

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

# FILOSOFIA

Y

# LETRAS

*REVISTA DE LA FACULTAD  
DE FILOSOFIA Y LETRAS*

## 43-44

*JULIO-DICIEMBRE*

1951

*IMPRESA UNIVERSITARIA*

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO**

Rector:

DR. LUIS GARRIDO

Secretario General:

DR. JUAN JOSÉ GONZÁLEZ BUSTAMANTE

**FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS**

Director:

DR. SAMUEL RAMOS

# FILOSOFIA Y LETRAS

REVISTA DE LA FACULTAD DE  
FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA  
UNIVERSIDAD N. DE MÉXICO

PUBLICACION TRIMESTRAL

DIRECTOR - FUNDADOR:

*† Eduardo García Máynez*

SECRETARIO:

*Juan Hernández Luna*

Correspondencia y canje a Ribera de San Cosme 71  
México, D. F.

Subscripción:

Anual (4 números)

En el país . . . . .	\$ 11.00
Exterior . . . . .	Dls. 2.00
Número suelto . . . . .	\$ 3.00
Número atrasado . . . . .	4.00

## Sumario

### ARTICULOS

	Págs.
Alfonso Reyes . . . . .	<i>Los historiadores alejandrinos</i> . . . . . 9
Antonio Gómez Robledo . . . . .	<i>Introducción a la ética aristotélica</i> . . . . . 17
José Gaos . . . . .	<i>De paso por el historicismo y existencialismo</i> . . . . . 81
Eduardo Nicol . . . . .	<i>Diálogo de filosofía entre el autor y el crítico</i> . . . . . 149
Agustín Yáñez . . . . .	<i>Los moralistas franceses</i> . . . . . 177
Joaquín Macgregor . . . . .	<i>Dos precursores del existencialismo: Kierkegaard y Unamuno</i> . . . . . 203
José Romano Muñoz . . . . .	<i>El existencialismo a la luz del buen sentido filosófico</i> . . . . . 221
Benjamín Aybar . . . . .	<i>Hacia una gnoseología de la totalidad</i> . . . . . 257

	Págs.
Juan Hernández Luna . . . . .	<i>Una polémica en torno al porvenir de América Latina</i> . . . . . 275
Oswaldo Robles . . . . .	<i>La psique y el compuesto humano</i> . . . . . 293

#### RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

Isaías Altamirano . . . . .	<i>Breve historia de la filosofía griega.</i> (Agustín Basave.) . . . . . 327
Eli de Gortari . . . . .	<i>Philosopher Scientist.</i> (Albert Einstein.) . . . . . 329
Pablo González Casanova . . . . .	<i>La estructura social y cultural de México.</i> (José Iturriaga.) . . . . . 335
Pedro Rojas Rodríguez . . . . .	<i>La filosofía del derecho latinoamericana en el siglo XX.</i> (Josef L. Kunz.) . . . . . 338
Bernabé Navarro . . . . .	<i>Religión y ciencia.</i> (Bertrand Russell.) . . . . . 344
Jesús Zamarripa Gaitán . . . . .	<i>El arte teatral.</i> (Gastón Baty y René Chavance.) . . . . . 346
Ismael Diego Pérez . . . . .	<i>El ser y el tiempo.</i> (Martín Heidegger.) . . . . . 350
J. H. Luna . . . . .	<i>Noticias de la Facultad de Filosofía y Letras</i> . . . . . 357
Publicaciones recibidas . . . . .	. . . . . 379
Registro de revistas . . . . .	. . . . . 381

## INTRODUCCION A LA ETICA ARISTOTELICA

"I am to indicate constantly, though all unworthy, the ideal and holy life, the Life within life, the forgotten Good..."

EMERSON

Aristóteles, como el reino de los cielos, padece violencia. Y esto no sólo en las obras lógicas o metafísicas, en las cuales, como es natural, va enrareciéndose la abstracción cada vez más y despojándose progresivamente el concepto de toda materia sensible primero y aun inteligible después. Y no sólo tampoco en los tratados que han llegado hasta nosotros (por los azares que sabemos y por los que ignoramos) formados por capas superpuestas, es decir, por escritos redactados en diferentes épocas de la vida del filósofo, que fué un temperamento esencialmente evolutivo y asistemático, si por sistema se entiende la clausura del pensamiento a ulteriores indagaciones.

No sólo, pues, en todo eso y por todo ello es Aristóteles un bien arduo de difícil conquista, sino incluso (aunque en grado mucho menor) en las páginas suyas que tienen que ver con el hombre en su concreción individual y social, y aun en esta *Etica Nicomaquea*, tan bien construída en general, y donde las importaciones de otros escritos aristotélicos son, a decir verdad, casi mínimas, sobre todo si por contraste pensamos en la *Metafísica*.

Siempre me ha parecido buena introducción a Aristóteles dar cuenta con toda lealtad de esas dificultades, que obedecen, a mi modo de ver, a condiciones históricas precisas (que cada día vamos conociendo mejor) del texto y del autor.

En lo del texto se ha hecho hasta hoy mayor hincapié, como siendo éste al fin el campo propio de la filología. Es ya un lugar común decir hoy que las obras de Aristóteles que conocemos no son las que su autor había destinado a la publicidad. No es que hubieran sido esotéricas en el sentido más usual del vocablo, puesto que la doctrina es la misma de aquellas otras que sí publicó, sino que sencillamente no estaban en condición literaria de poder ser leídas por el lector habitual, pues no eran otra cosa que apuntes escolares (poco importa si sólo para el profesor o también para los alumnos), apuntes que únicamente en la cátedra y la conversación podían recibir su impleción conceptual y vital. Lo demás, aquel *flumen aureum* de los diálogos aristotélicos, que enardeció a Cicerón, y por su conducto a San Agustín, en el amor de la sabiduría, se perdió para siempre tal como fué, por más que los fragmentos que han podido descubrirse podrían de por sí solos estimular nuestro pensar más que muchas obras hodiernas tan fenomenológicamente prolifas.

Lo que tenemos, empero, aquellos apuntes magistrales, le ha bastado a Aristóteles para ser, como ha sido, el "príncipe eterno de los verdaderos pensadores" (según el hermoso apóstrofe de Augusto Comte) y debe bastarnos a nosotros, pero a condición, una vez más, de que sepamos entender los textos en función del magisterio viviente a que debían servir. Esto nos explica su habitual sequedad, aunque más de una vez abandonada en pasajes de extraordinaria belleza, y por lo demás tan saludable, tan estimulante en su austera transparencia para el recio y hondo pensar. Esto da razón también de las aparentes anomalías y desequilibrios que en un texto literario serían inexplicables; de por qué el autor insiste tan minuciosamente en aporías hasta cierto punto académicas, y desliza en cambio como de pasada, sin la menor orquestación retórica, los temas más grávidos de consecuencias. Pues esto pasa simplemente en virtud de que un profesor no tiene por qué encarecer para sí en sus apuntaciones las verdades de que está convencido, y tanto menos cuanto más lo está (o lo están sus oyentes) al punto de que una mera alusión es suficiente a lo que precisamente constituye el alma misma de su mensaje; y por el contrario, le es menester trazar con todo pormenor el plan argumentativo en cuestiones secundarias dudosas o disputadas.

He dicho antes que, en mi concepto, debe buscarse en Aristóteles mismo, en su persona viviente y concreta, una explicación complementaria

## INTRODUCCION A LA ETICA ARISTOTELICA

de esas extrañas reticencias suyas en puntos en que hubiéramos deseado más acabada expresión. No es sino una hipótesis, pero con fundamento, según creo, en lo que de su vida sabemos. Aristóteles no fué precisamente un temperamento heroico, un mártir de la filosofía, como lo fué, por ejemplo, su suegro Hermías, cuya espantosa muerte (y no sólo la de Sócrates) tendría tal vez presente cuando, ante perspectiva análoga, se ausentó de Atenas con el pretexto que la tradición nos ha transmitido: "Ego vero vos non sinam bis in philosophiam peccare." Sin mengua de su dignidad personal, sin deformar jamás su verdad en obsequio a los poderosos o a las creencias de su época, sin ser en modo alguno un cobarde, Aristóteles fué, en largos años de su vida, un cortesano, y de este oficio no se sale jamás, si es que se puede salir, impunemente. Por otra parte, comprendería quizás que su destino, su *êthos* personal, no estaba tanto en la esfera de la virtud moral cuanto en la de la virtud intelectual. No siendo un guerrero, la *andreia* no tenía por qué ser en él la virtud principal.

Sea de ello lo que fuere, el hecho es que ciertas proposiciones suyas, directamente hostiles a los prejuicios y pasiones de la ciudad antigua, son persistentemente encubiertas o veladas a lo largo de todo un tratado, y no es sino hasta su conclusión cuando aparecen por fin en toda su dramática y fugitiva claridad: unas cuantas frases que iluminan todo cuanto ha quedado atrás y sin las cuales todo aquello no tendría sentido. Y esto es particularmente perceptible aquí, en estos escritos suyos de filosofía moral. Porque una ética como la ética aristotélica será todo lo helénica que se quiera en muchos de sus aspectos, y aun si se quiere en la mayor parte de su material temático; pero por lo menos en su más alta cima, en la perfección humana concebida como contemplación de Dios y afán de inmortalidad, se enfrenta de lleno al temor sobrecogedor del hombre antiguo ante los "celos de los dioses" y a la primacía incontrastable de los intereses y la religión de la ciudad. Y por esto Aristóteles, aunque sin retraerse en esos supremos momentos de decir su verdad, no hace apenas sino proferirla en su desnudez literal, refrenando hasta donde es posible la tremenda emoción que la circunda.

No estando ya aquí Aristóteles con nosotros para llenar el hiato entre la intención significativa y la expresión formal, a nosotros toca hacerlo. De ahí la utilidad de los comentadores (su necesidad, mejor dicho, tratándose de Aristóteles) y de ahí las cautelas con que he creído



oportuno prefudiar esta traducción. Porque el texto solo no tiene una virtud mágica que haga luego patente todo su sentido. No la tienen ni los textos divinamente inspirados, para cuya inteligencia se ha menester de la autoridad al efecto establecida. Es verdad que en filosofía no existe la autoridad; pero algo significa una tradición secular en la hermenéutica para que buenamente pueda uno desentenderse de ella. Es no más que una invención de última hora, cartesiana y protestante, la de creer que uno solo, en su cuarto y con su estufa, pueda acometerla con todo: con la Biblia, con Aristóteles y con todo lo demás. Y hago énfasis en esto porque en nuestra Facultad hemos ido tal vez del uno al otro extremo: de la docencia declamatoria, ayuna de textos filosóficos, a la inspiración directa que pueda recibirse del texto mismo. El cambio fué saludable, no hay duda; pero no hay que llevarlo tan lejos. En materia de textos antiguos nunca se insistirá bastante en la necesidad de tener en cuenta la oralidad que los completaba, por lo menos hasta antes de la edad imperial en que no había ya comentario, sino declamación. No ya sólo de los apuntes escolares aristotélicos, sino en general de los "libros" de la edad clásica ¿no ha dicho Murray que no eran sino poco más que notas mnemotécnicas para conjurar aladas palabras? Y Toynbee, que concuerda con esta apreciación, dice a su vez que tomar el texto por sí solo como única fuente doctrinal, es tanto como adoptar el procedimiento rabinico de interpretación de los libros sagrados para aplicarlo a una literatura concebida con un designio totalmente diferente.

Lo anterior no quiere decir en modo alguno que para hacer más inteligible el texto aristotélico o para sazonzarlo más a gusto del paladar moderno, sea necesario traducirlo en forma libre, por no decir parafrástica. Nada ha estado más lejos de mi intención. Buenos son el vino y el agua, pero a condición de que no se mezclen. Buenos son el texto y el comentario, pero cada cual por su lado y a su tiempo. El texto lo he respetado escrupulosamente, procurando ajustarme en mi oficio de traductor a la norma horaciana: "Verbum verbo . . . fidus interpres." No me he apartado de esta regla sino cuando ha sido absolutamente necesario, o cuando una expresión idiomática del original (cosa olvidada por muchos traductores que presumen de fidelísimos) debe naturalmente traducirse por otra expresión idiomática. A esos casos creo que se refería Cuervo cuando en su prólogo a la traducción virgiliana de Caro decía que una extremada

## INTRODUCCION A LA ETICA ARISTOTELICA

fidelidad es una extremada infidelidad. Ignoro si lo habré logrado, pero he puesto todo mi esfuerzo en que mi traducción sea conjuntamente aristotélica y castellana. Por lo primero, he observado la mayor uniformidad posible en la versión de términos técnicos que en el original son también uniformes. Por lo segundo, no me ha parecido mal emplear para otras voces sus diversas equivalentes castellanas, acordándome de que "mudar de vocablos es limpieza", según dijo Quevedo.

Pero ¿era necesaria una nueva traducción a nuestro idioma de la *Etica Nicomaquea*? ¿O no se habrá emprendido este trabajo por llenar un lugar más en nuestra Biblioteca Clásica Universitaria?

Mi más sincera convicción es la de aquella necesidad. Dos traducciones españolas teníamos hasta hoy: la de Pedro Simón Abril, del siglo xvi, y la de don Patricio de Azcárate, del siglo xix; y ninguna satisface, en mi opinión, las exigencias del lector moderno. La del docto humanista renacentista es muy valiosa, no hay duda; muy ceñida al texto y con un estilo, hasta donde la fidelidad lo tolera, de singular belleza. Por demás está decir que de ella me he servido frecuentemente. Con todo, el texto aristotélico que hoy poseemos, merced a los meritísimos trabajos de los filólogos, se aparta notablemente en muchos pasajes del que pudieron tener en sus manos los humanistas de hace cuatro siglos; y ya por esta sola razón habría sido preciso proceder a trasladarlo en su estado actual. Pero, además, un idioma vivo, y tan vivo como el nuestro, está en continuo proceso evolutivo, y mayormente en el léxico que más atañe a los asuntos humanos como es el de las disciplinas morales. Porque si en metafísica, pongamos por caso, puede tenerse cierto optimismo en cuanto a la permanencia de términos de suyo intemporales y absolutos, nadie puede creer que lo propio ocurra con los que nacen y se desarrollan en el incesante tráfico de las acciones y pasiones humanas. En este campo, aunque los vocablos sigan siendo los mismos, su tonalidad afectiva por lo menos, cuando no su misma configuración conceptual, cambia de una época a otra. Esta mudanza, en el caso actual, afecta en buena parte nada menos que a la terminología de virtudes y vicios, columna vertebral, por decirlo así, de una ética material como lo es la ética aristotélica; y ya se deja entender lo que será en otras zonas adyacentes. Consecuentemente, había que remozar, emprendiéndolo de nueva cuenta, el benemérito trabajo de Pedro Simón Abril.

En cuanto a la traducción de Azcárate, aunque no tan anticuada, se reconoce generalmente (y puede comprobarse a la primera inspección) que no es una versión directa, sino una retraducción de traducciones francesas, y a mayor abundamiento, de traducciones más o menos libres —y más bien más que menos— como lo es la de Barthelemy de Saint-Hilaire, en la que se apoyó de preferencia el traductor español. Y si a esto se añade su sensibilidad burguesa, muy siglo XIX, el resultado ha sido un Aristóteles edulcorado y fofo, algo semejante a las traducciones horacianas de don Javier de Burgos, de quien Menéndez Pelayo decía habernos dado no un Horacio Flaco, sino un Horacio Gordo.

Pudiera decir por último, en justificación de mi empeño, que, como lo ha dicho Alfonso Méndez Plancarte, no es menester tampoco que la última traducción sea precisamente la mejor, sino que basta con que sea *otra*, esto es, distinta de las que la precedieron, y agrega bellamente: “Raro será el amor al que le baste con un solo retrato.” Muy bien dicho, pues esto se aplica cabalmente a obras que llegan a amarse entrañablemente como esta *Ética aristotélica*, que es de cierto la más armoniosa imagen del hombre que pudo alcanzar quien no alcanzó luz evangélica. Una obra de arte en la filosofía moral (*ein sittliches Kunstwerk*) la llama Zeller, y no tanto por la forma literaria cuanto por la concertada proporción que ahí alcanzan todas las fuerzas del hombre.

Baste con lo dicho en abono de mi tarea. Y ahora, con la misma licencia de que otros traductores han usado tan largamente en esta misma colección, me será permitido tratar ciertos puntos cuyo esclarecimiento puede contribuir a la mejor inteligencia del texto aristotélico, sin relegarlos a notas posteriores, las cuales en general satisfacen curiosidades eruditas, y que a menudo no se leen. No se trata, por supuesto, de ningún comentario en forma, que estaría aquí fuera de lugar, sino simplemente de *introducir* al texto mismo, metiéndonos bien dentro de su espíritu, y ventilando de paso ciertas aporías o desvaneciendo ciertos inveterados prejuicios que han oscurecido la recta comprensión de la *ética aristotélica*. Antes, empero, digamos unas palabras, a guisa de intervalo filológico, sobre los escritos en que se contiene esta llamada *ética aristotélica*, la relación que guardan unos con otros y el porqué de la elección, aquí y ahora, de la *Ética Nicomaquea*.

*El problema de las tres Eticas*

La filosofía moral del *Corpus aristotelicum* está representada aún (hasta en las más reputadas versiones modernas como la oxoniense) por tres obras que se conocen con los nombres de *Etica Eudemia*, *Etica Nicomaquea* y *Gran Etica*, más el opúsculo *Sobre las virtudes y los vicios*. Y hago hincapié en esto de llamar a las dos primeras (como por lo demás se llaman en griego) “Eudemia” y “Nicomaquea”, y no “a Eudemo” o “a Nicómaco”, como suele decirse, y que es un puro disparate, tardía invención alejandrina de eruditos indigestos como fueron Porfirio y Amonio. Ya lo puso en claro Grant antes de Jaeger, y este último ha dilucidado definitivamente este punto de nomenclatura, burlándose muy a su sabor de la interpretación que con razón llama de aficionados. Es absurdo —dice Jaeger— creer que Aristóteles haya podido dedicar a persona alguna obras no destinadas a la publicidad, obras que no eran, una vez más, sino apuntes escolares o magistrales, pero apuntes al fin, aparte de que la costumbre de tales dedicatorias era desconocida en tiempos del Filósofo. Es verdad que Amonio afirma la dedicatoria en cuestión, pero también afirma que Aristóteles siguió a Alejandro hasta el Ganges. Debe, por tanto, restaurarse de una vez por todas la sana interpretación de la más alta antigüedad, que no vió en los susodichos adjetivos sino los nombres de dos editores de diversos escritos morales de Aristóteles, y que fueron su hijo Nicómaco y su discípulo Eudemo de Rodas.

Prescindiendo del opúsculo “De virtutibus et vitiis”, tenido generalmente por apócrifo, en lo que respecta a la autenticidad de las tres Eticas antes enunciadas, se ha librado desde hace un siglo por lo menos una de las batallas filológicas más interesantes y que, aunque concluída ya, según parece, no sabemos aún si en algún momento dado podrá acaso revivir. Y vale la pena trazar, aunque con esquemática brevedad, sus principales episodios, porque, contra lo que pudiera pensarse, las conclusiones de los filólogos tienen —en este caso al menos— gran importancia para la comprensión del pensamiento filosófico del autor en cuestión, y más cuando los filólogos son también, abierta o subrepticamente, filósofos, y están muy lejos, por ende, de la imparcialidad filosófica que debiera ser propia de la filología.

Digamos ante todo que la *Ética Nicomaquea* escapó siempre —a lo menos la mayor parte de sus libros y en casi todo su contenido— a toda dubitación. Y juntamente con esta firme creencia en su autenticidad, se ha visto siempre también en ella la más madura y consistente de las tres *Éticas*, la más perfecta incuestionablemente desde el punto de vista del acabado formal. Cualesquiera que sean las preferencias —más sentimentales que otra cosa, como espero demostrar—, que hayan podido nacer en los últimos años en favor de la *Ética Eudemia*, no hay argucias filológicas ni filosóficas que puedan valer contra el hecho patente de las superiores excelencias de factura y solidez constructiva que cualquiera puede comprobar de inmediato en la *Ética Nicomaquea*.

En cuanto a las otras dos, la querella por su autenticidad ha sido de lo más divertido. Partiendo de una comprobación factual idéntica, los filólogos han desprendido conclusiones diametralmente opuestas. Tomando la *Ética Nicomaquea* como término medio (para hablar aristotélicamente) todos vieron en las otras dos —como es la verdad— ciertas diferencias más o menos acusadas de doctrina, de léxico o simplemente de temperamento o disposición espiritual, por decirlo así. Más concretamente: en la *Ética Eudemia* hay, junto con una notoria imperfección técnica, un entusiasmo que no asoma ya tan fresco, tan vivaz, en las formas severas de la *Ética Nicomaquea*. Y en la *Gran Ética*, por el contrario, una elaboración llevada a la rigidez del escolasticismo, juntamente con abundantes ingredientes doctrinales extraños no sólo al más genuino aristotelismo, sino también (lo que es aquí muy importante) al platonismo; y todo esto complicado con formas de expresión que en otras obras del Filósofo se encuentran apenas como un *semel dictum* o en todo caso esporádicamente.

Ahora bien, todas estas diferencias con respecto al término medio nicomaqueo, eran interpretadas alternativamente, de acuerdo con el gusto y los prejuicios de los filólogos, como excesos o como defectos, viendo unos como síntoma de juventud lo mismo que para otros lo era de decrepitud, y atribuyendo de esta suerte aquéllos al Aristóteles mozo lo que para estotros era cosa del viejo o más probablemente de sus sucesores. Y así, para Schleiermacher en el siglo pasado, y para von Arnim hasta nuestros días, la *Gran Ética* era tan aristotélica que debía incluso tenérsela por la *Ética primitiva*, la *Urethik*, fuente común de las otras dos.

## INTRODUCCION A LA ETICA ARISTOTELICA

Muy pronto, sin embargo, hubo de abandonarse este dictamen. Corriendo por lo que le pareció lo más sano, Spengel pronunció la inautenticidad de las dos Eticas disputadas, declarando a ambas posteriores a la nicomaquea y siendo la Gran Etica la más tardía. Este veredicto fué generalmente aceptado por muchos años, puede decirse que hasta bien entrado el presente siglo. Y en lo que hace a la Gran Etica he de decir desde luego (aunque de nada sirva mi opinión) que, no obstante la obcecación de von Arnim, soy un convencido de su origen postaristotélico, y más por razones filosóficas que filológicas, más por la evidencia interna de los filosofemas que por la externa de los giros lexicográficos empleados o por otros datos semejantes. Porque en esto del estilo sabemos bien cuánto evoluciona el de un escritor que, como Aristóteles, no hace mayor caso de su estilo, sino de lo que tiene que decir; y por lo contrario, la identidad estilística no es siempre indicio concluyente de la identidad de autor, puesto que los discípulos (y nos consta que así llegó a ocurrir en la Academia y en el Liceo) imitan servilmente al maestro hasta en sus modos de hablar y de escribir. Con las ideas, en cambio, es otra cosa, porque aunque la filosofía de un pensador evoluciona también en el curso de su vida, hay siempre ciertos límites —cuando la obra es vasta y el pensador coherente, como en el caso actual— que nos permiten afirmar que tal o cual tesis es inconciliable con todo lo demás que conocemos del autor en cuestión. Pues así pasa puntualmente con la Gran Etica. Para no referirme sino a lo que es para mí acaso el elemento decisivo y como la piedra de toque para las tres Eticas, es en absoluto incompatible con todo el resto de Aristóteles, sea con el Aristóteles maduro, sea con el Aristóteles mozo, esta completa disociación a que en la Gran Etica se llega entre razón teórica y razón práctica con el consiguiente primado de esta última. De aquí —como ha observado agudamente Jaeger— el que esa Etica, con su ciego voluntarismo moral, haya sido para los kantianos la predilecta y la que con mayor denuedo hayan querido adjudicar a Aristóteles.

Con la Etica Eudemia ocurre precisamente lo contrario. Razón teórica y razón práctica, sabiduría y prudencia, lejos de estar aquí divorciadas, hállanse aún mezcladas indiscriminadamente en la virtud de la *phrónesis*, común excelencia de ambas. Y esto, que tiene, a no dudarlo, acendrado sabor socrático y platónico, hizo que por mucho tiempo se

tuviera por imposible la autoría aristotélica de la *Etica Eudemia*, o sea todo el tiempo en que Aristóteles fué visto como un fenómeno intemporal y todo de una pieza, como si hubiera sido poco menos que desde su nacimiento el maestro de los que saben, y como si no hubiera existido ni podido existir otro Aristóteles distinto del que recibió en definitiva la cultura occidental en la edición de Andrónico de Rodas. Una conciencia histórica más fina hizo caer en la cuenta, sin embargo, de que con sus veinte años de aprendizaje y convivencia con Platón, bien pudo el joven Aristóteles haber platonizado; lo cual, junto con el gradual descubrimiento de inapreciables fragmentos de los Diálogos aristotélicos perdidos y su confrontación con el texto de la *Etica Eudemia*, llevó al cabo a la conclusión, hasta este momento vigente, de que debía ella también adjudicarse a Aristóteles y tenerse por anterior a la *Etica Nicomaquea*. Feliz restitución que debemos a Jaeger y a sus precursores, entre los cuales sería injusto olvidar a Mühlh y a Kapp. Y nada más habría que decir si no fuese porque aquí también, como casi siempre, la filología ha ido más allá de su aparente misión de fijar los textos y fallar sobre su autoría. Esta euforia del Aristóteles platónico en que aún nos encontramos ha ido de la mano con cierto menosprecio apenas disimulado del Aristóteles aristotélico y ha traído, con resultados altamente benéficos, otros que han sido nada menos que nocivos, ya no tanto para la memoria de Aristóteles, sino (lo que más nos importa) para la comprensión de su pensamiento. Distinguir entre unos y otros es un deber primordial de quien quiera proceder en esta materia con espíritu de justicia.

El haber podido reconstruir, por lo menos en parte, obras de Aristóteles que creíamos irrevocablemente perdidas en su totalidad, nos ha traído, con la alegría de su conocimiento, una dilatación que cada día es mayor en la perspectiva histórica de la influencia ejercida por el Filósofo aun en épocas y hombres que hasta aquí se habían considerado sustraídos a ella. En Italia particularmente, los trabajos emprendidos "alla ricerca del Aristotele perduto" han sido de una fecundidad que promete ser inagotable. A raíz sobre todo de la publicación hecha por Richard Walzer, discípulo de Jaeger, de los "Aristotelis Dialogorum Fragmenta" (colectánea que ha tornado anticuada la de Rose), viene comprobándose, por un paciente cotejo, la huella de esos Diálogos, principalmente del *Protréptico*, en el pensamiento de los Padres de la Iglesia,

## INTRODUCCION A LA ETICA ARISTOTELICA

tenidos hasta aquí por secuaces sólo de Platón, tanto griegos como latinos: Clemente Alejandrino, San Basilio, San Agustín . . . No hubo pues de esperar Aristóteles hasta el siglo XIII (tiempo de su solemne bautismo) para incorporarse a la Iglesia, cuyos más altos dogmas y sacramentos se expresan en categorías aristotélicas. ¡Qué importa que haya sido el Aristóteles mozo el autor de este influjo! Joven o maduro, es siempre él; y ya veremos cuánto hay que decir en esto del "Aristóteles platónico" si con esta expresión hubiera de restarse algo o mucho de la originalidad que siempre tuvo.

Lo grave de todo este negocio ha estado en que, al ponderar la avasalladora personalidad de Aristóteles en su plenitud vital, el balance comparativo de la primera época ha resultado en desmedro del Filósofo, por lo menos a los ojos de quienes profesamos una filosofía espiritua- lista. Para no hablar más en impersonal, esta ha sido la obra de Jaeger, tan benemérita, una vez más, en lo que concierne a la pura restauración filológica y a la articulación de los textos.

Si he de decirlo en breve y tal como lo he entendido después de varias lecturas, Jaeger nos ha dado en su célebre libro un Aristóteles que hubiera hecho estremecer de júbilo a Augusto Comte; un Aristóteles que es un acabado compendio de la ley de los tres estados, ni más ni menos. De las alturas sublimes del *Protréptico*, que es, a dicho de Jaeger, la denuncia más despectiva que ha habido jamás de la inanidad de las cosas humanas, y desde la contemplación extática de la Idea del Bien, lo vemos gradualmente descender a la metafísica del ser en cuanto ser (ya no del Ser con mayúscula) para acabar en sus últimos años convertido en una especie de naturalista, casi un entomólogo, preocupado más que de nada de sus colecciones de animales. El joven religioso, entusiasta (es decir lleno de Dios), que escribió un diálogo "Sobre la oración", es desplazado poco a poco por el científico, el político, y finalmente por el zoólogo. Es una a modo de esclerosis o embotamiento de lo divino; una paulatina obstrucción de los canales de la contemplación, con el consiguiente apego cada día más firme a la realidad fenoménica. Todo esto es esquema, por supuesto, del libro de Jaeger, pero no caricatura. Me atrevo a creer que la misma impresión tendrá todo aquel que lo lea reposadamente.



Dentro de esta perspectiva, la *Etica Nicomaquea* ha sufrido la consiguiente desvalorización al comparársela con la *Etica Eudemia*, su precursora. Y de esto sí conviene hablar con mayor detalle.

### *Etica Eudemia y Etica Nicomaquea*

Es la *Etica Eudemia* (de esto no hay la menor duda) un documento de exaltada espiritualidad, una expresión incomparable de la más ardiente religiosidad, casi inconcebible en el mundo antiguo, no sólo por la unicidad de Dios —ahí abiertamente proclamada— sino por el carácter íntimo y filial de la relación afirmada ahí también entre Dios y los hombres.

Bastará, para tornar todo eso evidente, con llamar la atención a sus últimas páginas, a esos lugares donde declara Aristóteles que “el amor del padre por el hijo es imagen del que tiene Dios por el hombre”, y que “de la misma manera que Dios lo mueve todo en el universo, así también en el alma”. Dios es aquí principio y fin de la acción humana, su primer motor y su causa final. Dios es la norma última de toda perfección humana posible; el término de toda belleza y bondad (*ἄρος τῆς καλοκάγαθίας*) que define toda virtud particular, sea intelectual, sea moral, todo empleo de los bienes exteriores, todo ejercicio de la actividad humana. Así lo dicen las palabras finales de la *Etica Eudemia*: “Dios es el fin con referencia al cual dicta sus mandatos la prudencia . . . y por tanto, toda elección y posesión de los bienes naturales —ya se trate de bienes corporales, riquezas, amigos y todo lo demás— que promueva en grado más alto la contemplación de Dios, tal elección y posesión es la mejor, y tal es la norma más noble y más hermosa. Y es mala, por el contrario, la que, por defecto o por exceso, estorbe el servir y el ver a Dios” (*τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν*).

Todo el que alguna vez se haya ejercitado en la espiritualidad ignaciana, recordará de súbito el Principio y Fundamento de los Ejercicios Espirituales. “El hombre —dice San Ignacio— es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios Nuestro Señor y mediante esto salvar su ánima; y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre y para que le ayuden en la persecución del fin para que es creado. De donde se sigue que el hombre tanto ha de usar de ellas cuanto le ayuden para su fin, y tanto debe quitarse dellas cuanto para ello le impiden; por

## INTRODUCCION A LA ETICA ARISTOTELICA

lo cual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío y no le está prohibido, en tal manera que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y por consiguiente en todo lo demás, solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados." No parece sino que San Ignacio tenía ante sí el texto aristotélico al enunciar su famosa regla del *tanto cuanto*, patrón de indiferencia suprema ante las cosas humanas.

Por algo declara Jaeger, al comentar el pasaje en cuestión, que como quiera que "Deum colere et cognoscere" sea una definición bastante aceptable de la religión, "la conclusión de la Etica Eudemia es el *locus classicus* de la ética teonómica", de la que tiene a Dios por centro y norma, de la que —subraya Jaeger y lo aceptamos muy complacidos— enseñó Platón en su vejez al oponer al apotegma relativista de Protágoras este otro: "Dios es la medida de todas las cosas."

De aquí no se entienda, sin embargo, que la Etica Eudemia sea un documento platónico, como pudo acaso serlo el Protréptico; o en otros términos, que Aristóteles guardase aún hacia su maestro la subordinación ideológica que en alguna época de su vida debió seguramente tener. Nada estaría más lejos de la verdad. Aristóteles fué platónico toda su vida en lo que tiene Platón de perdurablemente viviente, y aquí concretamente en esta plenitud de Dios que respiran ambas Eticas, como vamos a ver en la otra. Pero en muchos puntos, en los más conocidos de la oposición aristotélico-platónica, es completa la ruptura en la Etica Eudemia: la teoría de las Ideas, por ejemplo, es ahí rechazada con absoluta decisión.

En oposición a la Etica Eudemia presenta Jaeger la Nicomaquea como la ética del relativismo y la inmanencia humana. De acuerdo con esta interpretación, el juicio del prudente, del *phrónimos*, es único y último en ambos sentidos: hacia lo absoluto y hacia lo concreto, para determinar la moralidad de la acción. Y por más que Aristóteles hable aún de una *norma* de la virtud, sostiene Jaeger que ese vocablo tiene aquí un sentido diferente, y que, en definitiva, "no se introduce el concepto de Dios en el problema de la norma". Y en otro lugar: "Aristóteles reem-

plaza la Idea trascendental y universal del Bien por tipos ideales inmanentes a la experiencia.”

No tengo naturalmente la pretensión de ser el primero en discordar de Jaeger en su interpretación de la evolución intelectual de Aristóteles. Lo han hecho autoridades de primera importancia en el campo filológico y en el filosófico. Hay algo sin duda en que Jaeger tiene razón. Podemos admitir sin inconveniente que el entusiasmo juvenil de Aristóteles y su misma indiferencia ante los bienes humanos hayan podido relajarse un poco en el decurso de su vida. Es la triste condición del hombre; el penoso descenso a las realidades prosaicas que viene con la madurez y con la creciente complicación de intereses y vínculos, familiares y sociales, después de la suprema libertad espiritual de la juventud. Aristóteles no fué por cierto (lo hemos apuntado antes) una excepción a esta declinación fatal a la que no escapan sino los temperamentos heroicos. Sus circunstancias personales e históricas, además, lo explican suficientemente. Fué más o menos extranjero en todas partes y vivió en una época de máxima inseguridad, habiendo visto perecer trágicamente a sus más íntimos allegados por lazos familiares o de amistad. Y es cierto por último (cosa que por lo demás redundaba en su gloria) que Aristóteles tomó, entrando en años, creciente interés por la ciencia natural y por la política positiva, pues entre otros méritos le cabe el de haber sido el creador de entrambas. Pero de ahí a considerarlo en sus años más decisivos como un positivista *avant la lettre*, hay un abismo.

No puedo aquí hacer otra cosa que remitir a quien lo desee a los trabajos de Burnet, Stewart, Ollé-Laprune, Léonard, Margueritte y Mansion, sobre todo a los de este último, donde podrá hallarse la más cumplida refutación a las audaces apreciaciones de Jaeger. Ellos han mostrado, a despecho de tal o cual remisión emotiva, más aparente que real, la unidad radical en el pensamiento del filósofo a lo largo de toda su vida. Han hecho hincapié, verbigracia, en aquel prólogo al “*De partibus animalium*” en que Aristóteles, bien metido como estaba en clasificar especies zoológicas, deja ver claro que la metafísica y la teología le siguen robando el corazón, puesto que, hablando del conocimiento de las cosas divinas, dice que con ellas acontece lo que con la vista de un ser “amado”, que por parcial y deficiente que sea, “nos causa más placer que la consideración detallada de todos los otros objetos”. Y es por lo demás —arguye

## INTRODUCCION A LA ETICA ARISTOTELICA

Mansion— dar prueba de un espíritu singularmente estrecho el juzgar a un genio como Aristóteles aplicándole la medida de cualquier honesto profesionista, a quien no damos crédito fuera del ámbito de su especialidad. A él, en cambio, no le estorba el ser teólogo para ser también zoólogo, y viceversa. Como lo vió también Gomperz, Aristóteles es juntamente el hijo del médico Nicómaco, descendiente de los Asclepiadas, y el hijo espiritual de Platón; por eso hay en él en todo momento un armonioso equilibrio entre la poderosa intuición metafísica y la penetrante observación de la realidad tangible.

Si he de echar mi cuarto a espadas en esta cuestión, me limitaré a una alusión apenas al inolvidable libro XII de la *Metafísica*, que constituyó para mí (cuando nos lo comentaba Gaos en la Facultad) la más honda vivencia filosófica que jamás he tenido, y que sigo juzgando el más alto momento de toda la filosofía antigua, y no sólo de la antigua, puesto que de la concepción aristotélica del Acto Puro dice Vacherot ser “la más pura, la más libre, la más perfecta esencia que la filosofía haya concebido jamás”. Pues bien: he ahí algo indiscutiblemente de la madurez de Aristóteles (poco importa si de la primera o la postrera), algo en que la *metafísica* y la *teología* confluyen tan admirablemente que sentimos como muy natural el tránsito de la una a la otra. No siendo, en efecto, el ser un universal unívoco, sino análogo, es forzosa la referencia del ser en común al ser en sí de la sustancia, y de ésta, a su vez, a la Sustancia inmóvil. Es simplemente una necesidad lógica la que nos lleva así, por esta doble reducción, al primer analogante, único a quien se aplica con toda plenitud el concepto que luego va declinando en los analogados inferiores. Y es muy sabido el final: aquel desembocar, después del penoso esfuerzo dialéctico, en la más nítida visión intelectual del Dios Uno que atrae a sí, “como lo amado”, a todo el universo; con otras muchas expresiones altísimas tanto del *logos* como del *eros*, alguna de las cuales Dante se limitó a trasladar literalmente cuando dijo: “Da quel punto dipende il cielo e tutta la natura.” ¿Es esta la madurez positivista de Aristóteles?

Pero volvamos a nuestras *Éticas*, porque esto sí hemos de apurarlo más.

Una primera prueba de que no deben de discrepar doctrinalmente tanto entre sí la versión eudemia y la nicomaquea, la ofrece el problema

de los tres libros comunes a entrambas (v, vi y vii de la Etica Nicomaquea), libros que Jaeger piensa —con toda razón a mi juicio— que deben atribuirse a la Etica Nicomaquea, con la posible excepción de los capítulos 11 a 14 del libro vii. Festugière, que ha estudiado este punto a fondo, llega incluso a asegurar que esos capítulos deben adscribirse a la Etica Eudemia.

Qué bien, pues, que con reserva de esos capitulillos (cuya doctrina, por lo demás, se encuentra reelaborada con mayor perfección en el libro x) tengamos ahora nuestra Etica Nicomaquea no como la retacería, por muy aristotélica que sea, que hay en la Metafísica, sino como algo orgánicamente concebido y ejecutado. Pero lo interesante está en que, por lo menos hasta la edición de Grant, los susodichos libros eran eudemios y no nicomaqueos, lo que demuestra que los críticos, muy avisados ya para entonces, no debieron ver tanta diferencia entre una y otra de las Eticas, puesto que anduvieron oscilantes en la adjudicación de ese material, por lo visto ambivalente, eudemio-nicomaqueo como si dijéramos, y aun se inclinaron a darle una colocación distinta de la que hoy se estima ser la correcta. Y nótese que entre esos libros está nada menos que el tratado de las virtudes intelectuales con su terminante distinción entre la *sophía* y la *phrónesis*, punto este —insistimos en ello— de innegable divorcio entre Aristóteles y su maestro, y de lo cual no eran ignorantes los que, no obstante esto, ubicaban aquel tratado en la Etica Eudemia, dando así a entender que no veían en ella una obra de inspiración platónica, antes por el contrario la creían posterior a Aristóteles. Sentían en toda ella al Filósofo, si bien remozado, como si dijéramos, por el supuesto autor que ahora resulta no haber sido sino el editor. Y lo sentían así porque, como ha observado Margueritte, la *phrónesis* misma tiene ya en la Etica Eudemia un sentido antiplatónico, por más que no haya adquirido aún los últimos perfiles con que la vemos en la versión nicomaquea.

Es imposible proceder aquí a un minucioso análisis comparativo entre ambas Eticas, pero creo sinceramente que cualquiera que las lea sin pasión, tendrá que convenir en su unidad radical. En una y otra hay (al contrario de lo que pasa en la Gran Etica, que no tiene de tal sino su pretencioso título) el primado del *logos* sobre el *êthos*, el señorío de la sabiduría sobre la prudencia, la rectoría incontrastable de las virtudes intelectua-

## INTRODUCCION A LA ETICA ARISTOTELICA

les sobre las virtudes morales. Todo lo que la *Ética Nicomaquea* tiene en esto de más sobre su precursora es una distinción más precisa entre unas y otras hasta acabar (convento en ello con Jaeger) otorgando una moralidad propia a la vida que no se emplea en la contemplación, sino en el solo ejercicio de las virtudes morales. Pero esto, que a los platónicos les parece un despropósito horrendo, nos parece a otros ¿por qué no decirlo? que está muy bien. Aristóteles se dió perfecta cuenta de que no es posible excluir del ámbito de la moralidad al común de los hombres que no han llegado, como el filósofo, a tener fijos sus ojos en la Idea del Bien al final de la ardua ascensión por la abrupta montaña de la Dialéctica. Lo cual no quiere decir —apenas hay que recordarlo— que su vida moral sea por ello irracional, porque tales hombres carecerían sólo de los hábitos intelectuales de la ciencia y la sabiduría, pero tendrían forzosamente los de la *phrónesis* y el *nous*, es decir, la prudencia y la intuición de los primeros principios tanto en el orden especulativo como en el orden práctico, que sin esto no hay en la filosofía aristotélica moralidad posible, de cualquier género que sea. Y por otra parte, Aristóteles advierte que esa felicidad que él llama cívica o política, es segunda o posterior (*deutera eudaimonia*) por respecto a la felicidad primera y propiamente dicha que viene del ejercicio de la sabiduría. En la primacía de esta última no hubo jamás en Aristóteles la menor vacilación, como lo reconoce el mismo Jaeger al decir que “tal fué siempre el polo inmóvil de su existencia filosófica”.

En cuanto al punto relativo al dictamen del prudente para la determinación última de la moralidad de una acción concreta, he de decir que esta posición no implica relativismo alguno si por relativismo quiere entenderse la total exclusión de normas absolutas. Es sencillamente la consecuencia de concebir la virtud moral (con excepción de la justicia) como un término medio *quoad nos*, variable fácticamente —no axiológicamente— en cada individuo y en cada acto, por la obvia razón de que la norma universal no puede ajustarse exactamente a los casos particulares. Por otra parte, el prudente de que se habla aquí, el *phrónimos* aristotélico, no es el *wise man* spenceriano de una moral evolutiva, cuya última referencia está en los sentimientos sociales de simpatía prevalentes en un momento dado, y que puede así pasar tranquilamente del amor a los animales al odio de sus semejantes. El prudente aristotélico, por el contrario,

es el hombre enmarcado dentro de una cosmovisión y una antropología de líneas precisas e invariables, y que sólo dentro de ellas y de la axiología que de ahí dimana es dueño de decidir sobre la circunstancialidad de la acción. Es el hombre que por tener en todo momento sujeto su apetito a la razón, a una razón que percibe limpiamente los valores en una jerarquía inmutable, puede pronunciarse sin error sobre la bondad o malicia del acto concreto. No es tampoco relativista Kant (por muchos otros reparos que puedan hacerse) al afirmar que la buena voluntad es ley para sí misma, ni San Pablo al decir que el hombre espiritual juzga todas las cosas. No lo es, en fin, la ética cristiana, que se remite también en los casos individuales a la conciencia bien informada, y por más que en esto, como en todo, puedan darse los excesos de la casuística.

En lo que ve, por último, a la aserción de Jaeger de que Dios está ausente de la norma moral en la Etica Nicomaquea, hay sobre esto tanto que decir que sería interminable. Diré tan sólo lo que me parece que hace más al caso, y es que la *θεωρία τοῦ θεοῦ* de la Etica Eudemia y la *θεωρία κατὰ σοφίαν* de la Etica Nicomaquea significan en el fondo exactamente lo mismo y son en una y otra el último blanco de la vida humana y su más alta felicidad. Y es así porque la *sophía* tiene por objeto específico— como no se cansa de reiterarlo Aristóteles— el conocimiento de las cosas divinas, siendo pues Dios mismo su primero y esencial correlato, y sólo por derivación la huella y traslado en las criaturas de los divinos arquetipos. Por ello es esa felicidad, esa eudemonía teórica, una verdadera beatitud en cuanto es posible sin el *lumen gloriae*; un auténtico saber beatificante: *Sophia Beatrix*.

Así lo entendieron los antiguos comentadores de Aristóteles: griegos, gréculos bizantinos, occidentales; así lo han entendido más recientemente, con una que otra excepción, todos los editores e intérpretes ingleses y franceses. Diferencias de énfasis, de tono, de fórmula, ven apenas Burnet, Stewart y los editores oxonienses donde otros han visto, en buenas palabras, un tránsito del entusiasmo religioso al ateísmo. Burnet declara que no tiene paralelo en parte alguna el ardor e intensidad con que ha sido exaltada, en los postreros capítulos de la Etica Nicomaquea, la vida contemplativa. ¿De dónde esa férvida exhortación que ahí se nos hace a apartar nuestro pensamiento de las cosas mortales para “inmortalizarnos en cuanto podamos”? ¿Pueden ser las matemáticas o la

filosofía natural, los números o los animales los correlatos de esa inflamada intencionalidad?

De ahí y no de otra parte (es Jaeger quien lo afirma) tomó Dante la expresión en que compendia la enseñanza de su maestro Ser Brunetto: "m'insegnavate come l'uom s'eterna"; verso que, en concepto de Jaeger, no debe entenderse en el trivial sentido de la aspiración a la fama literaria. Este *s'eternar* dantesco no es, pues, sino el *athanatidsein* aristotélico, al escribir el cual el Filósofo "está pensando en la vida contemplativa y la visión de Dios en que alcanza su clímax". Estas palabras son también de Jaeger y pertenecen a su hermosa conferencia "Humanismo y teología", donde el filólogo alemán, con mejor acuerdo, profiere un orteguiano "Dios a la vista" en la Etica Nicomaquea.

Viene bien aquí aquello de Don Quijote, que con saber que la señora Luscinda era aficionada a libros de caballerías, no había menester de más para acreditar la bizarría de su ingenio. Pues así me basta a mí esta concordia entre Aristóteles y Dante, esta comunión del Poeta con el Filósofo para tener por muy averiguada la religiosidad de una Etica que dió aliento para tan grandes alturas al mayor poeta de la cristiandad. Por ahí habla Gilson de la "omnipresencia" en Dante de la Etica Nicomaquea (casi seguramente la única que conoció) y agrega que Aristóteles es para Dante emperador y papa en el campo de la filosofía moral. Y no sólo en aquel verso, sino más explícitamente en el Convivio, glosa el Poeta aquel ímpetu aristotélico de inmortalidad y asimilación a Dios, como cuando dice: "E però dice Aristotile... che l'uomo si dee traere a le divine cose quanto può." Hay, en suma, buena cantidad de temas aristotélicos en la orquestación de *la dolce sinfonia del paradiso*.

Acabemos esta discusión, que ya ha durado harto, con unas reflexiones de sentido común, ni filológicas ni filosóficas. Las obras de Aristóteles que recibimos de Andrónico son, como queda dicho, apuntes o cuadernos de profesor. Ahora bien, a cualquier profesor le pasa preparar cada año o cada cierto tiempo apuntes para su curso, cuyas variantes no denotan necesariamente una mudanza doctrinal, y cuyos vacíos inclusive —en los posteriores con respecto a los anteriores— pueden indicar simplemente que el profesor está muy satisfecho de la elaboración que ha dado ya a ciertos puntos sobre los cuales no cree necesario volver en sus últimas notas, sino que le bastará remitirse a ellos en la exposición oral. Y así, lo más probable es que Aristóteles manejase conjuntamente en cierta



época sus papeles de filosofía moral que hoy conocemos como versión eudemia y como versión nicomaquea —con vistas tal vez a la publicación de una síntesis que la muerte no le dió lugar de realizar— y que, con todos ellos en la mano, no desarrollase ya más en la versión posterior temas que habían alcanzado su expresión completa en la anterior. Esto explicaría la ausencia de ciertas fórmulas, como las arriba transcritas, precisamente en los puntos en que más definido y tenaz era el pensamiento del maestro. Habiendo dejado en claro ser Dios el fin final del esfuerzo humano, lo que más interesaba en adelante a Aristóteles era investigar la virtud por la que podía llegarse a la contemplación intelectual de Dios. Pensar otra cosa es creer en una deserción del Filósofo de sus más altos principios; en una caída catastrófica que ni sus textos ni su vida autorizan a suponer.

Ciertos pues como estamos hoy de la idéntica autoría de ambas Éticas, veámoslas sin más preocupaciones, cuando las leamos, como la ética aristotélica pura y simplemente; ética que es una, aunque elaborada sucesivamente en creciente demanda de perfección; ética a la que puede aplicarse en cualquiera de sus momentos la hermosa sentencia con que Jaeger ha definido el espíritu platónico: maravillosa alianza de claridad racional y fervor religioso.

En lo que sigue trataré, como dije antes, no de comentar, sino de introducir lo mejor que pueda en la ética aristotélica, como he empezado de hecho a hacerlo en lo que antecede. Espero que de algo servirán esas y estas consideraciones para disipar los cargos que más ordinariamente suelen hacersele —a partir de Kant sobre todo— de relativismo, hedonismo, empirismo y mediocridad; por lo que importa poner muy en su punto cosas como la eudemonía, el término medio y la estructura y dinámica de las virtudes.

### *Carácter general de la ética aristotélica*

Si hubiera de destacar el rasgo —ajeno aún a toda estimativa— que más fuertemente llama de pronto la atención en la ética aristotélica, recordaría aquel juicio de Zubiri, según el cual el aristotelismo es, en el orden histórico, la primera filosofía madura elaborada *desde las cosas*.

## INTRODUCCION A LA ETICA ARISTOTELICA

Esta ética es, en efecto, una ética desde las cosas; no desde otras éticas, entre otras razones porque no existían. La reflexión moral instintiva, expresada en formas aforísticas, había sido, claro está, copiosísima en Grecia; y en cuanto a la reflexión moral conceptualizada, nadie pretende disputarle a Sócrates su fundación. Pero tal cosa como la Etica, es decir una disciplina intelectual con categorías específicas y autonomía bien establecida, no la había aún. Platón la había fundido en la política, y por ello es la *República* un tratado ético-político en toda la fuerza de esta simbiosis, concebido el Estado en función del hombre y recíprocamente.

De aquí, como tenía que ser, parte Aristóteles; y todavía en el principio de la Etica Nicomaquea refleja su indecisión al decir que es una especie de política (*politikê tis*) la disciplina cuyo estudio va a cometer. Y no es sino hasta el final cuando, dándose cuenta de lo que ha construído, lo deja ahí como un todo y anuncia la política como algo distinto y que ha de constituir con la ética "la filosofía de las cosas humanas". Ha construído la ética sin darse cuenta, como si dijéramos, de lo que estaba haciendo, porque —hecho singular— este nombre de "ética" que hoy damos al tratado no se encuentra en parte alguna de él como sustantivo, y ni siquiera lo emplea así el primer editor. Son, en su prístina publicación, cuestiones "éticas" o papeles "éticos" —eudemios o nicomaqueos— y es, en el cuerpo del tratado, virtud "ética" y otras cosas así. Puros adjetivos; tan adjetivos que a veces necesitamos, como en el título del editor, suplir el sustantivo. Y el adjetivo hay que tomarlo como lo que al griego le sonaba: no como algo perteneciente a una Etica de que nadie había oído hablar, sino como algo referente o atinente a una entidad vital que es el *êthos*, el carácter. Cuestiones y papeles sobre el carácter, virtudes del carácter, y así sucesivamente. Escritos, indagaciones, hábitos, etcétera, no sobre un sistema o *factum* de la cultura, sino sobre esta cosa que ahí está: el carácter del hombre; cosa frente a la cual el Filósofo se encara con originaria y radical responsabilidad.

*Zu den Sachen selbst!* fué el lema de Husserl y ha sido siempre la divisa de todo auténtico filósofo. A las cosas mismas, a lo dado en su mostración original. Este es también el espíritu aristotélico, el del Filósofo para quien la primera sustancia es el individuo concreto, el *tode ti*.

Por las "cosas", empero, no ha de entenderse aquí apenas los objetos de la experiencia sensible, sino todos los demás, reales e ideales, esencias y valores, percibidos como datos últimos en una intuición de cualquier género. Son todos ellos, si se quiere, objetos de "experiencia", pero con la amplitud, una vez más, que esta palabra ha vuelto a tener desde la fenomenología.

Con este realismo o empirismo superior bien en la mente, nada importaría aplicar los adjetivos consiguientes a la ética aristotélica si no fuese porque la terminología fenomenológica no ha logrado aún desterrar la terminología kantiana, en función de la cual propendemos instintivamente, aun los que no somos kantianos, a restringir aquellas voces al ámbito de la experiencia sensible.

Sea de ello lo que fuere, lo que importa dejar bien claro es que la ética aristotélica no se articula fundamentalmente —como sin razón se asegura— en los datos de esa esfera exterior del sentido, sino en cierto número de intuiciones metafísicas, tanto ontológicas como axiológicas. Los tipos, personajes y etopeyas de que tan llena está la *Ética Nicomaquea*, no son en absoluto lo esencial, pese al crecido número de páginas por que transcurren, sino apenas la coloración vital de estructuras previamente dispuestas en la mente. Por otra parte, no se puede desconocer que Aristóteles hace gran acopio de las opiniones corrientes, sean de los doctos o de la masa; pero lo hace, si nos fijamos bien, para confirmar con ellas conclusiones que él por sí mismo ha alcanzado, juzgando con razón que en materia moral no es despreciable una convicción general. Por más oscurecido que esté por el pecado, el sentido del bien y del mal es recto en la mayoría de los hombres. Si no lo sabía en estos propios términos, Aristóteles lo sentía así, y de ahí su frecuente recurso en esta materia a las opiniones más conspicuas, las *éndoxa*, pero recurso posterior e ilustrativo cuando más.

No sé si será muy escolástico lo que estoy diciendo, pero me parece imposible resistirse a admitir un apriori aristotélico que estaría constituido por cierto número de nociones y categorías en modo alguno derivables de la experiencia. Grant lo ha sostenido así formalmente, enumerando entre esas concepciones aprioricas las de Fin, Forma y Acto, con todo el cortejo de consecuencias axiológicas que traen consigo. Y llega a decir que la noción central de felicidad no tiene por base el análisis

## INTRODUCCION A LA ETICA ARISTOTELICA

de ninguna felicidad en concreto, sino que es la resultante forzosa de presupuestos dados en la intuición esencial.

Si entre aquellas nociones hubiera de elegir la que es quizá la clave de toda la filosofía aristotélica, señalaría la de Acto. Esta es para mí la intuición fundamental de Aristóteles, si es verdad, como quiere Bergson, que cada pensador tiene *una* intuición de la cual emerge toda la flora de las proposiciones concretas. Aristóteles es el filósofo del ser porque es el filósofo del acto, o para decirlo con sus palabras, de la energía. El ser sin ulterior calificación, el ser absolutamente considerado, es el ser en acto: "Ens simpliciter dictum significat actu esse."

La intuición aristotélica del acto es una intuición a la par ontológica y axiológica. Contrastado con la potencia pasiva, el acto es lo mejor, y tanto más cuanto menos tenga de aquélla, de suerte que en el Acto Puro ser y valor se identifican, ambos en su más alto momento (*summum ens, summum bonum*).

Sobre esta intuición del acto, entendida del modo que queda dicho, está edificada la ética aristotélica. El problema de la conducta humana y de su valoración positiva se reduce en última instancia a poner en acto todas las potencias humanas con arreglo al orden que resulta del ser compuesto del hombre, de la jerarquía entre sus partes y de los objetos intencionales a que todas sus facultades respectivamente se enderezan. Lo que quiere decir que siendo el espíritu superior a la materia (así no sea sino por su mayor actualidad), la conducta mejor será la actividad espiritual más actual posible y con referencia al más excelente de sus objetos intencionales, que es Dios. Y la disposición habitual que pone al hombre en aptitud de ejercer esa actividad con la menor remisión posible, es para él su mayor excelencia, perfección o virtud —que todo esto es lo mismo— o sea su *areté*. Esto es más o menos lo que hay implícito en la definición aristotélica del fin último de la vida humana, de la felicidad, que no es sino "la actividad del alma según su virtud más perfecta y más completa".

Con lo anterior podemos ya empezar a despejar ciertos equívocos, en cuya elucidación, por otra parte, se irá declarando más lo que queda dicho. Lo haremos con respecto sobre todo a los máximos detractores que ha tenido la ética aristotélica, y que han sido probablemente los estoicos y Kant.

*Virtud y virtuosismo*

La ética estoica se presenta, como es bien sabido, como una ética que pone en la virtud, y en la virtud autosuficiente, el último fin de la conducta humana, y se declara por ello, con el orgullo habitual del estoico, superior a toda ética de cualquier otro tipo.

Si el aristotelismo no puede aceptar esa *proposición*, es por la sola razón de que la virtud no es para Aristóteles un acto completo, sino apenas una disposición habitual, algo medianero entre el acto propiamente dicho y la potencia indiscriminada, común a todos los hombres, de proceder en este o aquel sentido. Es un principio de acto, un acto rudimentario si se quiere, pero todavía no el acto en su plenitud. Aristóteles ha dicho en alguna parte que si bastara con la virtud —sin que su ejercicio fuese por sí mismo un valor positivo—, la vida perfecta sería la del virtuoso dormido. Por lo demás, los estoicos, que eran más retóricos que filósofos, no parece que hayan distinguido con mucho cuidado entre la virtud en sí y su ejercicio, de modo que si al hablar de la virtud querían de hecho significar la virtud ejercitada, no habría por este lado entre ellos y el aristotelismo sino una cuestión de palabras.

No creo, sin embargo, que haya sólo esto de por medio, sino más decisivamente esa otra tremenda cuestión de la autarquía de la virtud, preconizada por los estoicos, o sea la independencia absoluta de la vida moral con respecto a los bienes exteriores, empezando éstos con el propio cuerpo. Y este sí que es uno de los puntos más espinosos de la ética aristotélica, sobre el cual no me es posible ahora sino deslizar unas cuantas observaciones.

Digamos ante todo que en lo que hace a la mayor de todas las virtudes aristotélicas, la sabiduría, una de las razones de encomiarla tanto el Filósofo radica precisamente en que la contemplación no requiere, o apenas en *grado mínimo*, la posesión de aquellos bienes; y ello porque su acto es un acto espiritual y referido a objetos espirituales. En las virtudes morales, sin embargo, es innegable que Aristóteles estima necesario en muchas de ellas el concurso mayor o menor de recursos extrínsecos.

La explicación de esta demanda la encontramos en el hilo conductor que hasta ahora vamos siguiendo. Es que a Aristóteles le preocupa no

## INTRODUCCION A LA ETICA ARISTOTELICA

sólo la disposición interior, sino el acto completo, el acto pleno y rotundo como la esfera parmenídica, y que en casi todas las virtudes morales, recae sobre cierta materia de la cual ha forzosamente menester para su cumplimiento. Estamos lejos del virtuosismo estoico de la virtud. La recta intención y el motivo básico del deber (τοῦ καλοῦ ἕνεκα) aparecen también con gran fuerza, pero casi con la misma la necesidad de la obra perfecta, armoniosa, consumada. De aquí, entre otras razones, ese tono estético y de esplendor formal que tiene la vida moral dentro de la ética aristotélica, obra de un griego al fin, y que constituye por cierto uno de sus mayores encantos, a lo menos para quien no esté tocado de la tristeza kantiana y protestante.

Si algo faltó a Aristóteles en este punto, fué quizá el haber profundizado un poco más en la vida interior para llegar a comprender que, desde el punto de vista de la moralidad del agente y de su perfección individual, tanto da la virtud en hábito como la virtud en acto cuando éste es imposible. A esto no alcanzó Aristóteles, como ningún griego, porque, como lo sabemos de sobra, este mundo de la vida interior y del alma a solas consigo y con Dios, no lo conoció sino por atisbos la antigüedad precristiana.

Quédese pues esto ahí, y prosigamos ahondando en este acto o energía del alma, como dice Aristóteles, y que él llamaba *eudaimonía* y nosotros *felicidad*.

### *Eudemonismo y hedonismo*

Tengo para mí que ha sido sobre todo un azar de evolución semántica, el que ha llevado a confundir tan lamentablemente la ética eudemonista con la ética hedonista, o en términos más simples, *felicidad* y *placer*.

Esta palabra de "felicidad", en efecto, evoca irremediablemente la representación de estados placenteros, y lo que es peor, de placeres físicos. Cosa semejante, por lo demás, ocurre con el vocablo equivalente en las lenguas modernas que conozco o de que puedo darme cuenta, pues aun el alemán que sabe distinguir entre *glücklich* y *glücklichselig*, no elimina del todo de esta última voz la evocación de cierto placer, si bien de un orden noble. No fué así, según creo, con el *felix* latino, epíteto

nada muelle, aplicado como de rigor a la majestad imperial al lado de los otros de inclito, agusto y vencedor.

Mas, no obstante el reblandecimiento de nuestro vocablo actual, no encontré otro mejor para traducir a nuestro idioma la *eudaimonía* aristotélica. El otro en que llegué a pensar, el de "beatitud", tiene por el contrario ese toque ultraterreno que le ha dejado la tradición cristiana, y me pareció impropio, por tanto, para designar algo que, como quiera que sea, tiene que ver con la condición del hombre en este mundo. Por otra parte, no pude acabar de resolverme a dejar el vocablo aristotélico tal cual, modificando apenas su grafía, porque si en una discusión técnica está bien que hablemos de "eudemonía" cuantas veces queramos, no lo estará en una traducción donde sólo han de recibirse las voces aceptadas, no diré que en el diccionario —esto no tiene en absoluto importancia— sino en el habla más usual. De aquí cabalmente la necesidad de puntualizar bien lo que quiere aquí decir una palabra que no dice ya eso exactamente en su empleo cotidiano.

La eudemonía aristotélica, pues, la *eudaimonía*, no quiere en absoluto decir placer, ni lo supone en ninguna de sus notas esenciales. En su raíz etimológica no expresa sino la condición de quien tiene un buen genio o demonio interior que de algún modo le asiste en la rectitud de su conducta o en su ventura personal. Esto era algo familiar a la mente helénica, y sin que, por supuesto, esa apelación al demonio interior tuviese, como en Sócrates, una intención revolucionaria contra la religión de la ciudad. De otra parte, el famoso fragmento de Heráclito según el cual el carácter moral del hombre es para él su genio bienhechor (*ἦθος ἀνθρώπου δαίμων*) asociaba íntimamente las dos nociones de ética y eudemonía, y no es aventurado suponer que Aristóteles debió haber pensado frecuentemente en ese aforismo al fundar su ética sobre la eudemonía. Si lo miramos bien, la ética aristotélica vendría a ser, bajo cierto aspecto, el desarrollo conceptual de la intuición heraclitana: la idea de que la verdadera felicidad humana radica en la formación del carácter, en la estructura de un *êthos* virtuoso y activo.

Si el placer, por lo tanto, no aparece formalmente en la vieja noción helénica de la eudemonía, menos aún en la concepción específica que de ella tiene Aristóteles, y que no es otra, según quedó dicho, que la actividad del alma según su más eminente virtud. Ahora bien, el placer en

## INTRODUCCION A LA ETICA ARISTOTELICA

cualquiera de sus especies es un estado esencialmente pasivo. Puede ir sin duda precedido o acompañado de una actividad todo lo intensa que se quiera; pero considerado en sí mismo, en el momento del goce, el placer es una impresión que se recibe y no una acción, sea immanente o transitiva.

Lo que ha inducido en esto a confusión es la estrecha asociación práctica entre actividad y placer, cosas que por lo común van juntas en la triple relación temporal de antecedencia, concomitancia y consecuencia. Y Aristóteles, que no hace aspavientos de nada y que le da al placer el lugar que debe tener en la vida humana, percibe esa relación con gran claridad y la afirma con gran énfasis, no dudando en declarar que la vida feliz (ya sabemos ahora lo que esto quiere decir) es *también* la más placentera. ¿Por qué? Sencillamente porque, conforme al orden establecido por la Providencia, toda actividad propia de cualquier ser dotado de conciencia es para él en circunstancias normales fuente de placer, y tanto más cuanto la actividad sea más específicamente propia de tal ser. De este modo, la actividad intelectual, que es para el hombre su obra específica, su *ergon*, la única función que lo distingue del resto de los vivientes, será también para él, si nada hay que por otro lado lo impida, origen y causa del más alto placer, por lo cual Aristóteles declara que la sabiduría encierra deleites maravillosos.

La libre fluencia de la energía espiritual es el más inexhausto manantial de dicha. No otra cosa decía Bergson cuando afirmaba que la intuición filosófica podría darnos la Alegría. Poner todo esto en evidencia e inclusive hacer del placer un motivo pedagógico secundario, estimulante de la actividad virtuosa, no significa en modo alguno fundar la ética sobre el placer. Es simplemente reconocer algo que sólo por fariseísmo o puritanismo se puede desconocer. La ética cristiana no es a buen seguro una ética hedonista, y sin embargo llenos están los libros sagrados de expresiones como aquella: "Mi corazón y mi carne se alegraron en Dios vivo"; expresiones que denuncian la redundancia del júbilo hasta en la parte sensible.

Es cierto que hay un momento —en los capítulos dedicados al placer en el libro VII de la *Ética Nicomaquea*— en que Aristóteles parece identificar el placer con el sumo bien o felicidad. Pero, en primer lugar, ni esto mismo está del todo claro, y los exégetas no han podido aún ponerse



de acuerdo. Para Léonard, por ejemplo, no ofrece dudas esa identificación, en tanto que para Gillet y para Festugière (que nos ha dado una monografía exhaustiva sobre este punto), Aristóteles no dice otra cosa sino que Espeusipo no ha logrado refutar *con sus argumentos* la tesis hedonista de Eudoxio, dejando Aristóteles su propia opinión en suspenso. Y en segundo lugar, sea de ello lo que fuere, es incuestionable que en el otro tratado del placer que está en el libro X (tratado reconocido unánimemente como posterior al del libro VII), Aristóteles distingue, sin sombra de duda, entre el acto constitutivo de la eudemonía y el placer que ordinariamente la circunda como su clima normal y que vendría a ser, según su propia imagen, como la hermosura que irradia de la salud juvenil. Lo que quiere decir que, en el peor de los casos, el Filósofo llegó en cierto momento a confundir dos cosas —que luego distinguió con máximo rigor— desorientado tal vez por el hecho de ser ambas coextensivas, esto es, de tener la misma área de aplicación. En cuanto a saber por qué dejó en la misma colección de apuntes (que luego pasaron a ser la *Ética Nicomaquea*) dos exposiciones sobre la misma materia, duplicatorias en general y en parte contradictorias, es ya una mera curiosidad filológica, y puede aceptarse la conjetura de Festugière de que la vida no le dió tiempo a Aristóteles para poner en orden sus papeles, no atreviéndose después sus herederos a tocar nada en la herencia literaria del maestro. Así se explicaría ese pequeño monstruo filológico, como llama Festugière al doble tratado del placer, y que es el único de tal especie que tenemos en la *Ética Nicomaquea*, en lo demás tan armoniosamente una.

Hay una frase de Aristóteles que ilumina vivamente la naturaleza de la felicidad, y que puede esclarecer más aún lo dicho en cuanto a su diferencia del placer. Es aquella en que el Filósofo dice que la eudemonía es “inconnumerable” con los demás bienes. Esta expresión ha dado harto quehacer a los intérpretes, y no todos la han entendido bien. Entre los antiguos, Alejandro de Afrodisia la entendía en el sentido de que la felicidad contiene todos los bienes, como la ciudad a todos los ciudadanos; y Heliodoro, por su parte, en el de que la felicidad es el ápice de las cosas deseables. Pero Aspasio, que es entre los gréculos de Bizancio el más sagaz comentador de la *Ética Nicomaquea*, opúsose a ambas interpretaciones, aceptando que la felicidad puede comprender todos

los bienes, pero no necesariamente, y que en todo caso no se une a ellos por yuxtaposición o acumulación, porque "no está en su línea", como dice muy bien Aspasio. De modo, pues, que la "innumerabilidad" de la felicidad con relación a todos los demás bienes (entre los cuales está el placer) no significa sólo que ella sea un bien mayor que todos o cualquiera de ellos, sino que no puede incluírsela con propiedad en la enumeración que de ellos se haga, como si fuese el último término de una serie, y que, por ende, no aumenta o disminuye sino en función de su acto propio y no por adición o sustracción de los otros bienes. Es, como dice Aristóteles, autosuficiente.

Muy lejos de haber subordinado la felicidad al placer, Aristóteles ha insistido reiteradamente en que la eudemonía es cosa de suyo firme y estable, y que persevera en medio de las mayores desgracias y casos de fortuna. Es pues algo distinto de los goces pasajeros, que alternan con las penas en incesante rotación como la Osa Mayor alrededor del polo, según la imagen de Sófocles. La única restricción que hace Aristóteles es que en alguno de aquellos extremos funestos, el hombre no podrá ser "*makarios*", esto es bienaventurado, empleando el Filósofo adrede una palabra que con propiedad se aplica no a la felicidad humana, sino a la divina, lo cual deja abierta la posibilidad de cierta felicidad meramente humana aun en ese caso limite. Y pone por ejemplo las desgracias de Príamo, quien hubo de contemplar la ruina de su patria y el degüello de sus hijos en su misma presencia. Todo lo cual quiere decir que es menester alguna experiencia de ese género que enajene al hombre y que, aboliendo el ejercicio de la razón, haga imposible la actividad racional en que consiste la felicidad humana. Aristóteles, una vez más, no está ni con los epicúreos ni con los estoicos, puesto que para él la felicidad no es ni una *posesión* de bienes ni un *estado* psíquico, sino una *actividad*, que puede sin duda ser fomentada, impedida o eventualmente abolida por alguna posesión o estado, pero que, en definitiva, es formalmente independiente de ellos.

No se me oculta aquí tampoco que, desde el punto de vista de la ética cristiana, puede asegurarse más aún la autosuficiencia de la felicidad, la cual no es otra cosa para el cristiano que la unión con Dios por la caridad. Este vínculo, sobrenatural como es, está de suyo fuera de toda conciencia humana perceptiva, y nada pueden hacerle los más tremendos

accidentes de la fortuna, de modo que nada importaría la cesación total de la actividad racional para que esa felicidad siguiera subsistiendo. Mas por otra parte no tendría aquí sentido hablar de "autosuficiencia" en términos absolutos, puesto que la caridad, como todas las virtudes sobrenaturales infusas, es don gratuito de Dios. Y en fin, nadie pretenderá insinuar que Aristóteles haya hecho inútil la venida de Cristo. Lo único que él sostuvo frente a los precursores del estoicismo es que, dentro de una ética del esfuerzo humano y del despliegue de todas las energías, el acto es mejor que el estado, y que ese acto puede resultar imposible—para poner otra comparación cara a la antigüedad— dentro del toro incandescente de Fálaris.

Debemos aún resolver la dificultad que proviene de aquel otro pasaje en que Aristóteles pone como condición de la felicidad una vida completa, perfecta, acabada o madura, que de cualquiera de estos modos podría traducirse *bíos téleios*. Esta aporía, a decir verdad, se desenvuelve en dos. La primera, si la felicidad estaría de tal suerte condicionada a la sucesión temporal que estuviera en razón directa de su incremento. La segunda, si la totalidad del ciclo vital postula la inclusión de la muerte, y en qué medida, por tanto, la muerte infeliz afecta a la vida feliz.

Cuanto a lo primero, empecemos por notar que Aristóteles habla de *bíos*, que es la vida humana propiamente dicha, la vida organizada con arreglo a un plan, cualquiera que éste sea, y no de *ζωή*, que es la vida como pura naturaleza, y que, filosóficamente hablando, no es ni feliz ni desdichada, por lo cual Aristóteles dice en otra parte que ni de los niños ni de las bestias puede predicarse la eudemonía. Pues por la misma razón, Aristóteles pide para tal vida cierta dilatación temporal, porque en un ser como el hombre, más discursivo que intuitivo, hace falta tiempo para que la inteligencia, todo lo imperfectamente que se quiera, pueda entrar en posesión de su patrimonio espiritual de esencias y valores. "Il faut attendre que le sucre fonde . . ." ha escrito Bergson para señalar la importancia del tiempo; y cuánto más habrá que esperar para consumir un acto de sabiduría. Con lo cual se liga también aquella otra advertencia aristotélica de que los jóvenes no son por lo común los sujetos más aptos de esta felicidad filosófica, porque la inteligencia no ha adquirido en ellos la madurez ni el señorío sobre las pasiones que demanda una actividad intelectual más o menos desembarazada. Así pues,

## INTRODUCCION A LA ETICA ARISTOTELICA

no hay inconveniente en conceder que la eudemonía aristotélica tiene una dimensión temporal, porque, después de todo, el hombre es un ser temporal. Pero esto no quiere decir que la felicidad no pueda darse toda en un instante, como lo dice expresamente Aristóteles en la *Metafísica*, al comparar esos momentos fugitivos de contemplación con la bienaventuranza inalterable del Primer Motor; ni tampoco que la felicidad sea la suma de las experiencias sucesivas, por mucho que éstas contribuyan a hacer más perfecto su acto específico. Por lo demás, hemos de remitirnos aquí a los insuperables análisis bergsonianos que acabaron con la representación espacial del tiempo y nos mostraron la duración psíquica como lo que realmente es, como una transformación continua de todo lo pasado en lo presente, más la novedad imprevisible de lo presente: temas y experiencias que en verdad no han pasado, sino que se funden y organizan en la inesperada eclosión de otras nuevas. El desarrollo de una sinfonía sería la representación simbólica más adecuada, como lo es acaso también de la felicidad. En un instante todo, pero todo en el tiempo.

En cuanto a si la muerte está o no necesariamente incluida en ese amplio ciclo vital dentro del cual se encuadra ordinariamente la felicidad humana, es ya otra cuestión que Aristóteles, más aporético de lo que muchos suponen, resolvió por la negativa, aunque a decir verdad sin mucha decisión. Es como si hubiera tenido cierto presentimiento de lo que ha visto la filosofía contemporánea, a la luz de la cual vemos la muerte no tanto como el fin de la vida cuanto como su supremo carácter definitorio, sin el cual la vida ha estado apenas en estado incoativo. Desde este punto de vista, la muerte feliz sería tal vez algo necesario a la vida feliz. Pero no sigamos por aquí, pues estaríamos fuera del aristotelismo y abordando de propia cuenta un problema que Aristóteles no llegó a plantearse en los mismos expresos términos, aunque ciertamente despertó en él una interrogación punzante.

Después de todo lo dicho, debe ser perfectamente claro que por motivo alguno pueden confundirse eudemonismo y hedonismo. La felicidad es la prosecución y conquista del bien racional, no del bien placentero. Al primero se dirige inmediatamente la voluntad sin necesidad de ningún intermediario sensible. Y por más que en el orden providencial de la naturaleza el segundo siga ordinariamente al primero, el placer es siempre un epifenómeno, o sea no un *prius*, sino un *posterius* tanto en la ejecu-

ción del acto como en la intención del agente, pues si alguno trastocara esos términos en su propósito, ése sí que obraría inmoralmente, y no faltan en Aristóteles textos que así lo consignan. En cuanto a la felicidad, no es ella para Aristóteles, como para Epicuro o Bentham, una suma, ni siquiera una jerarquía de placeres. Incommensurable con los demás bienes, la felicidad no se compone de partes, sean homogéneas o distintas, puesto que es, como Dios, superior al número. Y por lo demás, cumple advertir que si en esta traducción se habla casi uniformemente de placer, ha sido sobre todo por conformarse al invariable vocablo griego, pero que bajo tal nombre tienen cabida todos los otros, en que tan pródigo es nuestro idioma, de gozo, deleite, alegría o sencillamente satisfacción, la satisfacción de la buena conciencia, sentimiento este último que ni los más austeros moralistas han podido proscribir del campo de la moral.

### *Aristóteles y Kant*

Nada, pues, habría que agregar sobre esto si no fuese porque Kant, en esto como en todo, ha dejado sentir su poderosa influencia, haciendo tragar a los filósofos cosas enormes que jamás habrían engullido de habérselas dado otro que un filósofo alemán.

Según Kant, en efecto, toda ética material es forzosamente inductiva, empírica y de bienes contingentes; y forzosamente también, se funda en la existencia de estados de placer sensible producidos por los objetos de la experiencia. No hay por consiguiente para Kant diferencia alguna entre el eudemonismo de Aristóteles y el hedonismo de Aristipo, porque todas las inclinaciones y sentimientos del hombre son egoístas y de origen sensible, *con una sola excepción*: el sentimiento de respeto a la ley moral, cuya representación es el único resorte éticamente valioso de la voluntad.

Esta sombría y grandiosa ética del Deber tuvo en el mundo burgués y tiene en el trágico mundo actual una resonancia muy explicable, porque ni uno ni otro han conocido otras vivencias que la del placer sensual llevado hasta la exasperación o la del deber sin límites al servicio de una comunidad que lo reclama todo sin molestarse en persuadir a la inteligencia. En estas condiciones es natural que no pierda su ascendiente una

## INTRODUCCION A LA ETICA ARISTOTELICA

ética en la que Scheler vió "la traición de la alegría y el amor como las fuentes más hondas del ser y del actuar morales". Y Schiller por su parte, en los mismos días de Kant, haciendo también hincapié en la exclusión de todos los otros motivos éticos fuera del deber, observaba que "este hombre excelente se preocupó desgraciadamente por los criados de la casa tan sólo, más no por los hijos".

Lo menos que se puede decir de las proposiciones kantianas arriba extractadas es que son enteramente arbitrarias. Sólo por respeto a Kant ha podido admitirse que el sentimiento de respeto a la ley moral sea el único sentimiento éticamente valioso. Y sólo porque él lo dijo hay quienes han podido creer que la voluntad que no se determina por la formalidad de la ley moral, no puede hacerlo sino por un bien sensible y bajo la razón del placer. Esto no tiene ninguna justificación, y equivale a confundir el *bonum delectabile* con el *bonum intelligibile*, que no tiene en absoluto necesidad de ninguna representación hedonística para mover eficazmente la voluntad rectamente ordenada.

Esta es y no otra la orientación de la ética aristotélica, que por ello empieza asentando la proposición general de que todos los seres, el hombre conscientemente, tienden o aspiran a algún bien, siendo precisamente la misión de la Ética la de proponer a la voluntad su bien verdadero, y no necesariamente, como Hume o Spencer, por empirismo o inducción, sino, como Aristóteles, por la intuición esencial y apriórica de lo más valioso en el hombre y de sus correlatos ontológicos y axiológicos. Y a ese bien, una vez esclarecido, se dirige la voluntad no sólo por el camino del deber, sino también por los del amor y el entusiasmo. Por algo Aristóteles emplea al principio de la Ética el mismo verbo con que en la *Metafísica* designa el movimiento amoroso del universo hacia el Primer Motor, como para dar a entender que aquí no se trata sino de ajustar racionalmente la voluntad humana a ese movimiento cósmico. Es así como nace esta ética que es más ética del sumo bien que ética del deber; ética del sumo bien a que debe tender el hombre como decía el salmista que recorría la vía de los mandamientos: "con corazón dilatado", con amor y alegría, y no simplemente por la inexorable imposición del deber.

Kant, a lo que parece, no entendió bien a Aristóteles, sino que lo interpretó a la luz de la filosofía inglesa de su tiempo, que fué, con hartos motivos, el blanco de sus ataques y la razón de ser de las Críticas. Al

igual que Hume, no vió en la naturaleza sino un caos de sensaciones; y al igual que Hobbes, no vió en el hombre sino una turbulenta masa de excitaciones sensitivas y apetitos rapaces, cosas ambas que, como ha dicho Scheler, requieren un principio activo y organizador: una razón teórica y una razón práctica, ambas kantianas, y la última de las cuales constituye de cierto algo mejor que el Leviatán político para enfrenar las concupiscencias. Si Kant no hubiese entendido a Aristóteles en función de esos otros filósofos, no se explicaría que en la Crítica de la Razón Práctica defina la felicidad como "la conciencia que tiene un ser racional del placer de la vida" (definición digna de madame de Sevigné), ni que más adelante afirme que el principio de la felicidad no guarda relación sino con la facultad apetitiva inferior. Esto es ni más ni menos que pasar por alto lugares comunes del aristotelismo, como es la distinción entre apetito racional y apetito sensitivo, entre voluntad y concupiscencia, entre *βούλησις* y *ἐπιθυμία*. Ahora bien, el apetito inferior se determina, claro está, por los bienes sensibles, particulares y contingentes, y una ética como la inglesa fundada en tal principio está abierta con razón a todas las críticas de Kant. Pero el apetito racional o la voluntad es otra cosa y se determina no por el *factum* ciego de la ley moral, sino esclarecida por la representación teórica del bien inteligible, que en las grandes éticas es el Bien en sí, la Idea, o mejor aún el Dios vivo, el "viviente eterno y óptimo" de que ha hablado Aristóteles en la Metafísica. ¿Tiene algo de vituperable una ética cuyos supremos valores están ordenados a este bien sumo, y que a la energía espiritual empleada en su conquista, al acto disparado hacia él lo llama felicidad?

No es mi propósito hacer un análisis comparativo de la ética aristotélica y la ética kantiana, que por lo demás sería muy interesante, puesto que ambas son momentos muy altos del espíritu humano. Sin embargo, no quiero abandonar esta confrontación que he de hacer entre una y otra para aclarar más aún la naturaleza de la eudemonía, sin abordar la cuestión, tan debatida hasta ahora, de si la ética aristotélica podrá también llamarse una ética del deber, o en otros términos, si Aristóteles no habrá pasado por alto (como no ha dejado de imputársele) este tema del Deber, que es ciertamente fundamental en toda ética, y que en Kant ha alcanzado un desarrollo grandioso. Es lástima que en él sea el deber una intuición ciega de la razón práctica, y que no lo haya fundado en

## INTRODUCCION A LA ETICA ARISTOTELICA

la orden de una autoridad suprahumana, sin cuyo fundamento, dice Scheler, "no tiene sentido hablar de un deber que se cierne en el aire". Así y todo, Kant ha mostrado también, al igual que Aristóteles, una religiosidad profunda en la vivencia que tiene del imperio absoluto de la ley moral.

Sobre si la noción del deber moral, tal como hoy la entendemos, está o no en la ética aristotélica, lo más acertado sería quizá decir que sí está, pero a medias e imperfectamente. El término que más se le aproxima, el impersonal *δεῖ*, tiene en efecto en Aristóteles el sentido de algo incondicionadamente compulsorio, o sea —hablando en lenguaje kantiano— que no es el imperativo hipotético de la norma técnica, sino el imperativo categórico de la norma ética. Sólo que esa expresión (como el *debet* o el *oportet* latino que le son equivalentes) denota también, y quizá sobre todo, cierta relación de mera conveniencia objetiva entre los términos relacionados, sin imponer, hablando en rigor, un mandato absoluto. Los mismos moralistas postaristotélicos se dieron cuenta de esto, y por eso forjaron el otro término de *καθήκον* que Cicerón tradujo por *officium*.

Todo ello quiere decir, llevando las cosas al extremo, que Aristóteles no tuvo (como no podía tenerla) la clara noción de esa necesidad interior de la conciencia que se siente obligada por un mandato que emana en última instancia de un Dios personal y providente que cuida de sus criaturas; de otro modo es ininteligible la idea del deber. Pero esa noción sólo la tuvo por revelación el pueblo judío, y posteriormente y por la misma vía la recibió el cristianismo. Si Kant la tuvo fué como heredero de la tradición cristiana, por mucho que se empeñase en hacer de la ley moral un *factum* inexplicable de la razón práctica. Aristóteles hizo cuanto podía hacer al incluir la noción del deber en el complejo de necesidades objetivas a que el hombre ha de ajustar su conducta de acuerdo con su dignidad de ser racional. De aquí no se sigue (como ha llegado a decirse) que dentro de la ética aristotélica el hombre pueda impunemente violar esa conveniencia o armonía de sus acciones, ni tampoco que al someterse a ella proceda por un motivo egoísta, porque constantemente recalca Aristóteles el carácter desinteresado de su moral, al decir que el motivo de nuestra acción debe ser *τοῦ καλοῦ ἕνεκα*, o sea por el bien mismo sin otra consideración; ese bien que es a la par un



bien hermoso. Es una ética ya lo hemos dicho — estética; pero no una ética que se resume en estética.

Dilucidado lo anterior, pasemos a examinar el otro cargo de mediocridad o laxitud que, al lado de la supuesta tendencia hedonística, es uno de los que más han contribuido a empañar la dignidad de la ética aristotélica por una incomprensión que a veces se sentiría uno tentado a calificar de voluntaria.

### *El término medio*

Es asombroso que todavía hoy y en esta Biblioteca Clásica Universitaria, haya humanistas que puedan escribir lo siguiente con referencia a la ética aristotélica: “Dentro de la moral humana se da una cierta virtud con un imperativo originalísimo y casi inmoral para una moral absoluta, que es la *prudencia*, rebajadora y descontadora de las exigencias infinitas y desconsideradas del Bien ideal, para dejarlas, por un regateo humano, en un *término medio* . . .” (García Bacca: “Introducción al Fedro”, p. cxiv).

En su lugar diremos algo sobre la prudencia, y por ahora limitémonos al término medio, viendo en ambos casos cómo debe entender esas voces el filósofo y no cómo las usa el burgués o el hombre de la calle.

Como en otros puntos, aquí también hay que empezar por fijarse en el vocablo griego *μεσότης*, que no se puede traducir por “mediocridad”. Cicerón lo vió tan bien que rechazó expresamente el sustantivo *mediocritas* y forjó el de *medietas* para dar la traducción exacta del término aristotélico. En castellano no tenemos desgraciadamente tanta libertad para deslizar un neologismo semejante, y por eso empleamos la expresión de “término medio” o “posición intermedia”; pero sí debemos tener en cuenta el paso del término por el latín ciceroniano (que no es poco decir), pues ilumina tanto su comprensión. Ahora bien, a Grocio, que escribía en latín, pareció habérsele olvidado todo eso cuando en aquel célebre *obiter dictum* del “De iure belli ac pacis”, impugna la doctrina aristotélica sobre la base de que “*ille naturam ipsam virtutis in mediocritate affectuum actionumque posuerit*”.

Entrando al fondo del problema, sea lo primero observar que la doctrina del término medio se aplica sola y exclusivamente a las virtudes

morales y no a las intelectuales, cuya supremacía no creo que pueda ofrecer duda alguna dentro de la ética aristotélica. Es evidente, por ejemplo, que la sabiduría, cuyo acto más propio es el conocimiento y amor del Ser Infinito, no puede tener límite alguno como no sea el de las limitaciones ontológicas de la criatura, y otro tanto dígase en su esfera de la ciencia o del arte. “La medida del amor de Dios es amar sin medida”, dijo San Agustín. Y Grocio también algo semejante: “Deum nimium colere non possumus”, lo que está muy bien, salvo que Grocio lo dice para atacar a Aristóteles, quien jamás puso en esto término medio, como en ninguna de las virtudes intelectuales. Es cierto que al final del capítulo VII del libro II hay una frase que pudiera dar pie a la conjetura contraria; pero casi todos los intérpretes o editores (Grant, Ramsauer, Burnet, Stewart, Rackham...) la tienen por indudable interpolación, no sólo por la razón filológica de que el adjetivo empleado en ese lugar para designar las virtudes intelectuales es un *semel dictum* que no aparece en ninguna otra parte del *Corpus aristotelicum*, sino por la razón filosófica de que esa expresión es completamente absurda dentro de la ética aristotélica. “Hablo por supuesto de la virtud moral”, dice terminantemente Aristóteles cuando postula la doctrina del término medio; y en el tratado de las virtudes intelectuales (libro VI) no hay nada en absoluto que autorice a predicar de éstas eso mismo.

Si ha habido en este particular alguna confusión, ha sido no por obra de Aristóteles, sino por la ociosa curiosidad de sus comentadores que se pusieron a pensar si *per accidens* o por metáfora no podría hablarse también en ese terreno de cierto término medio, como al reglamentar el culto público la autoridad competente, o al moderar el maestro el ansia de saber o el director espiritual la devoción indiscreta, o en otras ocurrencias semejantes que no son sino verdaderas ocurrencias y entretenimiento escolástico. La doctrina aristotélica pura, una vez más, ubica el término medio únicamente en el campo de las virtudes morales. Y la razón de esto no está en que Aristóteles postule un heroísmo intelectual al lado de una moral práctica acomodaticia, sino sencillamente en que las virtudes intelectuales son, como su nombre lo indica, virtudes de la inteligencia, virtudes del *logos*, el cual no consiente medida alguna ni en sí mismo ni en relación con los objetos de su experiencia inmanente, formas inteligibles que no ofrecen la resistencia de una materia extraña, rebelde y cuantitativa. De consiguiente, no pueden ser esas

virtudes *μεσότητες* determinadas por el *λόγος*, sino que son puros *λόγοι*, ni más ni menos.

En las virtudes del carácter, por el contrario, la inteligencia y la voluntad se enfrentan a una materia (pasiones y acciones) que Aristóteles consideró de algún modo como magnitud, y susceptible por tanto de cierta cuantificación. ¿Es ésta una concepción errónea? No lo creo así, por más que un bergsonian radical, si es que los hay todavía, pondría el grito en el cielo ante esto de querer cuantificar lo psíquico. Pero tampoco es una verdad incontrovertible, a lo que me parece, la cualificación extrema que Bergson quiso introducir en la vida espiritual a tal punto que faltarían palabras en cualquier idioma para distinguir una sensación de otra y un sentimiento de otro. Y no es sólo cuestión de palabras, pues ¿qué impide designar con el mismo nombre la concupiscencia de Don Juan o la de cualquiera de los míseros mortales, o el amor a Dios de un cristiano común y corriente así como el de San Juan de la Cruz? Es posible además que, como lo apunta Piat, Aristóteles no haya tenido en cuenta en su análisis de la cantidad, la cantidad intensiva (como lo había hecho Platón), limitándose al número y la extensión en su definición de la cantidad. Como quiera que haya sido, Santo Tomás supo poner las cosas en su punto, haciendo ver que la cuantificación de la pasión no quiere decir sino la intensidad o relajación de algo cualitativo: "intensio et remissio qualitatis in subiecto". No hay pues de qué asustarse ni suponer que se trate de congelar la corriente psíquica o cosa semejante.

Ahora bien, Aristóteles pensó que en la materialidad de la acción realizada o en la fluencia de la energía pasional debe haber un punto tope, como si dijéramos, cuyo preciso acierto es la condición material de la virtud, y cuya falla, por exceso o por defecto, es a su vez la condición del vicio. A ese punto lo llamó término medio, no en el sentido de que haya de estar a igual distancia de los extremos (jamás dijo Aristóteles tal cosa), sino sólo para indicar que es medianero entre ambos.

El haber llevado a la moral estos símiles matemáticos era algo que en el mundo antiguo no desconcertaba a nadie en lo más mínimo. En mayor o menor medida todos participaban del espíritu pitagórico, cuyos secuaces habrían podido proferir, con referencia al Número, aquel verso de Wordsworth: "And the most ancient heavens by thee are fresh and

## INTRODUCCION A LA ETICA ARISTOTELICA

strong." Es a nosotros, tristes hijos de Newton y Descartes, a quienes en materia moral resulta antipática tal referencia; y por ello el más ilustre de ese linaje, Kant, acusó a Aristóteles de haber establecido una diferencia meramente cuantitativa entre virtud y vicio.

En esta apreciación, una vez más, ha sido injusto Kant. Quien tan bien supo distinguir entre lo material y lo formal debió haber visto que la necesidad de cierta masa, por decirlo así, para la acción exterior y la corriente afectiva, no es, como queda dicho, sino la condición material del acto virtuoso, cuya formalidad de tal le viene en absoluto de otra parte. Grant y Stewart han traído a este propósito con mucho acierto la analogía de la obra de arte, en que posiblemente debió de haber pensado Aristóteles. De cierta materia y en cierta cantidad necesitaba Fidias para una estatua de Zeus, y no por ello hay sólo una diferencia cuantitativa entre su obra y la de un mamarracho. Y el director de un coro ha de incluir o excluir esta o aquella voz para la armonía del conjunto. Pero la belleza de la obra tiene evidentemente su propia legalidad, y no reparamos ni poco ni mucho en la materia empleada cuando estamos absortos en la contemplación de la forma.

Esta formalidad de la virtud, además, la ha destacado vigorosamente Aristóteles en un célebre pasaje que debiera por sí solo bastar para dilucidar la cuestión, y ha bastado en efecto a todos los que leen esas páginas con ojos limpios de prejuicios. Es aquél en que dice: "Según su sustancia y la definición que expresa su esencia, la virtud es medio; pero desde el punto de vista de la perfección y del bien, es extremo": palabra esta última que puede sustituirse por las de cima, cumbre o pináculo, que todo esto significa el vocablo aristotélico. Lo que quiere decir que si hemos de definir la virtud como disposición natural neutra, sin hacer intervenir aún elementos axiológicos, y señalar la diferencia específica que en esa condición genérica la distingue del vicio (que es también una disposición o hábito), habrá que decir de ella que es un medio; pero que si se quiere calificar su poder de bien y su valor absoluto, habrá que decir que es un máximo. Ambos puntos de vista, por tanto, el de naturaleza y el de valor, están pulcramente deslindados. Así lo ha notado, entre otros, Nicolai Hartmann, al decir que el medio ontológico no deroga en nada al máximo axiológico que encontramos en la definición aristotélica.

No es pues esta moral del bien y de la perfección una moral de componenda y regateo, sino, por el contrario, un inexorable afán por encontrar en cada caso el término medio que es, en su singularidad axiológica, un extremo absolutamente distante e incomparable con los vicios opuestos. Es como un blanco ideal a cuyo acierto conspira todo el esfuerzo humano. Es una moral sobremanera ardua y difícil. Habría regateo y sería entonces la virtud un vicio mayor o menor que otro (y los vicios a su vez virtudes atenuadas o extremadas) si dentro del exceso o defecto viciosos pudiera haber término medio, o dentro del término medio exceso o defecto. Pero esto lo ha rechazado Aristóteles con toda energía al decir que “no hay término medio del exceso ni del defecto, como tampoco exceso ni defecto del término medio”. Así que el término medio, una vez más, es para cada uno y en cada circunstancia algo único en que no cabe transacción de ninguna especie ni se puede alargar o acortar a gusto de la prudencia burguesa. O como dice el autor de *De divinis nominibus*, glosando a Aristóteles: “Bonum contingit uno modo; malum multifarie.”

Si esta no es una moral difícil, no sé cuál podrá ser. Y que no se quiera tampoco acusarla de laxitud por haber dicho Aristóteles que el término medio es, salvo en la justicia conmutativa, un medio subjetivo, *quoad nos*, variable en cada individuo y en cada circunstancia. Esto no es rebajar o descontar, como se pretende, “las exigencias infinitas y desconsideradas del Bien ideal”, sino sencillamente señalar las condiciones de encarnación de esa forma pura, de ese valor, en el mundo de la materia, principio de individuación incommunicable. Hay siempre por ello en la norma absoluta un margen de indeterminación no con respecto a la bondad o malicia del acto en general (que nadie ejecuta) sino del acto concreto, que es con el que tenemos que habérmolas; y de ahí la remisión final al juicio de la prudencia, que está muy lejos de ser una virtud arbitraria. No es la moral de Aristóteles, a buen seguro, una moral *überhaupt* para platonizantes alemanes, sino la ética del hombre vivo en la sociedad y en la historia, en quien el Bien ideal tiene que refractarse en una multitud de tonalidades variables e imprevisibles.

Las fuentes extrínsecas y sugerencias de todo género, literarias o científicas, en que Aristóteles haya podido inspirarse al elaborar su doctrina del *medium virtutis* —y en cuyo minucioso recuento tanto se com-

placen los eruditos— importan poco para su apreciación filosófica. Haya sido Hesíodo, el epigrama délfico, la medicina hipocrática, y con todo ello el sentido general de medida propio del pueblo helénico, Aristóteles supo descubrir en todo eso la intuición fundamental que luego él por su parte —como con tantos otros temas de la cultura ambiente— depuró con rigor filosófico y elevó a una potenciación de la que ya no hay otra causa que su genio.

Si alguien creyese aún que la moral aristotélica pueda ser una moral de laxitud, que lea y medite esos hermosos consejos prácticos del capítulo final del libro II, donde Aristóteles se revela no sólo un filósofo de la ética, sino un moralista profundamente humano y conocedor de esta pobre naturaleza nuestra “de tantos modos esclava”, como dijo en otra parte. Ahí, en efecto, dándose cuenta de que dar en el medio es “toda una faena”, nos amonesta a contrariar de preferencia aquello a que somos más inclinados, venciéndonos a nosotros mismos, por simple ejercicio de ascética, en mortificar nuestra pasión dominante. Es ni más ni menos, aquí también, que el *agere contra* de San Ignacio. Y nos dice además que “en todo hay que guardarse más que de nada de lo placentero y del placer”, llegando incluso a sugerirnos —este supuesto hedonista— que abriguemos contra el placer la malevolencia que sintieron contra Elena los ancianos de Troya, inmunes ya a la seducción de la extranjera que no era para ellos otra cosa que el agente de la catástrofe.

### *Virtudes morales*

La ética aristotélica es, sin la menor duda, una ética material en el sentido que esta expresión tiene desde Kant y que ha conservado en los axiologistas alemanes, es decir no sólo una doctrina general de la virtud (*Tugendlehre*), sino una demostración lo más completa posible de las principales virtudes. También lo es (y en grado mayor aún con la introducción de las virtudes teologales) la moral de Santo Tomás, cuya *Secunda Secundae* es a mi juicio el mayor monumento de ética material en la historia universal de la filosofía.

En la enumeración que ha hecho Aristóteles de las diversas virtudes, han querido ver algunos (al igual que en su tabla de categorías ontológicas) no otra cosa que un inventario empírico y sin método, de las exce-

lencias morales o sociales más salientes que Aristóteles observó en ciertos tipos ejemplares de la sociedad de su tiempo. Es posible que algo haya de eso con algunas virtudes del libro IV, sobre todo con las virtudes del trato social; pero en lo que hace a las demás, Aristóteles ha seguido, aunque sin hacerlo patente, un orden riguroso e inspirado no en ningún azar empírico, sino en una antropología filosófica perfectamente madura y sin la cual es ininteligible esta ética.

Bien claro se ve esto en las dos primeras virtudes de que trata Aristóteles: valentía y templanza, que con el tiempo pasaron a integrar una de las dos parejas de nuestras virtudes cardinales.

Ambas virtudes, en efecto, perfeccionan la parte irracional del alma humana que, al contrario de la parte vegetativa, puede y *debe* ser racional por participación, esto es, obedecer al mandato de la razón. Esta percepción del elemento alógico y del elemento lógico en el alma —psique y espíritu— fué una intuición de Platón que Aristóteles desarrolló largamente, así como también la ulterior división del alma irracional en estos otros dos elementos: *θυμός* y *ἐπιθυμία*, asiento cada uno respectivamente de cada una de las supradichas virtudes.

Esas dos voces, como se sabe, pasaron al lenguaje escolástico como “lo irascible” y “lo concupiscible” del alma. Es posible que la traducción no haya sido muy feliz, pero quisiera saber de otra mejor. En lo que hace al elemento concupiscible la dificultad no es tanta, porque la palabra “concupiscencia” ha continuado designando el apetito de placer, y más específicamente los placeres del tacto; y esa es también la connotación del vocablo griego. En lo que respecta al elemento irascible, en cambio, la traducción moderna se aleja cada vez más del original a medida que la ira va perdiendo el noble, viril y complejo sentido que antaño tuvo para no significar casi otra cosa que berrinches o apetitos de venganza. Designar la parte irascible como la parte generosa del alma, o mejor aún como la parte fogosa, iría tal vez más ajustado al original griego, cuya raíz evoca la idea de algo que humea . . . Lo que importa, después de todo, es percatarse bien de lo que los griegos entendían por *thymós*, y no en la época homérica, sino en la prosa filosófica del siglo V, es a saber un impulso vertical hacia un bien *sub ratione ardui*, como el honor o la victoria; impulso que por más que deba ser enfrenado por la razón, es más bello y más noble que la concupiscencia, apetito de languidez,

## INTRODUCCION A LA ETICA ARISTOTELICA

apetito horizontal cuyo acto nos es común con las bestias. Es aquél un principio de emociones generosas, que militan naturalmente por el bien. Todo esto es, como cualquiera recuerda, el mito platónico de los dos corceles, el uno tirando hacia lo alto, el otro hacia lo bajo, atados ambos al carro del alma, cuyo auriga es la razón.

La virtud de la valentía, como virtud cardinal del apetito irascible, la ha dejado Aristóteles reducida a la presencia de ánimo ante el peligro extremo, ante la muerte, y más concretamente ante la muerte en el campo de batalla. Es acaso de lamentarse esta restricción, que por lo demás acabó por desaparecer en la ética cristiana, en la cual la valentía pasa a ser más ampliamente fortaleza, y tiene por oficio general, como dice el viejo Ripalda traduciendo literalmente a Aristóteles, "moderar los miedos y osadías", sean del género que fueren y en cualquier situación. Pero es que Aristóteles, en esta como en otras virtudes, se preocupó mucho por asignar a cada una, hasta donde fuera posible, su objeto específico, prefiriendo esta limitación a dejarlas en una atmósfera de imprecisión, por atractiva que pueda ser esa vaguedad de contornos para la percepción poética de la vida moral. Asimismo hay que reconocer que es esta una virtud propia sobre todo del varón (así lo da a entender el término griego) y del ciudadano en defensa de la patria, no del militar *qua* militar, clasificado por Aristóteles entre los tipos espurios de la valentía. La ética aristotélica tiene todo el sello de virilidad propio de una cultura masculina como fué la griega; y nada afirma tanto la supremacía del principio masculino como la alabanza discernida en la tragedia a hechos como los de Orestes y Electra, con la consiguiente reprobación de la fechoría semejante de Clitemnestra. En cuanto al aspecto bélico de la valentía, no veo por qué no haya de ser una de las más altas virtudes la que hace a cada hombre mantenerse en su puesto y ofrecer su vida por el bien común y por la patria, y éste fué el sentimiento uniforme del mundo antiguo. Si hoy no sentimos ya lo mismo, no es por culpa de Aristóteles, sino de estas malditas guerras modernas en que no se va a morir por la patria, sino por asegurar los privilegios de la clase explotadora. Pero cuando quiera que verdaderamente la patria ha estado en cuestión, la valentía antigua recobra todo su prestigio moral y toda su belleza, como en la defensa de Londres o Stalingrado en la segunda guerra mundial.



En lo que ve a la templanza, no hay mayor cosa que aclarar, porque en este punto todo está como en tiempos de Aristóteles y en los de su libre glosador el Arcipreste de Hita. Aquí sí que es inobjetable la restricción aristotélica al reducir la materia de esa virtud no sólo a los placeres del tacto, sino "a ciertas partes" del cuerpo "por do más pecado había". Y muy acertado anduvo también el Filósofo al decir en otro lugar que es sobre todo la templanza la virtud que conserva la prudencia, porque aunque a ello cooperen todas las virtudes morales, nada estraga tanto el juicio moral como el desarreglo en esa materia.

Dándose bien cuenta de que ahí está el más vehemente apetito del hombre, Aristóteles reconoce que es difícil hallar en esto quien peque por defecto, y se ve obligado por ende a proponer un nombre especial para un vicio que no ha recibido ninguno porque apenas si es concebible que se dé. Mantiene sin embargo como caso límite la posibilidad de tal estado, que sería de consiguiente un estado vicioso. Esto escandalizaba también a nuestro querido Grocio. Pero observemos que el vicio de que aquí habla Aristóteles, y al que llama "insensibilidad", no sería la moderación en el placer, ni siquiera una extrema moderación, sino su repulsa absoluta. Y puestas así las cosas, hay estados de la vida como el del matrimonio (y una ética debe tener en cuenta todos los estados) en que la negación rotunda del sexo, cuando es inmotivada, es un vicio ante la ética natural y un pecado ante la ética cristiana. Hay en Aristóteles indudablemente una estimación positiva del placer por cuyo intermedio provee la naturaleza al bien de la especie; y más aún, creo que para él no llegó a plantearse el valor de la virginidad, que por lo demás fué formalmente desestimada por todos los pueblos antiguos (con eminente inclusión del judío) salvo el caso extraordinario de las vestales romanas. Pero este mismo caso nos indica que la virginidad no es un valor positivo sino cuando se renuncia a la fecundidad corporal para servir a Dios y en incremento de la fecundidad espiritual, y que si no es por este motivo no hay razón para que el hombre se rehuse a participar dentro del orden en un acto que es no sólo el apogeo de la fuerza vital, sino la única inmortalidad terrestre que nos es dada al pervivir de ese modo en la especie. Tan lejos está la vida sexual de ser un mal en sí, que Santo Tomás llega a decir que la generación humana habría tenido lugar aun en la hipótesis de que el primer hombre no hubiera decaído de la justicia original.

## INTRODUCCION A LA ÉTICA ARISTOTÉLICA

Si Grocio puso reparos a la moral aristotélica en esto del placer, los estoicos lo hicieron a propósito de la ira considerada ya no como sinónimo del apetito irascible, sino como la pasión particular de la cólera. Tampoco quiso Aristóteles su eliminación completa, puesto que colocó la mansedumbre como término medio entre los vicios opuestos de la irascibilidad y la apatía. Esto le parecía muy mal a Séneca, y decía engolando la voz como de costumbre: "Stat Aristoteles defensor irae et vetat illam a nobis exsecari; calcar ait esse virtutis." Con Séneca estarán (no creo que sean muchos en esta época) los que piensen que es posible o deseable hacer del hombre una sustancia intelectual pura, y con Aristóteles los que, por el contrario, consideren que la misión de la ética es ordenar al hombre como es. Aristóteles es el defensor de la ira como lo es de todo el complejo de fuerzas humanas para ponerlas al servicio del bien y convertirlas en espónes de la virtud. Sin haber tenido idea del pecado original, Aristóteles tuvo la intuición de una turbulencia en el interior del hombre, de una como rebelión que inexplicablemente hubiera estallado en él; pero junto con esto la intuición asimismo de que el *bonum naturae* (como dirá después Santo Tomás) no estaba corrompido de raíz, sino que sólo había que reducir a la obediencia las potencias hostiles. En consecuencia, nada de extirpaciones o mutilaciones físicas o espirituales que en el fondo son síntoma de cobardía y deserción de la batalla; trágicas ofuscaciones de Orígenes y de otros africanos. Y por si el defensor de la ira hubiera menester de alguna aprobación posterior, nos bastaría a mi parecer ver a Cristo arrojando del templo a los mercaderes y "contemplándolos con cólera", como dice San Marcos con el mismo vocablo aristotélico.

He dicho antes que con respecto a algunas otras de las virtudes consideradas en el libro iv, no tengo inconveniente en reconocer que Aristóteles no fué tan riguroso como en aquellas a que antes he hecho alusión; y concretando un poco más, podría decirse que o bien es problemático el carácter de virtud atribuido a tal o cual disposición o que esa supuesta virtud está tal vez demasiado en función de la circunstancia histórica de la ética aristotélica.

Ambos aparentes defectos, sobre todo el primero, debemos entenderlos a la luz del concepto de "virtud" con que Aristóteles se encontró en la mentalidad de su pueblo y de su época, y que depuró, como otras

muchas nociones, en el análisis filosófico, pero acaso sin eliminar del todo su sentido popular. La "virtud" griega —recordémoslo—, la *areté* (uno de tantos términos derivados del prefijo *ari*, que denota idea de perfección), era en general toda y cualquiera perfección o excelencia, física o moral, innata o adquirida, y perteneciente tanto al hombre como a todo otro ser vivo por lo menos, de tal modo que la "virtud" del caballo, por ejemplo, era su velocidad en la carrera. Ahora bien, la virtud así entendida fué perdiendo gradualmente su sentido de excelencia física y nativa, prevalente en la época homérica, para reivindicar sobre todo, en el apogeo de la filosofía y la tragedia, el de excelencia moral y conquistada por el esfuerzo humano, notas ambas que Aristóteles y Sófocles pusieron fuertemente de relieve. Aquel primer sentido, empero, no llegó a desaparecer; y esto explica que Aristóteles catalogue, por ejemplo, entre las virtudes morales a la eutrapelia, que es, como su nombre lo indica, el saber moverse bien en sociedad con donaire o agudeza de ingenio.

Es evidente que Aristóteles debió haber sido en esto un poco más preciso, distinguiendo con mayor cuidado entre lo que hace al hombre bueno o malo sin ulterior calificación y lo que lo hace tal *secundum quid* en tal o cual aspecto de la vida; y que asimismo debió haber deslindado con mayor rigor (como en otros lugares lo hace) lo que en esas disposiciones es debido al esfuerzo humano, a la ascética virtuosa, de lo que es simplemente una innata y feliz disposición natural. Con todo ello, y no obstante esas imperfecciones, no creo que la dirección esencial sea errada, o dicho en otros términos, que no puedan tener cabida esos hábitos, con todas las precisiones necesarias, en una ética trazada con toda la amplitud que para mi gusto debe tener la disciplina ordenadora de la conducta total del hombre. De hecho, la ética cristiana ha adscrito reductivamente muchas de esas virtudes, entre ellas la eutrapelia, a la virtud omnicomprendiva de la caridad, una de cuyas manifestaciones es indudablemente el agrado social o la afabilidad. ¿No decía San Francisco de Asís, varón prototipo de la ética cristiana, que la cortesía es hija de Dios? Y San Francisco de Sales elogia expresamente la eutrapelia de los griegos, "que nosotros podemos llamar buena conversación", y añade: "Es un vicio sin duda el de ser tan riguroso, agreste y salvaje que no se quiera tomar para sí ni permitir a los demás ninguna especie de recreación." Tentado me vi por lo demás a dejar en la traducción la bella palabra griega, y si desistí, fué por considerarla

## INTRODUCCION A LA ETICA ARISTOTELICA

todavía un cultismo en nuestro idioma, por más que no le sea del todo extraña. ¿No hubo en la Bogotá colonial (tuvo que ser ahí) una “tertulia eutrapélica”?

En cuanto a otras virtudes del catálogo aristotélico que llevan un acusado sello histórico y nacional —sin que por ello dejen de ser universales—, como la magnificencia y la magnanimidad, quiero empezar por decir que tampoco es demérito de una ética, tal como yo la entiendo, la franca admisión y tratamiento de las excelencias morales con que en determinada circunstancia histórica se manifiestan valores por otra parte permanentes y universales. La ética es sin duda alguna una disciplina filosófica, pero no de la misma índole que la lógica o la metafísica, puesto que su objeto es el hombre mismo, cuya naturaleza no es simplemente convertible con la historia, pero que sí es un ser temporal e inmerso en la historia. Sin necesidad de ser empírica e inductiva, sino fundada en una antropología filosófica que refleje lo esencial y eterno del hombre, la ética debe ser, como su nombre lo está diciendo, la organización de un *êthos*, de un carácter con todo el volumen y vitalidad expresiva que sólo se alcanzan cuando en él se incorporan los rasgos concretos de una situación vital. Lejos pues de censurarla por esto, es para mí uno de los mayores aciertos de la ética aristotélica el que tan armoniosamente haya logrado ser conjuntamente la ética del hombre y la ética del griego. Al proceder así, Aristóteles nos ha dado un ejemplo y un estímulo, indicándonos que la mejor manera de entenderlo no es la de ser sus comentadores serviles, sino la de hacer cosa semejante, no igual, a la que él hizo. Esto fué lo que llevó a cabo Santo Tomás, añadiendo a las virtudes aristotélicas tantas otras propias del cristiano y del cristiano medieval; y esto es lo que algún día debemos hacer nosotros, procurando formar sobre el hombre que Aristóteles conoció y sobre el que no conoció, el hombre caído y redimido, el *êthos* hispanoamericano: el carácter con que debemos asumir nuestro puesto en la situación histórico-geográfica en que la Providencia nos ha colocado.

No sin pesadumbre, por lo demás, me ha sido forzoso llegar a la conclusión, después de mucho pensarlo, de que virtudes tan luminosamente bellas como la magnificencia y la magnanimidad no pueden ya tener en la sordidez de la vida moderna la expresión que tuvieron en la época clásica. Porque no son sólo virtudes de lo grande, como su nombre

lo indica, sino de lo bello. La magnificencia, en efecto, no difiere de la liberalidad sólo en lo grande del dispendio (lo que apenas sería una diferencia cuantitativa), sino más que todo en la belleza de la obra realizada —casi siempre un servicio público— que redunda en gloria y admiración de la ciudad. Por eso dice Aristóteles que el magnífico se parece al artista, y pone como ejemplo de sus empresas la construcción de una trirreme, la organización de un coro trágico, el apresto de una embajada o el banquete ofrecido a la ciudad. Pero en nuestros días, en que todo eso o su equivalente está confiado a una burocracia gris e impersonal, ¿cómo podría tener lugar la expresión individual del que tales obras quisiera fomentar? Sólo un millonario, además, sería capaz de llevarlas a cabo; y no es muy común encontrar entre esa gente ni la generosidad ni el gusto artístico que supone por fuerza la empresa del magnífico. Cuando por remordimiento, vanidad o hastío hacen alguna fundación benéfica, la obra asume en conjunto el carácter prosaico de cualquier servicio burocrático. Ricos con imaginación, magníficos aristotélicos en el mundo moderno, podrían enumerarse con los dedos de la mano: Nobel, Carnegie y uno que otro *gentleman* británico tal vez.

Mas en lo que sí debe mantenerse no sólo la estimativa aristotélica, sino sus formas de aplicación, es en lo que atañe a la liberalidad, cualesquiera que sean a este respecto los extravíos del *êthos* contemporáneo. En lo que hace a los bienes económicos, el criterio de Aristóteles —que por algo ha sido llamado *vox naturae*— es perfectamente claro; su uso normal, el único que en rigor puede llamarse uso, es gastarlos, y su mejor uso gastarlos desinteresadamente. Es cierto que hay el vicio de la prodigalidad; pero Aristóteles lo declara sin vacilar menos vituperable que el de la avaricia. Y cuando en los primeros capítulos de la *Etica Nicomaquea* trata de los géneros de vida por que un hombre puede optar, no enumera sino tres: vida intelectual, vida política y vida voluptuosa, y en cuanto a la vida de lucro se limita apenas a mencionarla no para proponerla como objeto de opción humana, sino para decir de ella que es una vida violenta, o sea contraria a la naturaleza. El placer, pues, tiene un lugar en su ética como bien del cuerpo o instrumento de fecundidad; el dinero ninguno, porque no es un bien real, sino medio para su consecución. El haber admitido la fecundidad del dinero; el trabajar, como hoy se usa, por “hacer dinero”, es el mayor atentado a la naturaleza. La ética

## INTRODUCCION A LA ETICA ARISTOTELICA

cristiana, en esto también, creemos que le ha dado toda la razón a Aristóteles al encarecérsenos en el Sermón de la Montaña la imprevisión, ni más ni menos, por el día de mañana, y al decírsenos terminantemente que es "difícil" que un rico se salve, por mucho que la casuística quiera hacer microscópico el camello y macroscópico el ojo de la aguja.

Del magnánimo poco he de decir, porque Aristóteles lo ha descrito por extenso en la más soberbia etopeya de cuantas encontramos en la *Ética Nicomaquea*. Quisiera simplemente reiterar lo dicho antes en cuanto a la dificultad de que pueda plasmarse ese extraordinario tipo, con toda su impleción vital, en la triste vida contemporánea. Varones de altas empresas, personalidades poderosas y socialmente reconocidas (requisito ineludible) son cosas que no pueden ya darse en un mundo en que la acción en grande viene dirigida en una mitad de él por un partido político, y en la otra mitad por los círculos financieros. No obstante esto, la magnanimidad tiene aún hoy mayor oportunidad que la magnificencia, y aunque no pueda manifestarse en la plenitud social de su acto, sí puede y debe darse por lo menos en hábito. Porque lo que constituye la esencia de la magnanimidad (que sólo por una lectura superficial ha podido asimilarse al orgullo) es el tener el pensamiento tan puesto en las cosas eternas que de todo lo temporal se nos dé nada o poca cosa. Que así entendían los griegos la magnanimidad, lo comprueba singularmente aquel texto de la anónima *Exhortación a Demónico* (documento contemporáneo del *Protréptico* aristotélico) y que dice: "Condúctete como magnánimo pensando en las cosas inmortales." De ahí el desdén del magnánimo aun en su porte exterior; desdén por lo temporal, no por los hombres. Tipo de magnánimo fué el hidalgo español y lo es el caballero cristiano que García Morente propuso como encarnación del *êthos* hispánico.

Lejos de abrigar cualquier sentimiento bajo, la magnanimidad supone todas las virtudes y en tan alto grado que Aristóteles declara no ser ella otra cosa que el orden bello (*kosmos*) de las virtudes. Y así, la magnanimidad es en la ética aristotélica esa virtud sobresaliente en que resplandece con mayor claridad el *êthos* de un pueblo y una época; y llego a creer que otras grandes éticas han destacado una virtud semejante con el mismo propósito. Lo que en Aristóteles es la magnanimidad, es en Descartes la *générosité*, y en Emerson la *self-reliance*. ¿Cuál será la que pueda encarnar con análoga fuerza sugestiva el *êthos* hispanoamericano?

Corona de las virtudes morales es la justicia. Es la única virtud a la que Aristóteles le ha consagrado un libro entero de su mayor tratado de moral. Este especial cuidado en su tratamiento puede desde luego explicarse en razón de los múltiples problemas de orden práctico a que da lugar la aplicación de una virtud que, más que otra alguna, es necesaria para la conservación del orden y la paz en la relaciones sociales. Son tantos esos problemas que todo intento de esclarecer aquí cualquiera de ellos sería tanto como querer resumir en unas líneas la filosofía jurídica de nuestra cultura occidental, cuya base o punto de referencia (aun para las tesis antagonistas) está en el libro v de la *Ética Nicomaquea*. Derecho natural y derecho positivo, justicia distributiva y justicia conmutativa, por ejemplo, son categorías que están ahí como en su fuente original, y cuya comprensión ha sido y será materia de incesante elaboración en la ciencia jurídica. Diré tan sólo que el jurista y más aún el filósofo del derecho que quiera tener de ellas una percepción cabal, no podrá dispensarse de recurrir, en la medida que le sea posible, al mismo texto original aristotélico, porque hay términos de los cuales ha sido imposible hasta hoy dar una traducción adecuada.

Hay un factor que hace especialmente difícil la comprensión de muchos pasajes del libro sobre la justicia, y es el excesivo espíritu matemático con que Aristóteles ha tratado ciertas cuestiones, pretendiendo reducirlas a términos de proporciones matemáticas exactas, a tal punto que más de un filólogo se ha preguntado si el libro v de la *Ética Nicomaquea* no formaría parte primitivamente de la compilación eudemia. Sorprende, en efecto, que Aristóteles, cuyo genio científico se orientó más bien hacia las ciencias biológicas, haya sido aquí víctima de ese matematicismo que fué uno de los rasgos de la Academia platónica —y más aún en *Espeusipo* que en *Platón*—, por lo que ha podido creerse que Aristóteles escribió ese libro cuando se encontraba aún en mayor dependencia de su maestro. Sea de ello lo que fuere, este su pobre traductor, cuya formación matemática es casi nula, no puede hacer otra cosa que remitir a quien lo desee a los incontables comentaristas que han tratado de poner en claro esas matematizaciones de la justicia. Lo único que aquí me toca advertir es que, cualquiera que sea su utilidad, no afecta esto a la teoría general según la cual la justicia particular es también, como las demás virtudes morales, un término medio, sólo que diferente del término medio en aquellas en dos respectos. El primero, que no se trata esta vez de un medio

## INTRODUCCION A LA ETICA ARISTOTELICA

subjetivo, *quoad nos*, sino objetivo, dado en la cosa misma (por lo menos en la justicia conmutativa), puesto que la justicia no hace acepción de personas. El segundo, que los vicios contrarios a la justicia no son dos vicios distintos, como en las otras virtudes, sino uno solo: la injusticia, en la que tanto incurre por defecto el deudor que da menos de lo que debe, como por exceso el acreedor que toma más de lo que se le debe.

Mas lo que a mi entender confiere sobre todo a la justicia ese carácter tan señorial que tiene en la ética aristotélica, es el haber distinguido Aristóteles, al lado de la justicia particular entre individuos o entre éstos y el Estado, otra justicia general que es nada menos que la suma de todas las virtudes particulares (con inclusión de la justicia particular) en cuanto que los actos de ellas están en una u otra forma enderezados al bien común de la sociedad. O dicho de otro modo: esos actos representan no sólo el cumplimiento de un deber del hombre consigo mismo, sino de un deber con la comunidad; y en cuanto se introduce este elemento de alteridad se puede hablar de justicia con toda propiedad. De esta suerte, a más de haber configurado una virtud particular, Aristóteles le ha conservado a la justicia el carácter general que tenía en Platón, pero no como una vaga armonía entre las distintas virtudes, sino, con todo rigor, como una virtud omnicomprendiva, por ser la vida virtuosa una obligación que tenemos con la comunidad política. Y hay algo más, algo que está con toda nitidez en las páginas de ambas Eticas, pero que es menester ponderarlo aquí, y es que esa supremacía de la justicia general o legal, ese epíteto de virtud perfecta que le aplica Aristóteles, no es tanto por ser ella la suma de todas las virtudes bajo la razón de alteridad que se ha dicho, sino más que todo por esta misma razón de alteridad, o sea que toda virtud es más excelente cuando redunde en el bien de otro. "Perfectio virtutis ostenditur ex hoc quod unus se habet ad alterum", dice Santo Tomás en su comentario. Es esta una de las más profundas intuiciones de Aristóteles, y que le coloca a infinita distancia del intelectual de torre de marfil. Acaso en ninguna parte la expresó mejor el Filósofo que en un pasaje de la Etica Eudemia, donde dice que así como para Dios su bien está en Él mismo, para el hombre, en cambio, está en otro. Esta energía de efusión es lo que hace de la justicia general aristotélica una precursora de la caridad, y lo que hizo prorrumpir a Aristóteles en aquel encendido apóstrofe al declarar a la justicia más bella que el lucero de la mañana y la estrella de la tarde. Y en la Retórica tropezamos con esta



afirmación categórica: “Es necesario que las virtudes máximas sean las que son más que todas útiles a otros, puesto que la virtud es una fuerza bienhechora.”

A esa *Areté* que el poeta Simónides había declarado habitar entre rocas inaccesibles, dedicó Aristóteles un himno cuyas primeras líneas son el comentario lírico de esta ética del esfuerzo victorioso, y que en la traducción de Buhle dicen así:

*Virtus, multi laboris  
Generi mortalium,  
Venatio pulcherrima vitae . . .*

#### *Virtudes intelectuales*

Al explorar el *logos* en su centro mismo, y ya no en sus irradiaciones sobre la parte irracional del alma o sobre la voluntad (en el caso de la justicia), Aristóteles no podía evidentemente escindir su indivisible unidad. En consecuencia, la distinción de las virtudes intelectuales tuvo que hacerla en razón de los objetos a que se aplica la inteligencia, y que pueden ser contingentes o necesarios. Para la primera clase estableció Aristóteles dos virtudes: arte y prudencia, y para la segunda tres: intuición, ciencia y sabiduría. Tengamos bien en cuenta que se trata de hábitos de una misma facultad, lo cual esclarecerá mucho el problema de la solidaridad entre todas ellas y con las virtudes morales.

De las virtudes supradichas, la prudencia, como es bien sabido, es la que inmediatamente gobierna la vida moral del hombre. Al haber hecho de ella una virtud intelectual, Aristóteles ha afirmado una vez más y por modo inequívoco el intelectualismo de su filosofía y de su ética, manteniendo en la conducta humana el señorío de la inteligencia. Si la prudencia fuera una virtud moral, entonces sí que habría una manifiesta ruptura entre el *êthos* y el *logos*, y estaríamos de lleno en un irracionalismo ético. Entonces sí que sería el juicio del prudente, al señalar el término medio para cada virtud moral y en cada hombre, algo irracional y arbitrario. No me explico cómo no han visto esto quienes, como Cathrein, hacen de la prudencia una virtud moral, cuando Santo Tomás la define tan claramente: “*virtus intellectualis circa moralia*”.

## INTRODUCCION A LA ETICA ARISTOTELICA

Mas una vez asegurada así su propia legalidad, la prudencia está, como tiene que ser, en la más estrecha interdependencia con la virtud moral, y ambas se implican mutuamente en una relación que Aristóteles ha escrutado con admirable sagacidad y como genial conocedor que fué de la naturaleza humana. Dicho brevemente, la prudencia no puede existir sin virtud moral, así como tampoco ésta sin aquélla. No puede señalarse aquí ningún *prius* o *posterius* (por lo menos en el orden temporal), ni puede darse otra razón última de este sorprendente fenómeno sino la interpenetración que hay en todas las partes del compuesto humano, que, después de todo, es una sola sustancia. Una virtud moral sin prudencia sería a lo más eso que Aristóteles llama en alguna parte virtud o excelencia natural, es decir una feliz disposición nativa que mucho puede contribuir a alcanzar la verdadera virtud, pero que está a gran distancia de ésta, y que sin el gobierno de la inteligencia acabará por degenerar en vicio. Y en cuanto a una prudencia sin moralidad, es sencillamente inconcebible, porque "el vicio es corruptor del principio", según ha dicho tan enérgicamente Aristóteles al señalar que los hábitos malos, a manera de un vaho maligno, empañan este "ojo del alma", como llama a la prudencia.

De aquí emana una consecuencia de incalculable importancia, en la que convendría reparar más a menudo de lo que suele hacerse. Puesto que la prudencia es *una* virtud, y puesto que cualquier vicio (aunque en grado mayor el desenfreno sensual) es bastante para estragarla, resulta de ahí que quien posee la prudencia posee todas las virtudes morales, o en otros términos que no es posible que se dé una de estas virtudes aislada, sino que todas ellas guardan una indisoluble solidaridad y son compañeras en todas sus peripecias, en su ruina como en su apogeo. Por cualquier lado que se mire, no hay manera de romper esta asociación vital. No es posible tener prudencia para esto y no tenerla para aquello, puesto que la prudencia no es sino la conciencia de lo que es requerido, en toda circunstancia, para la conservación del carácter moral. Esto por arriba, en la esfera de la razón; y por debajo, en la zona de los apetitos irracionales, cualquier desorden corrompe la prudencia, faltando la cual no es imaginable ninguna virtud moral. Es una solidaridad más estrecha aún que la que hay en el organismo biológico, en el cual puede acaso concebirse la localización de una enfermedad en un órgano de modo que no afecte al buen funcionamiento de los demás, lo que no puede tener lugar

en el organismo moral. O empleando otra imagen, todo pasa como en una orquesta que desafina sin director, y el cual a su vez nada puede hacer si todos y cada uno de los músicos y sus instrumentos no están en la debida disposición. Pues todo esto es lo que Aristóteles ha querido decir al afirmar que “es cosa imposible ser uno prudente sin ser bueno”, y podemos añadir: ni ser bueno sin ser prudente, como de toda su doctrina se desprende.

¿Qué tiene pues que ver esta prudencia aristotélica, reguladora y resultante a la vez de todo el concierto de las virtudes, con lo que por esta voz suele entender la moral burguesa? ¿Cómo puede verse una moral de estira y afloja a gusto de la comodidad en una virtud intelectual que no consiente en sí término medio, puesto que es ella misma la que lo fija en cada una de las virtudes morales? No hay, que yo sepa, sino un lugar en la *Etica Eudemia* (lugar cuya autenticidad tiene Stewart por dudosa) donde Aristóteles, que no había acabado aún de fijar bien su terminología, atribuye a la *phrónesis* su sentido popular de perspicacia bien intencionada, colocándola así como término medio entre la astucia y la simplicidad. Y en esa misma *Etica primitiva*, la *phrónesis* tiene también habitualmente el sentido de sabiduría. Pero una vez que el Filósofo ha madurado su pensamiento, la prudencia no es sino la virtud que queda descrita y que tan distinta es así de la prudencia mundana como de la sabiduría.

Este es el momento de hacer ver con mayor claridad aún cómo y por qué la moral aristotélica, que gravita, como vemos, en torno de la prudencia, no es una moral relativista. La prudencia, en efecto, como virtud del *logos*, está en estrecha relación con las demás virtudes intelectuales, y particularmente con ese hábito perceptivo de los primeros principios que Aristóteles ha llamado *nous* (voz de venerable abuelo en la filosofía griega) y que, siguiendo a Ross, he traducido aquí por “intuición”. Ahora bien —y nunca se insistirá en esto bastante— ese hábito, el *nous*, es uno solo, y se aplica, por ende, tanto a los primeros principios en el orden especulativo como en el orden práctico, unos y otros, a fuer de tales, absolutos e inmutables. Todo lo cual quiere decir que la prudencia, que se nutre de esa vida superior del *logos*, está de este modo en comunión con lo absoluto y lo teórico que cae sobre ella como una alta luz indefectible para iluminar —por medio de la misma prudencia— el acaecer contingente de la acción. Y nada digamos cuando a la intuición se añade

## INTRODUCCION A LA ETICA ARISTOTELICA

la ciencia, formando así el saber por excelencia, la sabiduría, saber que se aplica a "cosas superiores, maravillosas, arduas y divinas", que entonces sí la comunión con lo absoluto y su refracción en la moralidad práctica alcanza el término de perfección que es dable imaginar en la naturaleza humana. Creemos, pues, *que todo ello es un todo*, y que la prudencia, centro y eje de la vida moral, recibe su inspiración normativa de los más altos hábitos teoréticos, los cuales a su vez son influidos en mayor o menor medida por el orden o desorden reinante en las pasiones humanas.

Hay empero dos virtudes intelectuales que parecen escapar a esta ley de solidaridad que hasta aquí hemos comprobado tanto en el carácter como en la inteligencia y en sus relaciones mutuas. Estas virtudes son: en la esfera de lo contingente, el arte; en la de lo necesario, la ciencia. Por mucho que sea nuestro deseo de reducir todo a la unidad, es inevitable la conclusión, en presencia de los textos aristotélicos, de que una y otra pueden perfectamente existir con entera independencia de las demás virtudes morales e intelectuales. Si ello es en verdad así y por qué lo es, ha sido para mí uno de los más arduos problemas de la ética aristotélica; y si he de decirlo con toda sinceridad, estoy muy lejos aún de haberle encontrado una solución satisfactoria. En el estado actual de mi reflexión no puedo sino apuntar unas cuantas sugerencias.

En lo que mira al arte, Aristóteles parece haber distinguido tajantemente el dominio del hacer del dominio del obrar; y sobre esta base, el arte como virtud recibe su bondad específica de la obra hecha, con total independencia de la disposición moral del agente. Y la obra de arte, además, tiene en sí valores específicos cuya positividad no resulta infirmada por muchos que sean los disvalores morales que pueda al mismo tiempo contener. Esto es lo que, en la vieja e interminable cuestión de las relaciones entre arte y moralidad, creemos ser conclusiones firmemente establecidas. Y en lo que atañe a la ciencia, parece asimismo ser un saber real, y por ende una excelencia del espíritu, el conocimiento demostrativo de tal o cual sector de la realidad, aunque quien lo posea esté ciego a los primeros principios y a los más altos valores a cuya percepción está abierta la sabiduría, pudiendo así ser el más insipiente de los hombres. Si en estas materias la inspección de los hechos, conforme al espíritu aristotélico, es tan decisiva, nadie puede desconocer la existencia de geniales artistas perversos ni —en esta edad atómica— la de científicos diabólicos.

No obstante lo dicho, es no sólo posible sino debido encontrar la armonía entre esas virtudes y todas las demás del hombre, sólo que ya no en su orden de especificación, sino en su orden de ejercicio. En este nuevo plano, es incuestionable que la actividad del artista y del científico es en sí misma, en cuanto referida a los fines generales de la conducta humana, materia de imputación moral, como también lo es que la ciencia y el arte han de estar ordenados a esos fines últimos. Y por más que Aristóteles no haya establecido estas relaciones rigurosamente, no faltan en su obra muchos pasajes, a más de su orientación general, que autorizan a pensar de aquel modo. Bastaría con traer de nuevo a colación el famoso texto de la *Ética Eudemia* en donde se declara ser el servicio y contemplación de Dios la norma última de todo el hacer y el obrar humano, sea en lo especulativo, sea en lo práctico, quedando por ello mismo armonizadas y subsumidas en ese fin final todas las virtudes intelectuales y morales sin excepción alguna.

Podrá redargüirse con que, aun en estado de desapego o rebeldía con respecto a ese fin, el arte y la ciencia siguen siendo, con todo eso, virtudes; y yo no veo cómo se pueda esto contradecir. Pero pienso que de este curioso fenómeno no es en manera alguna responsable Aristóteles, sino Adán por una parte y la divina misericordia por la otra. Con lo que quiero decir que, según entiendo las cosas, el pecado original hizo mayor estrago en la parte irracional del hombre que en su parte racional, pues en tanto que en la primera cualquier vicio acaba por acarrear la ruina de todas las virtudes, en la segunda no es siempre así, sino que la inteligencia sigue siendo capaz de concebir artefactos o de descubrir las verdades parciales de la ciencia, a despecho de la caducidad de todo el resto. O en otros términos, que se puede ser *homo faber* y *homo sciens* al mismo tiempo que *homo insipiens* y *homo malus*. Aquello que era en nosotros propiamente la imagen de Dios, aquello en donde, como dice la Sagrada Escritura, está sellado en nosotros el resplandor de su rostro, no alcanzó a entenebreerlo, tanto como lo inferior, el pecado del hombre. Así, me parece, podría explicarse un cristiano aquella indudable anomalía que Aristóteles no podía sino registrar. En lo que tiene de tal, culpa fué del primer hombre; y en lo de que la descomposición moral no obstruya totalmente los caminos para la actividad técnica y para la especulación de la verdad, demos gracias a Dios.

## INTRODUCCION A LA ETICA ARISTOTELICA

### *Estados intermedios y adyacentes*

Séame permitido ahora hacer unas breves consideraciones sobre los libros séptimo, octavo y noveno de la Etica Nicomaquea, los cuales, a mi entender, responden a un mismo designio.

El tema de la virtud en sí misma y en sus diferentes especies alcanza sin duda su pleno desarrollo en el libro sexto, y sólo faltaría en apariencia proponer con acabado fundamento las últimas conclusiones sobre la felicidad, como se hace en el libro décimo. Pero Aristóteles tiene una concepción tan amplia de la filosofía moral que no se limita a darnos una descripción esencial de la virtud y el vicio —como haría tal vez un fenomenólogo de la ética—, sino que no puede pasar por alto el examen de ciertos estados paravirtuosos o paraviciosos, así como la atmósfera social estimulante de la vida virtuosa, “ad hoc quod nihil moralium praetermittatur”, como dice Santo Tomás. A lo primero tiende sobre todo el libro séptimo, y a lo segundo los dos que siguen consagrados a la amistad. Y no sólo por lo que formalmente dice, sino por lo que apenas ha entrevisto, Aristóteles ha despejado horizontes dilatadísimos en la exploración de nuevos valores de la conducta humana.

Esos estados, pues, que no pueden estrictamente reducirse a la virtud o al vicio, resultan ser en número de cuatro, a saber: la santidad (que Aristóteles, a falta de otro nombre, ha llamado virtud sobrehumana o divina), la continencia, la incontinencia y la bestialidad. En todos ellos, por uno u otro motivo, no se da con toda propiedad la *ratio virtutis* o la *ratio vitii* en cuanto ambas expresiones denotan cualidades del hombre, y de ahí su tratamiento especial.

La santidad, en efecto, es algo más que la virtud, porque la virtud, al fin y al cabo, no pasa de ser un *habitus* que predispone, es cierto, al acto consiguiente y es segura garantía de su logro; pero ni es infalible garantía, ni, por otra parte, puede siempre traducirse en acto, en razón de las obvias limitaciones de la naturaleza humana. Por esto ha podido decir Aristóteles —cosa que a primera vista parece paradójica— que en Dios no hay virtud, sencillamente porque Dios no ha menester de hábitos que lo predispongan al acto, porque todo en Él es acto puro. Pues bien: cuando un mortal ha llegado a tan alta unión con Dios que parece como si estuviera, según decimos los cristianos, confirmado en gracia; cuando

sus actos virtuosos parecen haber perdido su carácter de contingencia para ser algo así como una participación del acto eterno de la divinidad; cuando todo eso pasa, como pasa en los santos, podemos hablar entonces de una virtud heroica, pero a conciencia de que nos faltan las palabras y de que no hacemos sino balbucear lo inefable. Y no se diga que con estas precisiones sobre la virtud propiamente humana venimos a caer en aquello de que la moral aristotélica es una moral acomodaticia, con todas las demás sandeces consiguientes, puesto que la distinción entre virtud y santidad no deroga en modo alguno las exigencias imperiosas de la virtud, sino que simplemente apunta a ese estado especial en que la energía habitual humana ha sido como absorbida por la energía actual divina. La axiología moderna, por otra parte, parece darle en esto la razón a Aristóteles al reservar un lugar aparte a la santidad en la tabla de valores morales.

En el extremo opuesto, en el fondo del abismo como si dijéramos, está la bestialidad, que es el infravicio, como la santidad es la ultravirtud. Donde es muy de notar que Aristóteles (en el capítulo v del libro vii) ha enumerado expresamente el homosexualismo entre las demás aberraciones que califica de bestiales, teniéndolo, por ende, no ya por uno de tantos vicios en que aún es reconocible, en su mayor estrago, la imagen del hombre, sino por algo que borra del todo las fronteras entre el hombre y la bestia. Es pues cosa de andarse con mayor cuidado en eso de decir tan a la ligera que el homosexualismo recibió general aprobación en la moral helénica. Aun en semejante supuesto, sería imperecedero honor de Aristóteles, de esta voz de la naturaleza, el haber vuelto aquí por sus fueros. Y porque en esta Biblioteca Clásica Universitaria conviene recordarlo, en los mismos términos que Aristóteles, se había expresado ya Platón, a quien hay que leer no sólo donde se limita a trazar un cuadro de costumbres y a trasladar ajenas opiniones, sino donde habla por sí mismo, y tanto que deja ya por inútil la máscara socrática. (*Leyes*, I, 636.)

En cuanto a la continencia y la incontinencia, Aristóteles no les ha conferido las categorías de virtud y de vicio respectivamente, por no ser ni la una ni la otra hábitos estables que orienten decisivamente la dirección del apetito hacia el bien o hacia el mal. La virtud, no menos que el vicio, suponen una consonancia —una “sinfonía”, dice literalmente Plutarco— entre la voluntad y el apetito inferior; consonancia visible

tanto en la templanza como en el desenfreno o libertinaje. Aquellos otros estados, en cambio, son estados de discordia y batalla. En la continencia, la voluntad se sobrepone victoriosamente al deseo; pero no es la victoria completa porque el enemigo está aún con gran pujanza y puede en cualquier momento arrastrar consigo a la voluntad: por esto la continencia es menos laudable que la templanza. Y en la incontinencia a su vez, pese a los continuos desfallecimientos de la carne, la representación de la ley moral actúa aún vivamente sobre la voluntad: por esto la incontinencia es menos censurable que el desenfreno.

En la infravaloración de la continencia con respecto a la templanza, hay por cierto aporías que Aristóteles no estaba en aptitud de ventilar, y que se plantean en una ética de la gracia, de la humildad y del merecimiento para la vida eterna. Y así, San Pablo parece tener el *stimulus carnis* como un aguijón de la virtud, la cual, según dice, se perfecciona en la misma flaqueza carnal. Pero desde el punto de vista de una moral natural, no puede desconocerse el carácter de ética de perfección que tiene aquí también la ética aristotélica, al no estimar como virtuoso sino el estado en que la razón ha logrado conformar el apetito a su dictamen, y no sólo sofrenarlo violentamente; lo que nos hace ver cuán lejos estamos de la virtud el común de los hombres, puesto que nuestra vida se nos pasa, en el mejor de los casos, en esta reiterada y excruciante debelación de la carne.

Vengamos por último a la amistad, empezando por notar que Aristóteles no ha considerado bajo ese nombre solamente lo que hoy solemos entender por amistad, o sea la relación de camaradería, sino en general todas las formas de amor y simpatía que se dan en la vida social, desde la familia hasta la comunidad política, haciendo de ellas expresiones o condiciones de la conducta moralmente valiosa. Procediendo así, Aristóteles realizó por anticipado la demanda de Scheler contra Kant, es decir, que hizo del sentimiento una fuerza moral juntamente con la razón y el carácter.

Alguna dificultad ofrece quizá la cuestión de por qué Aristóteles parece poner en duda que la amistad sea una virtud, aunque por otra parte afirme reiteradamente que no se da sin virtud. Pudiera explicarse esto, a lo que creo, en razón de que en la amistad hay cierta contingencia ajena a la seguridad que es propia de la virtud; o dicho más claramente, que la amistad no supone tan sólo, como la virtud, la recta determina-



ción de la voluntad singular en la elección del amigo que merece serlo, sino además la correspondencia manifiesta del amigo, puesto que la amistad es una "redamatio non latens", como dice bellamente Santo Tomás compendiando la doctrina aristotélica. La amistad supone una libre elección del corazón y una no menos libre correspondencia; y sobre la opción misma es inútil e indebido estatuir norma alguna. Por este conjunto de circunstancias no llena la amistad la perfecta razón de virtud, o si se quiere, desborda de ella. Pero con esta salvedad, la amistad de los buenos y para el bien es algo que lejos de quedar al margen de la virtud, es su más eficaz estímulo, como lo dice Spinoza: "Bonum, quod homo sibi appetit et amat, constantius amabit si viderit alios idem amare."

Manifiéstase aquí nuevamente la profunda idea helénica —que luego y por otros caminos será cristiana— de que el hombre encuentra su bien, como dice Aristóteles, en otro o mediante otro, en una sociedad de inteligencia y amor; ley a la que, en cierto sentido, no escapa ni Dios mismo en su inefable vida trinitaria. Cumple advertir, en efecto, que dentro de la ética griega, por lo menos dentro de la ética platónico-aristotélica, no sólo las virtudes morales, como es obvio, implican una relación comunitaria, sino también las virtudes intelectuales sin excepción alguna, esto es sin excluir el ejercicio de la más alta contemplación. Esto, que parece a primera vista paradójico, cesa de serlo en cuanto reflexionamos en que la *Dialéctica* (que es para esos filósofos el más seguro acceso a la verdad) es ante todo, como lo está diciendo la palabra, una conversación, un coloquio entre amigos que se congregan para ayudarse en la percepción intelectual y sentimental de los más altos valores. Por indiscutible que sea la primacía otorgada por Aristóteles a la vida intelectual sobre la vida política, repitamos una y otra vez que el contemplativo aristotélico no es el pensador solitario cartesiano y postcartesiano. Aristóteles no tiene en mira un anacoreta, sino un cenobita; y la Academia y el Liceo, esas supremas formas de vida de la cultura helénica, fueron eso precisamente: cenobios laicos y hogares de sabiduría, como el que soñaba, según dicen, nuestra Sor Juana. Hoy día en que la opción es forzosa entre el sacerdocio y el matrimonio, aquellas bellas formas de comunidad espiritual serán por siempre, para muchos, objeto de añoranza.

Con la amistad, entendida en su más amplio y noble sentido, se cierra, como si dijéramos, el cuadrilátero de fuerzas espirituales y vitales que son en la conducta humana vehículos de valores, y cuyo juego armó-

## INTRODUCCION A LA ETICA ARISTOTELICA

nico es el secreto de la moral aristotélica, a saber: la inteligencia, el carácter, el sentimiento y el placer (*voüs, ἦθος, ἔπος, ἡδονή*). El *bios* que sepa encarnarlas será verdaderamente, según el símil pitagórico, "tetragono y cuadrado sin reproche". Así me imagino ciertas vidas como la del propio Aristóteles y la de ciertos humanistas cristianos como Santo Tomás Moro.

### *Sophia Beatrix*

Es en los capítulos finales de la Etica Nicomaquea donde llega a su más alto trémolo y alcanza su apoteosis la exaltación de la vida intelectual, entendiéndolo por ella, una vez más, el ejercicio de la sabiduría y la contemplación de las cosas "nobles y divinas".

A esa vida, formalmente constitutiva de la felicidad humana, vida que para el cristiano, como dice Santo Tomás, es la *inchoatio futurae beatitudinis*, conspira todo lo demás, todo el *logos* y todo el *êthos* a su servicio. Las virtudes morales, la paz que de ellas resulta en el interior del individuo y de la ciudad, no son sino la necesaria preparación a la contemplación, de tal suerte que el Estado ideal sería, como postulaba Leibniz, una república de espíritus. Es verdad que esto no es posible en la realidad, y que la mayoría, absorta en la vida práctica, no percibe el fin superior a que inconscientemente sirve. No obstante, la única justificación de su conducta está sólo y en tanto en cuanto favorezca la vida intelectual de la minoría. Así lo dice Greenwood en su comentario, y Stewart agrega por su parte: "The city exists for the sake of its thinkers." Y Santo Tomás, mejor que todos, escribió: "Haec est enim felicitas speculativa, ad quam tota vita politica videtur ordinata, dum per pacem, quae per ordinationem vitae politicae statuitur et conservatur, datur hominibus facultas contemplandi veritatem." Así pues, la paz, el derecho, la justicia y todo cuanto ello supone, no puede ser el último fin de la energía espiritual del hombre. La paz está al servicio de la sabiduría: *Irene ancilla Sophiae*.

Duro parecerá a muchos este lenguaje, pero sostener lo contrario, la desvinculación de ambas vidas, o peor aún, la supeditación de la teoría a la práctica, estaría en manifiesta contradicción con los principios más firmes de la filosofía aristotélica. La ciudad no puede ser una excepción

al orden general y a la finalidad última del universo, el cual se desenvuelve bajo la influencia eterna del pensamiento puro. Esta es la causa final que mueve todo: el Pensamiento del Pensamiento. Si hay algo claro en Aristóteles, son estas proposiciones.

Parece mentira que verdades tan evidentes por sí mismas (digo para quien tenga una filosofía espiritualista y teísta) hayan podido ser puestas en duda o contradichas, dando lugar a la tesis contraria del primado de la vida política sobre la vida teórica. Que se postule así en un Estado ateo y totalitario, nada más explicable; pero que desde una posición disidente haya quien pueda creer que exista una actividad más alta que la especulación de Dios y de sus analogías en las criaturas, es ciertamente para admirar. ¿Será un caso más del resentimiento de quien, no habiendo podido abrazar el supremo valor, acaba negándolo o por lo menos supeditándolo al que él mismo puede realizar? Sería muy instructivo comprobarlo así desde la antigüedad, y veríamos cómo fueron los sofistas y los retóricos quienes anduvieron desde un principio sosteniendo frente a los filósofos la supremacía de la vida política, en cuyas manipulaciones y trapacerías tan a su gusto se hallaban. Cicerón refleja en su correspondencia episodios interesantísimos de la controversia de que él mismo fué en su vida un ejemplo dramático; pero como en aquella noble alma no podía hacer presa el resentimiento con su consiguiente trasmutación de valores, acaba deplorando el tiempo malgastado en su carrera política, y concluye con estas palabras que deberían ser nuestro acto de contrición después de haber traicionado nuestra vocación intelectual: "Quare incumbamus, o noster Tite, ad illa praeclara studia, et eo, unde discedere non oportuit, aliquando revertamur."

Lo que ha podido dar cierto color de justificación a la tesis antiaristotélica es el supuesto desinterés del filósofo por los negocios de la ciudad y las necesidades de sus semejantes. Ahora bien, ya hemos dicho que ese tipo es sencillamente inconcebible en el pensamiento griego de la época clásica, y muy particularmente en Aristóteles, para quien el hombre no existe sino en la comunidad. Lo único que pasa es que aunque el Estado entra naturalmente en ese campo de la especulación cuyo horizonte vital es la teología, entra para el filósofo en esa condición: como objeto de especulación y no de acción, que es como lo ve el político. No le toca al filósofo aplicar al Estado una *techné*, sino pronunciar un *logos*. Pero precisamente por esto, Aristóteles declara en un lugar de la

## INTRODUCCION A LA ETICA ARISTOTELICA

Política que es eminente o señorialmente práctica la actividad especulativa inspiradora de acciones realizadas por otros, porque el espíritu es el arquitecto. Tales son las palabras aristotélicas, y Jaeger, comentándolas, añade: "El filósofo ocupa el más alto grado de la actividad creadora: él es el arquitecto del espíritu y de la sociedad." No ha de bajar el filósofo al ágora a tomar parte en la brega de los partidos, pero tampoco ha de desinteresarse de la cosa pública. Este es aquí, según creo, el término medio; el que Aristóteles mismo observó entre el politicismo activo de Platón y el apoliticismo absoluto de los neoplatónicos.

No hay que ir tan lejos como a la Grecia clásica para encontrar esos tipos de intelectuales puros y forjadores al mismo tiempo de la realidad social. En la Universidad de México los tuvimos en su primer aliento; y por algo Cervantes de Salazar, muy aristotélicamente, llama *felicissimus vir* a fray Alonso de la Veracruz, metido en el más alto saber de lo eterno y constructor del nuevo mundo americano, pero sin otras armas que las del espíritu, por lo que despreció tres veces (lo hubiera hecho mil) la oferta de un poder análogo al político. Yo pienso en él como en la encarnación viviente de este saber beatificante y bienhechor, de esta *Sophia Beatrix* en que se cifra la eudemonía del Filósofo.

Un impulso tremendo a lo divino, pero con el ponderoso bagaje de todo lo humano, es pues en definitiva la ética aristotélica. Cuando Santo Tomás define su ética, la de la parte central de la Suma, como el movimiento de la criatura racional hacia Dios, pensamos cómo esto se aplica también con toda propiedad a aquella otra, porque en ambas el fin es el mismo y sólo difieren en cuanto al modo de la visión divina en lo que es naturalmente inaccesible a la razón pura. Por algo el mismo santo declara en otro lugar que Aristóteles concuerda con el espíritu evangélico de las bienaventuranzas, en cuanto que por la limpieza del corazón, merced al ejercicio de las virtudes morales, se prepara el hombre a la contemplación de Dios.

Ética y metafísica es al fin todo uno. Esta eclosión de todos los actos humanos, esta liberadora efusión de la más alta energía espiritual, es, en suma, el anhelo del hombre por tener la parte que pueda en la vida del Acto Puro. La moral se inserta así en el movimiento cósmico, cuyos cuatro elementos esenciales son, en la filosofía aristotélica, la materia, la forma, la privación y el anhelo: esta *ὄρεξις* que penetra el universo

A N T O N I O   G O M E Z   R O B L E D O

entero en un impulso ascensional hacia la Causa primera. De ahí esa ética dinámica y enérgica, de la potencia y del acto, de todas las potencias disparadas a todos los actos bajo la inmóvil estrella polar del fin último. Aristóteles, cuyo nombre quiere decir "el del fin mejor", muestra, aun en esta circunstancia, su destino providencial.

ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO