

“EL REALISMO DE LA ÉTICA ARISTOTÉLICA: UNA INTERPRETACIÓN NO NATURALISTA DEL OBRAR HUMANO”

Virginia Aspe Armella¹
Universidad Panamericana, México

Introducción

Una de las cuestiones filosóficas más importantes a esclarecer hoy día consiste en saber qué se entiende por realismo moral. Ante el relativismo imperante –que ha convertido todo criterio de moralidad en algo individual y eminentemente variable y subjetivo– y, frente al discurso normativo conservador de grupos que intentan exponer sus argumentaciones morales desde criterios netamente naturalistas –es lamentable ver como el discurso de creyentes se ha replegado frente al ateísmo y laicismo de la época dando exclusivamente criterios biológicos frente a problemáticas morales– surge la necesidad de establecer delimitaciones conceptuales originarias en la filosofía occidental, para ver –si al menos por ahora– logramos esclarecer qué se entiende por realismo moral. La pretensión de este artículo radica en mostrar al lector que la ética aristotélica es realista y que escapa a un enfoque naturalista cuando considera el obrar humano y sus fines. Me propongo esbozar, a la luz de algunos pasajes de la *Ética nicomaquea*² que el obrar humano tiene su sede en la razón humana libre, y no, como frecuentemente se interpreta al realismo aristotélico como un seguimiento de las inclinaciones naturales.

I. La *Ética a Nicómaco* comienza sentenciando que “todo arte y toda investigación, e, igualmente toda acción y libre elección, parecen tender hacia algún bien; por esto se ha manifestado con razón que el bien es aquello hacia lo cual tienden todas las cosas”³. Aristóteles tiene un claro criterio teleológico en su filosofía; su realismo consiste

¹ Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel II. Catedrática de tiempo completo de la Facultad de filosofía de la Universidad Panamericana de México.

² ARISTÓTELES, *Ética a Nicomaco*, Gredos, Madrid, 1985. introducción de Emilio Lledó Iñigo. Trad y notas de Julio Pallí Bonet.

³ *Ibid.*, I-I, 1094a 1-3.

en la noción de fin o bien como causa primera de todo lo que ocurre en el cosmos sea en el orden físico, en el metafísico, en el político y en el moral. Pero qué sea el fin en cada caso, es precisamente lo que distingue a las diversas ciencias y modos de conocer. Dice nuestro autor que en algunos casos, el bien es el resultado de algunas actividades; y que, en cambio, en otros casos, el bien es la misma actividad, por ejemplo, dice que el bien del arte es la obra o sea el producto que surge después de que se realiza la actividad artística, y que en cambio, en la vida moral, el bien está en la misma acción realizada. Aristóteles habla de cosas que hacemos en las que queremos el fin por sí mismo y no por el resultado o ganancia que este nos aporta. Tal es el mundo del obrar moral y de las decisiones políticas pues en ambos lo que se busca es el propio bien del actuante, en el caso del obrar moral el bien del sujeto que decide, y en el caso de la vida política el bien común o bien de todos los ciudadanos, por eso considera el Estagirita al fin político como el más alto del mundo ya que este engloba todos los bienes humanos⁴.

Cuando Aristóteles habla de la vida ética y de la política señala que no se les debe de exigir a éstas el mismo rigor que a los razonamientos matemáticos. Considera que “cuando tratamos de cosas que ocurren generalmente y se parte de tales premisas, hemos de contentarnos con mostrar la verdad de modo tosco y esquemático. Y cuando tratamos de cosas que ocurren generalmente y se parte de tales premisas, es bastante con llegar a conclusiones semejantes”⁵. Ello quiere decir que en el Estagirita el criterio de objetividad científico no es algo relevante en la ética porque trata de actos del sujeto que redundan en él; el criterio objetivo de universalidad y necesidad lo aplicó este filósofo a la ciencia matemática y a sus subalternas, y del saber moral no habla de criterios científicos sino de un saber que busca cómo ser mejores y practicar la virtud. Por último, Aristóteles considera que todos los hombres saben que su bien o fin es la felicidad; empero, que en general, pocos aciertan en saber en qué consiste ella como fin último, pues mientras que algunos la identifican con el placer y viven una vida de bienes corpóreos, otros la identifican con los honores en

⁴Ibid., I-2, 1094b 1.

⁵Ibid., I-3, 1094b 20-24.

la vida política, y sólo los más sabios y prudentes logran captar que la felicidad humana consiste en una vida virtuosa⁶. Para el Estagirita, la clave de la felicidad consiste en lograr un estado o función bueno al hombre que es la vida virtuosa. He aquí el realismo moral aristotélico: entender que “el bien del hombre es un fin en sí mismo, perfecto y suficiente”⁷, pero cabe preguntarse, ¿Porqué es que todos los hombres están de acuerdo en poner la felicidad como su fin último? Porque es un fin que todos buscan por sí mismo, sin que haya nada más allá de él. La felicidad aparece como lo último, más allá de ella, no queda nada que predicarse, pero esto último no es un término ad quem pues a diferencia de Platón no es algo que implica un movimiento para llegar o alcanzarla sino que es un estado y actividad incesante. La felicidad es algo autosuficiente; ser feliz, es plena ganancia de ¿qué?, ¿en qué consiste ser feliz? Ser feliz es el mejor estado en que puede alguien encontrarse porque está ya inserto en una vida floreciente de acuerdo a lo propiamente humano. Como que la felicidad es estar en el pleno equilibrio de la persona, llegar a su estado óptimo, por eso sacia al sujeto y éste ya no busca nada más allá de ella. Nuestro autor dice que la felicidad es ese estado precisamente porque el hombre feliz está ejerciendo la función humana de la mejor manera.

Para que lo entendamos, Aristóteles pone el ejemplo del tocador de la cítara. Dice que se aprende a tocar la cítara tocándola y que la perfección del citarista consiste en tocar la cítara de la mejor manera. Resulta con esto que para lograr las cosas que queremos saber y ser hemos de realizar su actividad respectiva y sólo así podremos saberlas. Aristóteles señala que del mismo modo en que se aprende a tocar la cítara tocándola y en que se aprende a ser un buen tocador de cítara tocándola bien, la felicidad del ser humano consiste en estar realizando su propia función y en ejercerla de la mejor manera; con esto el hombre logra la perfección humana que es su felicidad o fin. Pero, ¿cuál es la función propia del ser humano que tan feliz lo hace cuando la ejerce bien? Lo propio del ser humano es su vida racional; es en esto en lo que se distingue el ser humano de los demás seres, en realizar acciones razonables no estando nada más inmerso en un mundo de apetencias y sensaciones. Aristóteles lleva la conclusión de

⁶Ibid., I-5, 1095a 15-30.

⁷Ibid., I-7, 1097a 15-40; 1097b 1-40 y ss...

su argumentación diciendo que “si la función propia del ser humano es una actividad del alma según la razón, o que implica la razón, y si, por otra parte, decimos que esta función es específicamente propia del ser humano y del hombre bueno, como el tocar la cítara es propio de un guitarrista y de un buen guitarrista, y así en todo añadiéndose a la obra la excelencia queda la virtud (pues es propio de un guitarrista tocar la cítara y de un buen guitarrista tocarla bien), siendo esto así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y esta es una actividad del alma y unas acciones razonables⁸...es así que ... la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud”⁹.

Notemos cómo en la exposición aquí sentada, Aristóteles pone la perfección del ser humano en algo que precisamente no se da en el mundo natural: la virtud. El naturalismo moral –heredado a occidente no por el Estagirita sino por los estoicos de la primera era del cristianismo– es una postura ética que pone la identificación del recto obrar con el natural humano, es decir, con sus procesos biológicos, proponiendo la adecuación con una norma objetiva del bien porque el bien objetivo está plasmado ya en la naturaleza humana. Tal postura toma lo común con los seres de la naturaleza y considera que el recto obrar moral consiste en identificarse con los procesos y tendencias de la naturaleza es una postura ética que pone la identificación del recto obrar con el natural humano, es decir, con sus procesos biológicos, proponiendo la adecuación con una norma objetiva del bien porque el bien objetivo está plasmado ya en la naturaleza humana¹⁰. Dice en el libro II de la *Ética* a Nicómaco que “resulta claro que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza puesto que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por la costumbre”¹¹. En su clasificación de las virtudes dianoéticas y éticas señala que las primeras se adquieren por la enseñanza, y las segundas por la experiencia y con el tiempo. Equipara los movimientos naturales con la caída de los cuerpos que gravitan siempre hacia abajo y nunca podrían variar la trayectoria de su caída mediante costumbre. Dice que lo natural al hombre es tener la capacidad de ejercer virtudes, pero que éstas habrá de lograrlas el ser humano mediante la práctica y trabajando sobre el natural

⁸ Ibid., I-7, 1097b-1098b.

⁹ Ibid., I-8, 1098b 10.

¹⁰ Cfr. Ibid., I-3, 1095a 10.

¹¹ Ibid., II-1, 1103a 15-20.

temperamento que cada uno posee. Pese a que para él la virtud no es natural y hemos de enfatizar este realismo racional en el Estagirita, nuestro autor sostiene que la virtud moral se forja trabajando sobre el natural pues una acción recta es aquélla que esta entre el exceso y el defecto de la persona, pone el ejemplo de la robustez que se destruye tanto por falta de ejercicio como por el exceso que la desgasta¹² y si tanto en su génesis, desarrollo y destrucción la virtud tiene que ver con el cuerpo y la naturaleza, ella mejora al individuo porque su acto es siempre particular e incide sobre todo el sujeto que la pacta.

El realismo aristotélico tiene el mérito de considerar que por naturaleza todos los seres humanos están inclinados al placer y que rechazan el dolor; al mismo tiempo, el realismo aristotélico supera el estado de naturaleza en el hombre cuando sostiene que se aprende a ser justo sólo cuando se ejercen actos justos y que se aprende a ser valiente cuando se realizan acciones valientes, es decir, cuando se supera el estado natural de la temeridad o la cobardía (cólera o terror), pero pone la formalidad de la moralidad no en el temperamento y su moderación sino en el punto de partida de la ética, su fin primero, que es que se realizan acciones valientes porque se considera la valentía como algo bueno y valioso. Para Aristóteles el realismo moral consiste en considerar al bien como algo análogo¹³ ya que “el bien no es algo común en virtud de una idea”¹⁴ y las acciones éticas como aquéllas que proceden de los vicios y las virtudes respectivas. Una frase magnífica de su obra la Retórica dio pie para que Daniel Goleman realizara su taquillero libro Inteligencia emocional en el que explicita claramente el proceso que señalo con la frase aristotélica de que: “Es muy fácil enojarse, lo difícil es enojarse con la persona indicada, en el momento adecuado y en la dosis medida; eso es virtud”.

Mientras que las pasiones son “apetencia, ira, miedo, coraje, envidia, alegría, amor, odio, deseo, celos, compasión, y en general, todo lo que va acompañado de placer y dolor”¹⁵ las virtudes son disposiciones que implican conocimiento de lo que se hace, elección y deseo de practicar la virtud, firme e inquebrantable voluntad de poseerla, pero no en razón de moder el natural temperamento y

¹² Ibid., II-2, 1104a 20.

¹³ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Eudemia*, I-8, y VII-2.

¹⁴ ARISTÓTELES, *Ética a Nicomaco*, I-6, 1096b 15.

¹⁵ Ibid., II-4, 1105b 20-25.

actuando racionalmente sino porque es bueno realizar actos virtuosos: ese es el hombre que lleva una vida que apunta hacia lo mejor. Las pasiones son aun hechos indeterminados moralmente en Aristóteles, son neutrales porque no hay elección ni responsabilidad de sentirlas, en consecuencia, no están en el terreno de la normatividad, para Aristóteles, la vida moral no tiene nada que ver con mantener en regla el natural humano mediante técnicas y normas que lo sometan. Dicha concepción de la ética implica un paso de lo natural a lo normativo ajeno al Estagirita.

Sin embargo Aristóteles entiende que las virtudes son modos de ser personalísimos porque el natural de cada persona varía. Por eso se definen como el término medio entre el exceso y el defecto de cada individuo¹⁶ pues el cómo y las dosis de cada cosa al disponerse dependen del caso concreto y de cada individuo en particular; pero eso, insisto, no es lo que determina formalmente el acto ético – en dicha etapa se trata del momento psicológico y emocional del individuo– y la eticidad en el individuo es cuando realiza acciones racionales que son buenas y sabe que vale la pena lograrlas. Si algo hay de objetividad en la ética aristotélica es que considera que todos los hombres apuntan a ella porque tienen la convicción de que es mejor realizar acciones valiosas, y sostiene que todos los hombres tienen la capacidad para realizar esas acciones; en lo primero, hablamos de la convicción humana al fin moral, en lo segundo, de que la capacidad humana es objetiva porque está en la naturaleza de los hombres la posibilidad de realizar una vida ética al pertenecer a la especie racional, pero la realización formal de acciones éticas no es que persiga bien objetivo alguno sino que es su propia función vertida hacia lo mejor.

Ciertamente por el natural del individuo cabe decir que la virtud es el extremo entre dos opuestos en los que ambos son viciosos, unos por ser excesivos y otros por carentes o disminuidos, pero no basta esta consideración medial frente al natural humano para estar en la ética, el Estagirita señala que hay acciones que son malas en sí mismas, que carecen de término medio, y en esos casos no

¹⁶ Ibid., II-6, 1006b 25-30.

es posible acertar en ellas, pues siempre se yerra al realizarlas, lo que prueba que el estatuto moral de las acciones éticas no está en mediar lo natural. Acciones de esa índole son el robo, el adulterio y el homicidio, probando con esto que la ética supone la determinación formal del sujeto para realizar acciones óptimas o virtuosas más allá de trabajar con lo natural. Pero por ahora lo que interesa aquí es mostrar que nuestro autor abre para lograr un realismo razonable en la vida humana que precisamente escapa a las normas fijas y universales. Aristóteles concluye que no caben técnicas para alcanzar el bien; y sentencia que el tratado de la Etica nicomaquea no es teórico pues no investiga qué es lo bueno, sino práctico, pues trata de cómo lograr ser mejores personas.

II. Dejemos por ahora la exposición de los libros I y II de la Nicomaquea para comenzar a argumentar nuestra propuesta del realismo aristotélico: hemos señalado hasta aquí que por realismo nuestro autor entiende cualquier cosa menos universalidad y homogeneidad en el obrar moral; así mismo, por realismo moral no se entiende en Aristóteles la inclinación natural. Una tradición posterior dio con interpretar el realismo aristotélico más cercano a la propuesta platónica en la que por realismo se refería a una idea única de bien que se atribuía a los seres de la naturaleza de modo esencial o unívoco.

Más tarde, después de Cristo, el neoplatonismo cobró fuerza con autores como Plotino y su discípulo Porfirio, éstos autores bebieron del helenismo que surgió tanto hacia oriente como a occidente interpretando las obras de Aristóteles de manera heterodoxa y asimilando en su interpretación diversas influencias, entre otras la tradición judeocristiana. El cristianismo primitivo de algunos autores como Agustín de Hipona bebió de ambas posturas y reformuló su planteamiento a la luz del mensaje evangélico. Es así que para el obispo africano, la ley natural o recto obrar de los hombres consistía en la participación de la ley divina en la criatura racional. El tema cristiano de la ley natural sigue la idea veterotestamentaria de que Dios imprime su ley a la naturaleza y entrega a Moisés su mandato

en las tablas de la ley. Pero la explicación racional de la definición de ley natural agustiniana tiene también la impronta estoica que considera a Dios absolutamente trascendente y la norma humana como la recta inclinación del obrar adecuándose a lo natural siendo que Dios es creador del mundo y ha impreso su impronta en la naturaleza. La filosofía que influye e interpreta a Aristóteles, después de dispersarse las fuentes originales de su pensamiento, es de corte descendente: venida por la escuela Alejandrina de comentaristas de Platón, Aristóteles y demás griegos, la escuela Alejandrina, formada principalmente por judíos conversos, interpretó la filosofía del Estagirita desde la óptica descendente –el bien es uno y lo da Dios por participación de su ley o por participación de su obra creadora¹⁷. Esta escuela tradujo al latín diversas obras aristotélicas pasando tanto a occidente como a oriente un enfoque del pensamiento aristotélico diverso del original que tendría fuerte impacto en el cristianismo latino y en el mundo oriental musulmán¹⁸.

Hacia el siglo XIII de nuestra era Tomás de Aquino es capaz de corregir este planteamiento gracias a su conocimiento de las obras completas de Aristóteles por la traducción que Guillermo de Moerbeke hizo de los textos de Avicena, Avempace y Averroes. El realismo que descubre De Aquino gracias a los naturalistas árabes le permite replantear la noción de recta norma así como el auténtico espíritu del concepto de ley natural cristiano. En el tratado de la Ley, Suma Teológica, segunda parte q. 90 a la 100¹⁹, ya tenemos un criterio dinámico tanto de la naturaleza humana como de las acciones libres de los hombres. En Tomás ha cambiado el criterio de la norma moral: él no quita un ápice de la definición agustiniana de ley divina, ley eterna, ley natural, derecho divino positivo y derecho de gentes, empero, el enfoque ya no es el mismo. Cuando Tomás comienza su famoso tratado De la Ley muestra un criterio racional diverso al agustiniano, siendo que para él la ley se concibe como algo inmanente al sujeto y ya no como mera causa extrínseca que impera a los hombres. Pero escuchemos cómo es que de Aquino abre su tratado De la Ley en la cuestión 90: “De la esencia de la ley. Cuestión 90 A continuación

¹⁷ Para el análisis del derrotero que aquí se expone confrontar dos obras de diversa época que reflejan la problemática: PUECH, A., *Histoire de la littérature gréco-chrétienne depuis les origines jusque a le fin du IV eme siecle*, Belles Lettres, 1928. También: SORABJI, R. S., *The philosophy of the commentators and neoplatonism in Late Antiquity, 200-600 ad. C.*, University press, Ithaca, New York, 2005.

¹⁸ He disertado sobre este problema en ASPE ARMELLA, V., *Las distintas vías aristotélicas de la tradición medieval*, Siglo XXI, México, 2008, (compilador Jorge Marínéz).

¹⁹ DE AQUINO, T., *Suma de Teología*. Tomo II, B.A.C., Madrid, MCMLXXXIX.

debemos tratar de los principios exteriores de nuestro actos. Ahora bien, el principio exterior que nos inclina al mal es el diablo, de cuya tentación ya hemos hablado en la primera parte²⁰, y “el principio exterior que nos mueve al bien es Dios, que nos instruye mediante la ley y nos ayuda mediante la gracia. Por lo cual tenemos que tratar ante todo de la ley, y luego de la gracia”²¹. Es sumamente interesante descubrir que el Aquinate trata el tema de las causas extrínsecas del obrar humano –Dios y el diablo– en tratados separados al de la ley natural. Tomás dedica el tema de Dios, en la tercera parte del Tratado De la Gracia, es decir, Tomás separa de la realidad natural el tema de Dios y del diablo; en cambio, desarrolla el tema de la ley natural separado del mandato divino tanto como de las obras naturalistas y biológicas. Lo primero que hace en la cuestión 90 es decir que “la ley natural pertenece a la razón aclarando que la razón no utiliza órgano corporal, ni se encuentra en los miembros”.

En la solución al primer artículo, Tomás dice que “la ley es una regla o medida de nuestros actos según la cual uno es inducido a obrar o dejar de obrar; pues ley deriva de ligar, porque obliga en orden a la acción. Ahora bien, la regla y medida de nuestros actos es la razón, que, como ya vimos²², constituye el primer principio de los actos humanos, puesto que propio de la razón es ordenar al fin, y el fin es según enseña el Filósofo, el primer principio en el orden operativo”. Note el lector cómo el Aquinate ya cuenta con una idea inmanente de ley natural; ella surge como principio de la razón humana, y termina en la misma actividad, tal y como habíamos visto que la concebía Aristóteles al cual cita constantemente. Para probar esta postura inmanente de la ley natural en el artículo 2 se pregunta si ¿Existe en nosotros una ley natural? y en las objeciones pone el pasaje de San Agustín en 1 De Lib. Arb. Que dice que “esta no es necesaria ya que el gobierno del hombre está suficientemente atendido con la ley eterna, pues dice San Agustín en el pasaje citado que la ley eterna es aquella en virtud de la cual todas las cosas se hallan perfectamente ordenadas”. Y añade otra objeción Tomás que se daba en su tiempo el tema de la existencia de una ley natural en el corazón de los hombre, este ejemplo extremo en contraparte a lo que decía san Agustín: “la

²⁰ IDEM, Suma de Teología, q. 114.

²¹ S. Th., q. 109.

²² S. Th., q. 1, a. 1, ad 3.

²³ S. Th., q. 90, a. 2.

ley, como ya dijimos²³, ordena los actos del hombre a su fin. Pero esta ordenación no brota de la naturaleza, como sucede con las creaturas irracionales, que solo obran por un fin en virtud de su apetito natural; sino que el hombre lo hace mediante la razón y la voluntad. Luego, en el hombre no hay ley natural alguna”. Notemos que en esta parte de las objeciones el Aquinate expone la postura radicalmente opuesta a la agustiniana. Si en Agustín, el problema estaba en interpretar la ley natural como mandato divino o causa extrínseca del obrar humano (Dios y lo que se opone a él, el diablo) en los contemporáneos de Tomás el problema estaba en pensar que propiamente no era necesario el tema de la ley natural, ya que, entendida adecuadamente, esta solo es regla y medida de la razón humana por lo que cada hombre podía obrar rectamente desde su propio raciocinio sin necesidad de esa ley; por la primera, se disminuía la libertad y responsabilidad del obrar moral, por la segunda objeción, la irrelevancia de la ley natural era porque se concebía redundante a la razón humana. Ahora bien, es indudable que para Aristóteles no existe carácter alguno de ley natural en los hombres; hemos visto como para el Estagirita, una vida humana plena y feliz es una vida que ejerce funciones racionales –el *ergon* humano– de la mejor manera, es decir virtuosamente.

En Tomás de Aquino, en cambio, existe una ley natural que participa de la ley divina por cuatro razones que no tuvo Aristóteles²⁴: primero, existe una ley natural entre los hombres porque existe un Dios que al crearlos dejó impresa su ley. Este argumento no cabe en Aristóteles porque consideraba al mundo eterno; ausente de la idea de creación, Aristóteles resuelve toda la problemática humana desde la cumbre del humanismo, la vida política. Otra razón que da el Aquinate es que existe una ley natural en los hombres porque “todo raciocinio parte de principios naturalmente conocidos, y todo apetito relativo a los medios deriva del apetito natural del fin último. Por la misma razón es también indispensable que la primera ordenación de nuestros actos al fin sea obra de una ley natural”. Para Aristóteles el pre-conocimiento humano estaba en las convicciones de los hombres, esos primeros principios del orden moral surgían en las sociedades por la tradición de los más sabios, los ancianos, y los hombres virtuosos. No hay en

²⁴S. Th., II, q. 91, a. 3, ad.

el Estagirita principio universal y evidente alguno en la razón humana que sirva de base para el recto obrar posterior; en cambio, sí que lo hay en De Aquino, pues por la realidad divina y la de la creación se le otorga al mundo un estatuto radicalmente diverso. Sin embargo, note el lector que Tomás ha incorporado algunos principios de la ética aristotélica: la consideración de una ley natural inmanente a los hombres con un protagonismo mayor que el agustiniano, la inclusión analógica de la causalidad natural en el obrar moral humano pudiendo así analizar el principio y fin de las acciones, y un mayor protagonismo de la razón como orden y medida de los actos humanos en detrimento de la idea de que la razón se adecúa a lo natural. Esto se prueba por la tercera razón que da el Aquinante en la q.91 de la S.Th., I-IIae art 2 en que responde a las objeciones: dice que los animales participan también de la razón eterna a su manera, pero que “la participación que hay en la creatura racional se recibe mediante la inteligencia y la razón, y que por eso se llama ley con toda propiedad, puesto que la ley es cosa de la razón como ya vimos²⁵. En cambio, en la participación que se da en la criatura irracional no es recibida racionalmente, y en consecuencia, no puede llamarse ley sino por asimilación”. El pasaje no tiene desperdicio pues otorga un estatuto a la ley natural humana que pone la fuerza en la razón y la libertad. Sabemos que este pasaje tendrá consecuencias fuertes en el ulterior proyecto humanista de jesuitas como Suarez y Molina que, durante el siglo XVI pondrán una mayor fuerza en la libertad humana respecto de las acciones morales.

Otro punto del análisis de la ley natural tomista que merece mencionarse es el art. 4 de la q. 94 de la S.Th., I-IIae en que nuestro autor se pregunta si “La ley natural, ¿es la misma para todos los hombres?” Respondiendo en la solución a las objeciones que los segundos principios o principios derivados en la ley pueden variar o tener excepciones en cuanto a la rectitud del contenido o por diversas causas como la tradición, la cultura, malas disposiciones naturales o errores en el juicio u obscurecimiento por la pasión. Lo relevante de este punto es que Tomás abre cierto espacio para la variabilidad por razones culturales aunque debe decirse que mantiene la regla

agustiniana de que la ley natural es universal, evidente y necesaria en todos los hombres, punto absolutamente distinto al de la comprensión de la ética en Aristóteles.

III. Regresemos después de este ex cursus necesario al tema del obrar moral aristotélico para comprender de mejor manera la evolución occidental del tema de la recta norma en Aristóteles: en este último, el obrar moral y la felicidad se caracterizan como una vida buena o una vida con calidad cuando el ser humano realiza la propia función racional de la mejor manera, es decir, de modo virtuoso. Ello no obsta para decir que no haya concebido el Estagirita que el ser humano carezca de un acto fundante en su propio ser. En *Metafísica VII -7, 15-34*²⁶ Aristóteles proclama que la ousia es el acto primigenio del mundo natural. Sostiene que este acto es la substancia y que ella se entiende como materia –ilé–, forma –morfé–, y el compuesto de ambos –synolon–; y añade que los dos primeros principios nunca se dan separados, claramente en este ámbito ontológico Aristóteles opta por un realismo naturalista y niega la separación del alma y del cuerpo. ¿Cómo concibe Aristóteles el entramado hilemórfico de la ousia o substancia natural? Para nuestro autor, la “ousia” no es sólo un co-principio de materia y forma sino un entramado con-causal de cuatro principios metafísicos que conjuntamente dan lugar al dinamismo: la materia o principio indeterminado de ella, la forma o acto determinante, la causa eficiente o principio a partir del cual se da el movimiento y la causa final, es decir, aquello por lo que todo lo demás se dice y es²⁷. Note el lector cómo la concepción aristotélica de substancia es dinámica y con-causal. En *Metafísica VIII*²⁸ sostiene que la ousia es un todo completo y autosuficiente, capaz de moverse en y por sí mismo debido a esta interrelación. Por eso, en su tratado *Del alma*²⁹ nuestro autor puede explicar el auto-movimiento de la ousia en los seres vivos como un mantenerse en la existencia realizando por sí misma las funciones que le competen para mantenerse en la vida: “Por tanto, si cabe enunciar algo en general de toda clase de alma, habría que decir que es la entelequia primera de un cuerpo natural organizado”³⁰.

²⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica.*, ed. Gredos, trilingüe, trad. Y notas de Valentín García Yerba.

²⁷ *Ibid.*, VII-8, 1033 a 25; 1033b 1-11.

²⁸ *Ibid.*, *Metafísica*, VIII-4, 1044a 15 y ss...

²⁹ ARISTÓTELES, *De Anima*, L II-1, 412a 3-24; 412a 30; 412b 5.

³⁰ Cfr. *Essays on Aristotle's De Anima*. Edited by Martha C. Nussbaum and Amélie Oksenberg Rorty, Clarendon press, Oxford, 1999. El libro es un importante referente en la elaboración de este escrito; en concreto, el artículo de S. Marc Cohen titulado *Hylomorphism and Functionalism*, pp. 57-74, y los de Jennifer Whiting, *Living bodies*, pp. 75-92, y Michael Frede, *On Aristotle's Conception of Soul*, pp. 93-108, merecen citarse.

La teleología de la forma del tratado del Alma me parece lo que sirvió a Aristóteles de criterio para encontrar la solución del obrar moral. Aristóteles no es un iusnaturalista pues como hemos visto encuentra la rectitud moral humana en el ejercicio de la función ética para actos virtuosos y no en la adecuación con lo natural; sin embargo, la teleología del viviente le permite establecer una analogía entre el orden de la naturaleza y el orden que la razón establece en los actos de la voluntad, este último, el obrar moral en toda su extensión pues es allí donde encuentra que “lo bueno y el fin están en la función propia, lo racional”³¹. Para él, “actuar rectamente es alcanzar las cosas buenas y hermosas”³², pues las virtudes no se producen ni por naturaleza ni contra naturaleza sino que nuestro natural puede recibirlas y perfeccionarlas mediante costumbre”³³. Lo natural en nuestro autor es la capacidad –dunamis–, en cambio, “ejercer, disponerse y poseer virtudes es cuestión racional”³⁴. El enredo hermenéutico posterior a Aristóteles vino de que no se entendió la prioridad de las actividades en la obtención de las virtudes, dicho de otra manera, se impuso un proyecto normativo –la concepción de una idea de bien objetiva a priori a la cual había que adaptarse– en lugar de entender que “adquirimos las virtudes como resultado de las actividades superiores y no las ejercemos porque naturalmente las tenemos”³⁵. Establece una diferencia operativa entre el orden natural-biológico y el ético cuando dice que mientras que porque tenemos ojos miramos nos hacemos justos realizando actos de justicia pues son las mismas causas y los mismos medios los que producen y destruyen la virtud³⁶ y reitera, “nos hacemos justos realizando actos de justicia y no adecuando nuestra decisión a otro”. Las acciones morales son causa de las virtudes y no la naturaleza, en eso consiste el orden de la recta razón aristotélica³⁷. Es decir, las acciones prácticas son lo primero³⁸, ellas se destruyen por exceso o defecto y no a la inversa, estando primero el exceso y el defecto y el individuo las atempera con una técnica medial. Se trata del acto de superar una vida de placeres estando en acciones valiosas. El itinerario revoluciona la educación humana pues resulta que ser un buen ser humano consiste en realizar acciones valiosas

³¹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicomaco*, I-7, 1098a 1.

³² *Ibid.*, I-8, 1099a 8.

³³ *Ibid.*, II-1, 1103a 25-26.

³⁴ *Ibid.*, II-1, 1103a 28.

³⁵ *Ibid.*, II-1, 1130a 30-40.

³⁶ *Ibid.*, II-1, 1103b 6-8.

³⁷ Cfr. *Ibid.*, II-2, 1004b 13; X-1, 1172a 21-25.

³⁸ *Ibid.*, II-2, 1004b 24.

por lo que educar ya no es dar normas o imperativos sino “enseñar a alegrarse y entristecerse por lo que es debido”³⁹. Al revés de ese itinerario ¡cómo impresiona ver hoy que nos alegramos por la derrota del contrincante y no entristecemos ante acciones buenas que nos parecen demasiado altruistas y en consecuencia poco humanas y razonables! Aristóteles une en este itinerario los actos placenteros con los actos virtuosos; separado del nivel de los códigos y las normatividades, no por ello deja de tener un programa moral. Este lo inserta en el mundo de los actos y las actividades; lejos del ámbito de las adecuaciones –porque sin Dios no hay asidero alguno en que fundamentar la moral– descubre que son los actos virtuosos los que marcan la ruta realista para el obrar moral.

IV. Volvamos ahora a nuestra explicación inicial del obrar humano de acuerdo a los criterios aristotélicos: si la felicidad humana consiste en realizar la función que caracteriza la vida propia del hombre, y si ésta función ha de realizarse de la mejor manera, la felicidad plena del ser humano es una vida virtuosa. Pero poseer virtudes es algo que se opone al natural humano, luego, la felicidad y virtud de los hombres no consisten en seguir sus inclinaciones naturales sino en ejercer virtuosamente la racionalidad, Ahora resulta que una vida buena es una vida razonablemente lograda. La clave de nuestro autor radica en que sitúa la ética dentro de la ética misma⁴⁰. Esto lleva a concluir que lo natural del hombre es la substancia pero que lo que es por naturaleza en el ser humano es la racionalidad ya que esta es lo que lo distingue del resto de los seres naturales. Más allá de que esto parezca un juego de palabras, cabe decir que desde la visión immanente del mundo que caracteriza a la filosofía de Aristóteles podemos sostener que lo que según su criterio trasciende el estatuto natural del cosmos es la virtud, y de éstas, la virtud política es la suprema. Cuando occidente se plantea posteriormente el problema del iusnaturalismo como el paso –justificado o no– del plano natural al ámbito de la justicia –pienso que ha perdido el estatuto realista del

³⁹ Ibid., II-3, 1104b 13-14.

⁴⁰ Para el desarrollo de esta temática un artículo de referencia obligada es el de GÓMEZ LOBO, A., La fundamentación de la ética aristotélica, en: *Dianoia*, 37, 1991, México, pp 1-15. También Cfr. IDEM, The Ergon Inference, en: *Phronesis*, 34, 1989, 170-184. En sus obras Gomez Lobo plantea que la noción aristotélica de ergon es una noción descriptiva y no normativa. Además muestra que la función humana o ergon aristotélico no se identifica con el bien por lo que la recta razón de la EN no debe entenderse como un actuar conforme a la recta razón sino como un actuar con razón. El autor basa acertadamente esta precisión en *Met.*, IX-3, donde Aristóteles habla de las potencias racionales e irracionales explicando que las primeras están abiertas a la contrariedad mientras que las segundas están determinadas ad unum. Este punto apoya la necesidad aristotélica de que la ética funcione desde actos racionales y no naturales. Personalmente he disertado sobre este punto de *Met.*, IX, 3, en mi libro ASPE ARMELLA, V., El concepto de técnica, arte y producción en la filosofía de Aristóteles, FCE, México, 1994.

obrar humano aristotélico. Para Aristóteles no es necesario explicar el paso de lo natural a lo moral porque cada ámbito tiene su propio estatuto y no se requiere la justificación o paso de uno hacia el otro; dicho de otra manera, no hay en el Estagirita una falacia naturalista ni la necesidad de una justificación entre el ámbito del obrar humano y el de la naturaleza ya que el orden moral es diverso del orden ontológico y del natural. Recordemos el adagio aristotélico: se logra la virtud de la justicia practicando actos justos. En el acto moral que es la justicia no hay reducto alguno de elementos naturales. La justicia está en el orden relacional entre dos sujetos o cosas donde lo debido es el criterio último de la predicación; nada hay de natural en este asunto moral, en todo caso, lo que es por naturaleza es dar lo debido a los respectivos. La aclaración nos lleva a establecer una diferencia entre lo que es natural y lo que es por naturaleza, siendo que una tradición posterior al de Estagira dio por identificar estos dos modos de predicación.

Hemos llegado con esto a nuestro punto más alto de la exposición: el ser humano es, desde la antropología aristotélica, un ser natural que realiza ciertas acciones que son fin en sí mismas; dichas acciones pueden ser de diverso orden según el fin que las especifica. Las acciones naturales que son fin en sí mismas son la vida entendida como automovimiento pues vivir y haber vivido ya son uno y lo mismo y el ser vivo se mantiene en la existencia por sí mismo. Aristóteles descubre que –conocer y haber conocido son uno y lo mismo pues en la operación del intelecto el resultado está en la misma operación ejercida y llama a este tipo de acciones inmanentes –”praxis”⁴¹– ya que tienen el fin en sí mismas y nada ulterior a ellas resulta. Estas acciones se distinguen de las acciones del mundo físico en las que los actos realizados dan lugar a un producto distinto de la actividad y función. Pone el ejemplo del caminar pues el dirigirse hacia algún lugar implica una acción transitiva, no es lo mismo caminar y haber llegado al lugar, lo mismo ocurre con el caso de la producción de artefactos técnicos que se distinguen del sujeto que los hizo siendo que primero es el arte y solo después aparece la obra. En cambio, en las acciones que son praxis o fin en sí mismas, no hay procedencia natural alguna ni

⁴¹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX-7, 1049a 26-35; IX-8, 1050a 23-35.

resultado extrínseco ulterior a la actividad que las realiza, otro ejemplo que pone Aristóteles es el de la gordura, adelgazar o engordar dice son kinesis ues el sujeto se mantiene el mismo a pesar del añadido o deterioro de la cantidad⁴².

En cambio, en la vida moral aparece una ganancia immanente distinta del orden ontológico y natural, pues diciendo una mentira resulta que uno se hace mentiroso y compartiendo las cosas con otros el sujeto se vuelve generoso, es decir, en las acciones que son praxis y que tiene que ver con el orden de los actos voluntarios hay una disposición moral distinta a los procesos del mundo natural. Este orden, absolutamente diverso del mundo extrínseco es el orden plenamente humano que procede de la racionalidad. Podría decirse que Aristóteles es el gran continuador de la paideia griega que inició Sócrates. En ambos, el estatuto de la moralidad consiste desplegar actos racionales –que no naturales ni en su seguimiento ni en su procedencia– actos que preceden de actividades de un orden respectivo en los que la ganancia está en el mismo principio que los configura; este principio es el bien o fin por el que se hacen las acciones, su ganancia dispone al sujeto para realizar actividades ulteriores de mejor o peor manera. Pero hay una diferencia profunda que separa a Sócrates de Aristóteles, mientras que el hallazgo del primero –la inmanencia del fin moral– ubicó la validez moral de las acciones en el plano intelectual cayendo en universalismos morales, el hallazgo aristotélico consistió en ubicar la ganancia de la racionalidad en la dimensión libre y particular de los actos humanos: he allí el realismo moral aristotélico, el descubrimiento de las variables humanas por su circunstancia concreta, su natural conformación y el libre y recto deseo de desplegar acciones humanas de manera virtuosa. En consecuencia, la ética no consiste en realizar la función humana pues eso es lo propio de cualquier ser vivo, vivir su función a la manera de su propio ser; la ética está en entender que las cosas deben hacerse porque son buenas. Enseñar en la virtud, practicar la virtud, es el modo ético del ser humano. Aprender a ser valiente y admirar la valentía; gozarse por las acciones valiosas y entristecerse cuando alguien realiza lo contrario. Si por naturaleza el ser humano

⁴² Ibid., IX-8 1049b 27-35; 1050a 1-37.

tiene la capacidad de la virtud nada natural habrá de promoverla; solo apuntando a una vida mejor y virtuosa el ser humano podrá realizar acciones respectivas.

El itinerario marca una revolución en el modo de proceder y de enseñar. En este ámbito la literatura cobra una fuerza aplastante pues mirar acciones virtuosas en otros hombres y épocas es ejemplo que persuade para apuntar hacia la práctica del bien. De la misma manera, conocer las perversiones ajenas hace que nos entristezcamos por ellas y que evitemos practicar tales vicios. Desde esta dimensión se comprende también porqué hay que corregir acciones malas y premiar las buenas pues solo practicando la virtud los seres humanos pueden acceder a acciones que valgan la pena. La vida floreciente o de calidad aristotélica es una vida donde la clave educativa está en las convicciones y el buen ejemplo no en códigos éticos ni en imperativos morales; en la ética, las leyes son tan irrelevantes como si un enfermo pusiera muchísima atención en lo que le da de diagnóstico el médico pero no llevase a la práctica los remedios y medicinas que le entregara; el bien o fin, la salud, no se llevarían a cabo por mucho que el paciente supiese del diagnóstico y las reglas curativas. Aparece aquí un círculo aristotélico complicado: para ser bueno hay que ejercer actos virtuosos al mismo tiempo que solo se aprende qué es la virtud ejerciendo los actos respectivos. Surge entonces la necesidad del ejemplo moral en las sociedades pues en su etapa inicial sólo se puede aprender la virtud por contagio viendo cómo se alegran por las acciones virtuosas y cómo es que éstas se consideran bellas. El legalismo y la normatividad suplen la tarea experimental y vivencial de la ética aristotélica pues imponen criterios de acción más allá de éste itinerario. No es que en Aristóteles se demeriten las leyes políticas ni la subordinación de los hijos a los padres y a sus maestros sino que promueve que la tarea individual ética y política del ser humano es irremplazable, al mismo tiempo que sostiene que las leyes y normas educativas han de surgir de las convicciones de los hombres y de su vocación a la virtud no tanto a la inversa, que se pongan leyes políticas
