

LA MORAL DE ARISTOTELES

(Cfr. R.-A. Gauthier: La morale d'Aristote, PUF, Paris, 1958)

1. Las bases filosóficas de la ética aristotélica:

Ante cualquier pensamiento ético debe preguntarse a qué tipo de filosofía responde y cómo, a su vez, ese pensamiento repercute sobre el tipo de filosofía. En general esto vale para cualquier visión del mundo y su correspondiente Ética implícita o explícita. Queda abierta la pregunta de cómo y hasta qué punto tanto la Ética como la visión del mundo o su sistematización filosófica penden del mundo social de donde surgen.

- 1.1. Las obras éticas de Aristóteles responden a su época platónica y su época de instrumentismo mecanista y no a su época de antropología hilemorfista (3). En su época platónica -el Protéotico-, su moral es de tipo platónico: el moralista, el político -como él dice- no puede juzgar de lo justo, de lo bello y de lo útil, más que refiriéndose a normas que él deduce directamente de la naturaleza y de la verdad, de las realidades primeras en sí y no a sus copias de menor rango:

"Sólo el filósofo que vive con los ojos fijos en la naturaleza de las cosas y en lo divino, semejante a un buen piloto, que, habiendo amarrado los principios de su vida a las realidades eternas y estables, descansa en paz y vive faz a faz consigo mismo. Esta ciencia, por tanto, es contemplativa, la sabiduría y nos ofrece la posibilidad de hacerlo todo tomándola a ella como ~~regla~~ norma" (8).

Durante su estancia en Asia Menor (348-342) escribe la Ética a Eudemo. Entre 334 y 330, después de su estancia en la corte de Macedonia, escribe la Ética a Nicómaco. Son los años de su fase de instrumentismo mecanista (Nuyens) o fase biologista (Ross); el alma es una sustancia distinta del cuerpo, pero en relación necesaria con él.

- 1.2. a) El cuerpo está hecho para el bien del alma como los útiles y los esclavos están hechos para el bien del obrero y del señor; si se los conserva, no es por razón de ellos, sino para mantenerlos en estado de servidumbre. El cuerpo y el alma conservan cada uno su propia actividad; la unidad es puramente instrumental. Sin embargo, el alma después de la muerte queda sin posibilidad alguna de actividad, sin posibilidad del bien y del mal.
- b) En el alma misma hay dos elementos: la primera es norma y le pertenece por naturaleza mandar y juzgar de los asuntos; la segunda está hecha naturalmente para obedecer y seguir las órdenes del primero. De un lado está el alma racional y del otro la irracional con sus dos partes: la vegetativa y la ~~concupiscente~~ deseante.
- c) La parte deseante puede resistir a la razón: entonces surge el deseo irrazonado e irrazonable que es la concupiscencia (épithumia); puede escuchar a la razón sólo en parte: entonces surge el deseo que es la cólera (thumos); puede seguir completamente el dictado de la razón y entonces es un deseo racional (boulesis).

- d) En la parte racional hay dos funciones, el entendimiento especulativo y el entendimiento práctico, que dirige la acción, la praxis. El pensamiento especulativo es un pensamiento que sólo es pensamiento; el pensamiento práctico, al proponerse realizar el fin que es el objeto del deseo, no es puro pensamiento sino pensamiento impregnado de deseo.
- e) En la decisión (prohairesis) confluyen el deseo y el pensamiento; en ella se da el acto típico del entendimiento práctico y el principio de todas nuestras acciones. La esencia del pensamiento práctico es buscar los medios de realizar el fin que deseamos; su movimiento es la deliberación (bouleusis). La decisión es el punto de conexión del deseo y del juicio; es el juicio, no en tanto que enuncia una afirmación, sino en tanto que, bajo el impulso del deseo que le inspira y le penetra, se transforma en un imperativo.
- f) La distinción entre acción moral (praxis) y la producción técnica (poiesis) es propia de Aristóteles. "La poiesis tiene un fin diferente de ella misma, mientras que la praxis no lo tiene". En el mundo de la técnica lo que vale no es la actividad productora sino el objeto producido, en el mundo de la moral lo que vale es la actividad misma, que tiene su fin en sí misma. El acto moral no es, entonces, un medio para conseguir un fin sino que es la realización concreta de un valor universal; pero esto da un valor universal al caso concreto, pero no da cuenta del carácter motor de la decisión.
- g) Aristóteles no conoce el término 'libre arbitrio', porque eleutheria designa la libertad jurídica frente a la esclavitud y no la libertad psicológica. Aristóteles participa la fe del hombre ordinario en el libre arbitrio, pero no se ha hecho cuestión de ella (Ross). La ignorancia de lo que es bueno y malo es la maldad misma, porque no se distingue lo bueno de lo malo precisamente porque se es malo, porque no se quiere ver el bien. La violencia externa excusa de la acción, pero no la violencia interior de nuestras propias pasiones. Contrariamente a la creencia popular del carácter irresistible de la pasión y a la doctrina socrática de la ignorancia, el malo es malo por su propia voluntad. En el fondo Aristóteles con su concepto del ekon, de buen grado, confunde espontaneidad y libertad.

2. La felicidad, como actividad del espíritu:

- a) el deber de ser feliz: para un griego es evidente que el fin que perseguimos en la vida es la felicidad, pero para A. esto es una obligación. La pregunta fundamental: cuál es el más elevado de todos los bienes que se puede proponer la acción humana? La respuesta es que el soberano bien y éste se presenta como felicidad; se trata, pues, de un eudemonismo sui generis.
- b) el derecho a la felicidad: la naturaleza misma de la felicidad exige que sea un bien accesible a todos los hombres. Pero este acceso no se debe sólo ni a condiciones naturales ni a la educación sino a ambas a la vez; por ambos capítulos la gran masa de los hombres no puede llegar ni a la virtud ni a la felicidad. Hace falta tener satisfechas las necesidades primarias para poder organizar la vida según el propio gusto; el problema de la felicidad no se propone ni a los esclavos ni a los campesinos, ni para los artesanos, ni para los comerciantes, ni para los niños ni para

las mujeres; sólo se presenta para el hombre libre suficiente provisto de bienes materiales y que, por tanto, no tiene que ~~ganar~~ ganarse la vida.

c) la busca de la felicidad: es un hecho de experiencia que los que pueden dedicarse a la felicidad porque ~~tienen~~ tienen tiempo para ello, se dedican o al placer o al estudio o a la ciudad, es decir, al placer, a los honores o a la ciencia. Los vicios de los pobres no importan porque el tener que ~~ganar~~ ganarse la vida les disculpa de todo lo que hacen ya que ~~no~~ están en condiciones de conseguir la felicidad. La Etica de A. se reducirá a una reflexión sobre esos tres géneros de vida: la felicidad que busca resultará de la unión de lo que contienen de válido, ya que el soberano bien es a la vez actividad virtuosa en la ciudad, contemplación y placer de actuar y de contemplar.

d) la dicha actividad del alma: el hombre tiene que cumplir con su propia tarea (ergon), la tarea de ser hombre. Más allá del oficio que cada uno tiene, está el oficio fundamental de ser hombre. "El humanismo de Aristóteles no es un humanismo del trabajo" (54). El hombre es, en definitiva, el alma y del alma su parte superior: hacer el oficio de hombre es ejercitar el pensamiento, ejercitarlo bien mediante la ~~virtud~~ virtud, que consiste en una especie de acrecentamiento del propio sujeto que le facilita cumplir con su tarea; y esto en una vida que ha llegado a su madurez. El soberano bien es una actividad del alma según la virtud en una vida cumplida.

e) plenitud y estabilidad de la felicidad: POR LO PRONTO el bien estar del alma requiere el bienestar del cuerpo; el bien del alma, la felicidad, incluye bienes del cuerpo y bienes exteriores, porque el cuerpo es instrumento del alma y los bienes exteriores son instrumentos del cuerpo; pero más allá de ciertos límites, los bienes exteriores se constituyen en impedimentos de la acción verdaderamente feliz, que es propia del alma. La plenitud de la felicidad puede poner en peligro su estabilidad, sobre todo por lo que toca a los bienes del ~~cuerpo~~ cuerpo y a los bienes exteriores, pero la ruina de estos puede superarse, porque la felicidad está sobre todo en el alma.

3. La actividad del espíritu en tanto que unido al cuerpo. La sabiduría y la actividad virtuosa:

La virtud moral: la virtud tiene un aspecto objetivo dado que ~~se~~ deben hacer ciertas cosas, pero tiene un aspecto subjetivo, que es el más importante, porque han de hacerse las cosas, según ciertas disposiciones: el justo medio es la cualidad distintiva del objeto de la virtud; las disposiciones son las cualidades del sujeto virtuoso y consisten en el estado habitual que hace cumplir con las cosas debidas de manera estable e infalible con recta intención.

a) el justo medio, cualidad del objeto de la ~~virtud~~ virtud: el justo medio no se toma de la cosa en sí sino de la cosa respecto de nosotros: comer más de lo que tenemos necesidad, enos o justamente aquello que necesitamos. No es por eso un justo medio subjetivo, porque la relación con el sujeto es objetiva. El justo medio es "hacer lo que se debe, cuando se debe, en las circunstancias en que se debe, hacia las personas que se debe, por el fin que se debe y como se debe"; el justo medio es en definitiva la conformidad de la acción con la norma moral.

b) el estado habitual, cualidad del sujeto virtuoso: el estado habitual (héxis) es un estado intermedio entre la pura indeterminación de la potencia y la perfecta determinación de la actualidad; es adquirido y se adquiere por repetición de actos, actos penetrados de razón; y es que el acto puesto, no desaparece enteramente sino que deja su huella en la potencia, a la que enriquece: la potencia al ejercitarse se dispone a ejercitarse mejor.

c) el estado habitual, principio de infalibilidad: se trata de lograr la racionalización del deseo por el estado habitual que es la virtud, con lo que el deseo sigue siendo deseo, pero totalmente sometido a la razón. Si la sumisión no es total, no hay virtud sino sólo continencia o dominio de sí. Y esta continencia no es una etapa para la virtud sino el estado definitivo de los abortivos que nunca pueden llegar a la virtud; en el virtuoso la parte deseante está siempre en plena armonía con la razón. Lutero rechazó esta concepción tan contraria a la suya: el hombre pecador, que tiene todas sus virtudes prestadas y que las debe medigar a Dios en todo instante con temor y temblor.

d) el estado habitual, principio de la rectitud de intención: lo que hace la virtud es rectificar la intención pues proporciona una cierta connaturalidad entre los cosas virtuosas y el hombre virtuoso. Para Kant, la intención es pura cuando la voluntad es determinada por la máxima que enuncia la razón, abstracción hecha de toda inclinación; para A. la intención es recta cuando la razón ha penetrado de tal forma el deseo, que éste se inclina de por sí al objeto mismo que prescribe la razón. La penetración de la razón en el deseo, es la virtud misma, y es por lo que la virtud rectifica la intención. La intención se traduce necesariamente en acto, porque se identifica con la decisión; para ambos conceptos A. usa una sola palabra prohairesis, pues se trata de un acto eficaz en el caso de la intención y no un puro deseo platónico. La rectitud de intención consiste en hacer las cosas que son objetivamente virtuosas por ellas mismas, es decir, hacerlas por la belleza moral que les es inmanente. Esta primacía de la intención le lleva a sostener de alguna manera, que el fin justifica los medios, porque es la intención lo que da su sentido último a los actos: decir una mentira no por amor de lo falso sino por otra razón no es mentira. Un comentador griego concluye que hay una manera de hacer acciones malas, que no es mala, porque el mal no reside sino en la intención. Pero en esto hay una cierta contradicción por hacer de la acción virtuosa no un fin en sí mismo sino un medio. La virtud se convierte así en acto del entendimiento, que perfecciona el entendimiento como el vicio ~~degrada~~ lo degrada, sobre todo en cuanto está orientado hacia la contemplación. En A. la voluntad no existe. La razón no prescribe el acto de virtud porque es referible a la contemplación, sino que es indirectamente referible a la contemplación porque la razón lo prescribe y porque cumpliéndolo me racionalizo.

La sabiduría: la virtud moral y la sabiduría se incluyen mutuamente. La virtud es un "estado habitual cuya esencia consiste en el justo medio personal~~xxxxxxx~~ en cada uno, justo medio que tiene por norma una regla racional, la norma que como tal proporciona el sabio".

a) la sabiduría, virtud del entendimiento práctico: la sabiduría



tiene carácter de conocimiento y es una virtud intelectual, pero tiene un carácter práctico, que hace de este conocimiento algo especial. La sabiduría, como virtud ñintelectual, es también un estado habitual (hexis), cuya tarea (ergon) es la verdad, pero es algo propio del entendimiento práctico en vista a la rectitud del deseo y a la dirección de la acción; el objeto de la acción es objeto del pensamiento y objeto del deseo; par actuar ñbien hace falta conocer con verdad y desear con rectitud. La acción es buena cuando la sabiduría y la virtud se encuentran sobre ñun mismo objeto, que la una afirma ser lo que debemos hacer y que la otra persigue; el lugar de encuentro es la decisión. La sabiduría, por tanto, es una virtud intelectual, que implica un estado habitual verdadero director de la acción. No se limita a juzgar sino que decide, no se limita a conocer sino que hace, y porque decide y hace incluye el deseo.

b) la sabiduría, conciencia del deber: La palabra con que A. expresa el concepto de valor es kalos. Según Gauthier, kalos puede significar moralmente bueno sin evocar ninguna idea estética. El valor es para A. algo conforme a la regla racional que es la medida y que hace de ésta un deber. En la Ética a Nicómaco, la palabra dein se usa alrededor de 170 veces en sentido moral. La misma acción, que es el justo medio porque se conforma a la norma concebida como medida, es deber en cuanto conforme a la norma, pero a la norma concebida como imperativo y como ley. La norma no es sólo medida sino también imperativo, aunque Ollé-Laprune entiende que la razón más que dar órdenes lo que hace es poner orden: non jubet sed ordinat (89). Gauthier insiste en que el imperativo de la norma no se reduce a ser regulación sino que es obligación: si la norma en tanto que imperativo hace del acto imperado un deber, es porque enuncia la obligación moral. Y esta norma es la sabiduría misma.

c) la sabiduría, principio de decisión: Aristóteles no usa la palabra conciencia (to synéidos, synéidesis), a pesar de referirse a lo que hoy entendemos por conciencia. Esto se debe según Ollé-Laprune a que la responsabilidad para A. en el fuero interno es más estética que moral. Según Gauthier la palabra synéidesis designaba tan sólo la conciencia consecuente, la conciencia de la falta, mientras que la moral de A. es una moral de la virtud y para él la virtud es infalible. En cambio, si una la synésis, conciencia antecedente y conciencia del bien, que nos ordena hacer todo bien antes de nuestra acción. Pero lo usa poco y la razón es que el fin que se propone A. es excluir el pecado. Lo que se requiere es un juicio, al que siga ñinfaliblemente la acción, y este juicio es la decisión misma. La conciencia deja todavía abierta la puerta al pecado, porque se presenta antes de la acción; lo que se requiere es la sabiduría que excluye la posibilidad misma del pecado, porque su juicio coincide con la decisión libre y con la misma acción. La sabiduría es infalible y lleva a la posición efectiva de la acción virtuosa porque incluye el deseo y la virtud; es a la sabiduría a la que pertenece conocer el fin y no a la virtud o al deseo; lo que A. atribuye a la virtud y al deseo es el que alcanzan el fin que ya la sabiduría ha conocido y juzgado como tal. Respecto del hacer, la sabiduría es eficaz en la producción de medios, pero no es eficaz en su conocimiento del fin, sino que necesita del deseo para ello. La moral aristotélica no es, por tanto, una moral de la conciencia con lo que ésta tiene de referencia esencial al pecado sino una moral de la sabiduría que sobrepasa los conceptos de deber y obligación

porque la acción moral fluye espontánea e infaliblemente de la sabiduría.

4. La actividad del espíritu en sí mismo. La filosofía y la contemplación de Dios:

a) la filosofía, virtud del entendimiento especulativo: se entiende aquí por filosofía lo que A. llama sophia, en cuanto es una ciencia perfecta, que entiende sus propios principios, de los que arrancan las demostraciones.

b) la contemplación de Dios, perfección del hombre: la filosofía nos hace capaces de la actividad, que es la contemplación, en la que reside el soberano bien y la dicha del hombre. La contemplación es la perfección del hombre, porque es actividad del entendimiento, que es lo más alto que hay en el hombre y aun el hombre mismo. Se trata de una contemplación estrictamente intelectual y su fin es la perfección del entendimiento. Para esta perfección es, sin embargo, importante, el objeto que se contempla y no sólo el puro acto de contemplación. De ahí que la contemplación de Dios sea lo que más perfecciona al hombre.

c) oficio de Dios y oficio del hombre: la moral aristotélica comienza afirmando que el soberano bien del hombre es hacer bien su oficio de hombre y acaba confesando que es también tarea de Dios. Hacer de Dios (athanatizein) es la cumbre, raramente alcanzada, de nuestra vida, lo que le da su sentido y su valor. Pero no es la trama cotidiana de la vida, porque exige hacer de hombre; vivir como hombre, es actuar, llevar una vida activa, una vida práctica, una vida política, porque en el campo de la actividad política es donde se dan las posibilidades mejores para el desarrollo de las virtudes morales. Frente al ejemplo de Anaxágoras, que llevó una vida de filósofo extranjero, una vida que se abstiene de toda participación a la vida de la ciudad para darse exclusivamente a la contemplación, Aristóteles opina lo contrario pues su ideal es una combinación de vida contemplativa y de vida activa, una combinación de sabiduría y política. La contemplación es feliz a título principal y primero porque ella es la felicidad, mientras que la actividad de la sabiduría lo es a título segundo porque produce la felicidad favoreciendo la aparición de la contemplación; pero la vida activa no es puro medio para llegar a la vida contemplativa, pues no es una relación de medio a fin sino una relación de jerarquía ontológica, en que ambos aspectos se requieren y son inseparables. El ideal de su vida es una vida sintética (bios synthetos).

d) el placer de actuar y de contemplar: la vida sintética no junta sólo la contemplación y la acción sino también el goce, pero el goce como una consecuencia de la actividad. El rechazo del hedonismo no está tanto en la desidentificación de actividad y placer sino en la distinción de distintas clases de placer: los placeres son específicamente distintos unos de otros, precisamente porque las diversas actividades del hombre son específicamente distintas entre sí: como hay actividades buenas y malas también placeres y como hay jerarquía en las actividades también en los placeres. A A. no le importa que se actúe por el placer, una vez que ha distinguido un placer de otro, pues el placer es, al menos, consecuencia inseparable de la actividad: si se actúa por el placer y que esta finalidad perfecciona la actividad, se actúa para actuar, incluso aunque no hubiera placer. Y en esto lo fundamental no es el senti-

miento o el instinto que me lleva al placer sino la ley de mi propia naturaleza que se manifiesta en ese sentimiento o en ese instinto: "aquello que buscan todos los seres, no es el placer que ellos creen buscar, sino que es para todos el mismo placer, porque todos los seres tienen en sí por naturaleza algo de divino" (EN., X, 2, 1173 a 4-5).

6. Independencia y comunión del espíritu. Magnanimidad y amistad:

a) la magnanimidad, independencia del espíritu: A. no ha inventado la noción de independencia (*autarkeia*), pero ha hecho de ella una de las piezas claves de su moral. Un hombre es independiente cuando encuentra en sí mismo todo lo que es necesario para la felicidad. Para llegar a esta independencia, que no implica el rechazar lo que se le presenta sino en no necesitar de ello y saberlo sustituir, el filósofo tiene que cobrar conciencia de su dignidad y encontrar en esta conciencia la fuerza de poder despreciar el mundo. Y aquí aparece la magnanimidad que consiste en la unión del valor y del honor juzgarse digno de honor porque se tiene conciencia de ser un valor; implica una conciencia exacta de lo que se es y del honor que se merece. Pero si el honor es el más grande de los bienes exteriores, quien merece honor merece todo el resto: juzgándose digno de honor, el magnánimo se juzga digno del mundo entero; el secreto de su fuerza está en la conciencia de su derecho; los favores le son debidos y los acepta con condescendencia, mientras que las desgracias son injusticias y responde a ellas con el desprecio. Un desprecio que no es el desprecio de los otros, sino de los bienes exteriores y de los que no son virtuosos por dedicar sus vidas ante todo a los bienes exteriores. El magnánimo no es orgulloso. Esta magnanimidad lleva a la soledad, como una forma de independencia que confiara al hombre la vida del espíritu; en algún sentido la vida del espíritu aísla, porque hace casi inútiles todas las relaciones que de ordinario acercan a los hombres. El hombre dichoso no necesita de amistades fundadas en los negocios o en los placeres. No cualquier vida en común es la que se ha de buscar; vivir en común es para la masa pastar en el mismo pasto. Y lo que hace falta es comulgar en un mismo pensamiento.

b) la amistad, comunión de conciencias: aunque A. ha forjado la palabra monotes, solitario, él mismo reconoce que el solitario no puede ser feliz. Necesita de verdaderos amigos. Todo el propósito del libro VII de la EN es separar de las formas inferiores de la sociabilidad, el concepto de amistad perfecta (*teleia philia*); para Platón la amistad se confunde con el deseo amoroso (*eros*), de modo que no hay lugar para un amor desinteresado, mientras que en A. es la amistad del virtuoso por el virtuoso, del hombre por el hombre; la amistad humana no es un medio sino un fin en sí y el amigo humano no es amado por el bien en sí sino por sí mismo. La necesidad de los amigos se debe a que poseemos la perfecta conciencia de nosotros mismos; el desdoblamiento propio de la conciencia se realiza más perfectamente con el amigo. Lo que nos aporta la amistad es un desdoblamiento de nuestro yo, que nos permite tomar conciencia plena de nosotros mismos porque hay un yo contemplante -nosotros- y un yo contemplado -ese otro nosotros mismos que es nuestro amigo. Para conocernos a nosotros mismos es preciso situarnos como dos; la comunión de la amistad es la condición de la conciencia de sí mismo.

8. Conclusión: A. mismo ve que su moral está minacabada, aunque se enorgullece de haber trazado el esquema de toda moral futura. Es una moral del espíritu y una moral racional; la sabiduría da paso a una conducta racional y hace de esta conducta un deber, pero no nos dice porqué esta conducta es racional. Aristóteles funda su moral sobre la regla que enuncia la razón, pero no llega a fundar la regla. Sólo los estoicos lo harán llegando al concepto de ley natural, que expresa la razón de Dios; la sabiduría estoica no se contenta con enunciar la regla inmediata de nuestra acción, sino que se apoya a través de la ley natural en la ley divina.

Por otra parte a pesar de ser una moral desde el espíritu, pretende ser una moral del hombre entero, a pesar de que su moral no llegó a escribirse cuando A. había llegado ya a una idea más integral del hombre. Pero, por esa razón, su moral queda también corta.

Finalmente A. ha pretendido construir una moral para todos los hombres, pero aquí es donde se da su fracaso más brutal. Aparentemente escapa del intelectualismo aristocrático al dar cabida al deseo, pero en definitiva sigue siendo la razón la sola fuente de la moral. No ha podido fundar una verdadera libertad, ni afirmar un orden de valores, que sea independiente de los valores estrictamente racionales. No ha sabido ver que el espíritu del hombre no es sólo razón sino también ~~libertad~~ voluntad. Después de haber afirmado que la felicidad debe ser accesible a todos, en la práctica excluye de ella a la masa de los hombres; no acepta que pueda haber una adhesión al bien desde la libertad de todos los hombres de buena voluntad, con independencia de haber alcanzado o no la cumbre de la contemplación, la cual ciertamente no es accesible a todos.