



Entre lo etéreo y lo mundano. Posibilidades metafísicas e implicaciones culturales de la ética aristotélica.

Between the ethereal and the mundane. Metaphysical possibilities and cultural implications of Aristotelian Ethics.

Héctor Sevilla Godínez*
hectorsevilla@hotmail.com

Recibido: 29/09/2013

Aceptado: 28/10/2013

Resumen: Se aborda el problema de la ética aristotélica mostrando los aspectos definitorios de la propuesta práctica del filósofo de Estagira y clarificando la implicación cultural de sus postulados sobre una vida feliz asociada a las virtudes y la búsqueda del sumo bien como herencia metafísica. Se aborda también la relación de la ética aristotélica y el tema de lo Absoluto, sea la Nada o Dios mismo y se establece una distinción sobre la circunstancias imperantes en el contexto aristotélico que influyeron en sus conclusiones morales.

Abstract: This work deals with the Aristotelian ethics showing the defining aspects of the practical proposal of the philosopher from Stagira and clarifying the cultural implications of his postulates about a happy life associated to the virtues and the search of the ultimate good as the metaphysical heritage. It shows the relationship of the Aristotelian ethics and the topic of the Absolute, whether it be Nothing o God himself, and establishes a distinction between the dominant circumstances in the Aristotelian context which influences his moral conclusions.

Palabras clave: Ética, Bien, Cultura, Dios, Nada.

Keywords: ethics, good, culture, God, Nothing.

* Mexicano. Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana y Doctor en Ciencias del Desarrollo Humano por la Universidad del Valle de Atemajac. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores y de la Asociación Filosófica de México. Profesor de tiempo completo en la Universidad del Valle de México, campus Guadalajara Sur.

1.- Introducción.

En la profundización que ofrezco en el presente artículo, comenzaré por realizar una revisión de la originalidad de los escritos aristotélicos que utilizo como punto de partida. Posteriormente, me centraré en el abordaje de la ética de acuerdo al presupuesto aristotélico de concebirla como búsqueda del bien supremo. En un tercer apartado analizaré la versión práctica de la ética aristotélica bajo la perspectiva de la obtención de virtudes como preámbulo ineludible de la felicidad. Después de ello, enfocaré mi atención a la cuestión social implícita en la ética comprendida como hermenéutica cultural y finalizaré con un análisis sobre la relación de los conceptos escolásticos sobre la divinidad y la propuesta ética del filósofo del Liceo.

2.- Convergencias y divergencias de los libros aristotélicos sobre la Ética.

Quizás el primer paso al hablar de la ética en Aristóteles sea definir los escritos en que ha de centrarse el investigador. Son tres los específicamente relacionados a la ética aristotélica: *Gran Ética*, también conocido como *Magna Moralia*, la *Ética Eudemia* y el libro de la *Ética Nicomáquea*. Sobre el libro de la *Magna Moralia*, Jaeger es implacable al afirmar su poco valor diciendo: "puede omitirse la *Gran Ética* o *Magna Moralia*. Esta es simplemente una colección de extractos de las otras dos obras (*Ética Eudemia* y *Ética Nicomáquea*); su autor fue un peripatético que derrocha las palabras para presentar un breve libro de lecciones"¹.

Aunque no todos los estudiosos de Aristóteles suponen lo mismo², he optado por excluir a la *Magna Moralia* de este análisis para centrarme entonces en la *Ética Eudemia* y la *Ética Nicomáquea*. Es preciso añadir también que me uno a Jaeger en la consideración de que: "la *Ética Nicomáquea* es decididamente superior por lo acabado de la construcción, la claridad del estilo y la madurez del pensamiento. Ya en la antigüedad se discutía exclusivamente la *Nicomáquea* y se olvidaba la *Eudemia*, que sigue siendo un suelo casi virgen"³.

¹ JAEGER, Werner. *Aristóteles*. México, FCE, 1984. p. 262.

² HELLER, Ágnes. *Aristóteles y el mundo antiguo*. Barcelona, Península, 1988. pp. 182-183.

³ JAEGER, Werner. *Aristóteles*, p. 262.

Otro de los motivos para preferir a la Nicomáquea encima de la Eudemia es la suposición de que ésta última haya sido escrita, y no sólo publicada, por Eudemo de Rodas, tal como muestra Zeller⁴; a lo anterior se suma que en la obra existe una clara tendencia a la deducción teológica de la moralidad, así como constantes implicaciones de la religiosidad tal como lo afirma Jaeger⁵ y que contrastan en demasía, en ese sentido, con la Nicomáquea. De este modo, la conclusión de Jaeger es que cada obra manifiesta una situación histórica diferente en la vida de Aristóteles y que, juntas, permiten una idea completa de las modificaciones acontecidas en el pensamiento del estagirita.

Sin embargo, la opinión más radical al respecto la tenemos por vía de Düring, quien nos repite que aunque en la *Magna Moralia* se observan fragmentos de originalidad, difícilmente es una obra atribuible directamente a Aristóteles. El argumento principal alude a que la versión final del libro no es de la mano aristotélica y se fundamenta en que el estagirita habría pedido a Teofraсто arreglar uno de sus antiguos cursos de ética para adecuarlo al joven Neleo, hijo de Corisco -y emparentado con el mismo Teofraсто-; así como a sus coetáneos efebos a los que Aristóteles no consideraba idóneos para escuchar lecciones de ética. Los cambios del discípulo del Filósofo dan cierta originalidad al texto, pero termina siendo indirectamente trabajado por Aristóteles⁶.

Siendo así, se mantienen como más aceptadas la *Ética Nicomáquea* y la *Eudemia*, pues no existen diferencias esenciales en sus propuestas ni en su estilo, a pesar de que la forma de la Nicomáquea sea, por lo general, percibida más congruente y elevada, tal como lo refiere Düring⁷.

Vale decir, finalmente, que la *Ética Nicomáquea* es alusiva ya sea al padre o al hijo de Aristóteles, ambos llamados Nicómaco. Con respecto al hijo, éste murió adolescente y es propicio pensar que le fue dedicado el escrito, sobre todo recordando que es uno de los libros últimos del estagirita y uno de los pocos que tiene un estilo continuo desde el principio hasta el final. En la obra no se encuentran los ataques polémicos tan usuales en el joven Aristóteles puesto que la argumentación es libre y tranquila.

⁴ ZELLER, Eduard. *Aristotle and the Earlier Peripatetics*. Trad. de B. F. C. Costelloe y J. H. Muirhead, vol. 2, Londres, 1897. pp. 25-27.

⁵ JAEGER, Werner. *Aristóteles*. p. 263.

⁶ DÜRING, Ingemar. *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*. México, UNAM, 2005. p. 687.

⁷ DÜRING, Ingemar. *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*. p. 677.

A continuación presentaré, como primer aspecto básico, la cuestión del bien y del bien supremo, que dan una pauta clara de las intenciones del nativo de Estagira en lo que respecta a la ética. No dudaré en hacer mención de algunos libros tempranos del Filósofo que, aunque no están considerados dentro de los dirigidos especialmente a asuntos morales, muestran con claridad las ideas y presupuestos originales de Aristóteles sobre ello.

3.- El bien supremo como meta de la Ética.

Aunque son claras las influencias socrático-platónicas, en la ética de Aristóteles no se observa coincidencia con Sócrates en la idea de que la virtud es un saber; ni con Platón en lo que respecta a que el Bien es algo que antecede al individuo. Me permito comenzar con algunas referencias a la ética que no están contenidas ni en la Eudemia ni la Nicomáquea, con la intención de vislumbrar el acontecer secuencial de las reflexiones del Filósofo sobre los asuntos morales.

En el libro juvenil de los *Tópicos* el estagirita había referido algunas tesis éticas, las principales aluden a que el bien es parte de la naturaleza y no necesariamente una idea en sí misma existente; del mismo modo se reconoce que el bien no tiene existencia independiente a lo natural y al hombre. Es notable la afirmación de que "el bien sólo existe como propiedad"⁸; presuponiendo, presuponiendo con ello que no es algo inherente al ser humano, sino que exige trabajo para lograrlo. Desde los primeros libros de su juventud, Aristóteles nos menciona que "la felicidad de la vida es más digna que las virtudes particulares pues la vida buena y noble es la meta"⁹. Tenía claro que, aunque se busque el bien, la valoración que se tenga del bien no será la misma en todo momento puesto que "el valor de las virtudes depende de circunstancias externas"¹⁰. Aristóteles destaca, además, la esencia fundamental del significado de la situación electiva, la decisión voluntaria y el juicio correcto¹¹.

En uno de sus libros maduros, la *Retórica*, también alude a la ética. En la obra referida menciona que "lo bueno" tiene que generar de alguna manera un gozo particular por lo que "obrar bien" supondría un alivio; de tal modo que "bueno es lo que merece ser escogido por razón de sí mismo, o lo que, siendo bueno, proporciona gozo porque es bueno"¹². Se muestra claramente

⁸ ARISTÓTELES. *Tratados de Lógica (Organón) 1*. España, Gredos, 1994. III 1, 116 b 8.

⁹ ARISTÓTELES. *Tratados de Lógica (Organón) 1*. III 2, 117 a 121.

¹⁰ ARISTÓTELES. *Tratados de Lógica (Organón) 1*. III 2, 119 a 126.

¹¹ ARISTÓTELES. *Tratados de Lógica (Organón) 1*. VI.

¹² ARISTÓTELES. *Retórica*. España, Gredos, 1990. I 9, 1366 a 33.

la intención aristotélica de proponer una ética que ha de vivirse en lo real, en los acontecimientos de cada día, puesto que "el bien debe transformarse en hechos, o quedaría disminuido a un discurso"¹³. Por lo tanto, el fin de todos los hombres es el bienestar y la felicidad de la vida. Ese bien tiene que ser "un bien de la naturaleza"¹⁴. Incluso llega a decir que el arte oratorio es una combinación entre la capacidad de argumentación y la intuición ética y psicológica¹⁵ con lo que deja en claro que la congruencia en la vida permite la congruencia al expresarse.

Aristóteles menciona en el *Protréptico* que existe una vinculación entre el interés por conocer la naturaleza y los principios éticos. Asume que cualquiera que tenga interés en el conocimiento podría indagar también en la prudencia. La prudencia aristotélica es resumida por Aubenque del modo siguiente:

A medio camino entre un saber absoluto, que haría la acción inútil, y una percepción caótica, que haría la acción imposible, la prudencia aristotélica representa (...) la oportunidad y el riesgo de la acción humana. Es la primera y última palabra de este humanismo trágico que invita al hombre a querer todo lo posible, pero solamente lo posible, y a dejar el resto a los dioses¹⁶.

Cabe hacer notar que a pesar de que el pensamiento del estagirita busca una aplicación general para todos los hombres en cuanto a la búsqueda del bien, tal igualdad es solamente aparente; pues de hecho: "Aristóteles no dejó una ética aplicable a todo ser humano con valor pleno de igualdad (...) imposibilitó a determinados especímenes para alcanzarla"¹⁷. Y es que al final, si la razón determina la regla ética y tal razón está sujeta a los aprendizajes siempre diversos de acuerdo a lo que se vive y al contexto circundante, entonces la ética es producto accidental y no esencial del ser humano. El contenido moral será siempre diverso como diversos son también el modo de razonar y las tendencias paradigmáticas del razonar mismo. Para Aristóteles, la ética es la norma que enuncia la razón pero no establece la regla misma. Tal cosa la harían después los estoicos.

¹³ ARISTÓTELES. *Retórica*. I 1, 1354 a 7.

¹⁴ ARISTÓTELES. *Retórica*. 1366 b 38.

¹⁵ ARISTÓTELES. *Retórica*. I 4, 1359 b 10.

¹⁶ AUBENQUE, Pierre. *El problema del Ser en Aristóteles*. España, Taurus, 1981. p. 201.

¹⁷ BEUCHOT, Mauricio. *Ensayos marginales sobre Aristóteles*. México, UNAM, 2004. p. 179.

El que la razón intervenga en las elecciones del hombre no desemboca en la nula consideración del bien sino que, por el contrario, implica que toda elección tienda a un bien que la razón presenta. Por ello: "el objeto del obrar y por tanto de la ética es el bien, por cuyo motivo se obra"¹⁸. Se ha de distinguir, entonces, entre lo que es bueno para el hombre en un momento determinado y lo que es el bien supremo atemporal.

Ya que los principales bienes son la comprensión filosófica, la virtud ética y los placeres, la tesis central de la ética aristotélica es que estos tres juntos forman la felicidad. En ese sentido, el bien supremo es la felicidad, es decir, la *eudaimonia*. No obstante, la pregunta fundamental es hacia lo que propicia la felicidad. Muchos pensadores han supuesto, equivocadamente, que Aristóteles propuso la obtención de la felicidad en el placer y el goce; sin embargo, si tal postulado fuese cierto se estaría concibiendo al hombre, como el mismo estagirita aseveró, en el plano de las bestias y al nivel de los esclavos. Otra opción podría ser considerar el honor como la base de la felicidad, pero Aristóteles también se deshace de tal idea al pensar que el acto humano honorable supondría una intención de carácter externo entendiendo que el honor "depende más de quién lo confiere que de quien lo recibe"¹⁹. Contrariamente al honor, que tiene cierta virtud, la intención de amasar riquezas no supone virtud alguna puesto que, al final, las riquezas son sólo medio de algo distinto y no un fin en sí mismas. Así, el sumo bien no puede ser algo que no vale por sí, es decir, no puede ser algo contingente. Aristóteles no consideraba como felicidad algo que dependiera de cuestiones externas y que no obtuviera en el individuo la saciedad de sí. Es por ello que la vida menormente auténtica sería la de amasar riquezas.

Finalmente, tampoco es el bien supremo aquello trascendente que esté fuera del alcance del hombre, puesto que tal visión implicaría desdicha o añoranza de algo inalcanzable. En todo caso, tal como comenta Reale: "para Aristóteles el bien no es una realidad única y unívoca, sino (...) algo polívoco, diferente en las diversas categorías y diferente asimismo en las diferentes realidades pertenecientes a cada una de ellas, aunque siempre unidos por una relación de analogía"²⁰.

El sumo bien, entonces, consiste en la realización de la obra específica que el hombre es capaz de hacer. Tal obra no es el vivir ni el sentir pues eso no es algo exclusivo del hombre, sino más bien el razonar. De ese modo, la virtud del hombre se encuentra en su propio ejercicio pensante y ahí debería buscarse la felicidad. Aristóteles afirma que "cada uno de nosotros

¹⁸ ARISTÓTELES. *Ética Eudemia*. España, Gredos, 1985. I 8, 1218 b 5.

¹⁹ ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea*. España, Gredos, 1985. I 5, 1095 b, 24-25.

²⁰ REALE, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*. Barcelona, Herder, 1985. p. 100.

es, sobre todo, intelecto y la persona moralmente idónea lo ama por sobre todas las cosas²¹. El razonar supone, para el Filósofo de Estagira, una función propia del alma, tal como queda expuesto cuando afirma que: "habiendo repartido los bienes en tres grupos: los llamados externos, los del alma y los del cuerpo, diremos que los correspondientes al alma son los principales y más perfectos"²².

En la virtud está la felicidad. Sin embargo, Aristóteles no niega el valor de otros bienes siempre y cuando se reconozca que el buscarlos por sí mismos, exclusivamente, no dará nunca la felicidad. Es probable que el estagirita haya entendido que disponer de espacios en la vida para dedicarse a las cosas del espíritu depende precisamente de no dedicar tanto tiempo a los otros bienes (materiales), de tal modo que la mejor manera de no pensar en ellos es cuando ya se cuenta con ellos. Nadie puede ser dichoso sin un mínimo de bienes externos. Si bien la persona con carencias estará preocupada por obtener lo que no tiene, aquella que tenga lujos puede caer en la relajación que su condición le permite. Ambos, en su parcialidad, han de encontrar las formas de dedicar espacios a las tareas del espíritu.

En lo que respecta a la *Ética Eudemia*, el objeto de la investigación está claro desde el principio: ¿cómo debemos comportarnos en la vida para llegar a ser felices? Además de los tres valores, la comprensión filosófica, la virtud ética y el goce, el estagirita se cuestiona en el libro referido sobre cuál de los tres es el más importante. Se asume que el humano ha de tener cierta cualidad para dirigirse a sí mismo²³. Se reitera que "la posesión del bien debe desembocar en los actos que lo muestren"²⁴. Al igual que en la *Ética Nicomáquea* se distinguen tres tipos de vida: la dedicada a la investigación filosófica, la orientada a la política y la centrada en el placer. Como es de suponer, Aristóteles entiende y propone la primera de tales como la principal; pero no al grado de observarla como un fin en sí misma tal como lo hizo en el *Protréptico*²⁵; sino que en la *Ética Eudemia* muestra a la actividad filosófica como una actividad práctica que produce satisfacciones y no sólo como una disciplina pasivamente contemplativa de la razón divina.

A pesar de la mención de la razón divina, como he referido, se contrapone la idea de que no hay bienes supremos que sean iguales para todos sino que es el individuo el que puede discernir sobre lo que es bueno y, por lo tanto, la bondad será siempre contextual. Ya se decía en los *Tópicos* que "para el

²¹ ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea*. I 8, 1169 a 2s.

²² ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea*. I 8, 1098 b 12-15.

²³ ARISTÓTELES. *Ética Eudemia*. 1215 a.

²⁴ ARISTÓTELES. *Ética Eudemia*. 1248 b, 34-37.

²⁵ ARISTÓTELES. *Fragments*. España, Gredos, 2005. B 47.

hombre no existe ningún bien universal sino que es bueno aquello que el hombre valioso elige éticamente"²⁶. Ahora bien, esto último podría parecer contradictorio si se le confronta con la siguiente afirmación de Düring: "desde el comienzo hasta el fin de su vida Aristóteles se mantiene firme en que existe un Bien absolutamente, esto es, como fin del acontecer natural"²⁷. Por ello, es oportuna la cuestión sobre si tal Bien es el mismo al que se refiere en el tema de la ética, es decir, un Bien para todos los actos y todos los hombres. La respuesta -que ciertamente es alentadora- es que no. De hecho, la explicación la encontramos en su distinción de los términos «a favor de algo» y «como fin de algo». El fin último del acontecer natural es la muerte, pero "el fin de cada uno de los hombres en una situación ética particular está diferenciado"²⁸.

Por tanto, si al hombre valioso le corresponde elegir y obtener las virtudes, importa ahora definir cómo es que eso se logra. O bien, entender la imposibilidad de tal cuestión en caso de que así llegara a presentarse.

4.- Las virtudes y su obtención.

Entre las propuestas más interesantes de índole ética referidas por Aristóteles se encuentra su afirmación sobre la obtención de las virtudes éticas por medio del *habitus*²⁹, es decir, la constancia ligada a la costumbre. La virtud, para Aristóteles, está depositada en el equilibrio; por tanto, en los excesos y en la carencia no hay virtud. Ahora bien, contrario a lo que usualmente se ha pensado, no es posible contar con una medida equilibrada de las cosas y que ésta sea, además, previamente establecida por las cosas mismas; sino que, en todo caso, cada individuo deberá buscar su propia medida justa. Cuando se habla del justo medio no es "la mitad" sino la medida de algo en particular que, según la persona, produce un beneficio para sí sin perjuicio posterior. De tal modo que: "según su esencia y conforme a la razón que establece su naturaleza, la virtud es un término medio, pero respecto al bien y a la perfección se encuentra en el punto más elevado"³⁰; por ello, se entiende que, para Aristóteles, en lo más elevado está lo perfecto, aunque tal elevación no corresponda en forma idéntica al justo

²⁶ ARISTÓTELES. *Tratados de Lógica (Organón) 1*. III 1, 116 a 14.

²⁷ DÜRING, Ingemar. *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*. p. 407.

²⁸ ARISTÓTELES. *Metafísica*. España, Gredos, 1994. 982 b 6.

²⁹ Aristóteles plantea que la obtención de la virtud depende de la valoración de tal y que esto a su vez está sujeto a la manera de entender u observar la realidad que el individuo despliega. A la vez, lo anterior no se encuentra desligado del reconocimiento de la influencia del contexto en todo individuo debido a los roles sociales que se ejercen en la colectividad.

³⁰ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, II 6, 1107 a 6-8.

medio para cada hombre puesto que a cada uno le corresponde un equilibrio distinto. El pensamiento aristotélico concibe, entonces, un aspecto superior al hombre, al que le corresponde todo lo que éste no puede alcanzar. Relacionando esto con sus conceptos metafísicos, lo supremo es propio de algo que es superior al hombre, lo que mueve al hombre. Lo más alto que el hombre puede lograr es, en ese sentido, su propio equilibrio. Y el equilibrio no supondrá, precisamente, un extremo particular.

En lo que respecta a la cuestión sobre la virtud ética principal, el estagirita menciona a la justicia. Entiende tal virtud como la repartición equitativa de las posibilidades. Es inevitable encontrar en esta idea una ligera veta que el comunismo marxista, sin duda, promulgó. También es notable que "las convicciones morales de la sociedad a la que pertenecía Aristóteles ejercen una influencia decisiva sobre el filósofo"³¹. Ahora bien, la justicia no supondrá entonces igualdad, sino equidad. La posibilidad del equilibrio particular que a cada individuo corresponde según su constitución se vuelve el mayor derecho que corresponde a lo humano. Tampoco es operante intentar que todos los miembros de una sociedad particular persigan las formas o modos que algunos en particular consideren los ideales. Las específicas particularidades que se conciben a partir de las evidentes diferencias entre los individuos son el preámbulo de sus elecciones. No es la justicia una virtud desde la cual deba proponerse la igualdad, sino la posibilidad de ejercer el derecho de autodescifrarse. En tal perspectiva de denominación personal se vuelve ineludible el uso de la razón.

Bajo tal óptica, la racionalidad es una actividad superior de lo humano, vivir conforme a ello es dejar momentáneamente de ser humanos para tocar una felicidad más allá de la propia condición aunque tal condición sea el punto de partida para considerarlo. La intención de sobrepasar lo humano es, propiamente, muy humana. Obrar es sencillo, pensar sobre lo que se obra no lo es tanto; pero actuar conforme se piensa es una labor intrépida. La contemplación intelectual es el paso para ello. La especulación y la felicidad abarcan la misma extensión. Ahora bien, dado que Dios -que se presenta perfecto- sólo puede contemplarse a sí mismo, el hombre que logra realizar la actividad de auto-contemplación se asemeja a Dios. Aristóteles lo afirma claramente del modo siguiente: "Es preciso hacerse inmortales en la medida de lo posible y empeñarse en vivir según la parte más elevada de cuantas hay en nosotros"³². Tal contemplación no es hija de la vanidad; sino que, todo lo contrario, es el reconocimiento de los límites implícitos en la condición humana. Tal reconocimiento permite esclarecer la unidad parcial

³¹ REALE, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*. p. 115.

³² ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*. X 7, 1177 b 19 - 1178 a 2.

que supone compartir la humanidad. No hay paso a la luz que no emerja de la tiniebla personal. Los estados propuestos por Kierkegaard, es decir, el estético, ético y religioso son, en parte, muy similares a lo que el estagirita propuso bajo la lógica de que el estado religioso es el más alto, puesto que refiere a la contemplación de sí que implica la contemplación divina.

Por otro lado, la razón se divide en cuestiones prácticas y teóricas: "la virtud típica de la razón práctica es la *phronesis*, usualmente traducida como "prudencia", mientras que la virtud específica de la razón teórica es la sabiduría (*sophia*)"³³. La prudencia ayuda a deliberar sobre los bienes y fines del hombre, sobre la manera de alcanzarlos o vivirlos, sin definirlos. Por ello, para Aristóteles, no es posible ser virtuosos sin la prudencia ni ser prudentes sin las virtudes éticas. La sabiduría se funda en el reconocimiento de algo mayor que el hombre mismo, desde lo cual se valora (y no se desprecia) lo humano.

Ahora bien, si la felicidad es una especie de producto de la especulación filosófica y del proceso contemplativo, ¿por qué no todo aquel que especula logra tal felicidad? ¿No es en parte porque, en ocasiones, el filosofar lleva a la puerta de la noción de las pobreza y limitantes humanas a lo cual se teme? ¿Es siempre la especulación un camino a la felicidad o, de no ser así, es una inadecuada especulación por no cumplir su objetivo? A diferencia de Platón, el autor de la *Ética Eudemia* no se limita a considerar la razón por sí misma como virtuosa puesto que una cosa es conocer el bien y otra actuarlo o realizarlo. Si antes Sócrates había afirmado que la maldad consiste en la ignorancia, pareciera que Aristóteles abre la puerta a la posibilidad de la existencia de la maldad en el sentido de que se puede conocer lo que se debe hacer y, sin embargo, no hacerlo. En ello, no cabría la ignorancia sino la voluntad de hacer algo contrario a lo que dicta la razón misma. Es por ello que el conocimiento supone una responsabilidad proporcional. La angustia y la desesperación son propias del hombre que, tras la conciencia de su misión de saber, se vive perplejo ante la intempestiva fuga del tiempo que le resta posibilidades al cumplimiento de sus intenciones. Quien no vive la angustia no ha experimentado en sí mismo la conciencia del compromiso que vivir significa. Permanecer en la angustia, a la vez, es evidencia de la desconexión que la ansiedad ante la incertidumbre provocó. Redentoramente, el paso de la incertidumbre a la aceptación voluntaria de los límites es una puerta al equilibrio aristotélico.

Todo responde a una causalidad que escapa de la percepción y comprensión humana, así como a las innumerables conexiones que en nuestra vida nos

³³ REALE, Giovanni. Introducción a Aristóteles. p. 106.

van llevando a optar (quizá racionalmente, pero no unívocamente) por lo que hacemos. Aristóteles no responde a lo que genera la voluntad y por ello deja la puerta abierta a la influencia de la causalidad caótica. Sobre la imposibilidad de explicar aristotélicamente el origen de la voluntad, Reale refiere que:

Aristóteles ha comprendido perfectamente que somos responsables de nuestras acciones, causa de nuestros mismos hábitos morales y causa de la manera en que se nos aparecen moralmente las cosas, pero no ha sabido decir por qué sucede así y a qué principio presente en nosotros se debe todo esto. No ha podido determinar correctamente la verdadera naturaleza de la voluntad y del libre albedrío³⁴.

¿Qué alternativa propone Reale para responder a esa interrogante? Redunda en la afirmación de que: "el hombre occidental sólo llegará a entender qué son la voluntad y el libre albedrío gracias al cristianismo"³⁵. Es decir, Reale observa el límite aristotélico e intenta llenarlo (como lo hizo antes el Aquinate) con la doctrina cristiana. ¿Es posible proponer algo diverso a ésta, tan usual, cómoda, cotidiana y mayoritaria visión? No sólo es posible sino que es oportuno -y urgente- abrazar un post-humanismo que no considere al mundo en polaridades de bondad y maldad, sino que comprenda al fenoménico caos que la causalidad es.

5.- La ética como producto del ejercicio hermenéutico sobre la cultura.

Tan clara es la consideración de Aristóteles sobre los asuntos sociales con relación al individuo que ha sido llamado "el filósofo de la armonía entre la polis y hombre privado"³⁶. En la misma filosofía aristotélica se puede observar la influencia del contexto social.

La crisis de la polis griega había llevado a Platón al punto de crear un sistema ético centrado fuera del mundo; de hecho, el fundador de la Academia "no oculta que el celo con que restaura la imagen de un dios concreto y con la cual busca refugio en la religión es consecuencia de su miedo al desorden, a las transformaciones sociales"³⁷. Aristóteles no fue ajeno a ese esquema social y aunque no empapa de religiosidad su propuesta ética tampoco puede desligarse de la idea de un 'algo' superior

³⁴ REALE, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*. p. 112.

³⁵ REALE, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*. p. 112.

³⁶ HELLER, Ágnes. *Aristóteles y el mundo antiguo*. Barcelona, Península, 1988. p. 113.

³⁷ HELLER, Ágnes. *Aristóteles y el mundo antiguo*. p. 142.

que estaría a la punta de lo existente. El nombre genérico de Dios que utiliza en varias de sus obras surge de una concepción que no es ajena, en lo elemental, a la idea de la Nada Absoluta.

Refiriéndose a los límites de la ética de Platón, la cual es particularmente importante puesto que de ahí se cimenta la propuesta aristotélica, Heller señala que:

La existencia de ideas trascendentes, entre ellas la del bien supremo, determinó de forma necesaria el carácter mimético de su ética. El reflejo del bien trascendente alzó una barrera infranqueable al bien inmanente. El admitir el ser trascendente le impidió llevar a sus últimas consecuencias sus principios y llegar por lo tanto al principio de catarsis³⁸.

En lo referente a la ética, Platón no contempló necesario fundamentar suficientemente dos problemas específicos que Aristóteles intenta responder por medio de la teoría del valor ético (justo medio) y la relación entre la voluntad y la libertad en las conductas. El estagirita no se desligó completamente de las ideas trascendentales de Platón, sino que las complementó con la consideración de lo sensible, lo experiencial, lo propio y lo contextual.

En ese sentido, la ética individual y social -que tanto se intenta distinguir actualmente- están intrínsecamente unidas para Aristóteles. No hay un nexo de la ética con lo sobrenatural a menos que esto último sea parte implícita de la naturaleza o se le conciba en ella. Es por eso que Aristóteles "parte antes que de la moral abstracta, de la moralidad social y, sin saltar lo trascendente, se mantendrá en el seno de la inmanencia, esto es, concebirá la moral como lo que es efectivamente: como moral"³⁹.

Sin ninguna duda podemos advertir junto con Düring que: "la ética de Aristóteles es una ética social, una filosofía de la convivencia humana"⁴⁰. No se observa en sus escritos una distinción mayor entre la ética y la política. Al final, son las buenas leyes y costumbres las que forman, por su función educativa, un buen carácter en las personas y tal carácter es el fundamento de la vida feliz, la posibilidad.

La medida de la *eudaimonia* que un hombre puede alcanzar está en relación íntima con su posición en el Estado. De tal modo que, para Aristóteles, los filósofos que sirven a su sociedad son los que están más cerca de lograr la

³⁸ HELLER, Ágnes. *Aristóteles y el mundo antiguo*. p. 131.

³⁹ HELLER, Ágnes. *Aristóteles y el mundo antiguo*. p. 144.

⁴⁰ DÜRING, Ingemar. *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*. p. 672.

felicidad. El hombre común o el esclavo difícilmente pueden aspirar a ello, por lo que se podría entender que "la ética aristotélica es el fondo una ética aristocrática"⁴¹.

Todo lo lejano a la razón era, para el líder de los peripatéticos, despreciable e indigno de consideración benevolente. En lo anterior se observa un rasgo más de la influencia de la sociedad en Aristóteles debido a que era muy propio de su tiempo el desprecio a la gente inculta o sin conocimientos, lo cual se comprende al reconocer que "con muy pocas excepciones la literatura griega clásica desde Homero hasta Menandro y Epicuro, atestigua el absoluto menosprecio hacia la gente sencilla y sin instrucción"⁴². En parte, la misma pobreza o las limitaciones económicas se asociaban también a las limitantes intelectuales, de ahí que Aristóteles reconocía que era necesario contar con una cierta cantidad de bienes materiales para vivir bien. Reconocía también que hay individuos para los que ciertas cosas de la razón serían siempre ajenas.

Se entiende, con todo esto, que Aristóteles no propone su ética para el hombre común. Asumió que "algunos se vuelven hombres éticos por la costumbre y otros por la reflexión"⁴³, siendo los primeros los que dependen más del contexto. No escribe reglas para la acción moral sino que busca mostrar la manera en que se puede obtener la comprensión ética. Confiaba en que la responsabilidad hacia los propios actos correspondía únicamente al individuo que los realiza; por ello:

Aristóteles es el primer pensador que toma conciencia de que al maestro, lejos de ser por entero responsable de su discípulo, le cabe sólo una responsabilidad muy relativa. Consciente de que la enseñanza recibida no es más que unos cuantos estímulos que el hombre recibe de todas partes, no le acucia ningún sentimiento de responsabilidad exacerbada ante sus alumnos⁴⁴.

Además, el obrar ético se construye a partir de una buena disposición dada por la naturaleza, la *physike arete* o perfección natural; posteriormente viene, en segundo lugar, el cuidado diligente de esa aptitud. Cuando se percibe el fin último, la reflexión permite buscar los medios para lograrlo y la decisión se remite a los medios para lograr el fin. De tal modo que: "la elección del fin es un acto de la razón, dirigido por la voluntad"⁴⁵ y el conocimiento del fin, el bien, presupone meditación y reflexión. Sin embargo,

⁴¹ DÜRING, Ingemar. *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*. p. 674.

⁴² DÜRING, Ingemar. *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*. p. 690.

⁴³ DÜRING, Ingemar. *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*. p. 711.

⁴⁴ HELLER, Ágnes. *Aristóteles y el mundo antiguo*. p. 49.

⁴⁵ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*. VI 2, 1139 b 4.

antes de todo eso, deben prevalecer la meditación y la reflexión que, a la vez, suelen depender de una aptitud natural. Es por eso que la existencia de leyes o normas sea necesaria para dirigir a aquellos cuya disposición natural no está focalizada en manejarse a sí mismos. Lo anterior debió suponer, para Aristóteles, la búsqueda del origen de tal disposición natural; aunque, finalmente, no se entrometió demasiado en tales terrenos y evitó realizar afirmaciones que le vincularan directamente a cuestiones divinas.

Agustín de Hipona fue quien propuso (bajo la premisa de que hay individuos con mayor capacidad que otros para reflexionar sobre las actitudes y las conductas, así como sus consecuencias y adecuaciones a las cosas y conductas de otros) la palabra "gracia" como un indicativo de la disposición natural de la que habla Aristóteles, añadiendo la idea de que suponía un regalo de Dios que no implicaba una virtud en el hombre elegido sino su libertad para ejercerla⁴⁶. Sin embargo, las elecciones no se deben a disposiciones enteramente naturales ni a la gracia proveniente de la divinidad; sino que la implicación social y contextual de la vida de un individuo es la que adecua, dirige, modela, acostumbra o enfatiza la reflexión –y el contenido– de las decisiones que intervienen en la propia conducta. Si bien Agustín de Hipona se esforzó en no permitir que el hombre se excuse en su irresponsabilidad ante Dios⁴⁷, también aportó la propuesta de la implicación de Dios en la vida humana lo cual es una veta explicativa que desnuda y adelgaza el ejercicio de la responsabilidad del hombre ante sí mismo. Para Aristóteles, el hombre debía de responder por su conducta ante sí y ante la polis, no necesariamente ante Dios.

No es el pensamiento humano lo único que propone Aristóteles para la concepción del bien, sino que tal pensamiento debe ser educado, potenciado, diseñado y revisado. Con esto se trasciende el supuesto "empirismo de la ética aristotélica"⁴⁸ y se asume que en lugar de la norma trascendente y supuestamente objetiva de Platón, no aparece en Aristóteles un relativismo sin sentido; sino –como es obvio– una consideración *relativa* al hombre y la situación que le circunda.

Más importante que lo que se debe hacer es la consideración de la situación específica del acto, la *proairesis*, que no es una opinión de otro ni una tendencia o norma en cuanto al modo de actuar, sino la contextualización de lo que se desea hacer. Los actos nunca son cuestiones abstractas sino que están enraizados en un tiempo y lugar, un aquí y ahora. El límite en Platón eran las ideas, en Aristóteles lo es la naturaleza. Debemos entender a

⁴⁶ AGUSTÍN de Hipona. *De la gracia y el libre albedrío*. Madrid, BAC, 1971. II 2.

⁴⁷ AGUSTÍN de Hipona. *De la gracia y el libre albedrío*. II 3.

⁴⁸ JAEGER, Werner. *Aristóteles*. pp. 87-89.

esta naturaleza como el contexto en que el individuo se encuentra. El siguiente paso debe ser el reconocimiento de que el contexto es causalidad continua y que se funda en un orden que a la mirada humana representa un caos. El contexto es siempre consecuencia de eventos conexos que no tienen un principio aparente. La Nada permite el movimiento, los movimientos originan la causalidad que suponemos desordenada al no comprender todas las conexiones entre las cosas. Luego, la causalidad nos presenta un contexto determinado y a partir de la valoración de ese contexto -partiendo de un criterio evaluador que se ha forjado también a partir de la causalidad de la propia vida y experiencias- es que determinamos por medio de la razón, y aconsejados por la voluntad, lo que hemos de hacer. Como se observa, la razón no es precisamente pura y mucho menos objetiva. Lo único que resta al individuo consciente es el reconocimiento de la fragilidad de sus propias decisiones y su inoperante autodeterminación.

¿Podríamos entonces, si todo es conexo entre sí, predecir el futuro? Si bien es cierto que podría explicarse la realidad aún no acontecida de un modo matemático, también lo es que tal hallazgo sólo podría ser posible si se pudiese tener conocimiento de todas las premisas, secuencia, conexiones y datos necesarios para realizar el cálculo de la predicción. Es oportuno reconocer que se escapa de la posibilidad comprensiva humana la captación del número casi infinito de variables que sería menester considerar puesto que no todas están bajo la mirada del alcance perceptivo natural. Del mismo modo, ningún individuo podría anticiparse acertadamente en el tiempo para comprobar lo que será correcto o funcional de entre sus decisiones. Ya había afirmado Platón en el *Timeo* que existe una diferencia fundamental entre las ciencias matemáticas y el conocimiento del Bien. Aristóteles asume que:

En el dominio de la ética sólo podemos encontrar las premisas por medio de la reflexión. Por tanto el énfasis mayor recae en el juicio. En consecuencia, el oyente que quiere formarse una opinión de estas cuestiones ha de tener también un buen juicio. De ahí que gente joven y retrasada en su desarrollo intelectual, no es apta como oyente para seguir lecciones de ética porque no está suficientemente formada para tener un juicio seguro⁴⁹.

Aristóteles reconoció la imposibilidad que ciertos individuos muestran para captar las cuestiones éticas que están implicadas irrenunciablemente con la reflexión. A pesar de estas distinciones, el Filósofo asumía que a través de la potencialidad del individuo era probable que, con instrucción certera y continua, se obtuviera la capacidad reflexiva. De tal modo que la

⁴⁹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*. I 1, 1094 b.

incapacidad de algunos individuos es debida a la influencia contextual y referida al acto no a la potencia aunque ésta misma sea inferior en unos más que en otros.

Para Düring, el método aristotélico en la ética: "no es ni especulativo ni empírico en el sentido actual de estos términos, tampoco puramente deductivo ni inductivo"⁵⁰. Así que, si hemos de clasificarlo en algún método, tendríamos que hablar de una lógica dialéctica pues: "en nuestra investigación necesitamos, por un lado, argumentar lógicamente con premisas y conclusiones; por otro, tomar en cuenta las opiniones tradicionales, de manera que los hechos dados concuerden con la verdad"⁵¹. La cual, claro está, es lógicamente construida y no inmanentemente proporcionada.

De tal modo que la recta razón⁵², *orthos logos*, es de importancia fundamental en la ética aristotélica al grado de estar presente, conceptualmente, en sus escritos tempranos y tardíos sobre ética. El pensar rectamente es una cualidad que, según Aristóteles, se desarrolla con el fruto de la experiencia. No es ajeno este término al de "la opinión correcta" tantas veces manejado en el *Menón* platónico. Podríamos decir que el estagirita rediseña y acuña el término de la recta razón como aquello que permite la opinión correcta de las cosas. Se asume que la recta razón permite una buena voluntad. A la vez, los contenidos de la razón pueden variar de acuerdo a la especificación concreta de la situación a la que se refiere. Sin embargo, algunos de los lectores aristotélicos han afirmado que "la articulación que realmente se encuentra en el *corpus* es incompleta, al menos para responder satisfactoriamente el modo de alcanzar la felicidad"⁵³. Lo anterior solamente en el supuesto de que se espere un camino general que no considere especificaciones en el camino a la felicidad que se construye en el día a día.

Hablando de ello, Aristóteles no acepta que la maldad sea involuntaria, lo cual es un precepto socrático. El estagirita asume que es decisión del hombre lo que al final sea su opción. Para él, la comprensión moral "es una clase diversa de conocimiento"⁵⁴, por lo que no se equipara al saber cotidiano. En otras palabras, a pesar de que el saber científico suponga

⁵⁰ DÜRING, Ingemar. *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*. p. 725.

⁵¹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*. I 8, 1098 b 11.

⁵² El concepto es manejado continuamente por Aristóteles; se puede verificar en *Magna Moralia* I, 35; *Ética Eudemia* III 4; y *Ética Nicomáquea*. VI 1.

⁵³ ZAGAL, Héctor; AGUILAR Sergio. *Límites de la argumentación ética en Aristóteles*. México, Publicaciones Cruz, 1996. p. 213.

⁵⁴ ARISTÓTELES, *Ética Eudemia*. 1246 b 36.

cierta atemporalidad y consenso, por el contrario, la comprensión moral supone vitalismo y multiplicidad de posibilidades. Es un saber metodológico más que un saber como producto. Un saber que genera conclusiones apropiadas a una situación, no un saber que pueda ser conclusión general.

Considerando que la contemplación de los tres bienes aristotélicos es fundamental: la filosofía, la ética y el placer; también debe quedar claro que para el estagirita nadie es tan independiente como quien cultiva su saber y, más aún, la comprensión moral. Este saber está activo, en movimiento y, por ello, no es algo que ya se tiene de una vez por todas, puesto que el saber supone esfuerzo constante debido a su vitalidad. Es la sabiduría el fin más alto posible en el humano. En todo caso, es el verdadero yo quien actúa en el intento de saber. Es decir, la carencia impulsa el conocimiento y el verdadero yo es de tal naturaleza que la carencia es su característica principal. No se propone llenar el vacío a partir del saber, sino reconocer que el saber es una posibilidad cuya existencia se sostiene en la carencia. El saberse ignorante impulsa al saber, no en la idea de que se deje de ser ignorante sino en función de que se asume con mayor sabiduría la ignorancia.

Finalmente, todo saber de algo es un saber interpretativo y toda interpretación es una hermenéutica determinada por una estructura cognitiva que es delineada por la experiencia de la vida que nunca es descontextualizada. El conocimiento no sólo es sobre la cultura sino que el conocimiento es, en sí mismo, cultural. Por ello, "la ética aristotélica está arraigada a una cultura"⁵⁵ y no se le puede entender independiente a la misma. Si bien es cierto que, tal como Zagal menciona, el estagirita "era defensor de la esclavitud natural, de la inferioridad de la mujer y de los bárbaros"⁵⁶, también ha de recordarse, antes de molestarse contra el padre de Nicómaco, que "en la ética aristotélica, más importante que la argumentación racional, se observa fundamental la influencia de la polis y las líneas políticas y culturales de la misma en la formación ética de un individuo"⁵⁷.

Siendo así, es importante recalcar que debido a que la ética estaba vinculada -entonces como ahora- con explicaciones metafísicas de la realidad, ciertamente surgidas de una cultura particular, Aristóteles no podía

⁵⁵ ZAGAL, Héctor; AGUILAR Sergio. *Límites de la argumentación ética en Aristóteles*. p. 215.

⁵⁶ ZAGAL, Héctor; AGUILAR Sergio. *Límites de la argumentación ética en Aristóteles*. p. 216.

⁵⁷ ZAGAL, Héctor; AGUILAR Sergio. *Límites de la argumentación ética en Aristóteles*. p. 222.

menos que suprimir la posibilidad de que la Nada –como concepto absoluto– fuera el sentido del ejercicio ético-político de una sociedad necesitada de claridades específicas y no de abstracciones invisibles. Sin embargo, la Nada no puede reducirse a una cuestión meramente invisible sino que, de manera contraria, es la posibilitante de lo visible y, encima, de que lo visible sea visto. Tanta es la influencia de la Nada, incluso en terreno ético, que las mismas opciones que todo individuo hace son facultadas también por ella puesto que sólo a partir de lo "no hecho aún" es que se puede optar por lo que se hará.

6.- El vínculo entre la ética y la divinidad en Aristóteles.

En la *Ética Eudemia* se observa el método dialéctico, a diferencia de las otras obras éticas aristotélicas. En el texto, se suele iniciar con apreciaciones de hechos conocidos, de lo propiamente empírico, hacia las conclusiones generales, a la inversa del método de Platón, propiamente deductivo. Aun así "para Aristóteles también había un Bien Absoluto fundado, no en la teoría de las ideas, sino en su visión teleológica de la naturaleza y su postulado lógico de un fin último"⁵⁸. En otras palabras, creía que el orden en la naturaleza tenía también un origen y que ese origen tenía que ser un ordenador. La causalidad entendida por el estagirita suponía un sustantivo que ponía el orden. No concebía el orden sin un ordenador.

Puesto que el mundo era eterno también el ordenador debía serlo. En el terreno de la ética, Aristóteles concibe un fin último al que están dirigidos todos los fines secundarios de la vida, una intención que debía impulsar a todas las demás. Que el Motor Inmóvil sea la fuente del movimiento conductual, fuente de la voluntad incluso, es algo que se puede intuir directamente de la *Eudemia*. Asimismo, la causalidad es una fuente indirecta de la voluntad. Si se entiende a la Nada como una ausencia que implica carencia, es posible reconocer su cualidad de Motor que impulsa a la voluntad; es decir, si las necesidades son carencia de algo y la voluntad es, en amplia medida, el deseo de encontrar el satisfactor de aquello que se necesita, entonces, la Nada que posibilita la necesidad, siendo ausencia de algo que se entiende como satisfactor, es una causa clara de la voluntad.

Las constantes alusiones aristotélicas sobre la actividad contemplativa han provocado la suposición de que su ética está religiosamente inspirada y que se le puede comprender como una ética teológica; sin embargo, la interpretación aristotélica de la contemplación no suponía la implicación del

⁵⁸ DÜRING, Ingemar. *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*. p. 697.

dios antropológico y, tal como lo afirma Düring⁵⁹, la ética aristotélica tiene un carácter racionalista y nunca religioso.

La ética aristotélica tampoco es una teología moralmente unívoca puesto que el alumno de Platón se separó claramente de su maestro en lo que refiere a su concepción de la divinidad. Heller refiere que: "la formulación filosófica abstracta del problema de la trascendencia no bastaba ya para garantizar la moral terrena"⁶⁰.

Así, cuando Aristóteles propone que "lo divino en nosotros pone en movimiento a todo en nosotros"⁶¹ hace alusión a la actividad prudente de la razón humana. Del mismo modo, cuando se pregunta por el inicio de la reflexión y la conciencia de lo reflexionado reconoce que debe de haber un principio de tal razonamiento:

El azar no puede ser la causa de que uno desee lo que es correcto y cuando es correcto. Si esto es verdad, el azar sería la causa de todo, pues sería la causa de que todo deseo y toda reflexión empiecen. No se reflexiona y piensa después de haber reflexionado y pensado primero, si se debe reflexionar o pensar, y así en adelante in infinitum; tiene que darse un primer comienzo⁶².

Los intérpretes de las explicaciones aristotélicas asocian con la divinidad tal sugerencia de un primer comienzo. Sin embargo, no es la divinidad el comienzo puesto que de haber sido así habría tenido un principio y, en ese sentido, no sería eterna lo cual se presupone. Tampoco es el azar lo que causa la reflexión del hombre sino una causalidad que no es del tipo *A produce B*, sino *A que produce B que produce C que produce D que produce E*. En ese sentido, es posible que por asociación se deduzca que *la producción de A está asociada a Z y Z producida por H*. Si se comprende que cada detalle del universo está interconectado sin dejar fuera la más mínima porción; entonces, se asume que cualquier símbolo representativo de un ente (sea A, B o Z) está relacionado a los demás de formas incalculables y difíciles de imaginar. Esto resulta en la primera vista -y en la segunda también- como caótico. Pero, si entendemos que lo caótico es denominado así debido a nuestra imposibilidad de comprensión del orden subyacente, entonces, comprenderemos -al menos- que no hay caos sino causalidad múltiple. Coincido con Aristóteles en que debe de haber un comienzo, pero tal no tendría que ser un ente sustantivo que decide comenzar con todo y al

⁵⁹ DÜRING, Ingemar. *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*. p. 701.

⁶⁰ DÜRING, Ingemar. *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*. p. 141.

⁶¹ ARISTÓTELES. *Ética Eudemia*. 1248 a 27.

⁶² ARISTÓTELES. *Ética Eudemia*. 1248 a 29.

que se deba adorar; mejor opción es comenzar a "contemplar la Nada"⁶³. Hay creación mas no creador, hay movimiento pero no un absoluto movedor. Lo que hay es la posibilidad de que ello suceda, la Nada es la posibilite absoluta. Ahora bien, ¿por qué Aristóteles no habla de la Nada si es una consecuencia lógica de sus mismos razonamientos? Porque no estaba en sus premisas ni era un término o concepto valioso en su contexto.

¿Qué podría ser más elevado sino Dios para un filósofo de la polis griega? En varios pasajes de los escritos aristotélicos se observa a su autor haciendo eco de algunos aspectos de la tradición espiritual de su tiempo⁶⁴. De acuerdo con el esquema lógico aristotélico no tendríamos que preguntarnos si tal Absoluto existe sino, más bien, qué es lo que provoca que el mismo Aristóteles considere su existencia, así como de qué modo es que dice lo que dice y qué elementos conceptuales tiene a su alcance para expresarse. Ciertamente, el azar –al que hace referencia el estagirita– no es similar a la idea del caos. No hay azar libre o puro; pero sí una causalidad cuasi infinita de acontecimientos que nos hacen pensar tal o cual cosa.

Para Hegel: "Aristóteles no comprende el ser o el no ser puro, esta abstracción que no es, esencialmente, sino la transición de lo uno a lo otro, sino que entiende por *lo que es*, esencialmente, la sustancia, la idea, la razón, pero al mismo tiempo como fin que mueve"⁶⁵. El filósofo alemán reconoce que debido a que el alumno de Platón mencionaba que la idea especulativa era la mejor y lo más libre, ésta debía buscarse en la naturaleza y no solamente en la razón pensante, por lo que: "Aristóteles pasa para ello al Dios visible que es el cielo (...) y así Dios irrumpe en el universo como Dios vivo"⁶⁶. Esto no significa que haya convertido su pensamiento en una teología.

Cuando Aristóteles se refiere a Dios lo hace en varios sentidos y principalmente los dos siguientes: el Dios en el Cosmos y el Dios en nosotros. El Dios en el cosmos es el principio del movimiento, es el Dios en *Lambda*, es el Universal que es común, es decir "aquello que por naturaleza pertenece a una pluralidad"⁶⁷. Por otro lado, el Dios en nosotros es en la *Ética Nicomáquea* la razón divina, la cual es entendida como la capacidad potencial de ejercer en los actos la justa medida que es antecedida por el conocimiento de las cosas. Está claro que Aristóteles se refiere a Dios como

⁶³ SEVILLA, Héctor. *Contemplar la Nada: un camino alterno hacia la comprensión del Ser*. Madrid, Plaza y Valdés, 2012. p. 347.

⁶⁴ DÜRING, Ingemar. *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*. p. 710.

⁶⁵ HEGEL, Friedrich. *Lecciones de la historia de la filosofía*. México, FCE, 1997. p. 258.

⁶⁶ HEGEL, Friedrich. *Lecciones de la historia de la filosofía*. p. 268.

⁶⁷ ARISTÓTELES, *Metafísica*. 1038 b 13-14.

un concepto, el cual está asociado culturalmente a lo máximo, lo más alto y globalizador. También representó un concepto ontológico puesto que Dios era el ser Absoluto, lo más perfecto para Aristóteles y, como era de esperarse, la "ontología y ética están en Aristóteles inseparablemente unidas"⁶⁸. Finalmente, debido a que las concepciones aristotélicas sobre la Ontología se modificaron poco, se puede afirmar que "desde los escritos más tempranos hasta los más tardíos su concepción ética no cambió"⁶⁹. De cualquier manera, esta intención metafísica de la ética aristotélica no implica una conexión implícita con una voluntad amorosa, tal como Aubenque lo refiere:

Pese al piadoso celo de tantos intérpretes, salta a la vista que el Dios amable de Aristóteles no anuncia ni de lejos ni de cerca, el Dios de amor; que su moción inmóvil no es comparable en nada a la gracia cristiana: el Dios de Aristóteles no condesciende a nada, ni nada reclama. Simplemente es, no tiene necesidad de actuar y su acción es, podría decirse, extrínseca; no es de él, sino hacia él. Por su parte el mundo no procede de él, y ni siquiera es conformado por él (...) sino que se contenta con tender hacia él⁷⁰.

De tal forma que la propuesta ética de Aristóteles, si bien intenta sustentarse en una metafísica que le otorgue la calidad de ser propiamente ontológica en cuanto que fundada en un Bien Absoluto, termina siempre aterrizando en la naturaleza de las cosas que rodean al hombre e incluyéndolo a este mismo como parte de la misma. Considerando que los referentes sobre lo absoluto que rodeaban a Aristóteles coadyuvaron a que su percepción se orientara hacia tales, no podemos más que concluir que su ética está, no por decreto sino por procedimiento implícito, enraizada culturalmente y que desde tal condición es que se fundamentó en una metafísica que nunca ocultó sus intenciones de particularidad según sea el individuo al que nos refiramos en cada cuestión, es decir, el intérprete de la causalidad natural de los acontecimientos que rodean su vida.

El ejercicio ético tiene la profundidad de dotar al filósofo de un significado para la vida. No es nunca en la aletargada sumisión a un planteamiento universal sobre lo que debe fundarse la ética, sino en la ráfaga que permite al hombre vislumbrar un poco de sentido desde su crucial condición de humana carencia. Puesto que "el hombre no teme tanto morir, sino morir siendo insignificante"⁷¹, es oportuno que comience a crear sus propios significados a partir de una hermenéutica situada, siempre condicionada por los límites ineludibles de lo que a lo humano corresponde.

⁶⁸ DÜRING, Ingemar. *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*. p. 708.

⁶⁹ DÜRING, Ingemar. *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*. p. 709.

⁷⁰ AUBENQUE, Pierre. *El problema del ser en Aristóteles*, p. 353.

⁷¹ MALISHEV, Mijail. *En busca de la dignidad y el sentido de la vida*. México, Plaza y Valdés, 2005. p. 44.

Bibliografía

1. AGUSTÍN de Hipona. *De la gracia y el libre albedrío*. Madrid, BAC, 1971.
2. ARISTÓTELES. *Ética Eudemia*. España, Gredos, 1985.
3. _____. *Ética Nicomáquea*. España, Gredos, 1985.
4. _____. *Fragmentos*. España, Gredos, 2005.
5. _____. *Metafísica*. España, Gredos, 1994.
6. _____. *Retórica*. España, Gredos, 1990.
7. _____. *Tratados de Lógica (Organón) 1*. España, Gredos, 1994.
8. AUBENQUE, Pierre. *El problema del Ser en Aristóteles*. España, Taurus, 1981.
9. BEKKER, Immanuel. *Aristotelis Opera*. Academia Regia Boorussica, W. De Gruyter, Berlín, 2da. Edición a cargo de O. Gigon, 1960.
10. BEUCHOT, Mauricio. *Ensayos marginales sobre Aristóteles*. México, UNAM, 2004.
11. DIRLMEIR, Franz. *Merkwürdige Zitate in der Eud. Ethik des Aristoteles*. Heidelberg, Sb. Ak., 1961.
12. DÜRING, Ingemar. *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*. México, UNAM, 2005.
13. HEGEL, Friedrich. *Lecciones de la historia de la filosofía*. México, FCE, 1997.
14. HELLER, Ágnes. *Aristóteles y el mundo antiguo*. Barcelona, Península, 1988.
15. JAEGER, Werner. *Aristóteles*. México, FCE, 1984.
16. MALISHEV, Mijail. *En busca de la dignidad y el sentido de la vida*. México, Plaza y Valdés, 2005.
17. REALE, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*. Barcelona, Herder, 1985.
18. SEVILLA, Héctor. *Contemplar la Nada. Un camino alternativo hacia la comprensión del Ser*. Madrid, Plaza y Valdés, 2012.
19. ZAGAL, Héctor; AGUILAR Sergio. *Límites de la argumentación ética en Aristóteles*. México, Publicaciones Cruz, 1996.
20. ZELLER, Eduard. *Aristotle and the Earlier Peripatetics*. Trad. de B. F. C. Costelloe y J. H. Muirhead, vol. 2, Londres, 1897.