en los *éndoxa*, es decir, en las creencias de la tradición, las enseñanzas de los antiguos sabios, las opiniones corrientemente aceptadas. Sí, la moral de Aristóteles se apoya en una cierta fe natural en los ancianos y en el conjunto de los hombres. El método es la observación de las acciones de los hombres y la constatación de sus diferencias. Es necesario reparar en las consecuencias de sus acciones en relación con el desarrollo de sus vidas. Aristóteles parte de las opiniones comunes y de los usos lingüísticos, pero no con el propósito de aceptar plenamente todo lo recibido, sino para saber cómo el hombre debe actuar, para conocer los principios de la acción humana.

Es verdad que por momentos Aristóteles parece poner el acento en el aspecto relativo de la medida, en vista de las tendencias personales de cada uno, pero Aristóteles no se asimila a Protágoras. El no dice que el hombre es la medida de todas las cosas, sino que el virtuoso lo es. La última palabra es la conciencia humana, pero no la conciencia de cualquiera sino la del hombre virtuoso, aquél que busca realmente y en todo cumplir el bien.<sup>19</sup> Ante todo, el virtuoso es medida porque su juicio es verdadero, es decir, porque prescribe a partir de su percepción de la verdadera cualidad moral intrínseca de los actos, la ley inscrita en las inclinaciones naturales.

Si bien es cierto que la moral de Aristóteles no consiste en un conjunto de reglas fijas y estáticas independientes del fin del hombre, como dice Allan,<sup>20</sup> es innegable que el concepto del deber moral no sólo está presente en su ética sino que constituye una idea clara y técnicamente desarrollada que ocupa un lugar central. Gauthier-Jolif se han ocupado de mostrar que el Filósofo emplea solamente en la *Ética Nicomaquea* el verbo *dein* como "deber" con un sentido moral aproximadamente 170 veces.<sup>21</sup> En las circunstancias particulares

<sup>16</sup> EN, 1113 a 23-b2.

<sup>17</sup> EN, 1145 a 5.

<sup>18</sup> EN, 1151 a 15-20; EE, 1227 a 9.

<sup>19</sup> VANIER, *Le Bonheur principe et fin de la moral aristotélicienne*, Desclée de Brouwer, París, 1965, p. 67.

<sup>20</sup> ALLAN, D. J., *Aristotle's Account of the Origin of Moral Principles*, *Articles on Aristotle*, Duckworth, London, 1977, pp. 72-78.

<sup>21</sup> GAUTHIER-JOLIF, *L'Éthique à Nicomaque*, Tome II, *Commentaire*, Nauwelaerts, Louvain, París, 1970, p. 571.

en que se encuentra, el virtuoso actúa no según su gusto o su placer, sino según el bien (*tó kalón*) es decir, conforme con lo que las circunstancias le *demandan*, según lo que la virtud requiere de él. Su deber se le impone objetivamente.

Así como en el ámbito teórico se trata de conocer las cosas en sí mismas, no de inventar, no de crear ideas bellas sino de conocer el universo y sus entes, en el ámbito práctico no se trata de actuar según un modelo preconcebido y creado por el sujeto mismo, sino de "percibir" los valores morales concretos y realizarlos. Es necesario elegir el acto virtuoso por sí mismo y evitar aquellas acciones intrínsecamente malas.<sup>22</sup>

La idea de libertad, aunque no está desarrollada (Ross nos habla de un cierto "*feeling of freedom*") está supuesta. Somos responsables de nuestros actos porque somos responsables de nuestras disposiciones y es absurdo hacer a las circunstancias responsables de nuestra conducta, diciendo que somos fácilmente atrapados por las atracciones placenteras y considerarnos exclusivamente causa de los actos nobles y justos.<sup>23</sup>

La idea de obligación se expresa en el carácter imperativo y prescriptivo de la sabiduría práctica. A pesar de que Ollé-Laprune considera que la sabiduría práctica tiene por función poner orden más que dar órdenes y asegura que ella prescribe una bella disposición del alma más que un artículo de ley, es innegable que Aristóteles insiste en el carácter imperativo de la sabiduría práctica, sobre todo al diferenciarla de la *sínesis* y del *gnome*, señalando que éstas son meramente judicativas. El elemento estético, la armonía y el equilibrio son ingredientes de la moral aristotélica, pero no creemos que constituyan las ideas centrales de la misma.<sup>24</sup>

Hasta aquí hemos tratado de mostrar que la fluctuación y variedad de individuos y circunstancias es compatible con la existencia de un núcleo objetivo (es decir, sustraído al arbitrio del sujeto) elegible por sí mismo y obligatorio que es el bien moral intrínseco, *tó kalón*, que el virtuoso elige teniendo en cuenta la situación en que se encuentra y sus características personales.

### 3. Virtud moral y sabiduría práctica

Cabe preguntarse ahora cuál es el criterio que posee el virtuoso para establecer el punto medio propio de la buena acción. Dice Aristóteles que el *frónimos*, es decir, el hombre dotado de sabiduría práctica, es quien "fija" el *mesón* propio de la virtud en cada circunstancia y que lo hace según la recta razón (*orthós lógos*).<sup>25</sup> Que debemos actuar de acuerdo con la recta razón es un principio común y debe darse por supuesto.<sup>26</sup>

<sup>22</sup> EN, 1107 a 10-17.

<sup>23</sup> EN, 1110 b 13-15.

<sup>24</sup> OLLÉ LAPRUNE, *Essai sur la morale d'Aristote*, París, 1881, p. 87.

<sup>25</sup> EN, 1138 b 20.

<sup>26</sup> EN, 1103 b 32.

La virtud moral es un hábito que pertenece a la parte apetitiva o desiderativa del alma, que concierne al placer y al dolor. Aristóteles considera que esta parte del alma es capaz de escuchar la voz de la razón, como un hijo escucha los consejos de su padre, y que puede participar de ella. La parte del alma propiamente racional tiene dos funciones, una, teórica o científica; la otra, práctica, deliberativa o calculativa; ésta es capaz de organizar la vida moral y conducir las acciones rectamente, cuando alcanza el grado de perfección propio de la virtud intelectual, que es la sabiduría práctica.

Virtud moral y sabiduría práctica son dos caras de una misma moneda. Mutuamente dependientes, ninguna de ellas puede desarrollarse sin la otra. La vida moral, como perfección del apetito, garantiza la recta inclinación hacia el buen fin; la virtud intelectual o sabiduría práctica tiene como función la deliberación y el juicio sobre lo que conduce a la realización del fin recto y la prescripción del cumplimiento efectivo de la buena acción.

Aristóteles concede a Platón que la buena educación de los apetitos consiste en ser criados desde nuestra juventud de modo de gozar y sufrir por las cosas que debemos,<sup>27</sup> ya que ni por naturaleza ni contra ella, las virtudes surgen en nosotros, sino que, naturalmente aptos por naturaleza para recibirlas, somos perfeccionados por el hábito.<sup>28</sup>

Sabiduría práctica y recta razón son sinónimos. Pero la virtud moral no se identifica con la sabiduría práctica, no es puro conocimiento, no es ciencia (recuérdese la crítica de Aristóteles a Sócrates en este sentido en 1144 b 17-30) sino que, como hábito apetitivo, supone el recto entrenamiento y ejercicio de las afecciones. Sin embargo, no queda reducida al ciego cumplimiento de ciertos actos objetivamente buenos, supone la recta intención, es decir, la elección de los actos por sí mismos.

Y la elección supone el conocimiento. Por eso Aristóteles define la virtud moral como hábito *según y con* la recta razón o sabiduría práctica. Sus contemporáneos la habían definido como hábito según la recta razón. Pero esto no le pareció suficiente al Estagirita. De alguna manera él quería expresar más claramente la íntima unión entre razón y apetito; no se trata de obrar simplemente conforme con los preceptos de la razón, es preciso adherir a ella con todas nuestras fuerzas, es preciso hallar placer en el cumplimiento de sus mandatos. La armonía entre deseo y razón es uno de sus ideales prácticos fundamentales.

Las cosas en las que la mayoría encuentra placer luchan entre sí, están en conflicto, dividen a los hombres, porque tales cosas no son placenteras por naturaleza, pero lo que es placentero para los amantes del bien es por naturaleza placentero. La vida del hombre virtuoso no tiene necesidad de otros placeres, como una suerte de encanto adventicio, sino que halla su placer en sí misma.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> EN, 1104 b 8-13.

<sup>28</sup> EN, 1103 a 23-26.

<sup>29</sup> EN, 1099 a 11-16.

El hombre dotado de sabiduría práctica percibe, ve inmediatamente los valores morales concretos que las acciones particulares encarnan, elabora inductivamente las normas universales a partir de los casos particulares que pueblan su experiencia, delibera rectamente sobre lo que conduce a la realización del fin que conoce (gracias a que la virtud lo mantiene orientado hacia él) y ordena al sujeto obrar conforme con los resultados de su deliberación. De este modo, la acción terminal resulta ser una aplicación de la regla universal al caso particular: halla su fundamento en la norma general y atiende a las exigencias de las circunstancias presentes.

Poco nos dice el Filósofo sobre las normas universales. Afirma que el *frónimos* conoce lo universal y que a causa de su ignorancia de lo universal los hombres son censurados. Agrega que todo vicioso ignora cómo debe obrar y de qué cosas debe abstenerse y por este error los hombres devienen en general, injustos y malos.<sup>30</sup> Por otra parte, el carácter "universal" de las normas es bastante restringido si se tiene en cuenta que las exigencias morales son bien distintas para los individuos que integran la *polis*, en relación con sus diferentes capacidades. (Los esclavos no pueden deliberar y aunque las mujeres tienen cierto poder deliberativo, sus inclinaciones tienden a dominarlas; tampoco el hombre libre tiene las mismas obligaciones que el político y este último no debe obrar de la misma forma como legislador que como dirigente).

Creemos que el contenido de las normas universales se identifica con los rectos fines de las virtudes morales que Aristóteles se ocupa de describir a lo largo de su obra. La *norma* consiste en la formulación de lo que la *razón* establece como *mésón*. La palabra griega *lógos* expresa maravillosamente esta identidad entre contenido objetivo y capacidad humana subjetiva. Así es como Ross tiende a traducirla por "razón" y Gauthier-Jolif por "norma" o "regla".

#### 4. Fundamento y sentido de la moralidad

Hemos señalado la relación entre virtud moral y sabiduría práctica, pero aún nos queda por mostrar cuál es el criterio último que tiene el *frónimos* para establecer el punto medio propio de la virtud. Las palabras que cierran el libro VI de la *Ética Nicomaquea* parecen darnos alguna luz sobre este asunto. Dice allí Aristóteles que la sabiduría práctica es para que la sabiduría teórica o *sofía* llegue a ser. La *sofía* es la virtud intelectual que corresponde a la parte científica del alma y tiene por objeto las realidades más nobles por naturaleza y superiores al hombre, puesto que éste no es lo mejor que hay en el mundo.

Es sabido que toda la ética del Filósofo está imbuida de su teleologismo. El fin último, el bien mayor elegible por sí mismo y por el cual todas las otras actividades se llevan a cabo es la felicidad (*eudaimonía*). Sabios e ignorantes difieren considerablemente respecto como la consideran. De modo que Aristóteles se propone investigar cuál es la función propia del hombre por natura-

<sup>30</sup> EN, 1110 b 28-30.

leza, a fin de esclarecer en qué consiste su bien y su felicidad, pues el bien reside en la función.

Todos sabemos la respuesta: el hombre es *lógos*, luego su felicidad será aquella actividad del alma que implica un principio racional. Hemos visto cómo la vida moral es dirigida por el *lógos* y cada acto ha de resultar de una decisión racional (*proáíresis*) y aunque la vida virtuosa es elegible por sí misma, ella no constituye el grado más alto de felicidad, así como tampoco la sabiduría práctica es la virtud más alta. La contemplación, en cambio, tanto por su independencia de los azares de la fortuna, como por su dignidad, es la actividad más alta a la que el hombre puede aspirar y la fuente de la dicha suprema. Búsqueda de los primeros principios y serena admiración por el orden del universo, otorga al hombre, aunque en períodos intermitentes, el goce divino.

Como dice Stewart<sup>31</sup> la vida moral es para la vida de divina especulación como la materia es para la forma. Las palabras que cierran la *Ética Eudemia* lo confirman: toda elección o posesión humana que impida la actividad contemplativa es definida como mala y aquella que se orienta hacia este fin es "la mejor". Aristóteles define el carácter moral de las acciones por su relación con el modo en que contribuyen o impiden la contemplación teórica. El equilibrio y la armonía propios de una vida moral recta constituyen condiciones imprescindibles para el desarrollo de la vida contemplativa. La dócil sujeción de los apetitos al *lógos* práctico se ordena al logro de la actividad teórica porque tal es el fin supremo y último del hombre, en razón de su naturaleza.

El deber ser se funda en el ser. La ética halla una de sus bases en la antropología. La obligación del hombre consiste en tratar de realizar el fin para el cual está destinado por naturaleza. Por lo cual, un objetivo del moralista consiste en discernir las intenciones de la naturaleza. Obrar rectamente es obrar como hombre, es decir, con razón.

No se trata de obedecer los "imperativos *a priori* de la razón práctica", sino de desear la verdadera felicidad, es decir, la verdadera perfección, la cual se va cargando de contenido y significación a partir de la reflexión sobre aquello que constituye lo esencial en el hombre. Obviamente, para la mayor parte de los hombres, puesto que no son todavía virtuosos, la obligación aparece como una limitación exterior, impuesta en parte por la sociedad, que les impide seguir sus impulsos pasionales; para el virtuoso y sabio, ella constituye el camino hacia el cumplimiento del fin último.

Es cierto que no todos los hombres están capacitados para desarrollar la actividad teórica, ni encuentran en ella, el motivo de su felicidad. En tal caso, la vida moralmente recta se convierte en un segundo tipo de felicidad plenificante, que se ordena a la comunidad política. El valiente que muere en acción, obviamente no lo hace para contemplar mejor sino para que el conjunto de la

<sup>31</sup> STEWART, *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford, at the Clarendon Press, 1892, vol. II, p. 3.

*polis* pueda vivir mejor. El mejor hombre no es aquél que practica la virtud para sí, sino para otro.<sup>32</sup>

A mitad de camino entre un saber absoluto, que haría la acción inútil, y de una percepción caótica, que la haría imposible, la ética aristotélica invita al hombre a desear el máximo desarrollo de sus capacidades y hacer retroceder lo más posible, los límites de lo imprevisible e inhumano.<sup>33</sup>

BEATRIZ BOSSI DE KIRCHNER  
CONICET

---

<sup>32</sup> EN, 1130 a 7-8.

<sup>33</sup> AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Presses Universitaires de France, París, 1968, pp. 176-177.