

EL “TÉLOS” DEL HOMBRE:
ESBOZO PARA UNA INTERPRETACIÓN DE LA ÉTICA DE ARISTÓTELES

Trabajo de JESÚS MARÍA MOROTE MENDOZA.

Enero de 2.007.

I. IMPORTANCIA FILOSÓFICA DEL TEMA ELEGIDO.

Salvador Mas (*Historia...*) comienza su tratamiento de Aristóteles poniendo de manifiesto las distintas (y divergentes) interpretaciones del pensamiento aristotélico, que ha sido concebido sucesivamente como un grandioso sistema cerrado (interpretación tradicional), como un pensamiento evolutivo (Werner Jaeger) o como un sistema de carácter aporético (Nicolai Hartmann). Pero, sea cual sea la interpretación sostenida, la *Ética* de Aristóteles no sólo continúa suponiendo un punto ineludible en la Historia de la Filosofía, sino, lo que es más importante, una referencia para el desarrollo actual de la Filosofía Moral.

Y ello no sólo porque una de las corrientes éticas actuales se suela conocer como “neoaristotelismo” (Alasdair MacIntyre), sino porque incluso la línea opuesta a aquélla, incide en la importancia de constituir una “comunidad de diálogo” (liberalismo de John Rawls o socialismo de Apel y Habermas) que, como veremos a continuación, tiene no sólo diferencias, sino evidentes puntos en común con el modelo ético de Aristóteles.

II. DESARROLLO DEL TEMA.

1.- La causalidad como hilo conductor.

Sea cual sea la interpretación sustentada sobre el pensamiento aristotélico, no es posible evitar la realidad textual contenida en el hecho de que el propio Aristóteles, al comienzo de su *Ética Nicomáquea* (E.N. I.2), establece de forma inequívoca un hilo conductor de su desarrollo:

a) “de las cosas que hacemos hay algún fin que queramos por sí mismo, y las demás cosas por causa de él”.

b) “es evidente que ese fin será lo bueno y lo mejor”.

c) ese bien (lo bueno) pertenece, “manifiestamente, a la política”.

La *Ética*, por tanto, no es una pieza aislada, sino que debe ser puesta en conexión, por un lado, con el estudio de la causalidad (*Metafísica*) y, por otro, con la *Política*. Nos interesa

aquí la causa final que, tratándose del hombre, y siguiendo al propio Aristóteles (Met. H 4) se identifica con la causa formal.

2.- La ουσία del hombre.

La causa final es el logro del bien, de lo bueno (αγαθόν), pero hay que advertir que no se trata del Bien platónico trascendente, sino de un bien inmanente al hombre, engarzado en su ουσία. Por eso el “bien”, como el ser, se dice de muchas maneras, “en tantos sentidos como la palabra ‘ser’” (E.N. I.6).

Lo anterior nos lleva, por tanto, al análisis de la ουσία del hombre, como paso previo a descubrir de qué manera puede alcanzar éste su realización, su εντελέχεια, pues el bien no es otra cosa que la plena actualización del dinamismo contenido en el propio hombre en cuanto especie. Y para averiguar en qué consiste la ουσία del hombre, habrá que indagar cuáles son sus especificaciones, lo que caracteriza al hombre como *infima species*. La clave a este respecto nos la ofrece Aristóteles en la Política (Pol. I.2): “lo que cada cosa es, una vez cumplido su desarrollo, decimos que es su naturaleza“ y “el hombre es por naturaleza un animal social (πολιτικόν ζῷον)”. El hombre pertenece al género “animal” y su propiedad específica radica en su sociabilidad. Pero no basta con ello para una completa especificación, puesto que hay otros animales que se asocian, requiriéndose, por tanto, alguna especificación más: “la razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: ... el hombre es el único animal que tiene palabra”, que tiene λόγος. No es el único ente que tiene deseos (y, en consecuencia, placer y dolor); no es el único ente que piensa, pues está el Primer Motor que se piensa a sí mismo, pero sí es el único que tiene λόγος. También los animales tienen voz, mediante la que expresan lo único que pueden sentir, el dolor y el placer, porque su ψυχή sólo tiene facultad apetitiva, a diferencia del hombre que posee la capacidad de comunicar el pensamiento, porque su ψυχή también tiene facultad intelectual. También el Primer Motor Inmóvil posee la facultad “genérica” del pensar, pero no la facultad “específica” de la comunicación, que es exclusiva del hombre, permaneciendo aquél incomunicado en su solo pensarse.

Λόγος no es sólo “palabra“. Guthrie, al referirse al Lógos de Heráclito, identifica al menos once posibles significados de λόγος, de los que enumero los cinco más relevantes aquí:

1. Lo que se dice.
2. Fama.

3. Argumento o discurso razonado.
4. Principio general o norma.
5. Razón como facultad de razonar.

3.- La actividad ética como “significante”.

Comentando el pasaje citado de la *Política* afirma Emilio Lledó, en su introducción a las *Éticas*: “bien es, en principio, ‘decir el bien’. Y ese bien que ‘se dice’ es, esencialmente, el mismo que constituye el ‘bien del vivir’, el bien que modifica la vida animal, para convertirla en vida humana, o sea en vida colectiva, en vida *política*“. Pero dada la enorme pluralidad de sentidos de la palabra *λόγος* no podemos quedarnos en una simple reducción al lenguaje hablado o escrito. El *λόγος* es mucho más que lo que hoy entendemos por palabra: es cualquier expresión del pensamiento, sea hablada, sea gestual o sea, generalizando, mediante cualquier actividad humana “significante”, dotada de un contenido semántico.

Y, una vez identificado en qué consiste lo propio de la *ουσία* del hombre, podemos identificar con claridad cuál es su bien, su causa final: la excelencia en la comunicación con los demás, mediante su actividad. El proyecto ético del hombre, en Aristóteles, es, pues, una vida “significante”, con virtualidad comunicativa, insertos como estamos los hombres en una red de comunicación intersubjetiva.

El hombre es, pues, un *λόγος* viviente que vive para alcanzar su *αγαθόν* y comunicarlo a los demás. No es un “signo” estático, con un significado conceptual definitivo y eterno. Es un ente vivo, una *δύναμις* que desarrolla una actividad, una *πράξις* comunicativa que, si es excelente, puede proporcionar *ευδαιμονία*: “la felicidad es algo perfecto y suficiente, ya que es el fin de los actos” (E.N. I.7).

Por eso Guthrie hace notar que el estudio de las “virtudes” por Aristóteles parece más un tratado de lexicografía que un tratado de ética. Por eso Aristóteles no se dedica tanto a definir las “virtudes” como a señalar cómo “llamamos”, como “nombramos” las “virtudes”, es decir qué “se entiende generalmente” por “valor”, “templanza”, “liberalidad”, etc.

4.- El individuo como referente semántico.

Pero el hombre como “especie” carece de realidad material, porque la *ουσία* carece de causa material (*υλή*). Como ponen de manifiesto los historiadores de la Filosofía (así, Guthrie y Copleston) para Aristóteles sólo los individuos son *πρωται ουσιαι*. Ello ha planteado

problemas en el ámbito epistemológico, por cuanto, no es posible hacer ciencia (επιστήμη) sobre lo singular, sino sólo sobre la especie, lo que se contradice con el hecho de que sólo lo individual tiene “realidad”. Pero esta problemática no existe en el ámbito de la ética, cuyo objeto de estudio es siempre el individuo, la acción individual, si bien inserto en la πόλις. No hay una regla común de la αρετή válida para todos los hombres: la regla de medida para Milón puede ser muy perniciosa para otro individuo (E.N. II.6).

Por ello, nada más alejado del pensamiento aristotélico que la fundamentación de la ética en torno a palabras que sólo hacen referencia a conceptos trascendentes: las Virtudes que, en el proceso histórico postaristotélico, han cristalizado en términos como Prudencia, Justicia, Fortaleza y Templanza (para seguir el cuadro de las virtudes cardinales de San Ambrosio) que, al no estar enraizadas en el vivir de los individuos, acaban perdiendo todo su significado. La αρετή aristotélica es una actividad del individuo, no un modelo hipostasiado al que aspirar. Por eso, como ha señalado certeramente Aubenque, el referente de la Ética de Aristóteles es sólo el hombre que actúa con αρετή, no la αρετή en cuanto tal, que carece de sentido si se la separa del individuo. No es acertado decir que Aristóteles habla de la φρόνησις (de la prudencia), sino del φρόνιμος (del prudente).

Pero el referente ético no es un acto singular, sino una πράξις o actividad continuada, desarrollada a lo largo de toda la vida. Cita Aristóteles a Solón (E.N. I.10) para indicar que es necesario contemplar el término de su vida para considerar feliz a un hombre. Y hay que hacer notar que esa vida se desenvuelve en el mundo, lo que conlleva tener en cuenta que la αρετή no garantiza la ευδαιμονία: el ejemplo de Príamo (E.N. I.9) evidencia que la presencia de los numerosos cambios y azares de la vida puede frustrar un final feliz. No pierde Aristóteles el significado original de ευδαιμονία, que procede de ευ-δαιμόν, tener un “buen daimón”, buena estrella diríamos hoy. Aristóteles no promete “paraísos” o “reinos” escatológicos, sólo nos propone la vida que hay que llevar como condición necesaria (pero no siempre suficiente) para alcanzar la ευδαιμονία. Lo que sí afirma Aristóteles es que sin αρετή pueden realizarse actos singulares buenos, pero ello ocurrirá de forma casual, no de forma continuada y permanente, siendo imposible, así, alcanzar la ευδαιμονία.

5.- El ámbito social de la comunicación intersubjetiva.

La vida del hombre es, pues, una vida comunicativa, un “diálogo” intersubjetivo entre los miembros de la comunidad, en el que el discurso, el λόγος, el lenguaje, de cada uno es su

propia vida, su propia actividad vital manifestada a los demás. Se aprecia así el núcleo de la refutación por Aristóteles del modelo ético sofista. El modelo sofístico de comunicación vital es el mito del anillo de Gíges expuesto por Glaucón en la República de Platón (Rep. III): el hacer una cosa cuando se está a la vista de los demás y otra diferente cuando los otros no nos ven, mantener un discurso público y otro privado, no “dialogar” bajo los principios de la sinceridad y la buena fe. Ese discurso hipócrita rompe la armonía e incluso pone en peligro la misma supervivencia de la πόλις.

Sin duda hay resonancias de ese espíritu aristotélico en las aspiraciones de “diálogo ideal” de algunas corrientes éticas actuales (liberalismo de Rawls y socialismo de Apel y Habermas), pero se diferencian éstas del estagirita en que están basadas, como supuesto previo, en la “idealidad” de participantes “desinteresados”, dialogantes bajo un “velo de ignorancia”. Se ha perdido así uno de los rasgos esenciales de la ética aristotélica: el enraizamiento de los individuos dialogantes en su propia vida y en su propio contexto histórico.

6.- La vida política y la vida contemplativa.

Se ha advertido en numerosas ocasiones (Aubenque, Salvador Mas) que existe una cierta tensión contradictoria en la Ética Nicomáquea, entre, por un lado, los Libros I, en que se subordina la ética a la política, y VI, en el que se presenta como modelo de prudencia a Pericles (E.N. VI.5), frente a Tales y Anaxágoras que sólo poseerían un saber inútil (E.N. VI.7), y, por otro lado, el Libro X, en el que se presenta como modelo de vida perfecta la vida contemplativa. Esa tensión, que dio lugar, tras la muerte de Aristóteles, a la división del árbol peripatético en dos ramas divergentes, la de Dicearco y la de Teofrasto, es producto de la realidad histórica en que vivió el estagirita, cuya pretensión de revaluación de la πόλις como forma política estaba siendo superada por el Helenismo, cuyo modelo de organización política se basaba en los reinos procedentes del desmembramiento del imperio de Alejandro Magno. Este modelo frustró la pretensión aristotélica de vida política, puesto que la Política se estaba convirtiendo en algo muy diferente a un sistema de intercomunicación ciudadana, para pasar de ser una πράξις a ser una τέχνη, una técnica orientada a conseguir y mantener el poder. El hombre común pierde, por tanto, su *status* de ciudadano y pasa a sentirse súbdito, carente de capacidad alguna para intervenir en los asuntos públicos, para el que la ética sólo ofrece una solución: el retirarse del mundo político y refugiarse en la vida contemplativa.

Pero el elogio aristotélico de la vida contemplativa no es sino una consecuencia de la jerarquización de los entes, en el que la facultad puramente intelectual es la superior. Si el hombre pudiera ser puro pensamiento se haría similar a la divinidad. Pero reconoce, a la vez, Aristóteles en el Libro X E.N. que, siendo lo más perfecto, eso es, sin embargo, imposible para el hombre. No hay, pues, contradicción en la Ética aristotélica, sino tensión en el contexto de un modelo político inestable y en crisis.

III BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA.

Textos originales:

- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Alianza Editorial, 2001. Introducción, traducción y notas de José Luis Calvo Martínez.
- Aristóteles, *Ética Nicomáquea / Ética Eudemia*, Madrid, Ed. Gredos, 1985. Traducción y notas de Julio Pallí Bonet.
- Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Ed. Gredos, 1994. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez.
- Aristóteles, *Política*, Madrid, Ed. Gredos, 1988. Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés.
- Platón, *República*, Madrid, Ed. Gredos, 1986. Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan.

Literatura crítica utilizada:

- Aubenque, Pierre. *La prudence chez Aristote*. París. P.U.F., 2004,
- Copleston, Frederick, *Historia de la Filosofía, Tomo I. Grecia y Roma*. Barcelona, Editorial Ariel, 2001.
- Guthrie, W.K.C. *Historia de la Filosofía Griega. Tomos I y VI*. Madrid, Ed. Gredos, 1984 y 1993.
- Lledó Íñigo, Emilio. “Introducción” a la edición citada de *Ética Nicomáquea / Ética Eudemia*, editorial Gredos.
- Lledó Íñigo, Emilio. “Introducción” a la edición del “Cármides” de Platón. Madrid, Ed. Gredos, 1981.
- Mas Torres, Salvador. *Ethos y Polis*. Madrid, Ediciones Istmo, 2003.
- Mas Torres, Salvador. *Historia de la filosofía antigua. Grecia y el helenismo*. Madrid, UNED, 2003.