

La ética aristotélica: el problema de su fundamentación

En cuanto el hilo conductor de la ética aristotélica viene dado por la consideración de *ευδαιμονια* como fin último, sus planteamientos presentan diferencias radicales con respecto a perspectivas éticas como la kantiana, por cuanto en éstas se defiende la idea de que existen leyes morales absolutas respecto a las cuales se tiene el deber de cumplirlas, al margen de cualquier consideración acerca de su utilidad para el sujeto de tales acciones.

Aunque en diversas ocasiones las reflexiones de Aristóteles parecen estar enfocadas desde planteamientos semejantes a estos, una lectura detenida de sus consideraciones éticas muestra que la utilización de expresiones que hacen referencia a la bondad o a la maldad de los actos, al deber, a la responsabilidad, etc., tiene, en general, un sentido bastante coherente con el fundamento eudemonista de su ética. Dicho con otras palabras, para Aristóteles calificar una conducta como *buena* significa, en el fondo, considerarla adecuada para conducir a la *felicidad*, tanto si se trata de la actividad racional, en cuanto es la actividad propia del hombre, como si se trata de la práctica de las virtudes, en cuanto a través de ellas el hombre alcanza el nivel más alto de realización personal en el seno de la comunidad política, por cuanto al ser el hombre un «*animal social*» dichas relaciones son esenciales para alcanzar la plenitud de su vida o el simple prestigio social, que para Aristóteles representó un valor especialmente importante.

El concepto de *deber* tiene esa misma característica. La ética aristotélica gira siempre en torno a *lo individual* y en torno a *lo social*, pero la misma valoración de lo social y del deber referido a la sociedad, tiene, en último término, esa doble justificación que se relaciona con la felicidad individual, como fin último y como bien absoluto, y con la integración en la *pólis* mediante la adquisición del conjunto de virtudes que son valoradas por esa sociedad y que determinan la máxima consideración para el hombre que consigue poseerlas. En diversos momentos de su obra Aristóteles llega a plantear la idea del *bien común* como criterio para la valoración moral de la conducta, y, en consecuencia, en tales casos el *deber* no aparece tan directamente ligado a la idea de la *felicidad personal*. De ahí, por ejemplo, puede proceder su condena del suicidio como un acto injusto contra la sociedad. No obstante y a pesar de la existencia de algunos momentos de incoherencia, esta fundamentación social de la moral queda finalmente subordinada a la fundamentación eudemonista.

1. EL FUNDAMENTO DE LA MORAL

Aunque la ética aristotélica evoluciona desde el *intuicionismo* hasta la *ética social* y la *eudemonista*, sin embargo, puede observarse que en algunas ocasiones estos tres fundamentos coexisten simultáneamente y este hecho representa un serio problema por lo que se refiere a la coherencia de estos planteamientos.

1.1. El fundamento *intuicionista* de la ética aristotélica se encuentra ligado especialmente a la etapa inicial de su pensamiento.

En relación a esta cuestión, W. Jaeger defiende la existencia de un influjo platónico en Aristóteles que se extendería especialmente hasta la *Ética Eudemia* y en la que el fundamento de la moral sería el de carácter «*teonómico*»¹. Considera también que, una vez superada esta etapa, Aristóteles «*trata de comprender el hecho de que exista la mora-*

1 Jaeger, W., *Aristóteles*, pp. 274-275. FCE, Méjico, 1983.

lidad no filosófica apelando a la conciencia autónoma y a su norma íntima»². Coincidiendo con la opinión de Jaeger, R. A. Gauthier juzga que en la *Ética Eudemia* Aristóteles ve en la contemplación de Dios «la norma absoluta respecto a la cual la phrónesis [...] juzga todas las acciones humanas»³. Del mismo modo, Ross considera que Aristóteles defiende una ética intuicionista, en la que la consideración de las acciones no está subordinada a ningún tipo de condición relacionada con el propio sujeto o con el grupo social, sino que procede de una intuición que proporciona el conocimiento de la bondad o maldad de cada acto, considerado *en sí mismo* y al margen de las consecuencias individuales o sociales que de él deriven. Afirma que Aristóteles «nunca intenta deducir la necesidad de una virtud singular del supremo fin por alcanzar. Trata al agente como si fuese movido a la acción por la contemplación de la 'pureza' del acto bueno en sí mismo, y se convierte así, cuando entra en el detalle, en un intuicionista»⁴. Más adelante insiste igualmente en esta misma idea al comentar que «cuando Aristóteles estudia las actividades morales, las trata como buenas en sí mismas, y al agente moral como si no tuviera otros motivos que la nobleza misma del acto»⁵.

Ciertamente, a lo largo de la *Ética Nicomáquea* hay afirmaciones que vienen a sugerir que estas interpretaciones son acertadas. Así, por ejemplo, cuando afirma que «la muerte y las heridas serán penosas para el valiente y contra su voluntad, pero las soportará porque es hermoso [καλός], y es vergonzoso [αισχρός] no hacerlo»⁶, y, un poco más adelante, que «las acciones conformes a la virtud son nobles [καλαί] y se hacen por su nobleza [καλόν]»⁷. En cuanto a las «malas» acciones afirma que «no deben cometerse, y lo mismo da que sean vergonzosas en verdad [κατ' αληθειαν] o que lo sean en la opinión de los hombres [κατα δοξαν]»⁸.

2 Jaeger, W., *o. c.*, p. 276.

3 Gauthier-Jolif: *L'éthique à Nicomaque*, Publications Universitaires, Louvain, 1970, tomo I, p. 51 (introducción de R. A. Gauthier).

4 Ross, W. D., *Aristóteles*, p. 292. Ed. Charcas, B. Aires, 1981.

5 Ross, W. D., *o. c.*, p. 333.

6 EN III 9 1117b 7-9.

7 EN IV 1 1120a 23-24.

8 EN IV 9 1128b 21-23.

Parece que la distinción aristotélica entre *justicia natural* y *justicia legal* admite una interpretación *intuicionista* todavía más evidente: la «*justicia natural*» es «*la que tiene en todas partes la misma fuerza, independientemente de que lo parezca o no*»⁹, mientras que existe una «*justicia legal*» o convencional, que hace referencia a todas las leyes concretas establecidas por los distintos estados. Sólo la *justicia natural* tiene carácter *absoluto*, aunque «*algunos creen que toda justicia política es de esta clase, porque lo que es por naturaleza es inmutable y tiene en todas partes la misma fuerza, lo mismo que el fuego quema tanto aquí como en Persia*»¹⁰, pero «*constatan que la justicia varía*»¹¹, aunque para los dioses la justicia es siempre natural y absoluta, y nunca convencional¹². Igualmente, en la *Retórica* distingue entre una justicia de carácter *convencional*, que sólo representa la plasmación de las normas políticas establecidas en un momento dado, y una justicia con un valor absoluto e intemporal, y contrapuesto a veces al valor de aquella justicia convencional. Diferencia, en primer lugar, la «*ley particular*» de la «*ley común*»: «*Es ley particular la que cada pueblo se ha señalado para sí mismo, y de éstas unas son no escritas y otras escritas. Común es la conforme a la naturaleza. Pues existe algo que todos en cierto modo adivinamos, lo cual por naturaleza es justo e injusto en común, aunque no haya ninguna mutua comunidad ni acuerdo, tal como aparece diciendo la Antígona de Sófocles que es justo aunque está prohibido, enterrar a Polinices por ser ello justo por naturaleza*»¹³.

La distinción aristotélica entre «*leyes particulares*», que tienen carácter *convencional*, y «*ley común*», que es *justa por naturaleza*, viene a coincidir con la correspondiente distinción de los sofistas entre «*φύσις*» y «*νόμος*» y la consiguiente valoración positiva de la primera frente a la consideración del carácter convencional de la segunda¹⁴.

9 EN V 7 1134b 19-20.

10 EN V 7 1134b 24-27.

11 EN V 7 1134b 27.

12 EN V 7 1134b 28-29.

13 *Retórica*, 1373b 4-11. El subrayado es mío.

14 Un análisis más amplio de esta cuestión, referido especialmente a épocas anteriores a la aristotélica, puede encontrarse, entre otras obras, en el capítulo IV del

El valor *absoluto* de lo que es justo por naturaleza queda puesto de manifiesto de manera más explícita cuando Aristóteles manifiesta su aprobación al sentido de los versos de Sófocles referentes al carácter eterno de esa justicia:

«*pues no ahora ni ayer, sino por siempre jamás
vive esto [la justicia], y nadie sabe desde cuando apareció*»¹⁵.

A través de estos textos parece, pues, que queda despejada cualquier duda respecto a la pervivencia de la fundamentación *intuicionista* de la ética aristotélica en su etapa madura. Por este motivo, no estoy de acuerdo con A. Heller cuando, refiriéndose a la acción de Antígona, considera simplemente que, desde la perspectiva aristotélica, «*se trata de un imperativo que no procede de la naturaleza, sino de la sociedad*»¹⁶, pues Aristóteles se refiere a la *naturaleza* de forma explícita, no sólo contraponiendo sus leyes a aquellas que «*cada pueblo se ha señalado para sí mismo*», sino defendiendo el *carácter eterno* de tales leyes y el carácter intemporal de la justicia. Aunque es cierto que la madurez aristotélica se caracteriza por un progresivo alejamiento del *intuicionismo* platónico y por una aproximación hacia las fundamentaciones *social* y *eudemonista*, Heller se equivoca al criticar la pervivencia de una fundamentación teológica o intuicionista de la moral y al negar cualquier referencia a una moral con fundamentos ajenos a los de *carácter social* y *eudemonista*, pues olvida esos pasajes de la *Retórica*, así como los otros pasajes citados, en los que Aristóteles funda-

volumen III de la obra de Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, traducida al castellano por la editorial Gredos, Madrid, 1994.

¹⁵ *Retórica*, 1373b 12-13. Guthrie, siguiendo a G. Thomson, señala «*el sorprendente paralelo*» entre las palabras atribuidas a Lisias, quien refiriéndose a esas leyes no escritas considera que «*nadie conoce su autor*» y las pronunciadas por la Antígona de Sófocles, quien afirma igualmente que «*nadie sabe de donde surgieron*» (o. c., III, p. 127). Supongo que su sorpresa habría sido mayor si hubiera recordado que también Aristóteles se expresa en términos similares al afirmar, refiriéndose a la justicia, que «*nadie sabe cuando apareció*».

¹⁶ Heller, A., *Aristóteles y el mundo antiguo*. Ediciones Península, Barcelona, 1983, p. 201.

menta la ética en la divinidad y defiende su valor intemporal por encima de las convenciones humanas.

Por otra parte, la *fundamentación social* de las normas no siempre se presenta como la última, sino subordinada a su vez a la *fundamentación eudemonista*, por la que se considera que es la *conveniencia* de cada hombre lo que ha determinado la formación de las distintas comunidades y de la *comunidad política* como integradora de todas ellas. Así lo indica Aristóteles cuando dice «*todas las comunidades parecen partes de la comunidad política, pues los hombres se asocian siempre con vistas a algo que les conviene y para procurarse algo de lo que se requiere para la vida, y la comunidad política parece haberse constituido en un principio, y perdurar por causa de la conveniencia*»¹⁷. Sin embargo, a pesar de la insistencia con que en este pasaje se refiere a la «*conveniencia*» individual como justificación de la *comunidad política*, no hay que olvidar que casi al comienzo de la *Ética Nicomáquea* defiende igualmente la prioridad del bien común sobre el bien individual, «*pues aunque el bien del individuo y el de la ciudad sean el mismo, es evidente que será mucho más grande y más perfecto alcanzar y preservar el de la ciudad*»¹⁸.

Por lo que se refiere a la vacilación aristotélica a la hora de presentar un fundamento último de la moral en el *individuo* o en la *sociedad*, en la *naturaleza* o en la *divinidad*, parece que, si se quiere interpretar los textos aristotélicos tratando de explicar las incongruencias observadas, esto resulta posible si, por una parte, tenemos en cuenta la observación de Jaeger al señalar que «*los tratados de Aristóteles nacieron de la combinación de monografías aisladas y completas en sí mismas (lógoi, méthodoi, etc.). Esto [...] nos permite explicarnos sus incoherencias y aparentes contradicciones*»¹⁹; y si, por otra, entendemos que, en pasa-

17 EN VIII 9 1160a 8-12.

18 EN I 2 1094b 7-9.

19 Jaeger, W., o. c., p. 273, nota. R. A. Gauthier manifiesta su acuerdo con Jaeger considerando que «*cette oeuvre, bien loin d'avoir été écrite d'un seul jet, s'était constituée par couches successives au cours d'un enseignement poursuivi pendant vingt-cinq ans, et que la pensée qu'elle exprime n'avait jamais cessé d'évoluer*» (Gauthier-Jolif, *L'éthique à Nicomaque*, p. 1). Una opinión parecida es la que defiende Guthrie, quien considera

jes que tienen una justificación aparentemente social el descuido del propio interés para realizar el bien en favor de la patria implica la aceptación de que ese bien representa un interés *personal* más elevado y, en consecuencia, más noble, en cuanto se considera que el hombre realiza mejor su esencia proyectándose en la búsqueda del *bien común* —aunque este *bien común* queda limitado al *de la propia sociedad*.

Esta serie de consideraciones parece demostrar que W. D. Ross lleva razón cuando defiende una interpretación *intuicionista* de la ética aristotélica, aunque también son muchas las ocasiones en que Aristóteles insiste en la fundamentación *social*, la cual, por su carácter *relativo*, no resulta congruente con la *intuicionista*, pues ésta tendría un carácter *absoluto* en cuanto implica una valoración intrínseca de ciertas normas, al margen de la consideración del bien social que pueda derivar de su cumplimiento. Además, son muchas las ocasiones en que los calificativos morales empleados por Aristóteles sólo aparentemente son *intuicionistas*, pues el sentido de tales expresiones suele ser en el fondo de carácter *social*.

1.2. Por otra parte, este problema se complica más por cuanto, además de esta referencia a esos fundamentos *intuicionista* y *social* de la ética, defiende un fundamento *eudemonista*. Y, en consecuencia, lo que se nos presenta como un nuevo aspecto del problema es el de resolver la cuestión de la existencia o no de una compatibilidad entre la fundamentación *intuicionista* y las otras dos, pues en estos planteamientos podría latir una contradicción en cuanto no se puede afirmar *a priori* la existencia de una perfecta armonía entre estos tres principios, de manera que lo *intuitivamente justo* podría resultar incompatible con lo *conducente a la propia felicidad* o con lo *socialmente justo* y viceversa.

que la *Ética Nicomáquea* «es un curso (o varios cursos) de clase sin revisar» (*Historia de la Filosofía griega*, VI, p. 371; Ed. Gredos, Madrid, 1993).

Sin embargo y frente a estas opiniones, I. Düring, tomando como referencia los estudios de Dirlmeier, no es partidario de la opinión de Jaeger sino que opina que «no debemos imaginarnos la prosecución del trabajo [relacionado con la ética] en tal forma, como si Aristóteles, con base en un manuscrito primitivo, hubiera elaborado una nueva lección mediante ampliaciones y modificaciones» (*Aristóteles*, UNAM, Méjico, 1990, p. 678).

Finalmente, podría plantearse también el problema de la compatibilidad entre la fundamentación *intuicionista*, que concede un valor absoluto a las normas morales, y el *determinismo psicológico* defendido igualmente por Aristóteles, siguiendo la tesis socrática, pues no tiene sentido defender la existencia de normas absolutas, si el hecho de que uno actúe o no de acuerdo con ellas viene determinado por la naturaleza. En efecto, el hecho de que existieran *normas absolutas* debería corresponderse con la *obligación* también *absoluta* de acatarlas; pero tal «*obligación absoluta*» carecerá de sentido en cuanto el comportamiento humano, aunque voluntario, esté sometido al determinismo psicológico. La idea de una norma, como algo meramente *orientativo* con poder *condicionante* para el comportamiento, tiene sentido; pero la idea de una «*norma moral absoluta*» sólo podría tenerlo a partir de la aceptación simultánea de la correspondiente «*obligación moral absoluta*». Sin embargo, la supuesta «*obligación moral absoluta*» resulta incompatible con el *determinismo psicológico*, pues tales «*obligaciones*» tendrían el mismo sentido para el hombre que el que pudiera tener el *Código de la Circulación* para las hormigas.

Por otra parte, no siempre textos como los anteriores admiten una interpretación intuicionista, sino que en muchas ocasiones su sentido último se relaciona con una *moral social*, y, de hecho, existe una serie de afirmaciones inequívocas en defensa de esta fundamentación *social* de la ética.

En este sentido, conviene fijarse en que, por lo que se refiere a los textos correspondientes a *EN 1120a 23-24* y *1147b 7-9*, los calificativos utilizados son los de «*καλος*» y «*αισχος*». El significado de «*καλος*» podría interpretarse como hermoso, noble, glorioso, etc., de manera que podría sugerir una concepción *intuicionista* referida a los actos así calificados más que una concepción de otro tipo. Ahora bien, en cuanto en la primera cita «*καλος*» se opone a «*αισχος*», cuyo significado es el de *vergonzoso*, este hecho nos da una pista para pensar que el valor de estos calificativos es de carácter *social*, en el sentido de que hay acciones que resultan *admirables* [*καλαι*] desde el punto de vista social —pues son los demás quienes las admiran— y otras que resultan *ver-*

gonzosas [αἰσχραί], en cuanto uno se avergüenza de ellas ante la sociedad²⁰. Así pues, en cuanto el juicio social representa un veredicto especialmente valioso para el hombre griego, el valor de tales calificativos no es algo absoluto sin más, sino subordinado a los valores aceptados por la sociedad.

Sin embargo, en el punto anterior hemos visto que diversos críticos de la obra aristotélica se inclinan por considerar que los conceptos de *καλος* y *αισχος* tienen un sentido moral más profundo que el meramente social. Así, por ejemplo, Joachim considera que «El hombre valeroso aguanta no por causa de los honores (timé) sino por causa del 'honor': no para evitar la deshonra, la censura de la opinión pública (óneidos), sino para evitar el deshonor, i.e. la baja moral interior»²¹. No obstante, matizando su anterior opinión, Joachim defiende un planteamiento igualmente social y considera que el bien de cada persona se encuentra ligado al bien de la pólis. «El bien para el agente [...] depende de su posición y función en una comunidad, i.e. es el bien común de la pólis la forma mediante la cual el agente [...] puede encontrar un ámbito pleno para expresar su esencia humana [...] De este modo lo que es moralmente correcto es lo que

20 Por lo que se refiere al concepto de *καλος*, Gauthier-Jolif consideran que tiene una diversidad de significados como sano, útil, apropiado para cierto uso y bello; pero, especialmente en los escritos aristotélicos, tendría en la mayoría de las ocasiones un significado relacionado con la bondad moral: «La racine d'où il dérive semble avoir signifié 'saint', 'excellent', 'noble', et de fait kalos qualifie souvent dans les textes une chose saine, utilisable, appropriée ou apte à l'usage qu'on en veut faire, et ce n'est que par extension qu'il en est venu à désigner la beauté esthétique et la bonté morale. On comprend dès lors que kalos peut signifier moralement bon sans évoquer aucune idée esthétique, et c'est déjà le cas chez Homère. C'est encore le cas chez Aristote: ce n'est qu'exceptionnellement que kalos désigne chez lui la beauté esthétique; ordinairement le mot évoque à ses yeux, de façon immédiate et exclusive, la bonté morale, ce que nous appelons aujourd'hui la valeur» (o. c., II, p. 568.). Sin embargo, aunque esta apreciación sea justa, me parece que el problema no queda resuelto mientras no lleguemos a captar en qué podía consistir para Aristóteles ese valor moral designado mediante el término *καλός*.

21 Joachim, H. H., *The Nicomachean Ethics*. Clarendon Press, Oxford, 1962., p. 118-119: «The antithesis between *καλόν* and *αισχρον* corresponds [...] roughly to that between 'noble' and 'base or shameful'. The courageous man endures not for honours (timé) but for 'honour': not to avoid disgrace, blame of public opinion (óneidos), but to avoid dishonour, i.e. inner moral baseness.

contribuye a mantener y a desarrollar la vida más plena de la ciudad-estado»²².

Por lo que se refiere al texto correspondiente a EN 1128b 21-23, en cuanto Aristóteles utiliza las expresiones «κατ'ἀληθειαν» y «κατα δόξαν», esto podría sugerir la existencia de una contraposición entre acciones malas «en verdad», es decir, en *sentido absoluto*, y acciones malas «según la opinión», es decir, en *sentido relativo*. Sin embargo, en ambas expresiones Aristóteles toma lo social como base de ellas: Las acciones malas κατ'ἀληθειαν son aquellas que «en verdad» resultan negativas para el funcionamiento de la sociedad, mientras que las acciones malas κατα δόξαν son aquellas que son condenadas por la sociedad, aunque no esté claro en qué sentido puedan perjudicarla. La opinión de Aristóteles es que, tanto en un caso como en el otro, hay que respetar las normas. No olvidemos, por otra parte, que la afirmación aristotélica de que «el hombre es una realidad social» es un punto de vista profundamente enraizado en la cultura griega; de ahí que los criterios de moralidad sean los que vienen establecidos por el grupo social.

En este mismo sentido Jaeger señala que «el elogio y la reprobación [ἐπαίνος y ψόγος] son la fuente del honor y el deshonor. Pero el elogio y la censura fueron considerados por la ética filosófica de los tiempos posteriores como el hecho fundamental de la vida social, mediante el cual se manifiesta la existencia de una medida de valor en la comunidad de los hombres»²³. Por su parte, MacIntyre considera también que, para Aristóteles, «las virtudes encuentran su lugar, no en la vida del individuo, sino en la vida de la ciudad y que el individuo sólo es realmente inteligible como politikon zoon»²⁴.

Por lo que se refiere al concepto de «deber» —al igual que el concepto cristiano de «moral»—, Anscombe afirma que «los conceptos de 'deber' y de 'obligación' y de lo que hoy se llama el sentido 'moral' de lo que 'debe ser' son sobrevivencias de un concepto legal de la ética» y añade

22 Joachim, H. H., o. c., p. 214: «The good for the agent [...] depends upon his position and function in a community, i.e. is the common good of the pólis as a member of which the agent can find full scope for expressing his human self [...] Thus what is morally right is what contributes to maintain and develop the fullest life of a city-state».

23 Jaeger, W., *Paideia*, p. 25. FCE Méjico, 1967.

24 MacIntyre, A., *Tras la virtud*. Ed. Crítica, Barcelona, 1987, p. 188.

a continuación que «ninguno de estos conceptos aparece en Aristóteles»²⁵. Sin embargo y frente a esta última opinión, hemos visto la defensa realizada por Aristóteles de la fundamentación de las normas a partir de la divinidad o a partir de un origen independiente del juicio de los hombres. Además, según Jaeger, esta defensa no habría sido un hecho aislado, sino que Aristóteles habría defendido durante una larga etapa una perspectiva moral de carácter teonómico en la que «todo [...] es moralmente malo y reprehensible si impide al hombre servir y conocer a Dios» y en la que «Dios es la medida de todas las cosas»²⁶.

Por su parte, A. Heller defiende también el fundamento social de las virtudes indicando que «las virtudes no son los fines, sino únicamente los medios [...] que permiten alcanzar el bien del Estado»²⁷, pero, no obstante, reconoce que estos criterios de carácter social ceden finalmente su primacía ante el criterio individualista, aceptando que Aristóteles «situó la contemplación pura por encima de la actividad en beneficio de la comunidad»²⁸. Un planteamiento bastante similar es el mantenido por I. Düring, quien, en relación a la ética aristotélica, comienza afirmando que «es ética social, una filosofía de la convivencia humana»²⁹, para pasar después a puntualizar que «para el Estado no hay nada 'bueno' que pudiera ser adquirido a costa de los individuos, que son los que lo forman»³⁰, y, por ello, termina diciendo que para Aristóteles «la idea de que la felicidad del individuo debería sacrificarse a favor de la felicidad del Estado le es del todo extraña»³¹.

Estos puntos de vista, aunque hasta cierto punto representen la tendencia del pensamiento aristotélico no pueden generalizarse de la manera en que lo hacen los autores citados. Son varias y numerosas las ocasiones en que no sólo el sentido latente del discurso aristo-

25 Anscombe, G. E. M., *Del razonamiento práctico*, p. 89, nota. Incluido en la compilación de J. Raz *Razonamiento práctico*, FCE, Méjico, 1986.

26 Jaeger, W., o. c., p. 279.

27 Heller, A., o. c., p. 314.

28 Heller, A., o. c., p. 365.

29 Düring, I., *Aristóteles*, UNAM, Méjico, 1990, p. 672.

30 Düring, I., o. c., p. 674

31 Düring, I., o. c., *ibid.*

télico es el de carácter social, sino que además hay textos en los que de forma explícita *el individuo queda sacrificado en favor de la colectividad*. Así, por ejemplo, considera Aristóteles en la *Política* que «*debe haber una ley que prohíba educar y criar a ningún niño deforme*»³². Se defiende aquí un *egoísmo colectivo* que se desentiende de todo aquello que pueda interferir en el bienestar del grupo; es decir, del mismo modo que el carácter social del hombre hay que entenderlo *dentro de ciertos límites*, esos mismos límites pueden ser los que excluyan a quienes representen una carga para la sociedad sin que aporten un beneficio que compense el sacrificio de sus componentes.

1.2.1. Como un matiz especialmente relevante en esta fundamentación *social* de la ética, hay que hacer referencia a una exaltación de lo que podríamos llamar «*valores aristocráticos*», valores por los que se defienden determinados modos de comportamiento encaminados a encontrar la admiración social. Jaeger hace referencia a esta perspectiva refiriéndola a la época homérica en la que el concepto de *virtud* y el concepto de *honor* están íntimamente unidos, de manera que el sentimiento de la propia valía depende del juicio que la sociedad tenga, y, en consecuencia, la búsqueda del bien común tiene como motivación fundamental la de conseguir un prestigio que repercuta en un aumento de la autoestima³³.

Esa misma perspectiva aristocrática de la moral sigue conservándose en Aristóteles y revela que su fundamentación *social* no es tan desinteresada como podría pensarse, sino viciada por la vanidad de sentirse superior a los demás y de recibir los honores y la admira-

32 *Política*, VII 14 1335b 19-21.

33 Jaeger, W., *Paideia*, p. 25. Por su parte, Gauthier-Jolif reconocen la pervivencia de este *espíritu aristocrático* en la ética de Aristóteles. Ya en el pasado siglo Nietzsche realizó una interpretación semejante, y una interpretación idéntica es la defendida también por A. MacIntyre, haciendo referencia a un pasaje de la *Iliada*, en el que «*cuando Agamenón intenta quitarle a Aquiles su esclava Briseida, Néstor le dice: 'No le arrebatas la muchacha, aunque seas agathós'*». El comentario de MacIntyre a esta cita consiste en señalar que «*no es que se espere de Agamenón, por ser agathós, que no se lleve a la muchacha, o que dejará de ser agathós si lo hace. Será agathós sea que se la lleve o no*». En la época homérica preguntar acerca de alguien si es *agathós* equivale a preguntar si es valiente, hábil y majestuoso.

ción social correspondientes. De acuerdo con esta consideración, afirma Aristóteles que «*el honor es el premio de la virtud*»³⁴.

Así, al hablar del *μεγαλοψυχος*, considera que éste «*hace beneficios, pero se avergüenza de recibirlos; porque lo primero es propio de un superior, lo segundo de un inferior. Y responde a los beneficios con más, porque de esta manera el que empezó contraerá además una deuda con él y saldrá favorecido. También parecen recordar el bien que hacen, pero no el que reciben (porque el que recibe un bien es inferior al que lo hace, y el magnánimo quiere ser superior)*»³⁵. Para la mentalidad actual el afán por este tipo de superioridad representa una forma de orgullo difícilmente aceptable como virtud, ni siquiera desde el punto de vista social, pues, si resulta «*loable*» que todos compitan en el deseo de ayudar a los demás, también lo es la humildad con que uno reconozca las propias limitaciones, y sepa aceptar la ayuda del prójimo. Esta última perspectiva parece encajar mucho mejor con un tipo de moral más *auténticamente social* por la que se busque el bienestar de la comunidad mediante la ayuda mutua, sin que nadie considere un deshonor el hecho de necesitarla.

Por otra parte, resulta desconcertante que se incluya en la descripción del *μεγαλοψυχος* la cualidad de «*recordar el bien que hacen, pero no el que reciben (porque el que recibe un bien es inferior al que lo hace, y el magnánimo quiere ser superior)*», pues no porque olvide el bien que recibe dejará de ser verdad que lo ha recibido, por lo que su supuesta superioridad se basará en un autoengaño, reflejo de una actitud hipócrita.

Considera también Aristóteles que el *μεγαλοψυχος* «*tiene que ser también hombre de antipatías y simpatías manifiestas [...] y hablar y actuar con franqueza (tiene, en efecto, libertad de palabra porque es desdeñoso, y veraz salvo por ironía: es irónico con el vulgo): no puede vivir orientando su vida hacia otro, a no ser hacia un amigo*»³⁶. Así como las consideraciones anteriores acerca de las cualidades que caracterizan al

34 EN IV 3 1123b 36: «*της αρετης γαρ ἄλον η τιμη*».

35 EN IV 3 1124b 10-16.

36 EN IV 3 1124b 27-1125a 1. Los caracteres en negrita son míos.

μεγαλοψυχος presentan un aspecto bastante superficial, en esta última podemos reconocer un valor más profundo en cuanto el orientar la vida desde *valores personales* permite una realización más plena del propio ser que aquella forma de vida en la que el individuo vive pendiente de las opiniones ajenas. Esta independencia que va acompañada de la *veracidad*, pues, precisamente por esa independencia, no siente la necesidad de mentir ni el temor a manifestar sus opiniones; su *ironía* con el vulgo se entiende también hasta cierto punto en cuanto pueda existir una distancia que impida una auténtica comunicación. Sin embargo, también es verdad que este modo de presentarse el *μεγαλοψυχος*, despreocupado y desdeñoso con los demás, se aleja de las valoraciones sociales que Aristóteles defiende en otros momentos. Añade Aristóteles que el *μεγαλοψυχος* «*tampoco es propenso a la admiración, porque nada es grande para él. Ni rencoroso, pues no es propio del magnánimo guardar las cosas en la memoria, especialmente las malas, sino más bien pasarlas por alto. Tampoco es murmurador, pues no hablará de sí mismo ni de otro; pues le tiene sin cuidado que lo alaben o que critiquen a los demás*»³⁷. De estas últimas frases, mientras las primeras están en consonancia con esa cualidad de la *independencia* a la que me he referido antes, la última presenta un carácter problemático por cuanto implica una despreocupación por los demás que no parece congruente con la insistencia aristotélica en la importancia del bien común. En cualquier caso, al *μεγαλοψυχος* seguiría importándole al menos el juicio de sus iguales.

«Y —continúa Aristóteles— *es hombre que preferirá poseer cosas hermosas e improductivas mejor que productivas y útiles, porque las primeras se bastan a sí mismas*»³⁸. De nuevo nos encontramos ante una consideración que hace referencia al *carácter autosuficiente* del *μεγαλοψυχος*, autosuficiencia que no sólo se da en su propia individualidad sino que también se proyecta en el carácter de sus posesiones, en cuanto *no sirven*, sino que son *valiosas en sí mismas*, ya que el *μεγαλοψυχος*, a causa de su autosuficiencia, no precisa de aquel tipo de posesiones sino, si acaso, de estas últimas que no representan un *medio* para la adqui-

37 EN IV 3 1125a 2-7.

38 EN IV 3 1125a 10-12.

sición de bienes materiales, sino un *fin* en sí mismo como objetos de simple valoración estética.

«Los movimientos sosegados parecen propios del magnánimo, y una voz grave y un modo de hablar reposado; no es en efecto apresurado el que se afana por pocas cosas, ni vehemente aquel a quien nada parece grande, y estas son las causas de la voz aguda y de la rapidez»³⁹. Es decir, no se trata de que la voz grave y el hablar reposado sean *por sí mismas* cualidades del *μεγαλοψυχος*, sino que son cualidades externas que le caracterizan como consecuencia de que, al afanarse por pocas cosas, no es apresurado ni excitable, cualidades que tendrían, entre otras manifestaciones, la de la voz aguda y la del apresuramiento. A pesar de todo, da la impresión de que Aristóteles valora estos *signos externos* como formas de causar en el prójimo una impresión favorable, al margen de que, de hecho, se esté o no en posesión de la virtud correspondiente.

Así pues, a través de la *μεγαλοψυχια*, el planteamiento moral aristotélico se aleja de la fundamentación *social*, entendida en el sentido de la búsqueda del bien común como algo prioritario, y aparece bajo la perspectiva de una «*moral aristocrática*», en la que lo fundamental no es la búsqueda directa del *bien común* por su propio valor, sino en la medida en que a través de él uno se hace acreedor a los mayores honores, pues «*el honor es el premio de la virtud*»⁴⁰. Su alejamiento afectivo con respecto al común de los mortales e incluso con respecto al de los miembros de la propia sociedad se pone de manifiesto al afirmar que el *μεγαλοψυχος* «*no puede vivir orientando su vida hacia otro*»⁴¹, que «*tampoco es propenso a la admiración, porque nada es grande para él*» y que «*le tiene sin cuidado que lo alaben o que critiquen a los demás*»⁴², con la única excepción representada por el honor y las alabanzas que procedan de personas que posean una categoría semejante.

Por otra parte y en relación a la virtud de la *μεγαλοπρεπεια*, el hecho de que sólo los *ricos* puedan adquirirla, es, de por sí, especial-

39 EN IV 3 1125a 12-16.

40 EN 1136b 36.

41 EN 1124b 32.

42 EN 1125a 7-8.

mente significativo en diversos sentidos: En primer lugar, es una muestra más de esa «*moral aristocrática*»⁴³, en el sentido de que representa una perspectiva en la que la vertiente correspondiente a la actuación del individuo de cara a la sociedad se hace por el prestigio y honores que la propia sociedad puede concederle como compensación por su conducta, en lugar de hacerse porque se considere que, por sí misma, la contribución al bienestar de la comunidad representa un valor, o que el deber del ciudadano es el de colaborar con la sociedad —al margen del prestigio y de los honores que puedan derivarse de su conducta.

Se trata de una «*moral aristocrática*» planteada «*cara a los demás*», lo cual recuerda las costumbres de ciertos pueblos primitivos actuales en los que la adquisición de la condición de «*mumi*» o *gran hombre*, se consigue a partir de la competición entre sus hombres en el ofrecimiento de grandes festines con los que se ganan los más grandes honores entre su pueblo y el reconocimiento de «*mumi*»⁴⁴.

En este sentido, pues, resulta evidente que esta «*moral aristocrática*», a pesar de que por la consideración de la importancia de los «*honores*» exige la relación del individuo con la sociedad, *representa una forma apenas encubierta de «moral individual»*, por cuanto el fin que se pretende no es primariamente el del bien social y accidentalmente el bien de la propia glorificación, sino que el orden de estos fines es el inverso.

En segundo lugar, la *μεγαλοπρεπεια* encarna ese tipo de «*moral aristocrática*» por cuanto dicha virtud constituye un privilegio de los ricos,

43 Düring, I., después de identificar la fundamentación social de la ética aristotélica con la individual, aunque asumiendo la prioridad del individuo sobre la sociedad o el Estado, defiende también esta interpretación de la ética aristotélica como una «*ética aristocrática*», al afirmar que «*solo los hombres sumamente valiosos, los filósofos, pueden alcanzar la forma suprema de la eudaimonía [...] En este aspecto la ética de Aristóteles es en el fondo una ética aristocrática*» (o. c., p. 674). En este mismo sentido, el profesor Montoya Sáenz señala igualmente la presencia en la ética aristotélica de este aspecto «*aristocratizante*» en relación a virtudes como las de la liberalidad, la magnificencia y la magnanimidad (o. c., p. 153).

44 Harris, M., *Introducción a la Antropología general*, pp. 320-322. Alianza Editorial, Madrid, 1981.

quedando excluidos de su posesión los que no poseen la capacidad de ofrecer grandes fiestas y banquetes.

1.2.2. Finalmente, un último matiz que interesa destacar en la *fundamentación social* de la moral es el de su *carácter restrictivo*, en el sentido de que Aristóteles no extiende el valor de lo *social* a toda la *humanidad*, sino sólo a los miembros de la *propia comunidad*. Llega incluso a defender la *esclavitud* —«*el esclavo es un instrumento animado*»—, y, en consecuencia, la exclusión de tales personas de los derechos que reconoce a los miembros de la propia comunidad, afirmando que el carácter social del hombre hay que considerarlo «*dentro de ciertos límites*»⁴⁵. Este aspecto de la ética aristotélica representa una diferencia esencial con respecto a la ética estoica, en la que se defendía la idea de la fraternidad universal, e igualmente se aleja de la ética kantiana, en la que el ámbito de aplicación del *deber moral* es el *hombre en cuanto tal*.

En relación con la *fundamentación social*, Aristóteles afirma que «*ni diez hombres pueden constituir una ciudad, ni con cien mil hay ya ciudad*»⁴⁶, y, de este modo, fija no sólo los límites en los que tendría valor la *moral social*, sino también la aclaración de que *lo que justifica la existencia de la ciudad así como la de sus leyes es la creación de las condiciones para que la vida del individuo se desarrolle en medio de una autarquía que le permita acceder a su más plena realización*; y esas condiciones son las que le ofrece la *πολις*.

1.3. Éllo, a su vez, nos introduce en la cuestión referente a la subordinación de la *fundamentación social* con respecto a la *fundamentación eudemonista*, que en último término se convierte en el *fundamento principal* de la ética aristotélica.

Es verdad, por otra parte, que esta subordinación del *fundamento social* con respecto al *eudemonista*, aunque tiene su coherencia lógica en el sentido de que el sustrato de la vida en sociedad podrá servir de punto de apoyo para que el individuo esté en condiciones de

45 EN I 7 1097b 12.

46 EN IX 10 1170b 31-32.

dedicarse a la *vida teórica* en la cual consiste la *ευδαιμονια*, sin embargo Aristóteles no siempre tiene en cuenta esta subordinación de las *virtudes sociales* con respecto al *bien individual*, de manera que, encontrándose éste en la *vida teórica*, acepta igualmente que «*después de ella lo será la vida conforme a las demás virtudes*»⁴⁷.

Por su parte, R. A. Gauthier, a partir de la consideración de que el *bien humano* es el bien de la *razón* y de que la obligación moral consiste para Aristóteles en el sometimiento de lo irracional a la razón, juzga que «*la moral de Aristóteles no es un 'eudemonismo' en el sentido kantiano del término*»⁴⁸ y que la obligación moral consiste en el imperativo de la razón que busca someter a la parte irracional del alma a fin de conseguir el bien⁴⁹. Sin embargo, aunque es verdad que Aristóteles defiende esa necesidad de que lo *irracional* se someta al control de la *razón*, en cuanto el fin no es otro que el de la consecución de la *ευδαιμονια*, hay que seguir considerando que la ética aristotélica es *eudemonista* por cuanto el propio «*imperativo de la razón*» está subordinado a la consecución de la *felicidad*, como el propio Gauthier reconoce poco después. En este sentido, Gauthier-Jolif consideran que en los planteamientos aristotélicos habría una incoherencia por cuanto, por una parte, habría defendido el valor *absoluto* de la moral, pero, por otra, habría defendido un *relativismo* al convertir la acción moral en un *medio* para conseguir el *fin* de la *felicidad*⁵⁰.

Por su parte, Ross reconoce que «*la ética de Aristóteles es netamente teleológica; la moralidad consiste a sus ojos en hacer ciertas acciones no porque ellas nos parezcan correctas en sí mismas, sino porque las reconocemos capaces de dirigirnos a lo que es el 'bien para el hombre'*»⁵¹. Considera igualmente que progresivamente las relaciones entre la comunidad política y el individuo se invierten, de manera que la primera queda finalmente subor-

47 EN X 8 1178a 9.

48 Gauthier-Jolif, *o. c.*, I, p. 297.

49 Gauthier-Jolif, *o. c.*, *ibid.*

50 Gauthier-Jolif, *o. c.*, II, p. 7.

51 Ross, W. D., *o. c.*, p. 269.

dinada al segundo⁵². Un punto de vista semejante, en el sentido de la subordinación de la comunidad política con respecto al bien individual lo sostienen también P. Aubenque⁵³, A. Heller⁵⁴ y J. Mosterín⁵⁵.

Conviene recordar que, según Aristóteles, los poseedores de la *phrónesis* buscan «*su propio bien, y se piensa que eso es lo que debe hacerse*»⁵⁶, añadiendo más adelante que «*quizá no es posible el bien de uno mismo sin administración doméstica y sin régimen político*»⁵⁷. Estas afirmaciones representan una forma inequívoca de pronunciamiento en favor de la *prioridad del bien individual sobre el bien social*, el cual aparece como *medio subordinado para la consecución del bien individual*.

Por otra parte, el motivo de las oscilaciones aristotélicas a la hora de valorar el bien individual sobre el social o viceversa radica en la íntima unión de lo individual y lo social, existente en la cultura griega, unión por la cual la autoestima del individuo surge como un reflejo de la admiración y la estima que provoca en su medio social; en este sentido, la búsqueda del bien de la *polis* puede verse como el medio más adecuado para el aumento de la autoestima como resultado de la estima social alcanzada.

Así pues, en cuanto la proyección *social* de la conducta es considerada como una consecuencia de que *el hombre es una realidad social*, en este sentido hay que considerar que la fundamentación última de la ética es la de carácter *individual* en cuanto la fundamentación *social* tiene su base en ese carácter social del *individuo*. Creo, por ello, que la

52 W. D. Ross, W. D., o. c., p. 268: «Al comienzo de la *Ética* [Aristóteles] describe el bien del Estado como 'mayor y más perfecto' que el bien del individuo, y a este último como algo con que es preciso contentarse si no se puede alcanzar el primero. Pero su sentimiento del valor de la vida individual parece crecer a medida que lo discute, y al final de la obra se expresa como si el Estado estuviera simplemente al servicio de la vida moral del individuo».

53 Aubenque, P., *La loi selon Aristote*, p. 157.

54 Heller, A., o. c., p. 326.

55 Mosterín, J., *Introducción a Intención* (Anscombe), p. 19. Mosterín considera que en Aristóteles «la deliberación acerca de las virtudes morales es simplemente una parte de la reflexión y deliberación genérica acerca de cómo vivir. Y es difícil sustraerse a la impresión de que el enfoque aristotélico es mucho más fresco y actual que el kantiano».

56 EN VI 8 1142a 8-9.

57 EN 1142a 10-11.

interpretación de Gauthier-Jolif es totalmente acertada cuando señalan que en Aristóteles no se da una subordinación del individuo a la sociedad y de la moral a la política, sino, por el contrario, una subordinación de la sociedad al individuo y de la política a la moral⁵⁸.

A lo largo de todo este apartado hemos visto cómo la *fundamentación social* de la moral tiene como último fundamento el de carácter *individual*, aspecto que puede comprobarse tanto por el tratamiento que Aristóteles da a las virtudes como por las declaraciones que explícitamente realiza. De acuerdo con estas consideraciones, me he referido a esa «*moral aristocrática*» que de modo especial se hace patente en el tratamiento de la «*μεγαλοψυχια*» y en el de la «*μεγαλοπρεπεια*», moral en la que lo primordial es la *exaltación del individuo* mediante los honores que recibe por su riqueza, sus cualidades y sus proezas.

1.3.1. Para finalizar el estudio de esta cuestión conviene hacer referencia al tratamiento aristotélico de la «*φιλια*», pues en esas reflexiones puede observarse bien la subordinación del *fundamento social* al *individualista*, y en especial porque esa virtud es la que mejor hubiera podido servir para ejemplificar una concepción moral con un fundamento auténticamente social. Ciertamente, a partir de una relación *afectiva* con el prójimo se podría tratar de justificar una *moral social*, en cuanto dicha relación podría impulsar a los hombres a cumplir con determinadas normas por el valor que pueden adquirir a partir de esos lazos afectivos en que consiste la amistad⁵⁹. Sin embargo, no es ese el tratamiento que Aristóteles le da.

Aristóteles afirma que la amistad «*es lo más necesario para la vida. Sin amigos nadie querría existir*»⁶⁰ y a través de esta consideración viene a reconocer el carácter *social* del hombre, pero al mismo tiempo

58 Gauthier-Jolif, *o. c.*, II, p. 12.

59 Esa fundamentación es la que personalmente defendí en *Determinismo y Ética* (1981), especialmente en el capítulo 4; y una fundamentación semejante es la que defiende E. Tugendhat cuando afirma que «*el problema de la fundamentación se plantea siempre ya bajo el presupuesto de que una persona está vinculada al amor, a la amistad y a la estima que ambos suponen, y también de que sea capaz de estimar sin más a las demás personas*» (*Problemas de la Ética*, p. 173, Ed. Crítica, Barcelona, 1988).

60 EN 1155a 4-5.

presenta ya la idea de *la amistad como algo que uno necesita para la propia vida*. No se presenta aquí la amistad desde la óptica de un supuesto *deber* de amar y de ayudar a los demás, sino como una *necesidad* de contar con la amistad de algunos con los que poder compartir los propios bienes, ideas, sentimientos, etc.⁶¹ Por lo tanto, se trata de un planteamiento en el que la reciprocidad que caracteriza a esa relación aparece postergada en favor de otro en el que *la necesidad de recibir afecto es presentada prioritariamente respecto a la necesidad de ofrecerlo*.

Aristóteles considera que existen tres formas de amistad: por interés, por utilidad y por virtud. Las dos primeras sólo lo son por accidente y son *directamente egoístas*, mientras que la tercera representa la auténtica amistad, y es también *egoísta*, aunque de manera *indirecta*. Las amistades *por interés* y *por utilidad* son directamente egoístas porque «lo son [...] por accidente, puesto que no se quiere al amigo por ser quien es, sino porque procura en un caso utilidad y en otro placer»⁶². De la amistad *por virtud* dice Aristóteles, sin embargo, que «es la de los hombres buenos e iguales en virtud; porque estos quieren el bien el uno del otro en cuanto son buenos [...]; y los que quieren el bien de sus amigos por causa de estos, son los mejores amigos»⁶³.

Si, por lo que hace referencia al tratamiento de la amistad *por virtud*, nos quedásemos con estas palabras, no tendríamos motivos para considerarla como «*indirectamente egoísta*», pues el querer a los amigos «*por causa de estos*» representa un planteamiento que excluye cualquier otro calificativo que no sea más que el de *altruista*⁶⁴. Sin

61 P. Aubenque hace referencia a este carácter de la amistad como una *necesidad* humana en cuanto el hombre no goza de la *autarquía* divina: «il faut bien que l'homme ait des amis, puisqu'il ne peut se connaître et réaliser son propre bien qu'à travers d'un autre soi-même'. En ce sens, l'amitié n'est qu'un pis aller, un substitut bien imparfait de l'autarcie divine» (*La prudence chez Aristote*. PUF, Paris, 1976, p. 183).

62 EN VIII 3 1156a 17-19.

63 EN VIII 3 1156b 7-10.

64 En la *Ética Eudemia* Aristóteles también presenta en ocasiones puntos de vista acerca de la amistad que se encuentran situados en una línea nítidamente *altruista*, como, por ejemplo, cuando afirma que «uno evita a sus amigos el compartir sus propias dificultades. Basta que uno mismo sufra, a fin de que no parezca, por consideraciones egoístas, que prefiera su alegría a costa del dolor del amigo y, además, que se encuen-

embargo, Aristóteles añade a lo anterior que *«al amar al amigo aman su propio bien, pues el bueno [...] se convierte en un bien para aquel de quien es amigo. Cada uno ama, por tanto, su propio bien, y a la vez paga con la misma moneda en querer y placer»*⁶⁵, y, a través de esta afirmación, presenta la amistad como una especie de *«egoísmo recíproco»* en el que los buenos *«al amar al amigo aman su propio bien»*, ya que *el amigo es un bien para uno mismo*. Sin duda, no es que Aristóteles niegue que se puede amar al amigo por él mismo, pero también afirma que, en cuanto el amigo es un bien para uno mismo, quien ama al amigo ama su propio bien y eso es lo que —en ningún caso de modo peyorativo— llamo *«egoísmo indirecto»*, por cuanto de algún modo el amigo es *«otro yo»* y su bien se convierte en el propio bien.

1.3.1.1. Por otra parte, en este segundo texto aparece lo que podría denominarse *«aspecto mercantilista»* de la ética aristotélica. Me refiero con esta expresión a las ocasiones en que Aristóteles entiende las relaciones con el prójimo como una serie de transacciones en las que la forma de actuar de cada uno se entiende como una manera de corresponder a la actuación del otro. Así, en este caso concreto, dice que *«cada uno ama [...] su propio bien, y a la vez paga con la misma moneda en querer y placer; se dice en efecto que la amistad es igualdad»*.

A través de estas palabras puede observarse cómo la amistad con el otro aparece no como un acto espontáneo, sino como una obligación semejante a la del cumplimiento de un contrato, obligación que se cumple *«pagando»* la cantidad de dinero estipulada, mediante la que se establece la *«igualdad»* entre lo que se compra y lo que se paga por ello. La diferencia fundamental en este caso estará en que cuando la amistad se da entre personas que poseen un valor semejante, la *igualdad* se establece mediante un afecto semejante, mientras que, cuando existen diferencias de valor entre ellas, en tal caso la

tra más aliviado al no soportar solo las desgracias» (1245b 38-1246a 3), o cuando simplemente dice que *«corresponde a la amistad amar más que ser amado»* (1239a 35).

⁶⁵ EN VIII 5 1157b 31-35. Desde una perspectiva semejante en la *Ética Eudemia* Aristóteles afirma que *«los verdaderos amigos son aquellos entre los cuales existe igualdad»* (1239a 4-5), y a continuación llega a decir incluso que *«a veces es necesario que el superior sea amado, pero si ama, se le reprochará amar a un ser indigno»* (1239a 7-8).

igualdad podrá establecerse si el inferior es capaz de compensar dicha desigualdad a través de un afecto mayor en una proporción semejante a aquella en la que el otro le supera en dignidad o valor. Este último, a su vez, dada su superioridad, no tendrá por qué corresponder con la misma cantidad de afecto, de manera que podría establecerse una especie de proporción matemática, de forma tal que:

$$\text{Valor} + \text{Afecto del Inferior} = \text{Valor} + \text{Afecto del Superior}$$

Esta igualdad sólo podrá establecerse en la medida en que el valor *inferior* del primero quede compensado por una *superioridad* en su grado de afecto hacia el superior; mientras que en este último, dado su valor *superior*, su grado de afecto hacia el inferior no requerirá de especial intensidad. Así, afirma efectivamente que «*en todas las amistades fundadas en la superioridad el afecto debe ser también proporcional, de modo que el que es mejor reciba más afecto que profesa [...], pues «cuando el afecto es proporcional al mérito se produce en cierto modo una igualdad, y esto parece ser propio de la amistad»* 66.

Recordemos, en este sentido, cómo, para la filosofía griega en general, mientras los hombres admiran a los dioses, los dioses no pueden amar a los hombres. Por ello, afirma Aristóteles que «*cuando la distancia es muy grande, como la de la divinidad, la amistad ya no es posible*» 67. Y, por ello, considera también que existe un límite en lo

66 EN VIII 7 1158b 23-25.

67 EN VIII 7 1159a 5. 377. También en la *Ética Eudemia* insiste en estos mismos planteamientos: «*cuando la superioridad es excesiva, ni las mismas partes se preguntan si debe haber correspondencia en el amor o ser amado como se ama; por ejemplo, si se reclamara a la divinidad la reciprocidad de amor*» (1239a 17-19. El planteamiento egoísta acerca de la amistad vuelve a emerger de manera clara cuando un poco más adelante, insistiendo sobre esta misma cuestión, Aristóteles subordina la amistad al hecho de representar una *necesidad para uno mismo* y no al hecho de que por su mediación se pueda aliviar la *necesidad del amigo* y, en consecuencia, afirma que «*no corresponde al que se basta a sí mismo tener necesidad ni de amigos útiles ni de amigos que lo diviertan, ni de compañía, porque le basta vivir consigo mismo. Esto resulta evidente sobre todo para la divinidad: está claro que no teniendo necesidad de nada no necesitará un amigo ni lo tendrá*» (1244b 5-9).

que se refiere a nuestros buenos deseos con respecto al amigo. Ese límite es el que viene dado por aquella situación en la que el amigo dejaría de serlo y, en este sentido, *dejaría de representar un bien para uno mismo*. Escribe en este sentido: «De aquí también que se pregunte si acaso los amigos no desean a sus amigos los mayores bienes, por ejemplo que sean dioses, puesto que entonces no serán amigos suyos, ni siquiera por tanto un bien para ellos [...] Si, pues, se dice con razón que el amigo quiere el bien de su amigo por causa de éste, éste deberá permanecer tal cual es; su amigo entonces querrá los mayores bienes para él a condición de que siga siendo hombre. Y quizá no todos los bienes porque cada uno quiere el bien sobre todo para sí mismo»⁶⁸. De este modo, pues, la relación de amistad tiene un límite, límite que queda establecido cuando los bienes que se conceden al amigo constituyen un impedimento para que el amigo siga siendo un bien para uno mismo.

Sin embargo, frente a todos esos planteamientos hay también momentos en los que presenta una concepción más desinteresada de la amistad. Así, por ejemplo, cuando afirma que la amistad «*consiste más en querer que en ser querido*»⁶⁹, y también cuando afirma que «*las madres se complacen en querer, pues algunas de ellas dan a sus propios hijos para que reciban crianza y educación y con tal de saber de ellos los siguen queriendo, sin pretender que su cariño sea correspondido, si no pueden tener las dos cosas*»⁷⁰. No obstante, por lo que se refiere al sentido de estas dos últimas citas conviene precisar su alcance. Así, respecto a la consideración de que «*la amistad consiste más en querer que en ser querido*» es importante puntualizar que lo que Aristóteles está haciendo es presentar una descripción del concepto de *amistad* en ese sentido que él denomina *amistad por virtud*, distinta de las otras dos modalidades, al margen de que dicha forma de amistad represente un *deber*.

Es evidente que Aristóteles valora especialmente esta forma de amistad, pero su valoración responde a su concepción de las *relaciones sociales* ideales, que no son contempladas como *fin*es en sí mismas

68 EN VIII 7 1159a 5-12.

69 EN VIII 8 1159a 27.

70 EN VIII 8 1159a 27-33.

sino como *medios* para que el individuo pueda conseguir la plenitud de su vida. Recordemos en este sentido el texto aristotélico que afirma que «los hombres se asocian siempre con vistas a algo que les conviene y para procurarse algo de lo que se requiere para la vida, y la comunidad política parece haberse constituido en un principio, y perdurar, por causa de la *conveniencia*»⁷¹. Es, por tanto, la *conveniencia* mutua el principio a partir del cual se fundamenta la *comunidad política* y, en consecuencia, toda otra forma de relación humana, como la de la «*φιλία*», por cuanto satisface la *conveniencia* o interés de los individuos que en ella se asocian. La valoración de la amistad desde la perspectiva de la *conveniencia* es lo que lleva a Aristóteles a considerar que la amistad no puede mantenerse como una disposición abierta a todos, de manera que, por ello, «el número de amigos es limitado, siendo probablemente el mayor número de ellos con quienes uno puede convivir»⁷² y que «los que tienen muchos amigos y a todos tratan familiarmente, dan la impresión de no ser amigos de nadie»⁷³. Por ello también, cuando define al hombre como «una realidad social», señala los límites de esta sociabilidad añadiendo que «no obstante, hay que tomar esto dentro de ciertos límites, pues extendiéndolo a los padres y a los descendientes y a los amigos de los amigos, se iría hasta el infinito»⁷⁴.

Así pues, es la condición natural del hombre y su *conveniencia* lo que determina su necesidad de establecer vínculos de amistad así como esos vínculos más amplios que constituyen la comunidad política. Pero es también esa misma *conveniencia* la que determina la *limitación* del número de amigos y de la comunidad política, que no se abre a un *cosmopolitismo*, sino que queda enmarcada en los límites de la *πολις*.

De acuerdo con este planteamiento «*mercantilista*» referido a relaciones humanas como la de la «*φιλία*», Aristóteles llega hasta el extremo de considerar que «*por esto también puede pensarse que no es lícito*

71 EN VIII 9 1160a 9-12.

72 EN IX 10 1171a 1-2.

73 EN IX 10 1171a 15-16.

74 EN I 7 1097b 11-14.

*a un hijo repudiar a su padre, pero sí a un padre repudiar a su hijo. El hijo está en deuda y debe pagar, pero nada puede hacer que corresponda a lo que por él ha hecho su padre, de modo que siempre le es deudor»*⁷⁵. En este mismo sentido unas páginas antes había escrito que «*lo que nace de uno es propiedad de aquel de quien nace*»⁷⁶. El «mercantilismo» aristotélico llega, pues, hasta el núcleo de la familia, al introducir conceptos como el de *propiedad* —de los padres respecto a los hijos—, *deuda* —de los hijos respecto a los padres, en cuanto de ellos han recibido «*la existencia, la crianza, y la educación una vez nacidos*»⁷⁷—, y *deber de pagar* —como medio de compensar de algún modo dicha deuda.

Por lo que se refiere al texto en el que hace referencia al amor de las madres que son capaces de renunciar a sus propios hijos y aún aceptando que el ejemplo aristotélico representa una muestra del amor más desinteresado, conviene señalar que el verbo utilizado para referirse a esta actitud —«*χαίρονται*»—, con su significado de «*complacerse*» o «*alegrarse*», más que a una actitud de renuncia y sacrificio motivada por un sentimiento de deber respecto al bien del hijo, indica que *de hecho* se dan actitudes en este sentido, motivadas por un sentimiento espontáneo de afecto; de manera que la exposición aristotélica tiene más un carácter puramente *descriptivo* —indicando qué es lo que de hecho sucede— que un carácter *prescriptivo* por el que concediese un valor especial a esa forma de proceder. Así pues, también en este caso observamos que es el bien individual —la *complacencia* de las madres— la motivación última que determina la acción, lo cual no excluye que dicha motivación sea compatible con el deseo del bien del hijo por el hijo mismo.

1.3.2. Por otra parte, en cuanto el fin del hombre es la *ευδαιμονία* y en cuanto dicha *ευδαιμονία* se encuentra principalmente en la *vida teórica*, en esa medida la misma amistad y cualquier forma de actividad política, aunque también sean valiosas en sí mismas, se presentan como subordinadas a ese *fin último*.

75 EN VIII 14 1163b 18-20.

76 EN VIII 12 1161b 22.

77 EN 1162a 6-7.

En este sentido, MacIntyre afirma que para Aristóteles «*el fin de la vida humana es la contemplación metafísica de la verdad [...] Las actividades de un hombre en sus relaciones con los demás están subordinadas finalmente a esta noción. El hombre puede ser un animal social y político, pero su actividad social y política no es lo fundamental*»⁷⁸.

En resumidas cuentas, junto a la *fundamentación intuicionista* de la ética, existen esos otros dos fundamentos: el *social* y el *eudemonista*. De estos dos fundamentos Aristóteles sitúa en primer lugar el *eudemonista*, aunque, paradójicamente, dedica la mayor parte de sus reflexiones a estudiar las virtudes éticas, relacionadas con la *fundamentación social*.

En cualquier caso, la defensa de la *fundamentación eudemonista* resulta tan evidente que no voy a extenderme sobre este punto; citaré sólo algunos pasajes especialmente significativos.

En uno de ellos se hace referencia a la prioridad absoluta de la *felicidad* sobre cualquier otra cosa -incluso sobre la misma virtud-, mientras que en los otros se especifica que dicha felicidad se encuentra en la *vida teórica*. En efecto, afirma Aristóteles en el primer pasaje que la *felicidad* «*la elegimos siempre por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, el entendimiento y toda virtud los deseamos ciertamente por sí mismos [...], pero también los deseamos en vista de la felicidad. En cambio, nadie busca la felicidad por estas cosas, ni en general por ninguna otra*»⁷⁹.

En otro se establece la prioridad de la vida teórica sobre la vida «*conforme a las demás virtudes*», mientras que en el último se justifica el valor de la vida teórica. En efecto, dice el primero: «*Esta vida [contemplativa] será también [...] la más feliz. Después de ella, lo será la vida conforme a las demás virtudes*»⁸⁰.

Por su parte, en el último se dice lo siguiente: «*Que la felicidad perfecta es una actividad contemplativa puede resultar claro también de esta*

78 MacIntyre, A., *Historia de la Ética*, p. 87.

79 EN I 7 1097b 1-7.

80 EN X 8 1178a 8-10.

consideración: creemos que los dioses poseen la máxima bienaventuranza y felicidad [...] todos creemos que los dioses [...] ejercen alguna actividad [...] la actividad divina que a todas aventaja en beatitud será contemplativa [...] Por consiguiente hasta donde se extiende la contemplación se extiende también la felicidad [...] De modo que la felicidad consistirá en una contemplación»⁸¹.

1.4. Como ya he indicado hacia el principio, la existencia de esta triple fundamentación implica un serio problema para la ética aristotélica, consistente en la dificultad de que un conjunto de normas o de valores pueda ser justificado a un mismo tiempo desde cualquiera de esos tres fundamentos, pues muy bien podría ocurrir que una norma que desde la perspectiva intuicionista pareciera correcta, sin embargo no lo fuera desde la perspectiva eudemonista o desde la social. Y lo mismo podría decirse de cualquier norma fundamentada en estas otras perspectivas y su congruencia con cada una de las demás. Así, podría darse el caso de acciones que condujesen a la *ευδαιμονία* y que, en este sentido, fueran individualmente buenas, pero que tuviesen repercusiones negativas para la sociedad, por lo que desde el criterio social serían malas. En los planteamientos aristotélicos no llega a contemplarse esa posibilidad, y los motivos de esta omisión parecen estar relacionados con el hecho de que, al considerarse al hombre como una realidad social, habría una coincidencia de intereses entre los miembros de la comunidad, de manera que la felicidad individual no podría ir desligada de la del grupo social y, por ello, resulta difícil que pueda plantearse el dilema entre una moral individual que fuera contraria a los fines sociales, o el de una moral social que fuera contraria a los fines individuales. En cualquier caso, si la armonización de los fines individuales y los sociales tal vez no representa una dificultad especialmente grave, no parece ocurrir lo mismo por lo que se refiere a la armonización de estos criterios de moralidad con los de carácter meramente intuicionista. Por otra parte, si la relación de las normas con ese triple fundamento fuera siempre coherente, en tal caso resultaría suficiente con recurrir a un fundamento único.

81 EN X 8 1178b 7-33.

Por otra parte, conviene tener presente que el concepto aristotélico de *αρετη* hace referencia a la serie de hábitos que contribuyen a la perfección del individuo y, por ello, a su felicidad en cuanto actividad que es consecuencia de lo anterior. De acuerdo con esta consideración, no existiría en Aristóteles la necesidad de plantearse la disyuntiva entre una *vida teórica* que prescindiera de las demás virtudes o una *vida socialmente virtuosa* pero alejada de la vida teórica, pues ambas formas de vida estarían entrelazadas. Sin embargo, en cuanto la máxima plenitud de la vida se alcanza a través de la primera, pues «*parece que el ser de cada uno consiste en el pensar*»⁸², en esa misma medida los valores sociales quedan subordinados a los valores individuales relacionados con el pensamiento. Por ello y a pesar de que el carácter social del hombre pueda implicar la necesidad de las virtudes éticas, parece claro que algunas de las «*virtudes*» señaladas por Aristóteles deberían abandonarse no sólo porque su ausencia no supone una mengua de la felicidad sino porque su presencia supone un obstáculo para ella, ya que alejan al hombre de su interioridad y le llevan a una existencia quizá brillante pero superficial.

2. LAS CATEGORÍAS MORALES

Una cuestión especialmente importante es la de la congruencia entre el *determinismo psicológico* y la diversa *valoración moral de la conducta*: Desde una perspectiva coherente con dicho determinismo, en ningún caso tendría sentido el «*uso fuerte*» de calificativos morales, por cuanto el comportamiento que diera origen a tales calificativos sería la consecuencia de una *necesidad causal* y, por ello, al no ser el hombre responsable de su propia naturaleza, no tendría sentido ningún tipo de enjuiciamiento moral que fuera más allá de la aceptación o del rechazo social. Sin embargo, aunque en diversas ocasiones los calificativos morales empleados por Aristóteles están enfocados en

82 EN IX 4 1166a 21-22.

este sentido social, en otras sugieren una alabanza o una condena que resultan incongruentes con el determinismo que defiende. En cualquier caso, parece que, en la medida en que Aristóteles no llegó a plantearse con claridad el problema del «*libre albedrío*», tampoco llegó a plantearse la cuestión del alcance de estas categorías.

Entre las categorías morales utilizadas por Aristóteles, se encuentran las que hacen referencia a la *responsabilidad*, a la *ley*, al *deber*, a la *bondad* y a la *maldad*, y las que utiliza para calificar los actos humanos como *nobles* y *laudables* o como *vergonzosos* y *censurables*; igualmente, hace referencia al *castigo*, acerca del cual he presentado ya una interpretación.

Por lo que se refiere al concepto de *culpa*, puede resultar esclarecedor el hecho de que Aristóteles, en lugar de emplear términos que hagan referencia a tal idea, utiliza términos como los de «*injusto*» [*ἀδίκος*], «*censurable*» [*ψεκτός*] y «*vergonzoso*» [*αἰσχρὸς*] para calificar aquellos actos que no se corresponden con las normas sociales. Estos términos se relacionan con una *valoración social negativa* de la conducta.

De acuerdo con el *mercantilismo* moral a que antes me he referido, las diversas exigencias sociales se ven como una compensación a la comunidad por lo que ella hace por sus miembros, aunque, sin lugar a dudas, es todavía más importante la consideración de que sin la existencia de las normas sería imposible la existencia de la comunidad, la cual resulta necesaria para la vida del individuo en la medida en que «*el hombre es una realidad social*».

Así pues, no se trata de que el hombre tenga la *obligación absoluta* de cumplir sus compromisos, sino de que, si no lo hace, se gana el desprecio de la sociedad. Y este hecho, además de que no es indiferente para la generalidad de los hombres, suele venir acompañado de otro tipo de represalias.

Claro está que calificativos como éste o como los anteriormente mencionados no suponen la anulación de la perspectiva determinista. Pues conviene tener en cuenta que, por lo que se refiere a estos «*calificativos de censura*», pueden entenderse a partir de un *sentido fuerte* o a partir de un *sentido débil*. El *sentido fuerte* es incompatible con el

determinismo, y, cuando se aplican dichos calificativos en tal sentido, ello implica aceptar que existen normas con valor absoluto y de que el hombre es capaz de adecuar su conducta o no, de modo totalmente libre al cumplimiento de tales normas. El *sentido débil*, sin embargo, es compatible con el determinismo, y, cuando se aplican esos calificativos en este sentido, ello sólo viene a significar una actitud de rechazo frente a las formas de conducta que se alejan voluntariamente del cumplimiento de tales normas, aunque sin necesidad de llegar a plantearse el origen último de esa voluntariedad. En este sentido, Aristóteles hablaba del «*destierro*» para los «*incurables*»⁸³, reconociendo así la existencia de unos *caracteres* inevitablemente *insolidarios*.

Es verdad, sin embargo, que tales calificativos van asociados generalmente a la consideración de que existe una culpabilidad en *sentido fuerte* y de que quien se comportó de forma insolidaria «*podía*» haberse comportado de otro modo.

Gauthier-Jolif señalan con total acierto que un concepto como el de *pecado*, relacionado con el concepto de *culpa*, está ausente en la ética aristotélica, y consideran que el motivo de ello es precisamente el que se relaciona con el *determinismo psicológico*, ya que para que el concepto de *pecado* pudiera tener sentido haría falta que el *juicio de la conciencia* pudiera no coincidir con la *decisión libre*, y en Aristóteles, sin embargo, esto no sucede «*porque su juicio coincide con la decisión libre y en consecuencia con la acción misma*»⁸⁴.

Por lo que se refiere a la relación del *determinismo* con la *responsabilidad moral* y con otras categorías morales, R. Sorabji manifiesta su dificultad para comprender cómo podrían mantenerse categorías morales como las de *remordimiento*, *culpa*, *obligación*, *indignación* o *resentimiento*⁸⁵. Sin embargo, aunque estos conceptos pierdan parte

83 Ya anteriormente Platón había defendido un punto de vista semejante afirmando que «*al que no obedezca, por más que se le castigue y enseñe, hay que echarle de la ciudad o matarle como si se tratase de un incurable*» (Protágoras, 325a-b).

84 Gauthier-Jolif, o. c., II, p. 576.

85 Sorabji, R., *Necessity, cause and blame: Perspectives on Aristotle's theory*; Duckworth, London, 1980, p. 251.

de la carga semántica que se les concede desde la perspectiva del «*libre albedrío*», pueden seguir cumpliendo un papel importante como condicionantes del comportamiento: Los sentimientos de *remordimiento* y *culpa* pasarían a representar una actividad reflexiva por la que se considerasen los efectos perjudiciales de una conducta equivocada y servirían para evitar su repetición en el futuro. La *obligación* dejaría de representar algo *absoluto* para pasar a ser un compromiso social que uno trataría de cumplir en cuanto estuviera convencido de su valor: el *deber* no estaría por encima del propio *querer*; pero sería una tarea importante la de reflexionar acerca de cuál era el *querer más auténtico* para no ser arrastrado por una espontaneidad irreflexiva de la que ya tarde tuviera uno que arrepentirse. La *indignación* cedería su puesto a un intento de comprensión de la conducta ajena, aunque sin excluir el enfrentamiento a ella cuando se opusiera a los intereses legítimos, individuales o colectivos. El *resentimiento* se transformaría en un sentido semejante, pues del mismo modo que es inútil recrearse en la consideración de la propia maldad y de las propias culpas, puesto que ni la maldad ni la culpa existen desde la perspectiva determinista, por el mismo motivo sería absurdo el resentimiento por cuanto implicaría la aceptación de que los demás sí son culpables, lo cual sería una incongruencia. El *arrepentimiento* tendría el sentido de una reflexión acerca de los propios errores junto con el propósito de intentar evitarlos en el futuro. El *perdón*, en sentido fuerte, sobraría por el mismo motivo por el que sobra la *culpa*; pero se podría seguir sacando partido a esa herramienta lingüística entendiéndola como una búsqueda de reconciliación.

Sorabji plantea también la cuestión de la compatibilidad entre el *determinismo*, por una parte, y el *deber* y la *responsabilidad*, por otra, manifestando su opinión de que, a partir del determinismo, el hombre no podría ser considerado como *responsable*⁸⁶. Sin embargo, el determinismo psicológico no es incompatible con estos conceptos, aunque haya que matizar su significado. Proponer un *deber*, como

86 Sorabji, R., o. c., *ibidem*.

cuando decimos «*debes estudiar*», equivale a un intento de concienciar a alguien acerca de la conveniencia de realizar una determinada acción; en todo caso siempre se trataría de un *imperativo hipotético* y, como dirían Russell y Ayer, esta propuesta no sólo no sería incompatible con el determinismo sino que sólo con él sería compatible, ya que desde la perspectiva del «*libre albedrío*» sería un contrasentido esperar que nuestros consejos *determinasen o condicionasen* la conducta ajena.

Por lo que se refiere a la *responsabilidad*, es evidente que desde el determinismo psicológico dicho concepto quedaría modificado, aunque no suprimido: Hacer una llamada a la *responsabilidad* equivaldría a estimular a alguien a que, antes de adoptar una decisión, tomase conciencia de las repercusiones más o menos importantes que de ella pudieran derivar. En relación a esta idea, aquello en lo que Aristóteles insiste es en el carácter *voluntario* de los actos de «*προαιρέσεις*», indicando que «*tanto, pues, si el fin no aparece por naturaleza a cada uno de tal o cual manera, sino que en parte depende de él, como si el fin es natural, pero la virtud voluntaria porque el hombre bueno hace el resto voluntariamente, no será menos voluntario el vicio, porque estará igualmente en poder del malo la parte que él pone en las acciones, si no en el fin*»⁸⁷. Lo que interesa destacar de este texto son las afirmaciones de que tanto la virtud como el vicio son *voluntarios*; la primera porque, aunque el fin es natural, el hombre bueno hace el resto *voluntariamente*; y el segundo «*porque estará igualmente en poder del malo la parte que él pone en las acciones*», es decir, su propia decisión inadecuada y las acciones físicas correspondientes, aunque dicha decisión esté provocada por un planteamiento erróneo de la razón.

Así pues, del mismo modo que frente a la actitud del «*determinista perezoso*» la respuesta de Crisipo es acertada al indicar que, aunque esté determinado que se cure o no, esta determinación no es independiente del hecho de que vaya o no vaya al médico, igualmente hay que decir que aunque el determinismo psicológico sea correcto,

87 EN III 5 1114b 16-21.

la llamada al *deber* y la llamada a la *responsabilidad* cumplen también su misión en cuanto constituyen *eslabones condicionantes* de la cadena causal del acto voluntario.

Por lo que se refiere al uso de términos que hacen referencia a la *ley*, a la *bondad* y a la *maldad* moral, desde la perspectiva de una *moral relativa* de carácter *social* y desde el *determinismo psicológico*, tienen también un uso perfectamente inteligible. Desde esta óptica, hablar de la *ley* es hacer referencia a las exigencias que emanan de la vida comunitaria, las cuales determinan que uno pueda ser apreciado como *noble* [καλος] en el caso de que haya adquirido las virtudes sociales correspondientes, o que sea objeto de *censura* [ψεκτος] en cuanto se haya alejado de ellas. En este sentido, la terminología empleada por Aristóteles cuando califica los diversos modos de comportamiento parece una clara confirmación de este hecho.

Efectivamente, resulta muy sintomático que los calificativos morales empleados por Aristóteles sean en una proporción muy elevada los de *noble* [καλος] y *laudable* [επαινετος], por una parte, y los de *vergonzoso* [αισχος] y *censurable* [ψεκτος], por otra, calificativos que hacen referencia a una *valoración social* de la conducta. Un término como [καλος] [laudable], aplicado a la conducta, sugiere la idea de un comportamiento respecto al cual *la sociedad* se pronuncia favorablemente. Por lo que se refiere a los términos que hacen referencia a lo *censurable* y lo *vergonzoso*, proceden también de *la sociedad*, en cuanto se produzca una transgresión de sus normas; igualmente ocurre con el calificativo de *vergonzoso*: uno se avergüenza *ante los demás* en cuanto su juicio no le resulta indiferente.

En cuanto al concepto de *deber*, a excepción del tiempo en que Aristóteles estuvo influido por el *intuicionismo platónico*, no parece tener otro sentido que el que se corresponde con los *imperativos hipotéticos*. Se trata, pues, de un deber en el sentido de *condición* para conseguir las virtudes exigidas por la comunidad en cuanto el *bien social* es considerado como *criterio de moralidad*, que finalmente queda subordinado al *criterio eudemonista*.

Sin embargo, R. A. Gauthier considera que el concepto de καλος tiene un valor equivalente al de *deber* en un sentido que se funda-

mentaría, más que en la sociedad, en la razón⁸⁸. Gauthier-Jolif aceptan que la *obligación aristotélica* no tiene el valor del *imperativo categórico* kantiano, pero consideran que el planteamiento kantiano no es el único que puede servir para fundamentar el *deber* y que, en el caso de Aristóteles, tal fundamento se da en el *imperativo racional que presenta las virtudes como un deber en cuanto representan valores morales*⁸⁹.

Por su parte, G. E. M. Anscombe opina que los conceptos de 'deber' y 'obligación' en su sentido moderno no se encuentran en Aristóteles⁹⁰. Igualmente, en relación con el silogismo práctico aristotélico, indica Anscombe que *«la inclusión del 'debería' en ella [=la premisa universal] ha contribuido indudablemente a la opinión de que el silogismo práctico es esencialmente ético, pero tal opinión no resulta sostenible [...] Aristóteles no sugiere en ningún lugar que el punto de partida sea otra cosa más que algo querido»*⁹¹.

E. Tugendhat presenta una interpretación similar de la ética aristotélica considerando que existe un paralelismo entre este planteamiento, los de Úrsula Wolf y los de Philippa Foot. Indica Tugendhat que desde la perspectiva de estas autoras *«el problema de la moral debe ser planteado en el contexto del problema de la 'vida buena', es decir, en el contexto del problema de qué quiero en definitiva.*

Se trata esencialmente de un retorno a la concepción platónico-aristotélica, según la cual el problema del deber moral (kalón) debe ser reconducido o transformado en el problema de los propios intereses bien entendidos, de aquello que es verdaderamente querido (agathón, bouletón alethés) [...].

El sentido de la obligación es ahora un imperativo hipotético; así entendidas, las normas morales son normas racionales: que yo 'tengo' que actuar de cierto modo tiene ahora el sentido de que sólo si actúo así obtengo aquello que en definitiva quiero [...] Caduca así toda referencia a una obligación moral y a la culpa. Si no se obra como se tiene que obrar, aparece ahora una

88 Gauthier-Jolif, o. c., I, p. 289 (introducción de R. A. Gauthier).

89 Gauthier-Jolif, o. c., II, p. 574.

90 Anscombe, G. E. M., *Intención*, p. 138.

91 Anscombe, G. E. M., o. c., p. 119.

*crítica que no contiene reprobación, censura o desprecio, sino compasión e ilustración [Aufklärung], como en Sócrates. Quien obra mal en este sentido, no resulta culpable, sino que es memo»*⁹².

En conclusión, es cierto, pues, que en la mayoría de ocasiones en que Aristóteles se refiere al *deber* lo hace en un sentido que, desde la óptica kantiana, se consideraría extramoral, ya que se trata del deber propio del *imperativo hipotético*, del deber en el sentido de «*tener que*» realizar determinada acción en cuanto ésta constituye un *medio* para alcanzar un *fin* que se quiere. Y esta forma de comportamiento, desde una perspectiva como la kantiana, no podría ser considerada como moral a causa de la subordinación de ese «*deber*» con respecto a un «*querer*» que representaría el auténtico motor de la conducta.

A pesar de estas consideraciones, parece conveniente puntualizar que, si el concepto de *moral* lo entendemos en un sentido amplio, no hay por qué rechazar que los planteamientos aristotélicos tengan un sentido moral, pues la simple pregunta acerca de «*cómo vivir*» puede verse como una pregunta moral por cuanto remite a consideraciones racionales acerca de cómo orientar la propia vida. La necesidad de responder a la pregunta «*cómo vivir*» lleva implícitas, como primera respuesta, la de la renuncia a la pura *espontaneidad* que caracterizaría a un ser carente de racionalidad y, como respuesta complementaria, la de la fijación de una estrategia de conducta, que pueda llevar a la consecución de los fines que se presenten como más valiosos. En este sentido, es evidente, pues, que los planteamientos aristotélicos tienen carácter moral. Además, las teorías aristotélicas acerca de la acción no se reducen a las de carácter *eudemonista* sino que en ella existen diversos puntos de vista próximos al *intuicionismo platónico* y puntos de vista igualmente próximos a una *moral social* relacionada con la idea del *honor* y con la búsqueda del *bien común*. Resulta evidente que estos planteamientos tienen también un carácter indudablemente moral.

92 Tugendhat, E., *Problemas de la Ética*, Ed. Crítica, Barcelona, 1988, pp. 159-160.

3. A pesar de todo, hay que reconocer que la *Ética Nicomáquea* no presenta una plena coherencia interna. Habría sido deseable que hubiera intentado clarificar o superar los restos de su intuicionismo platónico, y que hubiese tratado de fundamentar el valor de las distintas virtudes éticas a partir de su relación con el bien social e individual. Sin embargo, no fue esto lo que hizo, sino que, al analizar las virtudes, en algunas ocasiones siguió concediéndoles un valor autónomo, como si fueran valiosas *en sí mismas*. Por otra parte, el valor que concede a las virtudes en muchas otras ocasiones proviene de la *valoración social* correspondiente, pero apenas se preocupa de si tales virtudes sirven para acercar al individuo a la consecución de una vida más plena y feliz. De hecho, su «catálogo» de virtudes menciona algunas formas de comportamiento que no guardan relación con el *fin último*.

Conviene tener presente, por otra parte, que, aunque ya desde el primer libro de la *Ética Nicomáquea*, Aristóteles antepone el bien de la ciudad al bien del individuo y considera que la *Ética* es una cierta disciplina Política⁹³, sin embargo la subordinación de *lo individual* a *lo social* se plantea no por otro motivo sino por el hecho de que «*es más hermoso [καλλιον] y divino*». Ahora bien, mediante esta afirmación, parece que nuevamente *lo individual* pasa a primer plano, puesto que es ese *sentimiento* de la *belleza de la acción* realizada en favor de la sociedad lo que justifica que uno se decida por ella. Por otra parte, si consideramos aisladamente determinadas afirmaciones, podríamos encontrar argumentos para seguir pensando que la *ética aristotélica* se centra en la idea del *bien común* como fundamento de un *deber absoluto*, situado más allá de una fundamentación de carácter *eudemonista*. Así parece ocurrir cuando Aristóteles afirma que «*hay quizá cosas [...] a las que no puede uno ser forzado, sino que debe preferir la muerte tras los más atroces sufrimientos*»⁹⁴, o también cuando indica que «*el hombre bueno hace muchas cosas por causa de sus amigos y de su patria, hasta morir por ellos si es preciso*»⁹⁵. Pero esta primera impresión debe corregirse

93 EN I 2 1094b 4-10.

94 EN III 1 1110a 26-27.

95 EN IX 8 1169a 18-20.

por cuanto, al seguir leyendo, observamos que el motivo de este comportamiento es, en último término, el de conseguir un mayor *bien individual*, relacionado con la nobleza o con la belleza de la acción realizada. En este sentido, afirma efectivamente que «*éste es igualmente el caso de los que dan su vida por otros: eligen, sin duda, un gran honor para sí mismos. También se desprenderán de su dinero para que tengan más sus amigos; porque el amigo tendrá así dinero, y él tendrá gloria; por tanto él escoge para sí el bien mayor*»⁹⁶.

Es decir, por una parte, observamos la exaltación de aquellos modos de conducta en los que el hombre bueno se sacrifica por sus amigos y por su patria «*hasta morir por ellos si es preciso*», y ello sugiere que para Aristóteles la *πολις* se convierte en el valor supremo que fundamenta el valor de las normas. Pero, por otra parte, indica a continuación que el dar la vida por los otros y el desprenderse de las propias riquezas implica obtener *un mayor honor y una gloria mayor* a nivel individual. Así pues, con estas aclaraciones se pone de relieve nuevamente lo siguiente:

1.º) que el bien común, el bien de los amigos y, en definitiva, el bien de la [*καλος*] son elementos esenciales para fijar el valor moral de las acciones;

2.º) que, a pesar de todo, *el bien individual sigue siendo el criterio último de moralidad*, puesto que, con la búsqueda del bien para la comunidad, el individuo «*escoge para sí el bien mayor*»; y

3.º) que el *honor* y la *gloria* individual, el *prestigio* y el *triunfo* social juegan un papel de gran relevancia a la hora de justificar las acciones que implican un sacrificio por los demás. Virtudes como la de la *μεγαλοψυχια* o la de la *μεγαλοπρεπεια* adquieren precisamente su sentido a partir de estas consideraciones.

Por lo que se refiere a esta misma cuestión, podemos observar un planteamiento semejante cuando, en su tratamiento de la *φιλια*, Aristóteles habla de dos tipos de egoísmo, considerando que el amor «*desinteresado*» por los amigos es la forma de egoísmo más alta, pero tam-

96 EN IX 8 1169a 25-28.

bién la mejor desde el punto de vista moral, porque a través de ella se consigue la mayor gloria y, en consecuencia, la mayor felicidad.

Por otra parte y a diferencia del planteamiento de los estoicos, el ideal *social* aristotélico sólo se extiende a la propia *polis* y no a la humanidad en general. El motivo parece claro: sólo la *polis* representa el *medio* en el que el individuo puede proyectar su *esencia social* y recibir de ella los honores correspondientes; la «humanidad» es una realidad excesivamente abstracta como para que el individuo pretenda proyectar su acción en ella. *El hombre en cuanto tal* no representó para Aristóteles una realidad que en todo caso debiera ser valorada y respetada como un fin en sí misma. De hecho, no sólo defendió la *esclavitud*, sino también el abandono de los niños nacidos con defectos físicos y el aborto en determinadas circunstancias, opiniones que deja reflejadas hacia el final de la *Política*.

Por otra parte, la puntualización aristotélica sobre las limitaciones de la amistad tiene la importancia de que sirve para poner nuevamente de manifiesto que el fundamento *social* de la ética no es el fundamento *último*, y de que deja despejado el camino para llegar a ese último fundamento, relacionado con la búsqueda individual de la *ευδαιμονια*, la cual sólo alcanza su máxima realización mediante el *βιος θεωρητικος*. Pero, en cuanto la vida contemplativa represente un ideal difícilmente asequible, el hombre podrá alcanzar una forma alternativa de *ευδαιμονια* a través de una vida incardinada en los asuntos de la *polis*.

ANTONIO GARCÍA NINET