

Fundamentos físicos y metafísicos de la ética para Aristóteles

John Dudley
Université Catholique de Louvain

Resumen: Respetados especialistas han considerado la ética de Aristóteles como una especie de razonamiento dialéctico que descansa en opiniones populares sin fundamento filosófico sólido. En este trabajo, me propongo mostrar que, en contra de aquellos, la ética de Aristóteles se fundamenta tanto en su física como en su metafísica: Aristóteles entiende la ética metafísicamente, dada la centralidad del concepto de Dios en su pensamiento ético. Asimismo, la concepción de la vida que se encuentra detrás de este pensamiento proviene de su filosofía física, específicamente de su concepción del alma.

Palabras clave: ética aristotélica; metafísica; física; Dios; alma

Abstract: “Physical and Metaphysical Foundations of Aristotelian Ethics”. Leading scholars have regarded Aristotle’s ethics as a kind of dialectical reasoning based on popular opinions and without any sound philosophical foundation. In this paper I shall attempt to show, against them, that Aristotle’s ethics has a physical and a metaphysical foundation as well. Aristotle conceives of ethics metaphysically, given the centrality of his concept of God in his ethical thought. Furthermore, the conception of life behind it comes from his natural philosophy, specifically from his concept of soul.

Key words: Aristotelian ethics; metaphysics; physics; God; soul

Distinguidos especialistas han afirmado que la ética de Aristóteles es una especie de razonamiento dialéctico basado en opiniones populares y sin fundamento alguno¹. En este artículo intentaré mostrar, por el contrario, que el pensamiento ético de Aristóteles tiene tanto un fundamento físico como un fundamento metafísico, que ve el pensamiento ético en términos metafísicos y que la visión de la vida subyacente a sus tratados éticos está estrechamente relacionada con su visión de la vida en sus escritos físicos.

I. La base física

En primer lugar, sostengo que hay una base física de la ética de Aristóteles. Aristóteles nos dice que todos están de acuerdo en que el objetivo de la ética es la felicidad². Pero él argumenta que la felicidad no es un don de los dioses y que el logro de la felicidad no es puramente una cuestión de tener buena suerte³. La felicidad depende en primer lugar de nosotros mismos y de nuestras acciones. Algunas acciones contribuyen a nuestra felicidad y otras acciones le restan a nuestra felicidad. Ahora bien, solo los seres humanos pueden ser felices. Como sabemos por observación empírica, ningún animal puede ser feliz⁴. Por esa razón, Aristóteles sostiene que la felicidad debe surgir de actividades que solo los seres humanos pueden realizar y no los animales⁵. Lo que distingue a los seres humanos de los animales es la posesión del intelecto

¹ Cf. Polansky, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p. 4: "The division of the sciences has great significance for Aristotle. Respecting the division, he scrupulously avoids using theoretical principles in practical science". Ya John Burnet (*The Ethics of Aristotle, Edited with an Introduction and Notes*, Londres: Methuen, 1900, p. xvii) había escrito que "it was contrary to Aristotle's own principles to base the exposition of Politics on his metaphysical system". Cf. también Eriksen, T.B., *Bios Theoretikos, Notes on Aristotle's Ethica Nicomachea X*, 6-8, Oslo: Universitetsforlaget, 1976, p. 26, quien mantiene que Aristóteles "gives up any theoretical or metaphysical foundation for his ethics". De manera similar, Jean Vanier (*Le bonheur, Principe et fin de la morale aristotélicienne*, Paris/Brujas: Desclée De Brouwer, 1965, p. 63) escribe que: "En soi, la morale aristotélicienne se développe indépendamment de la métaphysique. Elle ne se sert pas proprement des conclusions de la philosophie première...". Asimismo, Gérard Verbeke ("Thèmes de la morale aristotélicienne", en: *Revue Philosophique de Louvain*, v. LXI (1963), 185-214, pp. 212-213) escribe: "on saisit aisément le bien-fondé du point de vue d'Aristote. Il ne veut pas d'une morale construite a priori: comment déduire les valeurs concrètes de la conduite humaine d'une vue métaphysique sur la nature de l'homme?...".

² EN I, iv, 1095a18-20.

³ EN I, ix, 1099b9-25; EE I, iii, 1215a8-19.

⁴ EN I, ix, 1099b32-1100a1.

⁵ EN I, vii, 1097b33-1098a3.

(*voûç*). Solo los seres humanos son inteligentes y capaces de razonar. Por lo tanto, la felicidad solo puede deberse a actividades procedentes del uso del intelecto en una determinada manera.

Para Aristóteles, el intelecto es la parte más importante del alma humana. Todo lo que vive posee un alma. Las plantas tienen un alma que explica sus capacidades de nutrición, crecimiento, autodefensa, curación y reproducción. Los animales tienen un alma más compleja que explica no solo las capacidades que tienen en común con las plantas, sino también su capacidad de usar uno o más sentidos. Finalmente los seres humanos tienen un alma todavía más compleja que explica no solo las capacidades que tienen en común con los animales, sino también su intelecto⁶.

Se puede argumentar que Aristóteles justificó su creencia en la existencia del alma basándose en la complejidad de las características de la vida y la diferencia en el comportamiento entre lo que está vivo y lo que no está vivo. Sin embargo, yo sostendría que para Aristóteles hay una realidad más profunda subyacente a las características de la vida que indican la presencia del alma. Como sabemos por la observación empírica, todo lo vivo se esfuerza por alcanzar su forma o naturaleza plenamente desarrollada, es decir, su pleno desarrollo o mejor condición⁷. Las complejas características de la vida son causadas por esta orientación hacia un objetivo o tendencia teleológica y, viceversa, las complejas características de la vida sirven al propósito de hacer posible esta orientación hacia un objetivo o esta tendencia teleológica⁸. La teleología, o el hecho de luchar por el bien, no puede ser explicada en términos puramente materiales y, por lo tanto, solo puede explicarse en términos de un principio inmaterial que tradicionalmente llamamos alma; así pues, es un principio inmaterial el que hace que todos los seres vivos se esfuercen por mantenerse vivos y por alcanzar su mejor condición. Cuando Descartes negó el alma en las plantas y los animales, negó a la vez, y con razón, la teleología, ya que se dan juntos.

⁶ *EN I*, xiii, 1102a26–1103a10.

⁷ *Phys.* II, i, 193b11–18; ii, 194a27–33.

⁸ A juicio de Aristóteles, la lucha por sobrevivir y desarrollarse hasta el mayor grado posible –y, así, la orientación teleológica de la vida– no puede ser explicada en términos materiales. La inherente evasión de la muerte, la capacidad de autodefensa y regeneración, así como el hecho (como opuesto al proceso) de la reproducción (que no se encuentra en ningún ser inanimado), es decir, la combinación de las características de todo lo vivo, requiere más que materia para ser explicado. En términos contemporáneos, la extraordinariamente compleja composición química y la manera de actuar que se encuentra en todos los seres vivos no son la vida, sino que resultan de la vida. Uno podría decir que la extrema complejidad de los seres vivos, en la que cada una de sus partes colaboran de una manera imperceptible, demuestra la existencia de un principio inmaterial de coordinación.

El intelecto, como está orientado teleológicamente, es parte del alma inmaterial que lucha por el bien de los seres humanos. Aristóteles divide el intelecto en dos partes. La primera es la parte contemplativa (el θεωρητικόν), que es la parte estrictamente racional y estudia las ciencias de la matemática, la física y la metafísica en busca del objeto divino y más digno⁹. La segunda es la parte que se ocupa de las opiniones (el δοξαστικόν), también llamada la parte práctica (el πρακτικόν), parte que se ocupa de la acción humana¹⁰. Dado que toda el alma se esfuerza por el bien humano, Aristóteles sostiene que la felicidad surge de la actividad de ambas partes del intelecto, de su actividad conforme a la excelencia o la virtud (κατ' ἀρετήν).

Las dos fuentes de felicidad para Aristóteles son, pues, actividades virtuosas del intelecto, que es una parte del alma. La actividad virtuosa de la parte contemplativa del alma es la contemplación (la θεωρία) y la actividad virtuosa de la parte práctica del alma es la sabiduría práctica (la φρόνησις), que controla las virtudes morales. Se dice frecuentemente que las fuentes de la felicidad para Aristóteles son la contemplación y la virtud moral. Si bien esto es cierto, hay que recordar que la virtud moral no es una virtud del intelecto. Es una virtud de la parte irracional del alma, pero está controlada por la sabiduría práctica, que es una virtud del intelecto.

En la *EN* I, xiii, Aristóteles nos dice que el político (el especialista en la ciencia maestra) debe estudiar la naturaleza del alma¹¹ porque la felicidad depende de la contemplación y de la sabiduría práctica que dirige la virtud moral, de la actividad virtuosa de esas partes del alma que solo los seres humanos poseen. Similarmente en la *EE* II, i, nos dice, por la misma razón, que para estudiar la ética debemos estudiar el alma¹². El estudio del alma corresponde a la física y, por lo tanto, parece que hay en primer lugar una base física de la ética. Es imposible entender el pensamiento ético de Aristóteles si uno no entiende la naturaleza humana, si no se sabe que los seres humanos consisten en cuerpo y alma, y que la felicidad depende de la actividad virtuosa de aquellas partes del alma que solo los seres humanos poseen. Sostengo, pues, que la naturaleza humana, y más específicamente las partes del alma poseídas

10

⁹ *Met.* E(VI), i, 1026a18-23.

¹⁰ *Pol.* I, v, 1254b5-9; *Pol.* I, xiii, 1260a5-7; *Pol.* VII, xiv, 1333a16-1333b5; *Pol.* VII, xv, 1334b17-19; *EE* V [= *EN* VI], i, 1139a1-15 ; *EE* V [= *EN* VI], v, 1140b25-30; *EE* V [= *EN* VI], xii, 1144a1-11; *EE* IV [= *EN* V], xi, 1138b9. Véase mi artículo "The Meaning of *Nous* in the Ethics of Aristotle", en: *Bollettino Filosofico (Calabria)*, v. XX (2004), pp. 25-39.

¹¹ *EN* I, xiii, 1102a23; similarmente *EN* I, vii.

¹² *EE* II, i, 1219b26-1220a12.

solo por los seres humanos, son el fundamento físico del pensamiento ético de Aristóteles. Pasaré ahora a la base metafísica.

II. El fundamento metafísico

En la famosa primera frase de su *Ética a Nicómaco*, Aristóteles escribe que con razón se ha dicho que el Bien es aquello que todas las cosas desean¹³. Debemos ser conscientes de que para Aristóteles no solo los seres humanos desean su bien, sino todos los seres vivos e incluso los seres no vivos luchan por su bien¹⁴. En cuanto a los seres vivos, Aristóteles describe el significado de este bien en un famoso pasaje de su *De Anima* II, iv: “Y es que para todos los vivientes... la más natural de las obras consiste en hacer otro viviente semejante a sí mismos –si se trata de un animal, otro animal, y si se trata de una planta, otra planta– con el fin de participar de lo eterno y lo divino en la medida en que les es posible: todos los seres, desde luego, aspiran a ello y con tal fin realizan cuantas acciones realizan naturalmente... Ahora bien, puesto que les resulta imposible participar de lo eterno y divino a través de una existencia ininterrumpida, ya que ningún ser sometido a corrupción puede permanecer siendo el mismo en su individualidad, cada uno participa en la medida en que le es posible, unos más y otros menos; y lo que pervive no es él mismo, sino otro individuo semejante a él, uno no en número, sino en especie”¹⁵.

En este pasaje Aristóteles dice que el objetivo de la actividad de todos los seres vivos es participar de lo eterno y lo divino. Buscar “lo eterno y lo divino” es buscar la eternidad del Dios de Aristóteles, el Motor Inmóvil¹⁶. Luchar por la eternidad significa luchar por sobrevivir. Así pues, todos los seres vivos se esfuerzan por sobrevivir. Pero como el individuo debe necesariamente morir, busca sobrevivir reproduciéndose a sí mismo.

Sin embargo, como he mencionado, Aristóteles nos dice en el Libro II de su *Física* que todo ser viviente¹⁷ se esfuerza por su perfección o por el desarrollo

¹³ *ENI*, i, 1094a1-3.

¹⁴ Para una explicación de cómo los seres no vivos luchan por su bien, cf. mi libro *Aristotle's Concept of Chance, Accidents, Cause, Necessity and Determinism*, Nueva York: State University of New York Press, 2012, pp. 274-277.

¹⁵ *De An.* II, iv, 415a26-415b6; similarmente *GA* II, i, 731b24-732a1.

¹⁶ Sobre el método dialéctico en Aristóteles, cf. mi libro *Dio e Contemplazione in Aristotele, Il Fondamento Metafisico dell' 'Etica Nicomachea'*, Milán: Vita e Pensiero, 1999, pp. 12-17.

¹⁷ Substancia significa en primer lugar un ser vivo: cf. mi libro *Aristotle's Concept of Chance*, pp. 84, 234, 337-339.

completo de su forma¹⁸. Un ejemplo típico sería que la bellota busca crecer en un roble completamente maduro. Este es su mayor bien. Pero como los seres vivientes no pueden permanecer en una condición de pleno desarrollo, se reproducen para alcanzar la eternidad de Dios en la especie.

Se puede decir, entonces, que para Aristóteles el objetivo de todos los seres vivos es desarrollarse hacia su mejor condición y esforzarse por sobrevivir. De esta observación llegó a la conclusión de que debe haber una explicación de por qué todos los seres vivos se esfuerzan por su mejor condición y por la eternidad. En su opinión, debe haber un Bien último, un Dios, que es perfecto y eterno y cuya bondad actúa por causalidad final. Por lo tanto, los seres vivos, cuando se esfuerzan por sobrevivir en su mejor condición, en realidad buscan la bondad última y la eternidad de Dios. Así pues, Dios es el fundamento metafísico de toda teleología.

Pero la ética también es teleológica por naturaleza. Todos los seres humanos luchan por su bien, y la ética nos da las reglas para alcanzar este bien. El bien que los seres humanos son capaces de alcanzar es la felicidad (εὐδαιμονία). Así, Aristóteles nos dice que el objetivo de la vida humana es alcanzar la felicidad¹⁹. Incluso dice que todos los filósofos y la gente común están de acuerdo con él en decir que el propósito de la vida es alcanzarla²⁰. Desde entonces casi todos los filósofos han seguido manteniendo este punto de vista²¹. De hecho, puede decirse que hay muy pocas opiniones filosóficas sobre las cuales hay tanto acuerdo. Sin embargo, me gustaría proponer tres razones por las que sería mejor decir que el objetivo de la vida no es la felicidad y que lo que Aristóteles quería decir con *eudaimonía* era algo diferente. En primer lugar, la felicidad es un sentimiento y sería extraño que el propósito de la vida fuera un sentimiento. Uno esperaría que el propósito de la vida fuera una realidad más sustancial que un sentimiento. En segundo lugar, el mismo Aristóteles habla de la *eudaimonía* (su término para expresar la felicidad) como exigiendo una vida perfecta o completa²². Así, *eudaimonía* significa más que un sentimiento de felicidad, ya que un sentimiento de felicidad es transitorio. El requisito de una vida completa implica el pleno desa-

¹⁸ *Phys.* II, i, 193b11-18; ii, 194a27-33.

¹⁹ *EN* I, x, 1101a18-19: τὴν εὐδαιμονίαν δὲ τέλος καὶ τέλειον τίθεμεν πάντῃ πάντως. Cf. *EN* I, vii, 1097a28-1097b1; *EN* I, vii, 1097b20-21; *EN* X, vi, 1176a31-32.

²⁰ *EN* I, iv, 1095a18-20.

²¹ Kant es, sin lugar a dudas, la excepción más notable.

²² *EN* I, vii, 1098a18-20; I, ix, 1100a4-5; I, xi, 1101a14-16; X, vii, 1177b25; *EE* II, i, 1219a34-1219b8; *MM* I, iv, 1185a4-6. Sobre el significado de βίος τελείος, cf. mi libro *Aristotle's Concept of Chance*, Cap. 6(b); mi artículo "El sentido de la felicidad de la vida perfecta (bios teleios) en la Ética de Aristóteles", en: *Ethos* (Buenos Aires), v. X-XI (1982-1983), pp. 39-54.

rollo de un ser humano y el logro de la perfección o la integridad. En términos metafísicos, implica el logro de la forma (plenamente desarrollada). En tercer lugar, podemos decir que el objetivo de la vida es la supervivencia en la mejor condición y que los momentos en que nos sentimos felices son precisamente los momentos en que creemos que hemos logrado algo que promoverá nuestro objetivo en la vida. Esto es, otra vez, una observación empírica. Por ejemplo, nos sentimos felices si pasamos un examen o recibimos una promoción o tenemos éxito en hacer algo que mejorará nuestras vidas. Por lo tanto, la felicidad no es el objetivo de la vida, sino una especie de barómetro que mide el grado de éxito que estamos logrando para alcanzar el objetivo de realizar nuestras potencialidades en la vida. Solo los seres humanos pueden ser felices, y esto se debe a que solo los seres humanos poseen inteligencia y pueden calcular si tienen éxito en la vida. La felicidad, por lo tanto, parece ser un sentimiento que surge de la comprensión de que estamos haciendo progresos en el logro de nuestra mejor condición. Se sigue, entonces, que la ética no es solo un método para lograr la felicidad, sino, más profundamente, un método para lograr nuestro pleno desarrollo en la vida y para mantener esta condición durante el mayor tiempo posible. La comprensión de Aristóteles de la *eudaimonía* como el objetivo de la ética es, por tanto, paralela a su comprensión de la meta de toda vida, tal como se expresa en sus obras físicas. Así pues, para Aristóteles, los seres humanos luchan por la *eudaimonía* porque es el bien humano que pueden alcanzar. Pero en la búsqueda de este bien están en realidad tratando de lograr un bien que no son capaces de lograr, a saber, la perfección y la eternidad de Dios. Así pues, Dios es el Bien y la causa final del esfuerzo de los seres humanos por alcanzar la felicidad que surge del progreso hacia el objetivo de lograr su mejor condición posible por el mayor tiempo posible. Parece, entonces, que Dios es el fundamento metafísico de la felicidad, el objetivo de la ética.

Dado el paralelo en el objetivo entre la física y la ética, podríamos preguntarnos por qué Aristóteles no incluyó la ética en el campo de la física. La respuesta radica en el hecho de que los seres humanos son libres gracias a su intelecto²³. Es por esta razón que Aristóteles nos dice que el arte (que depende del intelecto) imita a la naturaleza²⁴. Lo que los seres humanos hacen con la ayuda del intelecto es una imitación de lo que hace la naturaleza sin intelecto. La naturaleza actúa teleológicamente y también lo hacen los seres humanos. La explicación de la teleología no se encuentra pues en el intelecto, puesto que los

²³ *EE* II, vi, 1223a4-9. Véase también *Gen. et Corr.* II, xi, 338b9-10.

²⁴ *Phys.* II, ii, 194a21-22; II, viii, 199a 15-17; *Protrep.* B13 Düring.

animales y las plantas no poseen intelecto, sino en el alma. Es de la naturaleza del alma actuar teleológicamente, es decir, luchar por el bien. Las plantas y los animales luchan por su bien gracias a su alma, y los seres humanos también se esfuerzan por su bien con la ayuda de un alma más compleja que incluye al intelecto. Dios no es, pues, solo el fundamento metafísico de la teleología en la física, sino también en la ética.

III. El fundamento metafísico de la ética en mayor detalle

Además del contexto metafísico general en el que Aristóteles coloca su ética, sosteniendo que la ética es teleológica de manera similar a la física, Aristóteles también establece un paralelo explícito entre la vida de Dios y la vida ideal para los seres humanos. El fundamento de este paralelo es el intelecto, ya que la naturaleza de Dios es la de un intelecto²⁵ y la mejor vida para los seres humanos se basa en el intelecto, la mejor parte del alma. Dios es inmaterial²⁶ y el alma humana también es inmaterial. Por lo tanto, hay un parecido fundamental entre Dios y el hombre. La actividad de Dios es contemplación, la única actividad posible para un intelecto inmaterial. Aristóteles nos dice: “pues bien, si a un ser vivo se le quita la acción (τὸ πράττειν) y, aun más, la producción (τὸ ποιεῖν), ¿qué le queda, sino la contemplación? De suerte que la actividad (ἐνέργεια) divina que sobrepasa a todas las actividades en bienaventuranza, será contemplativa”²⁷.

Porque Dios es el Bien supremo, Aristóteles concluye que Dios contempla el mejor objeto, que es él mismo²⁸.

Ha habido mucha discusión sobre la naturaleza y objeto de la contemplación que es fuente de la mayor felicidad humana. Aquí solo puedo dar una breve exposición sobre esta compleja materia²⁹. Aristóteles nos dice que la contemplación es el acto o la actualización de la filosofía o la búsqueda de la sabiduría³⁰. La filosofía en su sentido restringido significa la búsqueda del cono-

²⁵ *Met.* Λ (XII), vii, 1072b18-27; *EE* VIII, ii, 1248a22-29.

²⁶ *Met.* Λ (XII), vi, 1071b21; Λ (XII), viii, 1074a33-36; Λ (XII), ix, 1075a7; Λ (XII), vii, 1073a3-11; *EE* VI (= *EN* VII), xiv, 1154b20-31. Sobre la inmaterialidad, cf. mi libro *Dio e contemplazione*, pp. 22-24.

²⁷ *EN* X, viii, 1178b20-22: τῷ δὲ ζῶντι τοῦ πράττειν ἀφαιρουμένου, ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦ ποιεῖν, τί λείπεται πλὴν θεωρία; ὥστε ἢ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια, μακαριώτητι διαφέρουσα, θεωρητικὴ ἂν εἴη. Aristóteles también sostiene en *EE* V (= *EN* VI), ii, 1139a27-8 que θεωρία no está incluido ni en τὸ πράττειν ni en τὸ ποιεῖν.

²⁸ *EE* VII, xii, 1245b9-19; *Met.* Λ (XII), vii, 1072b19-20; ix, 1074b33-35; *MM* II, xv, 1213a2-4.

²⁹ Para una completa exposición, véase mi libro *Dio e contemplazione*, capítulo 2.

³⁰ *EN* X, vii, 1177a24-34; ix, 1179a30-32.

cimiento del objeto más valioso y se limita, en primer lugar, a las tres ciencias puramente racionales: las matemáticas, la física y la teología, más tarde llamada metafísica³¹. Pero de estas tres ciencias solo la metafísica es la filosofía en el sentido más estricto de la palabra³², ya que solo ella se aproxima al objeto más elevado³³. Aristóteles deja claro que dentro del campo de la metafísica, el objeto propio de la contemplación es Dios. Así escribe en la conclusión de la *EE*: “Así, cualquier selección y adquisición de bienes naturales –sean bienes del cuerpo, o riquezas, o amigos u otros bienes– que más promueva la contemplación de la divinidad, es la mejor, y esta norma es la más bella; pero aquella que por defecto o por exceso impida vivir y contemplar la divinidad es mala³⁴”.

En la *EN* Aristóteles afirma que la actividad del hombre es más perfecta cuando se acerca más a la actividad de Dios. Sostiene que la contemplación es la única actividad que se puede atribuir a Dios y concluye: “en consecuencia, la actividad de Dios, que sobrepasa en bienaventuranza, sería contemplativa; y de las actividades humanas, por lo tanto, aquella que está más estrechamente relacionada con esto sería la mayor fuente de felicidad”³⁵.

Puesto que la actividad de Dios consiste en la contemplación de sí mismo, se deduce que la actividad perfecta del hombre es también la contemplación de Dios³⁶. Así la *EN* está de acuerdo con la *EE* al sostener que la mejor actividad para el hombre es la contemplación de Dios³⁷.

³¹ *Met.* E (VI), i, 1025b25, 1026a18-19. Para una explicación de la metafísica como una ciencia puramente racional, ver mi artículo “Aristotle’s Metaphysics as Mysticism”, en: *Tattva, Journal of Philosophy*, 8 (2012), pp. 99-119.

³² *Met.* Γ (IV), iii, 1005b1-2; E (VI), i, 1026a13-16, 23-32; K (XI), iv, 1061b19-33; *cf. Phys.* I, ix, 192a35-6; II, ii, 194b14-15; *De Cael.* I, viii, 277b10. La filosofía de la naturaleza (la física) (φυσική φιλοσοφία) (*De Longaevitate* I, 464b33; *Part. An.* II, vii, 653a9) es solo filosofía segunda, δευτέρα φιλοσοφία (*Met.* Z (VII), xi, 1037a15). Aristóteles habla de la física como filosofía “segunda” ya que su dominio no es el de los objetos más altos (los que son el dominio de la filosofía primera/metafísica). La física busca la felicidad (εὐδαιμονία), pero no en sentido estricto, ya que la búsqueda de la sabiduría (φιλοσοφία) significa buscar el conocimiento de los objetos más elevados.

³³ *Met.* Γ (IV), iii, 1005a35; *EE* V(=EN VI), vii, 1141a18-20, 1141b2-3.

³⁴ *EE* VIII, iii, 1249b16-21.

³⁵ *EN* X, viii, 1178b21-8.

³⁶ Uno podría intentar refutar este argumento diciendo que, dado que la actividad de Dios consiste en contemplarse a sí mismo, así la mejor actividad del hombre deberá consistir en contemplarse a sí mismo. Sin embargo, el argumento no sería sólido, ya que Aristóteles deja en claro que la mejor contemplación significa la contemplación del mejor objeto (*EN* X, iv, 1174b14-23), y que el mejor objeto es Dios, no el hombre (*cf. EE* V (= EN VI, vii, 1141a18-20; 1141b2-3)). En consecuencia, cuando Aristóteles escribe que la actividad humana que más se asemeja a la actividad divina es la fuente más grande de felicidad (*EN* X, viii, 1178b21-23), debemos entenderlo como refiriéndose a la contemplación de Dios. Además, la contemplación de Dios, en primer lugar, es la contemplación de Dios, el Bien supremo, no contemplación de sí.

³⁷ No habría necesidad, entonces, de recurrir a la conjetura de von Arnim (von Arnim, H., *Die drei aristotelischen Ethiken*, Philosophische-historische Klasse. Sitzungsberichte 202, Bd. 2.

En el libro X de la *EN*, Aristóteles nos dice que hay un cierto parecido (en griego: un ὁμοίωμα τι) entre la vida de Dios y la mejor vida para los seres humanos³⁸. En *Metafísica Lambda*, Aristóteles nos dice que la condición permanente de Dios es mejor incluso que el mejor estado que el hombre puede alcanzar³⁹. Pero también nos dice que en el estado perfecto de contemplación los seres humanos se acercan al mismo estado que Dios. Así, Aristóteles escribe de Dios: “y es una vida como la mejor que nosotros somos capaces de realizar por un breve intervalo de tiempo”⁴⁰.

Así, la mejor contemplación o *theoría* de la que los seres humanos son capaces consiste en contemplar a Dios, lo que los humanos pueden hacer solo por un breve intervalo de tiempo. De esta manera, la contemplación humana de Dios se parece a la actividad del Dios de Aristóteles que se contempla a sí mismo.

En el libro X del *NE*, Aristóteles también nos dice que la felicidad que surge de la contemplación se asemeja a la felicidad de Dios: “por lo tanto, la actividad (ἐνεργεῖα) de Dios, que supera en la bienaventuranza (μακαριότητα), debe ser contemplativa; y de las actividades humanas, por lo tanto, la que está más estrechamente relacionada con esta es la mayor fuente de felicidad”⁴¹. Similarmente, en *Política VII* Aristóteles nos dice: “Convengamos, pues, que cada uno participa de la felicidad (εὐδαιμονία) en la misma medida que de la virtud (ἀρετή) y de la prudencia (φρόνησις), y actúa de acuerdo con ellas. Nos da testimonio de ello Dios, que es sin duda feliz (εὐδαίμων) y bienaventurado (μακάριος), pero no por ninguno de los bienes exteriores, sino por sí mismo y por tener cierta naturaleza”⁴².

Podríamos concluir que Aristóteles fundó la mejor actividad ética explícitamente en Dios, ya que el Dios de Aristóteles es el modelo de la contemplación

Abhandlung, Vienna/Leipzig: Akademie der Wissenschaften in Wien, 1924, pp. 67-71) de que un escriba cristiano cambió νους a θεός, ἐνεργεῖν a θεραπεύειν entre otras alteraciones en *EE VIII*, iii. Cf. Defourny, P., “L’activité de contemplation dans les Morales d’Aristote”, en: *Bulletin de l’Institut historique belge de Rome*, v. XVIII (1937), 89-101, p. 101: “De part et d’autre [sc. in *NE* and *EE*] Aristote n’a en vue que la seule θεωρία τοῦ θεοῦ”. También parece imposible aceptar la conclusión de que la vida contemplativa “means the contemplation of truth in two and perhaps in three departments, mathematics, metaphysics and perhaps also natural philosophy” (Ross, W.D., *Aristotle*, Londres: 1949, p. 234). Razones para recharar la noción de Ross de la contemplación también son dadas por Defourny, “L’activité...”, pp. 96-97; Gauthier, R.A. y J.Y. Jolif, *Aristote, L’Éthique à Nicomaque, Introduction, Traduction et Commentaire, 4 vols.*, Lovania/Paris: Peeters, 1970, II, 853; Hardie, W.F.R., *Aristotle’s Ethical Theory*, Oxford: Clarendon Press, 1980, p. 339.

³⁸ *EN X*, viii, 1178b27.

³⁹ *Met. Λ (XII)*, vii, 1072b24-6: εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἀεὶ θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον, ἔχειν δὲ ὧδε.

⁴⁰ *Met. Λ (XII)*, vii, 1072b14-15.

⁴¹ *EN X*, viii, 1178b21-8.

⁴² *Pol. VII*, i, 1323b21-6.

y la fuente de la felicidad perfecta. Incluso podemos añadir que Aristóteles usa a Dios como modelo para otros aspectos de la mejor vida.

A diferencia de Platón, Aristóteles atribuye placer a su Dios⁴³. Al final de la *EN VII* (= *EE VI*), Aristóteles nos dice que Dios tiene un único placer simple que surge de su contemplación, la actividad de su naturaleza simple e inmaterial. Si los seres humanos tuvieran una naturaleza simple e inmaterial, la misma actividad de contemplación también les sería siempre agradable⁴⁴. Así, el placer de Dios es un modelo para el mejor placer disponible para los seres humanos.

Aristóteles también nos dice en sus escritos éticos que la actividad de contemplación de Dios es una actividad inmóvil⁴⁵. Los seres humanos no pueden ser inmóviles. Sin embargo, la estabilidad los aproxima lo más posible a la inmovilidad. Por lo tanto, la inmovilidad de Dios es ejemplar para la estabilidad del hombre ideal. Esta estabilidad se encuentra en el ocio y la inmutabilidad. Uno de los prerequisites de la felicidad humana es que esta debe ser ociosa⁴⁶. Por lo tanto, una de las razones dadas por Aristóteles para probar que la contemplación es la actividad ideal para el hombre es que es ociosa⁴⁷. La contemplación, que para el ser humano perfecto es una imitación de la contemplación de Dios, es también la actividad que los seres humanos pueden realizar por más tiempo que cualquier otra⁴⁸, un hecho que Aristóteles también aduce para demostrar que es la actividad ideal para el hombre.

Así, la inmovilidad de Dios, que es un atributo derivado de su actividad de contemplación, es también un modelo para la estabilidad del hombre ideal, que requiere ocio y permanencia como características de su actividad ideal de contemplación. La inmovilidad de Dios es también de gran importancia en la política ya que es un modelo para el tema tan importante de la estabilidad del Estado⁴⁹.

⁴³ *Met.* Λ(XII), vii, 1072b13-18, 24.

⁴⁴ *EE VI* (= *NE VII*), xiv, 1154b20-31.

⁴⁵ *EE I*, vii, 1217a32-4; *EE VI* (= *NE VII*) xiv, 1154b26-8; cf. *EE IV* (= *EN V*), vii, 1134b28-9; *Pol.* VII, iii, 1325b23-32. Dios no tiene actividad externa (ἐξωτερική) aparte de su actividad propia (οἰκεία πρᾶξις). Pero esta actividad propia es contemplativa y de naturaleza inmaterial. Se sigue, por lo tanto, que su actividad no involucra movimiento.

⁴⁶ *EN X*, vii, 1177b4: δοκεῖ τε ἡ εὐδαιμονία ἐν τῇ σχολῇ εἶναι.

⁴⁷ *EN X*, vii, 1177b22.

⁴⁸ *EN X*, vii, 1177a21-2; *NE X*, v, 1175b14: χρονωτέρας. Cf. Dirlmeier, F., *Nikomachische Ethik*, p. 584, quien comenta: "Dies ist wichtig, denn auf diese Weise kann menschliche Schwäche der Kontinuität göttlicher energie wenigstens angenähert werden".

⁴⁹ *Pol.* VII, iii, 1325b27-32.

Por último, Aristóteles nos dice en sus escritos éticos que Dios es autosuficiente⁵⁰. Tanto en su *EN* como en su *EE*, dedica un largo tratado a la amistad y a las relaciones sociales. Pero luego nos sorprende diciéndonos que lo mejor para los seres humanos es no tener amigos en absoluto, y la razón es porque Dios no tiene amigos. La autosuficiencia de Dios es, pues, un modelo para la condición ideal de los seres humanos⁵¹. Es solo por sus limitaciones que los seres humanos necesitan tener amigos. Aristóteles nos dice que la autosuficiencia de Dios es también un modelo para la autosuficiencia del estado ideal⁵².

Así pues, Aristóteles hace de Dios el modelo de la vida ideal para los seres humanos. Debido a que él es el Bien supremo en el universo, Dios es la causa final del esfuerzo de los seres humanos. Hay una obvia objeción a esta tesis, a saber, que Dios no es un modelo para la vida de la virtud moral y la felicidad que surge de la virtud moral. Sin embargo, una respuesta a esta objeción sería que la virtud moral de Aristóteles no es un fin final. Aristóteles nos dice que la virtud moral es un fin en sí misma, pero que también es por el bien de la felicidad⁵³. Así, es un fin en sí mismo, pero no un fin último. Si miramos hacia el fin último, la vida de la felicidad perfecta, entonces la virtud moral es en vistas a la contemplación. A diferencia de Dios, los seres humanos no pueden contemplar en todo momento y actuarán virtuosamente en sus interacciones con otras personas⁵⁴. Así pues, la llamada vida contemplativa (βίος θεωρητικός) incluye la felicidad derivada tanto de la contemplación como de la virtud moral.

No debemos sorprendernos de que Aristóteles haya hecho de su Dios el fundamento de su ética. Esta idea se remonta a Platón, que escribió en una famosa frase en el *Teteeto* que debemos ser semejantes a Dios tanto como sea posible⁵⁵.

⁵⁰ *EE* VII, xii, 1244b7-8; *MM* II, xv, 1212b33-1213a8.

⁵¹ Cf. Dirlmeier, F., *Aristoteles, Eudemische Ethik*, Berlín: Akademie Verlag, 1962, p. 456: "Mit *MM* teilt sie [sc. *EE*], und dies ist bei entwicklungsgeschichtlicher Betrachtung wichtig, die Einbeziehung des Gottes-Arguments, die in beiden Ethiken nicht en passant, sondern mit kräftiger Akzentuierung erfolgt".

⁵² *Pol.* VII, iii, 1325b28-30; *Pol.* I, ii, 1353a1-4, 27-29.

⁵³ *EN* I, vii, 1097a30-1097b6.

⁵⁴ Cf. Lockwood, T., "Competing Ways of Life and Ring Composition", en: *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Polansky, R. (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p. 363: "There is no contradiction in claiming that the contemplative life includes actions in accord with excellence. The contemplative life can include pleasure and practical activity without being defined by those activities."

⁵⁵ *Th.* 176a-b.

IV. La visión metafísica de la ética de Aristóteles

Es importante indicar también que toda la visión de Aristóteles sobre la ética es metafísica. En esta conferencia solo puedo dar dos ejemplos, pero no obstante muy importantes: la descripción de Aristóteles de la felicidad y del placer.

Aristóteles nos dice que la felicidad es una *enérgeia*, un término que él mismo inventó. Este término se traduce regularmente como “actividad” y, sin embargo, sería extraño que Aristóteles considerara la felicidad como una actividad. Además, hay otra palabra para actividad: *kínēsis*, y Aristóteles no llama la felicidad una *kínēsis*. Por lo tanto, es importante comprender la implicación metafísica cuando Aristóteles llama a la felicidad una *enérgeia*. En primer lugar, una *kínēsis* debe llegar a su fin en un punto específico, ya que tiene su final fuera de la actividad, mientras que una *enérgeia* no necesariamente tiene que llegar a su fin en un punto específico⁵⁶. Por ejemplo, la *kínēsis* de construir una casa debe llegar a su fin cuando la casa ha sido construida. Sin embargo, la *enérgeia* de ver un objeto o de vivir o de ser feliz no tiene un punto específico en el cual ellas (es decir, su forma o *eídos*) deben terminar. Por esa razón sería más exacto decir que la felicidad es una activación o una realización de una potencialidad. Así, Aristóteles entiende metafísicamente la realización de la felicidad.

Aristóteles también tiene una visión metafísica del placer, que los intérpretes tampoco suelen reconocer. En EN X, i-v, Aristóteles afirma que todos los placeres “reales” son *enérgeiai* que perfeccionan las actividades (*enérgeiai*) que ellos siguen. Claramente los placeres no son actividades, sino actualizaciones o realizaciones en el sentido metafísico. En EN VII (= EE VI), Aristóteles nos dice que los placeres “reales” son *enérgeiai* e idénticos a las actividades de las cuales surgen. Aquí también el placer no puede ser en sí mismo una actividad, sino más bien una realización en el sentido metafísico.

⁵⁶ *Met. Θ* (IX), vi, 1048b18-35. Una *πράξις* con un *πέρας*, por ejemplo, adelgazar, es denominada *κίνησις*, pues aún no ha llegado a su *τέλος*. Cuando llega a su fin, la *κίνησις* es perfecta y tiene que detenerse. Pero una *ἐνέργεια* no tiene que detenerse: εὐ ζῆ καὶ εὐ ἔζηκεν ἅμα, καὶ εὐδαιμονεῖ καὶ εὐδαιμόνηκεν. Εἰ δὲ μὴ, ἔδει ἂν ποτε παύθασθαι ὡσπερ ὅταν ἰσχαίνῃ, νῦν δ' οὐ, ἀλλὰ ζῆ καὶ ἔζηκεν (1048 b25-27). Cf. Ackrill, J., “Aristotle’s Distinction Between *Energeia* and *Kinesis*”, en: *New Essays on Plato and Aristotle*, Bambrough, R. (ed.), Nueva York: The Humanities Press, 1965, pp. 121-141, p. 123: “he [sc. Aristotle] takes the propriety or impropriety of combining present and perfect tenses as tied to the possibility or impossibility of going on with the activity indefinitely”. Esta distinción entre *κίνησις* y *ἐνέργεια* es visible en la distinción de Aristóteles entre *ποιεῖν* y *ὄραν* en *Soph. El.* xxii, 178a9-11: ἄρ' ἐνδέχεται τὸ αὐτὸ ἅμα *ποιεῖν* τε καὶ *πεποιημένα*; οὐ. ἀλλὰ μὴν ὄραν γέ τι ἅμα καὶ ἑωρακέναι τί αὐτὸ καὶ κατὰ ταῦτ' ἐνδέχεται.

V. Conclusión

Es notable que Aristóteles no explicara explícitamente la relación de la ética con la física y la metafísica. Al mismo tiempo, afirma muy claramente en la *EN* I, xiii y en la *EE* II que ellas se basan en la naturaleza humana, y más específicamente en el alma, y aún más específicamente en las dos partes superiores del alma que solo los seres humanos poseen.

Aristóteles nos dice que la ética es el estudio de cómo lograr la *eudaimonía*. Este término no significa simplemente felicidad, y parece que la ética para Aristóteles es el estudio de cómo lograr el mayor bien humano, es decir, el desarrollo completo de los seres humanos durante toda una vida, y que los seres humanos, como todos los demás seres vivos, buscan alcanzar la bondad y la eternidad de Dios tan bien como puedan.

También parece que Dios es el modelo para la vida humana perfecta. El Dios de Aristóteles contempla y la vida humana ideal es la de la contemplación. Cada aspecto de Dios resulta ser paradigmático para la vida humana perfecta, y así podemos concluir que Dios es el fundamento metafísico del pensamiento ético de Aristóteles.

Podríamos decir, entonces, que hay tres aspectos básicos de la visión ética de Aristóteles. En primer lugar, hay el fundamento físico, es decir, el alma, y más específicamente las dos partes del alma que solo los seres humanos poseen. En segundo lugar, como hemos visto, Aristóteles parece ver la actividad ética en términos metafísicos, a saber, como la actualización o realización de estas partes del alma. En tercer lugar, hay una causa final de la actividad ética. La última causa final de la vida contemplativa es Dios y la causa final que los seres humanos son capaces de lograr es su desarrollo completo durante una vida completa que es la fuente de la felicidad.

Traducción y revisión de Mario Sheing y Raúl Gutiérrez

Bibliografía

- Ackrill, J., "Aristotle's Distinction Between Energeia and Kinesis", en: *New Essays on Plato and Aristotle*, Bambrough, R. (ed.), Nueva York: The Humanities Press, 1965, pp. 121-141.
- Burnet, J., *The Ethics of Aristotle, Edited with an Introduction and Notes*, Londres: Methuen, 1900.
- Defourny, P., "L'activité de contemplation dans les Morales d'Aristote", en: *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, v. XVIII (1937), pp. 89-101.
- Dirlmeier, F., *Aristoteles, Eudemische Ethik*, Berlín: Akademie Verlag, 1962.
- Dirlmeier, F., *Nikomachische Ethik*, Berlín: Akademie Verlag, 1962.
- Eriksen, T.B., *Bios Theoretikos, Notes on Aristotle's Ethica Nicomachea X, 6-8*, Oslo: Universitetsforlaget, 1976.
- Lockwood, T., "Competing Ways of Life and Ring Composition", en: Polansky, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014. <https://doi.org/10.1017/CCO9781139022484.016>
- Polansky, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014. <https://doi.org/10.1017/CCO9781139022484>
- Ross, W.D., *Aristotle*, Londres: 1949.
- Vanier, J., *Le bonheur, Principe et fin de la morale aristotélicienne*, París/Brujas: Desclée De Brouwer, 1965.
- Verbeke, G., "Thèmes de la morale aristotélicienne", en: *Revue Philosophique de Louvain*, v. LXI (1963), pp. 185-214. <https://doi.org/10.3406/phlou.1963.5205>