

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Las raíces del pensamiento ético de Aristóteles [The roots of ethical thinking of Aristotle]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Da Costa L, Miguel
Publisher	Universidad El Bosque
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-06-15 02:59:11
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/215638

LAS RAICES DEL PENSAMIENTO ETICO DE ARISTOTELES (I)

Miguel Da Costa Leiva

Universidad de Concepción, Concepción, Chile

Cuando se quiere explicar la evolución o desarrollo de una personalidad filosófica es imprescindible tomar en cuenta el mundo cultural y político en que ella se manifiesta. El ser humano es, en gran medida, lo que realmente es, y tiene un determinado valor, en cuanto participa de un todo espiritual. El hombre pertenece, más que nada, a un todo. Existe una unión amplia y profunda con la vida de la comunidad a que pertenece. Lo dicho anteriormente cobra un destacado valor en el caso de Aristóteles porque -el mismo lo confiesa- en la elaboración de sus principales doctrinas, utiliza los conceptos formulados anteriormente por otros hombres en todo aquello que tienen de aceptables, desde los de la sabiduría popular, hasta los de sus contemporáneos. Aristóteles representa pues, la sociedad

griega de su tiempo por lo que interesa destacar algunos aspectos esenciales de éste.

El alma de un pueblo es una realidad profunda, es un espíritu nativo y particular que anima y penetra toda su vida. El pueblo griego fue distinto y excepcional respecto de otros pueblos de raza indoeuropea. Heródoto, en una famosa afirmación, dijo que son los poetas, los pensadores y los moralistas los que hicieron posible esta excepcionalidad. Esto significa que la raza griega no estaba circunscrita excepcionalmente a su aspecto físico, sino a sus formas intelectual, moral y estética. Y estos caracteres se dieron principalmente, en Atenas.

En general, en el desarrollo espiritual de un pueblo se observa que la reflexión moral precede a la reflexión sobre la naturaleza. No pasó lo mismo con el pueblo griego. Allí, el interés del hombre comenzó no por resolver el problema de la vida en común, sino el problema de la realidad, lo que nació, según Aristóteles, de la maravilla que despierta en el hombre superior el enigmático espectáculo de este mundo.

En Grecia se manifestó primero la Razón, el logos (λογον), como base de toda manifestación de la actividad humana. El logos se impuso como fuente de la libertad, como principio rector en la vida cívica, donde se impuso el culto por las leyes y por la justicia; también se impuso en las creaciones artísticas y literarias. El logos fue fuente de sabiduría en el ejercicio del pensamiento puro en todos sus órdenes e incluso se ofreció al hombre como guía de su vida.

El hombre griego fue fundamentalmente realista, admirador de la naturaleza, del mundo de la vida; tenía un manifiesto carácter optimista. Cuando se plantea el problema de la realidad e invoca al intelecto humano para dar una justificación del mundo de la experiencia, llegó a una solución dualista, cuya generalización tocará toda la concepción griega de la vida. Por una parte, el griego tiene la noción de un absoluto racional. Pero sabía que éste era extraño al mundo y a la humanidad ya que no los ha creado, no los conoce ni los gobierna.

Como consecuencia de este dualismo una forma de concepto irracional se introduce fatalmente en la serena concepción griega del mundo y de la vida. Es la Ley del Destino, la necesidad irracional y la terrible divinidad suprema que lo presencia todo y tiene sometidos por igual a hombres y a dioses (La Moira). Por eso, que el optimismo estructural del espíritu griego es sustituido por un pesimismo que es inmanente a la concepción griega de la vida y que se irá agudizando cada vez más en el desarrollo cultural. "De todos los seres que sobre la tierra respiran y se mueven, el hombre es el más infeliz", dice la *Iliada*. El elemento catastrófico de la tragedia griega no depende de la voluntad racional de Dios, sino del ciego Destino (tuch).

El remedio moral para este mal de la existencia estaba en la búsqueda del dulce goce del instante fugaz. Pero la embriaguez del placer viene amenazada con la muerte, la única cosa cierta en el incesante flujo de los fenómenos. Después de la muerte, o bien venía el Hades, silencioso lugar de tinieblas donde los muertos vagan exangües e inconscientes, con envidia de los vivos (recuérdese el caso de

Aquiles en su conversación con Ulises, según la Odisea); o bien, el eterno retorno: nacer, sufrir y morir, en un interminable círculo que tanto terror infundía, en los órficos principalmente. De ahí que en toda la literatura griega encontramos la invitación al goce del presente. Pero, al mismo tiempo, hay un sentimiento de tristeza que acompaña constantemente los aspectos más ardientes de la alegría del vivir.

Lo último que domina el espíritu del hombre es la resignación, inculcándole un carácter meditativo, de reflexión. Esta es una de las constantes de la sabiduría: la cordura griega. Esto explica por qué las energías vitales del hombre griego de la edad clásica se encaminarán hacia la vida en común de la polis. Las clases sociales se respetaban recíprocamente. Todos los ciudadanos eran libres e iguales ante los tribunales. El Estado estaba administrado en interés de todos los ciudadanos y el gobierno ejercitaba sus funciones con moderación y tolerancia. Es interesante señalar que la misma palabra que en griego significaba derecho y justicia -Diké (dikh)- la empleaban los filósofos, como Anaximandro y Heráclito, para designar el curso ordenado de los astros y la armonía del universo. De esta manera se hace claro que la ley engendra armonía; y dar leyes a una ciudad es establecer, en el fondo, un orden. Quien se sustraía a las leyes era un hombre injusto y un ciudadano malvado. La polis era más querida por el hombre griego que sus propios hijos o su propia persona. Veía en ella a su verdadera madre, protectora y educadora de hombres libres. El hombre ejercitaba sus artes y sus ciencias liberales para honrar a la ciudad antes que por provecho personal. Todo lo que concernía a la esfera ética coincidía con lo que es digno

de público honor o desprecio. La acción virtuosa se distinguía de la viciosa, por la alabanza o reprensión que le acompañaba a una y a la otra.

De ahí que surja un ideal ético, constituido por un conjunto de conceptos que podríamos resumir con el término griego "Kalokagathia" (καλοκαγαθία), que intentamos traducir como probidad, honradez sin tacha, conducta intachable, síntesis de belleza y bondad. El hombre griego se sentirá, por lo mismo, dominado por las ideas de "medida" (μετρον), "moderación" (σωφροσυνη) y simetría (συμμετρία). Por eso que el exceso y el defecto le disgustan. El griego amaba la vida (es uno de los pueblos antiguos que más exalta la vida), pero sin ímpetu. Estima la vida agradable sólo en tanto es bella, si no, prefiere morir. Había en el pueblo griego cierta instintiva elegancia y dulzura de los sentimientos. La belleza corporal le deleitaba (de ahí el arte), pero sentía igual admiración por la belleza espiritual. Cuando ambas se encontraban juntas las admiraba como una manifestación divina. Cualquier obra debía ser armoniosa, en tanto el cuerpo tomaba parte junto al alma. La belleza, si era armoniosa en sí, era virtud.

La educación de la juventud se apoya sobre estos mismos conceptos: la modulación y el canto (la música) engendran en el alma el sentido íntimo de la armonía, mientras que la gimnasia, desarrollando el cuerpo por la regularidad de los movimientos, lo hace acorde con el alma. La filosofía griega, con una intuición admirable, utilizó y desarrolló estas disposiciones espirituales. En su largo camino por intentar resolver el problema de lo real, acogió con claridad las

antítesis que constituyen la base de la realidad, proponiendo siempre soluciones de armonía: sentido e intelecto, conocer y ser, mundo y Dios, teoría y praxis, optimismo, pesimismo, etc. Todos estos factores son elementos básicos de la filosofía griega.

Tres pensadores resumen este espíritu dentro de la filosofía: Sócrates, Platón y Aristóteles. Sócrates es una creación del ambiente social del siglo V A.C. Su actividad - como se sabe- la ejerce en rivalidad con los sofistas, como respuesta a las mismas necesidades intelectuales y morales de su tiempo. Igual que los sofistas limitará su interés filosófico al mundo humano, con fines prácticos, morales, centrándose en el problema del bien humano. El hombre socrático es un ser racional, autoconsciente, que tiene idea de su propio valor. Este hombre tendrá que obrar para conseguir su bien, esencia de su misma vida, su felicidad. Lo primero que tendrá que hacer es conocer lo que es su propio bien, es decir, lo que él es en realidad. El lema que instituye Sócrates para su trabajo filosófico es claro en este sentido: "Conócete a sí mismo". Significa el conocimiento racional de sí, para organizar racionalmente la propia vida.

Pero este conocimiento de sí pasa antes por el reconocimiento de la propia e inicial ignorancia que cada hombre tiene. Sólo quien es consciente de su propia ignorancia está en condición de superar la ignorancia misma y de aspirar al verdadero saber con la adquisición de la ciencia. El oráculo de Delfos había llamado a Sócrates "el más sabio entre los hombres". Esta superioridad consistía únicamente en reconocer la propia ignorancia. El procedimiento lógico a través del cual se realiza el conocimiento verdadero consiste

inicialmente en una operación ascendente: pasar de los datos particulares a lo universal, a lo que es idéntico en todos y para todos, pasar de la opinión a la ciencia, en una palabra, la inducción como método.

Posteriormente, a través de la definición se determina el concepto, que es la verdad, la esencia de la realidad. De esta manera, el verdadero ser consiste en el saber universal y comunicable. Es una realidad que es expresión de humanidad común, que es la medida de todas las cosas. En este sentido el hombre viene a ser la medida de todas las cosas en cuanto debe buscar tal medida en sí mismo, en su pensamiento, en su razón, que es la esencia universal del hombre y se expresa en un sistema orgánico de conceptos. Sócrates reivindica la independencia de la autoridad y de la tradición, pero en favor de la libre reflexión y de la convicción racional. Promueve Sócrates también, la crítica de las opiniones, porque la verdad no es dogmática, menos las opiniones, por cuanto son sólo puntos de vistas, subjetivos.

La crítica que hace Sócrates presenta un carácter constructivo: se propone salvar lo mejor que hay de las tradiciones y creencias populares debido al relativismo imperante en su tiempo. Todos hablan de virtud, belleza, religiosidad, justicia, etc. Sócrates se declara un ignorante en estas cosas. Con su pregunta ¿qué es esto? no se conforma con una enumeración de cosas particulares que la opinión común califica con los atributos de justicia, valor o belleza.

Sócrates quiere saber cuáles son las propiedades esenciales de las cosas que se dicen buenas, bellas o justas, propiedades que si faltan, hacen que las cosas dejen de ser

buenas, bellas o justas. Alrededor de estos problemas actúa Sócrates. Crea así el primer núcleo de una ética como sistema de conceptos, cuyo problema central es la identidad de la ciencia con la virtud. El fin de la filosofía es la moral. Para construir una ética se necesita una teórica. Si el fin de la filosofía es lo práctico, esto, a su vez, depende totalmente de lo teórico, es decir, en el sentido de que el hombre obra en tanto conoce.

Sócrates insistirá mucho en que es imposible hacer el bien sin conocerlo, sin tener antes la ciencia del bien. En consecuencia, nadie es voluntariamente malvado; quien actúa mal, lo hace sin saberlo; lo hace ignorando que está haciendo el mal. En conclusión, todas las virtudes se unifican en una sola virtud: el saber. Y todos los males en un solo mal: la ignorancia. Sócrates, por otra parte, al preguntarse cuál es el fin último del hombre contesta que es la felicidad (eudaimonia). Todos los seres humanos, sin excepción quieren una sola cosa: la felicidad. La diferencia entre ellos está en el grado de conocimiento de los medios que se necesitan para conseguir este fin: quien sabe más le será más fácil lograr su intento y será más virtuoso. Sócrates había concluido que para él la verdadera felicidad consistía en la virtud, en la excelencia moral. Pero no precisa qué es este bien que se realiza mediante la virtud.

Platón desarrolla la doctrina moral de su maestro. Esta doctrina no está expuesta en ningún libro en particular, sino que se encuentra esparcida en casi toda su obra literaria. Al igual que Sócrates, en Platón la filosofía tiene un fin práctico moral: el de resolver el problema de la vida. Este fin se

realiza sólo intelectualmente, a través de la especulación, el conocimiento y la ciencia.

En el primer período de su doctrina que se acostumbra a llamar "de la ética socrática", tiene como tema fundamental la relación entre la ciencia y la virtud. Pero Platón hace hincapié que toda virtud no se reduce a simple ciencia. No bastan sólo los conceptos racionales, intelectuales para producir la virtud en el hombre, es necesario ejercitarse con esfuerzo para actuar según la razón. Con Platón surge la necesidad de establecer en cada cosa "el ser" y su "deber ser" que corresponden, respectivamente, a un concepto de virtud que considere a la realidad natural y su relación con la realidad ideal. Sócrates había demostrado que las virtudes, aún cuando aparecen distintas, se reducen a una sola: la ciencia. Además, esta única virtud se puede enseñar. Sin embargo, Platón dirá más tarde que la virtud no se puede enseñar y que por tanto no es ciencia (si no, Temístocles y Pericles habrían enseñado ésta a sus hijos). Entonces, la virtud es sólo "recta opinión", un juicio sensato, algo intermedio entre ciencia e ignorancia. La razón (la parte más importante del alma) debe dominar a las otras dos partes: la pasión y la concupiscencia. Sólo así obtendrá la templanza, la fortaleza, (la virtud suprema llamada por los griegos frónesis). Esta armonía de las partes del alma es la que produce la virtud de la justicia.

Estas son las cuatro famosas virtudes cardinales, de tanta proyección en el pensamiento posterior. Con estas virtudes el hombre está en disposición de cumplir con sus deberes. La virtud es una escala de perfeccionamiento moral, porque ella tiene como fin la realización del Bien que es, según Platón, la

más exacta medida de las cosas, la felicidad misma. En la moral platónica, la doctrina del Bien tiene siempre su fundamento en la teoría de las ideas. En ella la idea del Bien ocupa el lugar más alto en el orden jerárquico de las ideas. Es la suprema medida del Todo. El Bien Absoluto, -dice Platón en el *Filebo*- no se puede llegar a conocer en sí. Siempre será trascendente al conocimiento humano. Así como no se puede ver el sol de frente sino por sus refracciones o sombras, así también conocemos el Bien mediante la belleza de la verdad y la armonía. De este modo, todo lo que es bueno es bello y la belleza es, sobre todo, simetría, proporción, armonía. Esta belleza la debe realizar el hombre en la totalidad de su ser. Conformarse a esta esencia para traducir en la realidad el inmutable bien ideal constituye el bien supremo del hombre, su felicidad, esto es la eudaimonia.

Los filósofos de ese tiempo centraban la felicidad como la búsqueda del placer. Platón no está muy de acuerdo con esta doctrina. En el *Gorgias* nos dice que el placer en sí no es un bien porque si así fuera no tendría nada en común con el mal. En cambio, el placer se experimenta en ocasión de una necesidad o privación, que por sí es un mal: quien bebe por sed prueba placer, porque le hace cesar un dolor. Los deseos, por definición, son un mal porque implican una falta de algo. La experiencia demuestra que, si el placer y el dolor se acrecientan recíprocamente, a medida que aumentan los placeres, aumentan también con ellos los sufrimientos. Si continuamos al infinito la prosecución del placer, aparecerá algo parecido al suplicio de Tántalo: un continuo desear sin descanso, sin alcanzar jamás una posesión estable y definitiva, que es precisamente lo que resume la esencia del Bien.

El placer es conexo con el dolor, sobre todo los más intensos, como son los placeres físicos. Son estados negativos del alma. El placer no es nunca una esencia, no tiene una existencia por sí y en sí, no es algo "finito", sino que pertenece a lo "ilimitado" (apeiron), a lo "infinito, que para Platón, lo mismo que para los pitagóricos, es lo imperfecto y el error. Mediante los placeres el alma nunca quedará satisfecha, sino que será llevada a buscar otros dolores para probar nuevos placeres. En conclusión, el placer físico no participa del bien, es falso, no tiene medida ni proporción. Tampoco -dice Platón- los placeres intelectuales pueden considerarse estados absolutamente positivos, porque también ellos son determinados por el deseo del placer intelectual y corresponden a una necesidad de nutrición espiritual, a un vacío del alma. La ciencia no sería deseada, por ejemplo, por quien ya la poseyese en plenitud. Sin embargo, estos placeres intelectuales son superiores a los físicos porque participan más de la ciencia verdadera y absoluta de las ideas.

Para Platón toda ciencia humana es imperfecta, de ahí que al saber no le puede faltar el sentido de su limitación y el descontento de su imperfección. A pesar de esto existen algunos placeres puros, verdaderos placeres del alma que no suponen mezcla de placer y de dolor. Se dan cuando se contemplan las ideas, las esencias inmutables, las formas geométricas, las intuiciones estéticas de los sonidos, colores y ciertos olores. Estos placeres son menos intensos que los otros placeres, pero se estiman por lo que tienen de realidad.

En conclusión, el placer, aún el más elevado no es un bien en sí, sino un accidente del bien, revela la presencia del bien,

pero no constituye su esencia. Si se logra definir el bien moral podremos, a su vez, definir el ideal de la vida, fin supremo del hombre por cuanto constituye su felicidad. Este fin, según Platón, es trascendente al mundo sensible, pero es en el mundo sensible donde tiene que realizarse; está condicionado a este mundo. De ahí que surja en Platón un ideal de vida místico-ascético. Aquí la acción del alma se considera totalmente independiente del cuerpo. Es el retrato del sabio que pinta tan admirablemente en el *Fedón* y en el *Teetetos*. El hombre que vive en una continua purificación de todo lo que es engaño de los sentidos, en una progresiva concentración del alma en sí misma, su felicidad consiste en la contemplación del mundo de las Ideas, a la espera del momento de la separación de su alma del cuerpo.

Platón elabora también un segundo ideal de vida, mucho más optimista y humano. La otra concepción tiene una fuerte raíz religiosa, influida por la corriente órfica pitagórica. Esta segunda es más serena y más de acuerdo con la conciencia griega. El cuerpo es considerado aquí como un admirable instrumento para los fines de la razón. El mundo sensible le hace recordar al hombre su origen divino, despertando las imágenes adormecidas de su lugar primigenio, especialmente la Belleza, la que hace despertar en su alma el amor, que es una viva aspiración a la posesión plena y perpetua del Bien (ερους).

En los grados del amor se realiza la conciliación de lo inteligible con lo sensible, se resuelve en armonía el conflicto entre el alma y el cuerpo. Allí se da la "salud moral" y es donde se unifican todas las virtudes. La justicia especialmente, tiene la misión de asegurar la armonía

interior del hombre. Según sea la actuación del hombre en la vida, será el destino de su alma después de la muerte. ¿Existe realmente un libre albedrío del hombre para escoger su propio destino? Es una cuestión que no está clara en Platón. La concepción socrática consistía en que la virtud depende de la ciencia, del saber, y el vicio de la ignorancia. ¿Qué responsabilidad tiene el hombre ante una culpa involuntaria? Son muchos los factores que pueden intervenir en una acción: ignorancia, ira, placer, etc. Sin embargo, la virtud es obra del hombre, de su voluntad. Hay factores que la determinan, como la herencia y el medio ambiente. Por eso que Platón aboga por una selección y combinación de los matrimonios por parte del Estado y por una educación formadora del carácter.

Por otra parte, en moral se plantea el problema de lo que los hombres pueden y deben ser. El conocimiento de sí mismo impone al hombre el deber de la realización perfecta de su naturaleza y la conciencia de ser parte de un todo, es decir, que debe cumplir otros deberes en la vida social. Por eso que en Platón la ética va unida a la política. El individuo es ante todo un ciudadano y debe su formación al Estado. La misma justicia que garantiza la armonía de la vida interior del hombre, garantiza también la armónica convivencia de los individuos en la organización social. El Estado, en Platón, está concebido como un gran organismo, un macroántropos, dividido en tres partes, que corresponde a las tres partes del alma individual: filósofo, guerrero y artesano.

Profundamente influenciado por los acontecimientos de su época, especialmente los de Atenas. Platón quiere enseñar lo que es y cómo se adquiere la virtud ciudadana. Quiere

mejorar los males de su tiempo. Su papel de filósofo es demostrar el sentido de esta areté y sus fundamentos. Es en el espíritu del hombre donde encuentra los verdaderos valores morales. Establecerá que la ley moral no se debe deducir de los ejemplos empíricos de este mundo, donde se le atropella a menudo; hay que verla como una revelación de la conciencia del hombre, como una voz interior que lo estimula para conocer todo su destino moral.

Cuando Platón recomienda el conocimiento de sí mismo como punto de partida para toda ciencia y virtud es porque, cuando el hombre quiere examinarse y recogerse en sí, descubre el mundo de la verdad, de la bondad y de la belleza. El hombre descubre la razón que a su vez le sirve para descubrir "lo humano" de éste. La razón le sirve y se le ofrece como guía infalible que le da la regla de gobierno en los pensamientos y en los actos de su vida. Desde este punto de vista, lo importante para el hombre no será el vivir, sino el vivir bien, es decir, vivir según las exigencias espirituales de su naturaleza superior. Vivir según la "recta razón" es el principal deber del hombre. Es darse cuenta que no hay nada más natural que la disposición de su alma de huir del mal y seguir el bien.

Seguir el bien es concluir en ser virtuoso. En caso de que el alma se deje arrastrar al mal, surge el castigo, que el culpable tiene que aceptar como remedio para sanar la enfermedad de su alma. La sanción es una especie de medicina moral. Vivir según la recta razón significa lograr el dominio espiritual sobre los bienes materiales; significa vivir en el culto de la virtud, de la sabiduría, templanza, valor y justicia (las cuatro virtudes cardinales); significa servirse de

la utilidad de los bienes humanos, como la salud, la belleza, vigor y riqueza, en lucha contra el orgullo y los placeres.

Así, la sobriedad, la proporción, son condiciones primarias de la felicidad. Pero la base de la vida virtuosa es conocer lo justo y lo injusto: "es preferible soportar una injusticia que cometerla". Cuando el hombre tiene conciencia de la vigencia supraindividual de la ley moral, se despierta en él un sentimiento de simpatía recíproca que conduce, en primer lugar, hacia una amistad sincera y perdurable, que une sólo a los hombres de bien, porque sólo ellos son capaces de subordinar los intereses propios al bien común. En segundo lugar, este sentimiento de simpatía recíproca es indispensable para la existencia misma de la sociedad humana. Cualquier actuación moral de un individuo presupone una sociedad bien organizada. De aquí resulta que la actividad política se impone a cada ciudadano, no como fin último, sino como medio. Debe contribuir a colaborar a un ordenamiento político de la sociedad lo más conforme posible con la moral eterna.

Estos son, en líneas generales, los principios de la moral platónica.

(Bibliografía Constantin Nicol Ionescu: "La filosofía moral de Aristóteles en sus etapas evolutivas", I, p.54, 79.)

LA ETICA NICOMAQUEA ORIGINAL

Aristóteles murió en Calcis (322 AC), un año después de haber emigrado desde Atenas donde se le quería seguir juicios por impiedad, como a Sócrates y Anaxágoras. Sus obras esotéricas quedaron en la biblioteca del Liceo en Atenas. Le sucedió su discípulo Teofrasto, quien dirige la escuela por 35 años (su muerte acaece en la Olimpiada 123, correspondiente a los años 288/85 AC) según las Crónicas de Apolodoro de Atenas. Durante este lapso la enseñanza del aristotelismo se hace cada vez más difícil por la reacción antimacedónica, a pesar de la gran cantidad de escolares que llegaban hasta el Liceo.

Teofrasto lega por testamento la biblioteca aristotélica a su alumno predilecto Neleo, natural de Scepis, acompañadas de las suyas, con el recado de cuidarlas y guardarlas en lugar seguro. Después de la muerte de Teofrasto, las obras de Aristóteles desaparecen. Se dice, según Estrabón, (XIII, 608), Plutarco (Silla, 26,1) y Luciano (Adv. ind. 4) que fueron encontradas mucho tiempo después en el sótano de la casa de uno de los descendientes de Neleo.

Sila, cuando se apodera de Atenas, (86 AC), las hizo llevar a Roma junto a la biblioteca de Apelición. Después, le sacó copias el gramático Tirannio, maestro de Estrabón y amigo de Cicerón. De estas copias se sirvió el peripatético Andrónico de Rodas (siglo I AC) para ordenarlas y hacer de ellas una primera edición crítica.

De esta trayectoria podemos colegir que en los tiempos de Teofrasto, los libros esotéricos eran bien conocidos por sus discípulos, interpretando correctamente los pensamientos más maduros de Aristóteles, ayudando a afianzar la doctrina y la verdadera tradición de la escuela, en cuyo espíritu redactaban también sus escritos monográficos. En el período siguiente, desde la muerte de Teofrasto hasta Sila, dichos escritos ya no se conocían y la enseñanza filosófica en el Liceo se hacía a base de manuales o extractos que resumían las doctrinas tradicionales. Esto contribuye a la crisis general del pensamiento aristotélico. La aparición de las obras esotéricas de Aristóteles en Roma abre un nuevo camino a su trayectoria histórica. Andrónico de Rodas restituye al mundo de la cultura las obras más importantes de Aristóteles, a pesar de las críticas de arbitrariedad que se le han hecho.

El nuevo ambiente cultural no estaba preparado para comprender la riqueza extraordinaria de la obra aristotélica. Los peripatéticos de entonces se habían formado mediante una tradición deficiente y deformada. Es el caso de Alejandro de Afrodisia (II DC), que exagera la doctrina, influenciado fuertemente por el estoicismo. Los círculos intelectuales romanos quedaron desilusionados. Se consideró estos escritos poco menos que inaccesibles y de poco interés, acostumbrados al estilo platónico, por una parte, y al pragmatismo propio del espíritu latino. Es el caso de Cicerón, por ejemplo.

Con el tiempo, el interés por estas obras se acrecienta. Los escritos esotéricos van cayendo en desuso. Los otros caen en manos de otras escuelas, como el eclecticismo, que quiere conciliar las doctrinas de Platón y Aristóteles, a raíz

de las exigencias del nuevo espíritu religioso que se hace evidente con el cristianismo incipiente.

En el año 529 se publica el edicto de Justiniano, que prohíbe la enseñanza de la filosofía pagana. Los últimos filósofos son obligados a tomar el camino del Oriente. Al inicio del siglo VII, cuando los árabes conquistan Persia, Mesopotamia y Siria donde estaban estos últimos filósofos paganos, se inició una febril actividad por traducir al árabe las obras aristotélicas y, en general, las obras griegas más importantes. Bagdad y Córdoba, fueron por más de tres siglos, importantes centros de estudio. En esos lugares, la obra aristotélica representaba la expresión sintética de toda la civilización helénica. A pesar de los vicios de interpretación, lo más importante es que por ese camino se han transmitido sus obras .

Cuando se derrumba el poder de esos dos califatos, entre los siglos XII y XIII, este patrimonio espiritual pasa a la cultura latina, señalando el despertar de su pensamiento. Córdoba, Toledo, Granada, Salamanca, fueron los centros que después se extendieron por toda Europa. En ese tiempo la Universidad de París se convirtió en el órgano más potente de elaboración y difusión de ese material filosófico.

Pasaron otros tantos siglos en los cuales Aristóteles fue leído con interés, pero su pensamiento no fue investigado con más profundidad a fin de descubrir su espíritu originario. Sólo hasta el siglo pasado no se hacen intentos para descubrir la lógica interna de cada escrito. Por este camino se han realizado las investigaciones de Werner Jaeger (véase "Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo

intelectual" F.C.E.,1946). Este introduce en el estudio del aristotelismo un método nuevo y eficaz para mejorar el conocimiento de todos los problemas relacionados con Aristóteles. Es el método genético, basado en el principio del desarrollo orgánico. Por primera vez se plantea la necesidad de estudiar el desarrollo del aristotelismo, del mismo modo como se estaba estudiando la evolución del pensamiento de Platón.

El punto de vista de Jaeger es que, para comprender lo que había pensado Aristóteles respecto de los diversos problemas filosóficos, se debe examinar la formación gradual de sus convicciones. Es necesario darse cuenta cómo, partiendo del platonismo, logró elaborar doctrinas propias, cuyo conjunto fue designado posteriormente con el nombre de "aristotelismo". Jaeger distingue tres etapas en la evolución del pensamiento de Aristóteles:

- 1.- el período platónico, al cual pertenecen las obras exotéricas totalmente perdidas;
- 2.- el del platonismo reformado, período de transición que se distingue por la tendencia a separarse cada vez más de su maestro, a independizarse;
- 3.- el del período de madurez, de la enseñanza de su escuela y de la creación de las doctrinas sistemáticas.

Dentro de estas demarcaciones se encuentran los escritos de Aristóteles; estudia el problema de su datación y de su autenticidad y el de las relaciones entre ellas. Sus conclusiones, aún cuando son hipótesis, significan un importante paso en el desarrollo de estas investigaciones.

Los trabajos posteriores no han hecho cambiar lo esencial de estas conclusiones.

Las investigaciones tienen como punto de partida el platonismo indiscutible de las obras exotéricas y su punto final el interés en la realidad empírica. El proceso evolutivo se caracteriza por una gradual disminución de la especulación abstracta, de lo teórico, en favor de la investigación práctica del mundo sensible y de la preocupación netamente científica del mundo. Se presentó aquí el problema de clasificar los escritos dentro del esquema de las etapas señaladas. Surgieron dificultades para hacerlo, puesto que los primeros editores revolvieron arbitrariamente los escritos que ya de por sí venían desordenados. Esto resultó muy difícil con los libros de ética, donde no ha sido fácil establecer etapas de elaboración ni la completa autenticidad de todos éstos. Estas investigaciones han sido ayudadas por las investigaciones filológicas a través de pacientes estudios de expresiones, estilos, etc. También la crítica filosófica ha ayudado en estos aspectos.

En resumen, todas estas investigaciones han sido notables, pero la mayoría de sus resultados no pueden ser aceptados como definidos hasta que no hayan mayores evidencias. Podemos decir que esta tarea está recién empezando. Sin embargo, Jaeger sigue siendo lo más definitivo. Eso justifica que sus investigaciones hayan sido reeditadas nuevamente en 1955.

Como se puede apreciar, jamás se ha llegado a una solución objetiva e integral del pensamiento aristotélico, debido especialmente a los puntos de vista distintos de las

mentalidades de los investigadores e intérpretes que han acometido estas tareas. El hecho de que la tradición correcta de la escuela se haya cortado al poco tiempo de iniciada; que ésta haya aparecido varios siglos después en forma insatisfactoria, confusa y a veces contradictoria, ha sido esto un factor importante de la desorientación general. Las consecuencias de los errores interpretativos de la filosofía de Aristóteles son amplias y gravísimas. Pensemos que estas interpretaciones han servido de base para un número considerable de estudios particulares relacionados con la filosofía post aristotélica y de la Edad Media.

La idea que vamos a sostener aquí es admitir que Aristóteles comenzó como platónico y que a través de un lento proceso de emancipación, ofreció un sistema filosófico propio, elaborado a base de un método preciso y coherente. Nos proponemos revisar aquí el pensamiento ético de Aristóteles: su doctrina moral, los escritos que la exponen y la interpretación de éstos. Naturalmente, que nuestro centro radicará en su obra principal.

El pensamiento moral de Aristóteles está transmitido en tres obras conocidas: *ETICA NICOMAQUEA*, en diez libros; *ETICA EUDEMIA*, en siete u ocho libros y *ETICA MAGNA*, en dos libros. En los demás libros u obras de Aristóteles no se encuentra ningún indicio que permita identificar estos escritos. En la *Metafísica* (I, 1, 981 b25) y en la *Política* (seis veces) sólo se habla de $\eta\theta\iota\kappa\alpha$ o de $\eta\theta\iota\kappa\omicron\iota \lambda\omicron\gamma\omicron\iota$.

La primera noticia de estos escritos se la debemos a Cicerón, quien demuestra tener una idea bien confusa

respecto de éstos y de la persona de su autor (Cic. "De fin". V,5): "Quere teneamus Aristotelem et ejus filium Nicomachum, cuyus accurate de moribus libri, dicuntur illi quidem esse Aristotelis; sed non video cur non poterit patri similis esse filius".

Después que Andrónico de Rodas editó los tres escritos éticos, los comentaristas peripatéticos se han preocupado en especial de explicar la ETICA NICOMAQUEA. Lo mismo hicieron los neoplatónicos. El platónico Atico (siglo II AC.), según relata Eusebio en su "Preparación Evangélica, XV, 4, 6, menciona las tres obras éticas con los títulos: Etica a Eudemo, Etica a Nicómaco y Gran Etica. En cambio Porfirio, casi en la misma época, y después Simplicio, en el siglo VI D.C. mencionan las tres obras, pero con atributos algo diferentes. Dicen que Aristóteles había escrito un tratado de moral dedicado a Eudemo su discípulo; otro dedicado a su padre Nicómaco, los ΜΕΓΑΛΑ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΑ (MEGALA NICOMAXEIA) y que sería la Gran Etica; y un tercero, dedicado a su hijo, las ΜΙΚΡΑ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΑ (MIKRA NIKOMAXEIA), el cual sería la Etica Nicomaquea (Porfirio, Scol. in Aristotelem, 9 b 23; Simplicio: Categ.Schol. in Arist. 1,43). Esto mismo lo va a repetir David el Armenio (Schol. in Arist. 25 a 40)

Otro problema importante es la existencia de tres libros comunes en dos de estos escritos, o sea los libros IV y VI de la Etica Eudemia, y los libros V y VII de la Etica Nicomaquea. Estos libros no aparecen en los manuscritos de la Etica Eudemia, pero Aspasio (1a. mitad siglo II), en sus comentarios a la Etica Nicomaquea sostiene que el autor del

otro escrito no sería Aristóteles, sino Eudemo de Rodas (coetáneo de Teofrasto), y agrega que se deben devolver a este escrito los libros comunes, como solución para justificar la falta de conexión entre los dos estudios acerca del placer contenidos en los libros VII y X de la Nicomaquea. De aquí nace la teoría que la *Etica Eudemia* tenía ocho libros, y que los tres mencionados se trasladaron a la *Nicomaquea* para llenar un vacío. Diógenes Laercio presenta el mismo caso, pero en forma diferente (V, 21). Podemos deducir de lo anteriormente expuesto que desde los primeros siglos de la edad cristiana se conocían las tres obras morales atribuidas a Aristóteles con los títulos que las conocemos hoy, pero en forma muy confusa. En esa época ya se había planteado el problema de la autenticidad de dichas obras a falta de una documentación histórica precisa; que también el interés de los comentaristas se concentra preferentemente en la *Etica Nicomaquea*.

Cuando el aristotelismo entró definitivamente en la cultura occidental, la doctrina de la moral fue la que se hizo más popular de todas, y ello precisamente por la *Etica Nicomaquea*, la que fue más fácil de comprender y que llegó a representar por antonomasia la "Etica" de Aristóteles. Durante varios siglos se la leyó con interés hasta que el erudito alemán Schliermacker, en 1817, planteó el problema aristotélico, con las diferencias existentes en las tres obras señaladas. Propuso que la *Magna Etica* sería la única obra auténtica, por la regularidad y profundidad de su composición; que la *Etica Eudemia*, aún cuando no fuera más que una copia ampliada de ésta, sería superior en mérito a la *Etica Nicomaquea* que ocuparía el tercer lugar y que por sus defectos sería de un escolar de mala clase.

Estas conclusiones alarmantes despertaron el interés de la crítica. M.L. Spengel las rechazó totalmente en 1863. Sostuvo que la E. Nicomaquea sería la única obra ética auténtica, por ser superior a las otras dos; la Eudemia sería una feliz imitación, hecha por su discípulo Eudemo, que la publicó bajo su nombre, y la Magna Etica, aunque es más ordenada y concisa, no es más que un extracto bastante posterior a la Eudemia. Las conclusiones de Spengel han tenido una gran aceptación, aún cuando sólo reponen el problema al nivel de las investigaciones alcanzadas por Aspasio.

Otros estudios posteriores han venido a ratificar la autenticidad de la Etica Nicomaquea, como la única obra indiscutible de Aristóteles. A guisa de ejemplo, nombremos los estudios de M.H. Bonitz (1844); M. Fischer (1847); M.Brandlis (1885), etc. Más tarde E.Kapp, trabajando en la lógica interna del desarrollo de los problemas éticos planteados por Aristóteles, descubre que la Eudemia era igualmente auténtica que la Nicomaquea, sólo que era una versión mucho más antigua. Esta tesis vino a ser confirmada más tarde por el trabajo de Werner Jaeger. Este, aplicando el método evolutivo, establece una línea progresiva en el desarrollo evolutivo de la problemática moral, que pasa del "Protréptico: a la Eudemia y de ahí a la Nicomaquea." Con esto se demuestra la autenticidad de la Eudemia, asignada al período de transición, el del platonismo reformado, y se asienta la hipótesis de que Aristóteles habría escrito varias versiones de su doctrina, desarrolladas en períodos diferentes de su vida de las cuales, una habría sido publicada por su hijo Nicómaco y otra por su discípulo Eudemo.

La Gran Etica o Magna Moralia como también se le conoce, ha sido dejada de lado, como escrito de un peripatético de la escuela de Teofrasto. Con respecto a los libros comunes se sostiene que éstos entraron posteriormente a la Eudemia, procedentes de la versión Nicomaquea. Esto se comprobó porque el concepto de "φρονεσις", de Nicomaquea VI, es distinto y hasta contradictorio con el mismo concepto de Eudemia I y III. Las posiciones que han sostenido la autenticidad de la Magna Etica no han tenido mayor aceptación (Von Arnin, Hand, 1924).

También han surgido estudios que propugnan la tesis antievolucionista, sosteniendo que los tres estudios representan un fondo doctrinal común, es decir una sola doctrina moral, elaborada por Aristóteles en la Academia de Platón y representa una simple modificación de la teoría platónica de los principios. Las diferencias existentes entre las tres éticas se deben a los diferentes auditorios a que iban dirigidos. La Gran Etica era para una auditorio joven; la Eudemia, para uno culto y académico. La Nicomaquea era para un amplio círculo de oyentes y lectores (Véase a Dirlmecer, Gauthier, During).

En conclusión, todos los esfuerzos que se han hecho hasta ahora para resolver el problema histórico del aristotelismo en cuanto a su doctrina moral no ha recibido un resultado definitivo. Continúan vigente los interrogantes de siempre. De ahí la necesidad de intentar otras investigaciones que puedan aportar una visión más clara y precisa de este asunto. Parece ser que el tema ético necesita ser tratado en conjunto

con el resto de la filosofía aristotélica para obtener una respuesta definitiva.

LA ETICA NICOMAQUEA

Esta obra no es un "libro" en el sentido estricto del término. Es una "pragmateia" (obra escrita, estudio), un conjunto de "logoi" de tema común, redactados por Aristóteles como apuntes para los cursos, de los cuales seguramente se sacaban copias en el Liceo, para uso de los discípulos, pero no para el público. Esta conclusión explica una serie de particularidades del texto: su concisión, destinada a completarse con explicaciones orales; su frecuente descuido expresivo. También existen pasajes cuidadosamente redactados y con gran esmero literario; sus repeticiones, cierta incoherencia en algunas partes y también algunas contradicciones que en todo caso son fácilmente salvables. Como en esa época no se inventaba aún el sistema de "notas al texto" al pie de página, éstos se escribían a continuación, lo que en algunos casos es necesario identificar para establecer la aparente interrupción del discurso.

¿Quién fue realmente el editor de esta obra? Ya hemos visto algo del problema. Su título tradicional: "Ética a Nicómaco" o "Ética Nicomaquea" alude a una especie de dedicatoria de Aristóteles a su hijo. El título paralelo de la *Ética a Eudemo* sugiere análoga relación con su discípulo. Hoy se tiende a rechazar tal idea, aunque se conservan las denominaciones tradicionales. La función de Eudemo y Nicómaco no sería la de destinatarios de las éticas, sino la de

editores. En el caso de Nicómaco, aún esto parece demasiado. Era un niño pequeño cuando murió Aristóteles y en tal caso - se dice- es más verosímil la idea de una dedicatoria.

Más fuerza tiene el argumento que ésta no era sino un cuaderno de notas, no destinadas a la publicación. Nicómaco murió en la guerra cuando aún era muy joven y es bastante probable que Teofrasto, que dirigió su educación, cooperase activamente en la edición de la *Ética*, aunque el honor de ello fuese atribuido exclusivamente al hijo del autor. Podemos conjeturar que haya sido el propio Teofrasto el que haya apellidado la obra con el nombre de Nicómaco a raíz de la muerte de éste y como una especie de honor u homenaje a su maestro del cual suponemos algún tipo de agradecimiento por haberlo destacado como Director del Liceo. Vale también el argumento de amistad hacia éste y hasta cierto cariño hacia el propio Nicómaco de quien había cuidado desde niño por encargo de su maestro.

La *Ética Nicomaquea* fue editada poco antes del año 300 A.C. La *Ética Eudemia*, posiblemente algo después. Se cree que la *Ética Nicomaquea* tuvo una edición muy restringida, destinada a circular únicamente dentro del Liceo. Un escolarca del Liceo (Director), Aristón de Ceos, que hizo un catálogo de las obras aristotélicas no la hace aparecer. Las razones ya las sabemos: las obras exotéricas habían desaparecido. Por eso que la *Ética* no logra aparecer plenamente sólo hasta la edición de Andrónico de Rodas, hacia los años 40-20 AC.

BIBLIOGRAFIA CRITICA DE LA ETICA NICOMAQUEA

1. Franz Susseml: *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Tebner, Leipzig, 1880. (3a edición en 1912).
2. Ingran Bywater: *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford, 1890.
3. A. Grant: *The Ethic of Aristotle*. 2 vol. London. 1857 (4a edic. 1884).
4. John Burnet: *The Ethic of Aristotle*. Methuen y Co. London. 1900.
5. H. Rackham: *The Nicomachean Ethic*. Loeb, London y N.York. 1926.
6. J. Voilquin: *Ethique de Nicomaque*. Paris, 19400.
- 7.- G. Ramsauer: *Aristoteles Ethica Nicomachea*, Leipzig. 1878.

COMENTARIOS

Sobre los comentarios antiguos árabes y cristianos, medievales y renacentistas puede consultarse la introducción del P., Gauthier a su traducción. Respecto de los comentarios modernos, además de las ediciones antes mencionadas, merecen citarse:

1. J. A. Stewart: *Notes On The Nicomachean Ethics of Aristotle*. 2 vol. Oxford. 1892.
2. H. H. Joachim: *Aristotle. The Nicomachean Ethics*. Editada por D. A. Rees, Oxford. 1951.
3. Franz Dirlmeier: *Aristoteles Nikomachische Ethik*. Akademie Verlag, Berlin, 1956.

TRADUCCIONES

1. ALEMANAS: las de A. Stahr, E. Rolfes, A. Lasson y, sobre todo, la de F. Dirlmeier.
2. FRANCESAS: las de Voilquin, la de los padres Gauthier y Jolif.
3. INGLESAS: las de Rackham y sobre todo la de W. D. Ross (Oxford).
4. ESPAÑOLAS: La del humanista del siglo XVI, Pedro Simón Abril, editada por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas ("La Etica de Aristóteles", Madrid, 1918). También la de Antonio Gómez Robledo ("Etica Nicomaquea", U. N. A. M. 1954.) La de Francisco de Samaranch ("Obras" de Aristóteles, Aguilar, Madrid, 1967.) Y la de Julián Marías y María Araujo ("Etica a Nicomaco", Centro de Estudios Constitucionales. Madrid. 1970.

ESTUDIOS

1. D. J. Allan: *The Philosophy of Aristotle*, Oxford, 1952.
2. J. Burnet: *Law and Nature in Greek Ethics*, 1897.
3. O. Dittich: *Die Systeme Der Moral*. Leipzig, 1923.
4. E. Howald: *Ethik Des Altertums*. Munchen, 1926.
5. J. Ortega y Gasset: *Etica de los Griegos*.
6. D. Ross: *The Right and The Good*. Oxford. 1930; *Foundations of Ethics*. Oxford, 1939.
7. W. Jaeger: *Paideia*.
8. E. R. Dodds: *The Greeks and The Irrational*. Berkeley, 1951. (hay traducción española en Revista de Occidente).