

AKADEMOS es una revista semestral. De amplio espacio editorial, para la publicación de trabajos inéditos de investigación, artículos de análisis, reseñas y opinión, en los distintos tópicos de las ciencias, la tecnología, las artes y la cultura.

## El ēthos tradicional. Estudio sobre ética antigua

Artículo que fue ampliado en el conversatorio con el Mtr. Jaime Escalante\*

David Ernesto López

Investigador del Centro de Investigaciones en Ciencias y Humanidades, CICH de la Universidad Dr. José Matías Delgado

davidelopez@hotmail.com

### Abstract

The concept of ancient Ethics is related to Socrates and the Sophists. From them it passed through Plato, and reached its climax in Aristotle. No one of these theories understands ethics as a sum of advices or as group of commandments of what the others ought to do. In this sense, ancient Ethics carries out one of the requirements stated by Moore (1907), when he says: “It is not the business of the ethical philosopher to give personal advice or exhortation”.

Apart from Aristotle, Plato and Socrates, Ethics is plenty of what some scholars,

like Guthrie (1984), have named ethical intellectualism; that is to say, it was retained that moral goodness was linked to wisdom, therefore with education as well. On the contrary, moral evil is the result of illiteracy, bad or deficient education. The Stagirite, on the other hand, asks himself what is the good for the individual and for the pólis. On this respect, his conclusion is that this good is the eudaimonía or the happiness, which is the human action’s end.

\* Coordinador en Maestría en Métodos y Técnicas de Investigación Social de la Facultad en CCHH Universidad de El Salvador.

## Resumen

El concepto de ética antigua está ligado a una vertiente que viene de Sócrates (y los Sofistas), pasando por Platón, y que tiene su clímax en Aristóteles. En general, ninguna de estas teorías concibe la ética como un conjunto de consejos o normas sobre lo que los demás deben hacer. En este sentido, la ética antigua cumple una de las exigencias de Moore (1907), cuando afirma: “It is not the business of the ethical philosopher to give personal advice or exhortation”.

A excepción de la ética de Aristóteles, la de Sócrates y de Platón están plagadas de lo que algunos estudiosos, como Guthrie (1984) han llamado *intelectualismo ético*, esto es, la idea de que la bondad moral está ligada a la sabiduría y, por ende, a la educación y que, por el contrario, la maldad moral es el producto de la ignorancia, de la ineducación o de la mala educación. El Estagirita, en cambio, se pregunta por cuál es el bien para el individuo y para la *pólis*, concluyendo que se trata de la *eudaimonía* o felicidad, la cual es el fin de la acción humana.

### 1. La ética antigua: la ética de la virtud o *areté*

Cuando nos referimos a la ética antigua, el nombre de Aristóteles salta inmediatamente a la vista, y con razón; puesto que él es quien ofreció por primera vez un estudio sistemático de la misma, intentando definir el bien del individuo y de la *pólis*, y estableciendo que este bien es la *eudaimonía*, traducida usualmente por *felicidad*.

Al respecto, ha sido ampliamente notado que Aristóteles no se pregunta por qué acciones debe realizar el individuo, tampoco da un conjunto de normas o consejos sobre lo que debemos hacer, sino que sencillamente se pregunta cuál es el bien que el individuo y la *pólis* deben buscar. Su respuesta es categórica: este supremo bien es la *eudaimonía*.

Aristóteles, no obstante, no es el primer pensador que aborda el problema ético. Antes de él lo hicieron Sócrates y los sofistas, y desde luego Platón. Pero a diferencia de ellos, Aristóteles lo hizo de manera sistemática.

Debido a lo anterior, en nuestro estudio de la ética antigua abordaremos algunos aspectos del pensamiento ético de Sócrates, bajo el supuesto de que sus ideas al respecto las encontramos en los así llamados *diálogos juveniles o socráticos* de Platón. Luego de ello, pasaremos directamente al pensamiento ético de Aristóteles.<sup>1</sup>

### 2. El punto de partida: ¿una era *posdeóntica*?

Bloch (2000), el gran teórico francés de la historia, afirma que la separación entre pasado y presente en la historia es poco relevante; es más, la frontera entre ambos momentos no es tan claramente perceptible, como alguno de manera ingenua y ligera podría pensar:

1 Este escrito forma parte de un texto más amplio, en el que se abordará el *ethos* antiguo, donde incluiremos a Platón y a las filosofías helenísticas, así como el *ethos* moderno y posmoderno, y que será publicado en el año 2018.

Asimismo, esta solidaridad de las edades tiene tal fuerza que los lazos de inteligibilidad entre ellas tienen verdaderamente doble sentido. La incompreensión del presente nace fatalmente de la ignorancia del pasado. Pero no es, quizás, menos vano esforzarse por comprender el pasado si no se sabe nada del presente. (...) (p. 47)

Así como en la distinción histórica entre pasado y presente no es muy diáfana la línea divisoria, no se pueden separar tajantemente los problemas morales del presente con los del pasado, si bien cada época tiene su peculiaridad. Lo que ha cambiado, eso sí, es la forma de abordarlos teóricamente.

¿Cuál es una manera posible y adecuada de abordar los problemas morales de la posmodernidad, caracterizada, por muchos, como una era *posdeóntica*? ¿Puede ser esta manera de abordarla mirar solo al presente moral y a las explicaciones teóricas de las conductas tipificadas como de liberación de todas las ataduras, de las cadenas de la tradición y de cualquier compulsión moral, sin ir más allá de nuestro momento?

Parece cierto que una de las características de la moral actual, posmoderna, es su carácter *posdeóntico* (Bauman, 2003), entendiéndose por ello la pérdida, la superación e incluso el rechazo del sentido del deber, que de algún modo caracterizó la moral ilustrada, particularmente la de Kant, pero no únicamente la de él, sino también de toda aquella que conocemos bajo el mote de la modernidad.

¿Cómo se llegó a este fracaso de la razón ilustrada?, ¿se puede hablar de fracaso de la razón? Estas preguntas no se pueden responder desde el presente. Por eso, he pensado que para entender el *ēthos posmoderno*, es mejor remontarnos al estudio de *ēthos tradicional*, esto es, al estudio de las construcciones teóricas que encontramos en los inicios de la especulación moral, dentro de la cual los griegos ocupan el primer lugar.

No se trata de remontarnos a Tales de Mileto, a Parménides o Antístenes por un puro placer erudito, sino que vamos al pasado para releerlo y buscar en él alguna inspiración, si fuera posible, que nos ayude a construir comprensión del presente.

### 3. El lugar de la pregunta ética en la *metaética* de G. Moore

En opinión de Moore (1907, p. 1), la mayoría de filósofos morales estarían dispuestos a aceptar lo siguiente: “La ética trata de la cuestión acerca de lo que es ‘bueno’ y ‘mal’ en la conducta/acción humana”.

La afirmación anterior remite al problema de la definición del bien y del mal: ¿qué es el bien?, ¿qué es el mal? Y de esta manera, Moore nos proporciona su primera aproximación a la ética: “What is good, what is bad? To the discussion of this question (or these questions), I give the name Ethics, since that science must, at all events, include it.” (Moore, 1907, p. 2)

Para definir la ética es conveniente conocer aquello que ella se pregunta. Y según Moore

(1907), la ética se hace la siguiente pregunta: '¿qué es el bien?' Investigar eso es la tarea de la ética. La moral, en cambio, se pregunta lo siguiente: '¿qué debemos hacer?'

La moral, a diferencia de la ética, sí tiene leyes. Al respecto, Moore (1907) afirma que hay tres tipos de leyes que tienen su propio ámbito. Así, el contenido de una ley natural nos dice: 'Esto sucede en todos los casos'; mientras que una ley *legal* indica que 'el Estado ordena que se haga esto, o que esto se prohíba, en todos los casos'. En cambio, cuando nos referimos a una *ley moral*, el precursor de la filosofía analítica refiere: "A moral law asserts 'this is good in all cases'" (p. 126)

#### 4. Ética y metafísica, según G. Moore

¿Es el bien un concepto derivado de la experiencia o una creación del entendimiento? En otras palabras, ¿es el bien un concepto empírico o un concepto metafísico? Si respondiéramos que se trata de lo primero, esto implicaría afirmar que la idea del bien no puede ser algo *a priori* y, por otro lado, que se trata de algo fáctico, derivado de lo existente, de lo verificable. ¿Existe alguna otra manera de fundamentar esa idea?

Con respecto a lo anterior, Moore (1907) parece inclinarse por una fundamentación metafísica de la idea del bien, cuando expone que todas las éticas metafísicas comparten un elemento en común: usan proposiciones metafísicas como fundamento y de estas infieren proposiciones éticas. Pero, ¿qué se suele entender por metafísica?, ¿qué entiende específicamente Moore? Por me-

tafísica, según Moore, se entiende un "Intento de obtener conocimiento, mediante la razón, de lo que existe pero que no forma parte de la naturaleza", esto es, la referencia a una *realidad suprasensible*." (p. 112)

De la misma manera, una proposición metafísica puede definirse así: "Proposiciones acerca de la existencia de un algo suprasensible, que no es objeto de percepción." (Moore, 1907, p. 111)

¿Es posible una ética metafísica? La respuesta de Moore (1907) es afirmativa, y tal ética metafísica habla de un bien supremo o *summum bonum* y se caracteriza por describir el supremo bien en términos metafísicos: en términos de una realidad suprasensible. Lo que Moore no acepta es que *esa realidad suprasensible sea real*; según él, se trata de una ficción, una utopía. Con estas precisiones, es válida una ética metafísica, en el sentido de que la ética no debe tener un fundamento empírico.

El bien supremo del que habla una ética metafísica es real, en palabras de Moore (1907), pero no es natural. Este tipo de ética fue planteado ya por los estoicos, con su idea de *phýsis* o naturaleza; igualmente lo plantearon Spinoza y Kant, entre otros. Pero este supremo bien que refiere una ética metafísica no es algo dado en el mundo empírico o natural, y en este sentido no es real. En otras palabras, no existe; si pensáramos en una existencia parecida a la de una piedra o a la de un sistema legal, por ejemplo. Es algo que está en un trasmundo, algo así como en el mundo inteligible que postulaba Platón, si

bien para este gran pensador ese mundo era la verdadera realidad, más real que el mundo empírico que vemos y tocamos.

Y en este punto difiere Moore. Según él, la construcción metafísica es una construcción ficticia del entendimiento, una especie de ideal o utopía creado por la razón. En este sentido, es una verdad del entendimiento; pero que no tiene existencia real; pero no por ello deja de ser necesaria en una ética metafísica: la construcción metafísica de la realidad es muy útil para los propósitos de la ética, afirma, si bien se trata de una ficción o de una realidad imaginaria, cuyo valor ético es igual al de la verdad, y lo refiere con estas palabras: ‘Fiction is as useful as truth, for giving us matter, upon which to exercise the judgement of value’ (p. 121). Debido a este valor fundamental de la ficción, el autor sostiene que una ética está bien fundamentada si tiene a la base una metafísica: ‘Ethics should be based on Metaphysics’. (p. 114)

Moore (1907) concluye su exposición sobre la fundamentación metafísica de la ética con la afirmación que la construcción metafísica de la realidad es muy útil para los propósitos de la ética, si bien esta construcción es una utopía, imaginaria. Esto es muy coherente con su afirmación del carácter teórico de la ética: “The direct object of Ethics is knowledge and not practice.” (Moore, 1907, p. 14)

Moore (1907) utiliza el concepto de *ética práctica* para referirse a lo que se suele llamar *moral*. El autor piensa que la pregunta de la ética práctica no es ‘What ought to be done’, *¿qué se debe hacer?*, sino esta: ‘What ought we

do?’, *¿qué debemos hacer?* En este sentido, la ética práctica se pregunta por qué acciones son deberes, cuáles son justas y cuáles incorrectas. Esto solo puede ser respondido por la relación de las acciones mencionadas con la cuestión de qué es el bien en sí mismo, y solo puede ser respondida por el método de la investigación empírica. De esta manera, enfatiza, las cuestiones de la ética práctica caen dentro de la pregunta qué es el bien en cuanto medio, ‘What is good as means’ (p. 180)

Moore, al igual que otros pensadores anteriores a él, piensa que la ética es una actividad teórica, que no pretende decir a los demás lo que tienen que hacer: “It is not the business of the ethical philosopher to give personal advice or exhortation.” (1907, p. 2)

### 5. La falacia naturalista, de G. Moore

Para Moore (1907), en consecuencia, definir el bien “is the most fundamental question of all Ethics” (p. 4). Para nuestra sorpresa, el autor afirma que el bien no puede ser definido, porque es una noción simple, y lo simple no puede ser definido: ‘How is good to be defined?’ My answer is that it cannot be defined.” (p. 4)

¿Por qué no puede ser definido el bien? De acuerdo con Moore, definir una cosa es analizarla, descomponerla en sus partes; esto quiere decir que únicamente son definibles aquellas cosas complejas. El bien, en cambio, al ser una noción simple, sintética, escapa a una definición:



“Let us, then, consider this position. My point is that good is a simple notion, just as yellow is a simple notion; that, just as you cannot, by any manner of means, explain to anyone who does not already know it, that yellow is, so you cannot explain what good is. (...)” (Moore, 1907, p. 5)

MacIntyre (1991), al criticar esta idea de definición de Moore, piensa que definir algo no es fragmentarlo en sus partes constituyentes (análisis). Este sentido de definición, asegura el historiador de la ética, es propio de Moore, es *idiosincrásico*, afirma, y luego hace este comentario agrio: “Quizás se efectúen más aseveraciones injustificadas e injustificables en *Principia Ethica* que en cualquier otro libro de filosofía moral.” (p. 240)

El error de la mayoría de filósofos morales, si no de todos, es querer definir el bien y, de manera especial, considerarlo como una cualidad natural de las cosas, esto es, el bien como una cualidad o propiedad natural que poseen las cosas, hasta identificar esa propiedad con determinada cosa concreta.

Un ejemplo de lo anterior, y que el mismo Moore refiere, es el del hedonismo. Si se afirma que el placer es el bien, puede decirse que el placer tiene la cualidad del bien; pero con ello no se define lo que es el bien (no es definible). Si alguien hace la identificación entre bien y placer, está afirmando con ello que el bien es una cualidad natural de las cosas placenteras. Es obvio, dice el autor, que las cosas que son buenas son también algo más; pero no se puede decir

que cuando se nombran esas otras propiedades se está definiendo el bien, esto es, que esas otras propiedades de las cosas son lo mismo que el bien y la bondad. Hacer esta identificación es lo que el autor llama cometer la falacia naturalista: “This view I propose to call the ‘naturalistic fallacy’ and of it I shall now endeavour to dispose.” (Moore, 1907, p. 10)

Copleston (1994), al tratar de explicar el concepto de *falacia naturalista* de Moore, sostiene que una manera de entender la bondad es que no se trata de una cualidad no-natural de las cosas; por eso, quienes identifican la bondad con alguna cualidad natural cometen esa falacia. El ejemplo que da este historiador de la filosofía es mucho más claro: imaginemos que lo placentero también posee la cualidad de la bondad. De ello no se sigue, no obstante, que lo placentero es la misma cosa que lo bueno. Y aclara aún más: no se puede afirmar “on the supposition that all primroses are yellow, that to primrose and yellow are the same thing” (p. 410). Entonces, dice el gran historiador, Moore piensa que la bondad es una cualidad o propiedad no natural.

Para el estudio de lo que sigue, las ideas de Moore serán de mucha ayuda, especialmente su idea del carácter no natural de la propiedad del bien e igualmente aquella de la fundamentación metafísica de la ética. Las ideas del autor, sin embargo, son de mayor apoyo a la hora del estudio de lo que hemos dado en llamar *ēthos tradicional* que, sin duda, está más vinculado a ideas metafísicas.

## 6. La pregunta ética en Sócrates: *ética y paideia*

Es muy probable que Sócrates no haya dejada nada por escrito, pero sí hay acuerdo en torno a sus enseñanzas fundamentales, las que encontramos particularmente en los así llamados escritos del *periodo socrático* o juveniles de Platón (Copleston, 1994, pp. 139-40, Guthrie, 1962, III, 313), e igualmente en algunos otros de sus discípulos, como Jenofonte, en sus *Recuerdos de Sócrates* y en su *Apología*.

Con respecto a las fuentes para estudiar el pensamiento de Sócrates, conviene tener siempre en cuenta estas advertencias de Guthrie, 1962, p. 314:

La distinción entre ambos [Sócrates y Platón] se puede sostener únicamente en el supuesto de que nuestras fuentes de información sobre Sócrates son suficientes para ofrecernos un retrato fiable de él como hombre y como filósofo. Toda exposición debe comenzar admitiendo que existe, y existirá siempre, un «problema socrático». Esto es inevitable desde el momento en que Sócrates no escribió nada, y que todo lo que sabemos sobre él y sus pensamientos procede de escritos de hombres de las más variadas características, desde filósofos hasta poetas cómicos, algunos de los cuales lo admiraban apasionadamente, mientras que otros pensaban que su influencia había sido perniciosa. Se ha dicho, por una parte, que su enseñanza estaba indisolublemente vinculada a su persona, y por otra, que no podemos saber nada sobre la persona histórica de Sócrates porque las in-

formaciones de que disponemos sobre él, no sólo están algo distorsionadas, como no podía ser menos, al verse filtradas a través de las mentes de sus discípulos o de sus adversarios, sino que sus propios autores nunca pretendieron transmitirnos otra cosa que una ficción. (...)

Dos enseñanzas morales de Sócrates son especialmente importantes en la historia de las teorías morales. La primera de ellas es la que encontramos especialmente en el diálogo juvenil platónico titulado el *Protágoras o de los sofistas*, donde se dan dos identificaciones sorprendentes para su época y para la nuestra, y que fueron retomadas por Platón: el bien moral es el resultado de la sabiduría, mientras que la maldad proviene de la ignorancia. Lo mismo se plantea en *Hippias Menor*. En la *República* y en las *Leyes*, obras de madurez y de vejez de Platón, respectivamente, estas ideas suenan también, particularmente cuando el gran filósofo ateniense nos diga que es la *paideia*, como él la concibe, la que hace bueno al hombre; asimismo cuando en las *Leyes* nos dice que un hombre sin educación o con una mala *paideia* es la peor bestia que ha parido la tierra. ¿Es la educación la que deviene moralmente bueno al ser humano?, ¿qué tipo de educación es la que hacer del ser humano un ser moralmente bueno? Abordemos, primero, la pregunta que ha dado pie a toneladas de papel: ¿es la maldad moral resultado de la ignorancia o de la no educación? Dejemos que sea el mismo Platón quien refiera esta perspectiva socrática:

Si es cierto que lo agradable es bueno, no es posible que un hombre, sabiendo



que puede hacer cosas mejores que las que hace, y conociendo que puede hacerlas, haga sin embargo las malas y deje las buenas, estando en su voluntad el poder escoger. Ser inferior a sí mismo no es otra cosa que estar en la ignorancia; y ser superior a sí mismo no es otra cosa que poseer la ciencia. (Platón, *Protágoras*, p. 140)

Esta primera idea de Sócrates, expresada en el *Protágoras*, indica que la bondad o la maldad están vinculadas íntimamente con la *paideia*. Es la educación la que puede hacer bueno al hombre. Esto se ratifica con la afirmación que sostiene que la *areté* puede ser enseñada, y con la unidad de la misma, esto es, se posee la virtud en su totalidad o no se posee. En breve, una persona, en la perspectiva socrática, no puede ser un gran canalla y a la vez un hombre valiente.

La segunda idea importante de Sócrates en el plano de la ética teórica es el así llamado *dilema de Eutifrón*, que encontramos en el diálogo platónico juvenil del mismo nombre. En breve, el diálogo que sostienen Sócrates y Eutifrón llega a un punto en que el maestro de Platón pregunta a su interlocutor qué es lo virtuoso/piadoso (*tó hósion*), buscando una respuesta que no se detenga en lo concreto y en los ejemplos de lo piadoso, sino en el concepto de ello.

Al responder Eutifrón con la definición de que lo bueno, virtuoso o piadoso es lo que los dioses aman, Sócrates le hace una especie de retruécano que convierte tal afirmación en un dilema: lo bueno, virtuoso o piadoso ¿lo es porque los dioses lo aman,

o es bueno, virtuoso o piadoso y por eso los dioses lo aman?<sup>2</sup> Estamos ante dos postulados completamente distintos. En el segundo tenemos un primer atisbo de lo que posteriormente se llamará ética autónoma. Escuchemos estas palabras centrales que Sócrates dirige a Eutifrón: “¿Lo santo es amado por los dioses porque es santo o es santo porque los dioses lo aman?” (Platón, *Eutifrón*, p. 37)

Eutifrón, cuando intenta definir lo piadoso (*tó hósion*), confunde la definición universal con ejemplos concretos de lo que quiere definir. Guthrie (1962, p. 115) ve en este debate una de las grandes contribuciones de Platón a la lógica: “las proposiciones universales afirmativas no son convertibles” –por ejemplo: todos los hombres son animales, pero no todos los animales son hombres–.

Lo piadoso, en el caso de Eutifrón, aparece como algo independiente de la voluntad de los dioses (Guthrie, 1964, p. 113)

García-Marzá y González Esteban (2014) afirman que el término *agathós*, que usualmente traducimos por bueno, originalmente “representa el conjunto de cualidades que definen al noble homérico: valiente, hábil y majestuoso. (...) No cuenta la actitud in-

2 Sócrates interroga a Eutifrón sobre la conducta de los dioses: entre ellos hay disputas, envidias y guerras; unos están en contra de otros; debido a eso, lo que a un dios agrada, puede no agradar a otro. Por eso, no es sostenible la afirmación de que lo bueno o lo piadoso es lo que los dioses aman. El gran maestro ateniense parece insinuar que el *bien* es algo *bueno*, a pesar de los dioses...



terior, sino el reconocimiento exterior, público” (p. 42). El término *aretē* es prácticamente un sinónimo del anterior, aunque es un concepto más amplio: se refiere a una combinación de cualidades internas y externas. Solo con la Ilustración ateniense, con Sócrates y los sofistas, afirman los autores, estos significados se desplazan “hacia la actitud interna.” (p. 42)

## 7. La *eudaimonía*: La pregunta ética en Aristóteles

¿Qué es la *eudaimonía*?

En la clasificación que él mismo hace de su filosofía, la ética y la política forman parte de lo que Aristóteles llama *filosofía práctica*, esto es, se ocupa de la actividad humana, y no de los productos de ella, cosa esta que corresponde a la *poética*. (Abbagnano y Visalberghi, 1996)

MacIntyre (1991) tiene razón cuando afirma que no es correcto traducir *eudaimonía* por *felicidad*. El sustantivo está formado por un adverbio, *eu*, y un sustantivo neutro, *daimōn*. El significado básico del primero es *bien*, opuesto a mal; mientras que el segundo es el sustantivo utilizado para nombrar a la divinidad o lo espiritual (Liddell, H. & Scott, R., 1966). Una traducción posible sería la de prosperidad o *buena* felicidad. Pero pienso que es preferible utilizar la palabra griega y no sus traducciones; especialmente debe evitarse su traducción por *felicidad*, debido a las connotaciones que tiene en la actualidad, y que no expresan lo que los griegos y particularmente Aristóteles querían decir.

Liddell, H. & Scott, R., 1966 expresan que *eudaimonía* puede traducirse por “prosperidad, buena fortuna, opulencia”; mientras que el verbo *eudaimoneō* equivale a “ser próspero, prosperar, ser verdaderamente feliz”. (p. 708)

Sabemos que Aristóteles escribió tres obras de ética: la *Ética a Eudemo*, la *Ética a Nicómaco* y la *Magna Moralia* (considerada una síntesis de las dos primeras) (Moreau, 1972, p. 7). Según el criterio filológico de Jaeger (1992), aunque la *Ética a Nicómaco* es posterior a la *Ética a Eudemo*, aquella es la expresión del pensamiento ético aristotélico. Esta misma opinión sostienen la mayoría de críticos, entre ellos MacIntyre (1991, 64) y Moreau (1972, p. 6).

Aristóteles inicia así su investigación en la *Ética a Nicómaco*:

Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien, por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden. (Aristóteles, 2001,I,9,1094a)

El filósofo advierte que hay diversos fines. Unos, plantea, son actividades; mientras que otros son resultados aparte de esas actividades. Los fines de este segundo tipo, señala, son preferibles a los primeros. Luego, aclara: hay fines que se desean en función de otros –por ejemplo, se desea la riqueza y la salud por los placeres que pueden proporcionar–, sostiene, y enseguida se pregunta: ¿hay algún fin que queramos por sí mismo y no en vista de otros, de tal manera que

las cosas se desearan a causa de él y que lo que elijamos no esté determinado por otras cosas? Este fin sería el fin último o supremo, pues se desea y se busca por sí mismo y no para alcanzar otro fin. Las actividades cuyo fin son ellas mismas son superiores porque son más suficientes, afirma. Las actividades que tienen una obra como fin se realizan por la obra que producen, y la obra es superior a la actividad.

Contra cualquier reduccionismo de la *eudaimonía* a la felicidad individual o a un mero vivir bien o vivir feliz, Aristóteles sostiene que el bien del individuo y el de la *pólis* es el mismo, pero aclara: “Es más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades”. (Aristóteles, 2001, I,8, 1094a.)

Al precisar el concepto aristotélico de *eudaimonía*, MacIntyre (1991) advierte que esta incluye la idea de comportarse bien (una vida según la *areté*) y vivir bien:

El próximo paso de Aristóteles consiste en dar un nombre a su posible bien supremo: *eudaimonía*, denominación que se traduce inevitablemente, aunque mal, por felicidad. Se traduce mal porque incluye tanto la noción de comportarse bien como la de vivir bien. El uso aristotélico de esta palabra refleja el firme sentimiento griego de que la virtud y la felicidad, en el sentido de prosperidad, no pueden divorciarse por entero. (...) (p. 64)

Con respecto a lo anterior, se hace otra pregunta: ¿cuál es la meta a la que aspira la política y cuál es el bien supremo entre todos los que pueden realizarse? A lo cual responde: “Tanto el vulgo como los sabios dicen qué es la *eudaimonía* (felicidad)” (Aristóteles, 2001), pero ninguno de los dos la entiende de la misma manera. Y especifica: algunos creen que la felicidad es alguna de las cosas tangibles y manifiestas como el placer, o la riqueza. Y hay hasta quienes creen, sostiene, criticando a Platón, que “existe otro bien en sí y que es la causa de que todos aquellos sean bienes”. En efecto, la ética de Aristóteles es práctica, no especulativa, con claras inclinaciones empiristas:

*El bien del hombre.* Esa preocupación por lo concreto que caracteriza la moral de Aristóteles, lo induce a precisar que el objeto de la ética es definir el bien del hombre, esto es, un bien práctico realizable, y realizable por el hombre. (...) (Moreau, 1972, p. 196)

Establecido lo anterior, Aristóteles se aproxima a la idea de *eudaimonía*: “El bien es el fin último, que se busca por sí mismo, es decir, consiste en la *eudaimonía*”. Lo que se busca por sí mismo, continúa, en más perfecto que lo que se busca por otra cosa. Y nos dice lo que entiende por perfecto: “Llamamos perfecto lo que siempre se elige por sí mismo y nunca por otra cosa”. Y esto es lo que sucede con la *eudaimonía*: la elegimos por ella misma y nunca por otra cosa.

Aristóteles sostiene que lo que hace deseable la vida es la *eudaimonía*, que es

“algo perfecto y suficiente, ya que es el fin de los actos”. En este sentido, afirma que al ser humano no lo diferencia de otros seres vivos el simple vivir, tampoco la pura sensibilidad. Lo propio suyo, continúa, es que “obedece a la razón”:

Si, entonces, la función propia del hombre 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 hombre y del hombre bueno, como el tocar la cítara es propio de un citarista y de un buen citarista, y así en todo añadiéndose a la obra la excelencia queda la virtud (pues es propio, de un citarista tocar la cítara y del buen citarista tocarla bien), siendo esto así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud. (Aristóteles, 2001,I,9,1094a)

El bien del ser humano, la *eudaimonía*, tiene que ver, para Aristóteles, con la *areté*: “el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera”. Esta *eudaimonía*, añade, no puede ser algo pasajero o instantáneo, afirma, criticando con ello las éticas hedonistas, muy en boga en su tiempo.

Al diferenciar entre los varios tipos de bienes —exteriores, del alma y del cuerpo—, Aristóteles concede supremacía a los bienes del alma, de los que afirma que son los más

importantes. Los otros bienes, parece indicar, son necesarios, pero relativos; y en algunos casos su exceso puede dañar el alma, como lo dirá en la *Política*.

En este sentido, el hombre feliz, para Aristóteles, no es el que posee muchos bienes exteriores o del cuerpo, sino el que “vive bien y obra bien, pues a esto es, poco más o menos, a lo que se llama buena vida y buena conducta” (Aristóteles, 2001, I,11,1094a). Pero ese vivir bien o feliz no puede ser asociado con el placer, al menos con el sentido hedonista del mismo, pues el autor expresa su concepto del mismo, afirmando que el verdadero placer “es algo que pertenece al alma”. Y aclara todavía más: para una persona a quien gustan los caballos, el caballo es placentero”; en cambio, “las cosas virtuosas gustan al que ama la virtud”. Luego agrega que “la vida de estos hombres no necesita del placer como de una especie de añadidura, sino que tiene el placer en sí misma”. Para concluir su definición de la *eudaimonía*, el gran filósofo establece que “La *eudaimonía*, por consiguiente, es lo mejor, lo más hermoso y lo más agradable, y estas cosas no están separadas como en la inscripción de Delos: ‘Lo más hermoso es lo más justo, lo mejor, la salud. Pero lo más agradable es lograr lo que uno ama’”. (Aristóteles, 2001,I,12,1094<sup>a</sup>)

Aunque el gran pensador haya definido el bien del hombre como una actividad del alma de acuerdo con la virtud, lo cual podría pensarse como una especie de espiritualización; con gran realismo afirma la necesidad de la satisfacción de las necesidades

fundamentales para ser feliz: “Es evidente que la felicidad necesita recursos externos, como dijimos; pues es imposible o no es fácil hacer el bien cuando no se cuenta con recursos” (Aristóteles, 2001, I,13,1094a). Adicionalmente, el filósofo advierte que la eudaimonía deviene “mediante la virtud y cierto aprendizaje o ejercicio”. En este sentido, el gran pensador refiere que la virtud se adquiere mediante la práctica de actividades virtuosas:

“(…) En cambio, adquirimos las virtudes como resultado de actividades anteriores. Y este es el caso de las demás artes, pues lo que hay que hacer después de haber aprendido, lo aprendemos haciéndolo. Así nos hacemos constructores construyendo casas, y citaristas tocando la cítara. De un modo semejante, practicando la justicia nos hacemos justos; practicando la moderación, moderados, y practicando la virilidad, viriles. (...)” (Aristóteles, 2001, 158-59)

Aristóteles piensa que la *eudaimonía* solo se puede predicar de los seres humanos, y la razón es que la misma necesita del marco de la *pólis*, espacio donde el individuo participa y alcanza su felicidad, y los animales no pueden participar de estas actividades: no puede llamarse “feliz al buey, ni al caballo, ni a ningún otro animal, pues ninguno de ellos es capaz de participar de tal actividad”. (Aristóteles, 2001,I,13,1094a)

Aristóteles rechaza la idea de una *eudaimonía* coyuntural o emotiva. En este sentido piensa que se trata de algo estable y que un indivi-

duo no puede ser feliz hoy y desgraciado mañana, puesto que las actividades que lo hacen bueno y feliz son aquellas de acuerdo con la *areté*, lo cual es estable y no depende de la fortuna, como lo afirma explícitamente:

En efecto, en ninguna obra humana hay tanta estabilidad como en las actividades virtuosas, que parecen más firmes, incluso, que las ciencias; y las más valiosas de ellas son firmes, porque los hombres virtuosos viven sobre todo y más continuamente de acuerdo con ellas. Y ésta parece ser la razón por la cual no las olvidamos. Lo que buscamos, entonces, pertenecerá al hombre feliz, y será feliz toda su vida; pues siempre o preferentemente hará y contemplará lo que es conforme a la virtud, y soportará las vicisitudes de la vida lo más noblemente y con moderación en toda circunstancia el que es verdaderamente bueno y «cuadrilátero, sin tacha». (Aristóteles, 2001,I,14,1094a)

Aristóteles recuerda que el hombre virtuoso y feliz soporta todas “las vicisitudes de la fortuna y actúa siempre de la mejor manera posible, en cualquier circunstancia”. Pero no sólo porque actúa de acuerdo a una vida perfecta, sino porque también “está suficientemente provisto de bienes externos no por algún periodo fortuito, sino durante toda la vida” (Aristóteles, 2001,I,14,1094a). Los bienes, por otro lado, son, en primer lugar, aquellos que son fines en sí mismos, y ejemplifica que se parecen a los dioses, que los honramos y son fin en sí mismos; en tanto que hay otros bienes que se suelen llamar instrumentales, y son aquellos que se buscan a causa de otra cosa. A este tipo de bienes Moore (1907) les

llama *el bien como medio* (*the good as means*), mientras que a los anteriores les llama *el bien como fin* (*the good as end*). ¿Qué tipo de bien es la *eudaimonía*? La respuesta es categórica: es un bien en sí mismo, como los dioses, que son fin en sí mismos. Al igual que los dioses, la *eudaimonía* es la causa de todos los bienes: “todos hacemos todas las demás cosas, y el principio y la causa de los bienes lo consideramos algo digno de honor y divino”. (Aristóteles, 2001, I,17,1094<sup>a</sup>)

### *Eudaimonía y aretē*

Este es el momento adecuado para preguntarnos ¿cuál es la relación entre *eudaimonía* y *aretē*? Aristóteles responde: “La *eudaimonía* es una actividad del alma de acuerdo con la *aretē* perfecta” (Aristóteles, 2001, I,17,1094a). Con razón Moreau (1972) insiste en que la *eudaimonía* puede definirse como “la actividad del alma ejerciéndose conforme a la virtud” (p. 196). Así, para él, la felicidad está vinculada intrínsecamente con la virtud: no hay *eudaimonía* sin *aretē*; dicho de otra manera, el hombre que es virtuoso es feliz y, al revés, el hombre feliz es virtuoso. No hay *eudaimonía* sin *aretē*. Esta idea, como sabemos, viene de Platón, y luego de Aristóteles pasa a las filosofías helenistas, especialmente al estoicismo, y también la encontramos en el judaísmo helenista, particularmente en Filón de Alejandría, en su *Quod omnis probus liber sit*.

Aristóteles parece muy obstinado en vincular la *eudaimonía* con la *pólis*, y ahora lo hace de nuevo, cuando afirma que el verdadero político está vinculado con la *aretē* y, por ende, con la *eudaimonía*, y que debe

ocuparse sobre todo de la *aretē*, pues quiere hacer a los ciudadanos buenos y sumisos a las leyes (Aristóteles, 2001, I,17,1094a). El político mismo debe ser representante de la *aretē*, como en Platón, cuando en su República afirma que el político tiene que ser bueno y bello.

La *eudaimonía* es en Aristóteles el bien supremo o el sumo bien, aquello que la Escolástica llamó el *Summum bonum*, en lenguaje metafísico. En el gran filósofo, sin embargo, la *eudaimonía* no es un concepto metafísico, en el sentido en que venimos usando este término, siguiendo a Moore (1907). Ella es, como hemos dicho, un concepto ligado al de *aretē*. Y por eso para completar la idea central de la ética aristotélica es necesario abordar cómo entiende la *aretē* o virtud.

Moreau (1972, 209) se pregunta con respecto a la virtud:

(...) ¿Es ella verdaderamente para él [el hombre] el bien supremo? ¿Es por ella que se pone feliz? Aristóteles concede que la virtud no es todavía el bien supremo: la felicidad no puede consistir en una *héxis*, en simple aptitud o disposición, por excelente que ella sea; supone la *enérgeia*, el ejercicio de esa función excelente. (...)

En este sentido, Moreau aclara que no puede haber identidad entre *eudaimonía* y *aretē*: la felicidad, afirma, “no consiste propiamente en la virtud, sino en el ejercicio de ella, en la vida razonable, a la cual nos dispone la virtud; el alma humana encuentra en la práctica de las virtudes, en el ejercicio

de sus facultades razonables, su satisfacción más elevada”. (1972, p. 210). Bien podría decirse que la eudaimonía es actividad virtuosa, y no la virtud en sí.

El gran pensador afirma que la virtud o *aretē* es algo del alma; de la misma manera, la felicidad o *eudaimonía* es una actividad del alma. En breve, la *eudaimonía* y la *aretē* son actividades del alma. El alma, para el autor, tiene dos partes, una racional y otra irracional. Al respecto, Mayer (1967) recuerda que Aristóteles piensa que el hombre tiene tres almas: una vegetativa, otra animal y, por último, la racional.

Según Moreau (1972, p. 198), en Aristóteles “La virtud del hombre consiste en evitar en las afecciones y en la conducta (...) el exceso y el defecto; aspira a un justo medio; pero éste es a la vez una cumbre, un fastigio que separa las vertientes opuestas de los vicios”. Este justo medio, añade el comentador, no equivale “a un elogio de la mediocridad; proviene del idealismo matemático de Platón y de los pitagóricos, que consideraban el universo como un *kósmos*, unido por la proporción, y que ofrecía un modelo a la actividad moral del hombre”. (pp. 198-99)

Al igual que el alma, la *aretē* puede dividirse en dos partes. A las primeras de ellas el autor llama virtudes *dianoéticas*, las que podríamos definir como virtudes intelectuales (sabiduría, inteligencia y prudencia) o “ejercicio de las facultades intelectivas” (Abbagnano y Visalberghi, 1996, p. 101); mientras que a las segundas la nombra *virtudes éticas*, por las que entiende lo que otros llaman virtudes

morales (la libertad, la moderación), dentro de las que la justicia es la fundamental. En palabras de Abbagnano y Visalberghi (1996, p. 100), se trata del “dominio del alma intelectual sobre los apetitos sensibles”, y consiste en la capacidad de escoger el “justo medio” entre dos extremos viciosos, de los cuales uno peca por exceso y el otro por defecto; por ejemplo, la *cobardía* es un extremo, y la *temeridad*, el otro. Aristóteles dirá que el justo medio es la *valentía*.

Las virtudes dianoéticas o intelectuales –del pensamiento, las llama Moreau (1972)- se adquieren, según el autor, mediante procesos de enseñanza-aprendizaje, esto es, mediante la educación; en tanto que las virtudes éticas, mediante la práctica. Así lo expresa Moreau (1972) en su comentario: “se ve que el saber no es el factor principal en su formación, sino que es a fuerza de realizar acciones conformes a la virtud como se llega ser virtuosos”. En el modo como se adquieren las virtudes dianoéticas se expresa una intelectualización de la moral en Aristóteles, en la que hay eco de Sócrates y de Platón.

Aristóteles ha dicho que la vida humana más alta es aquella que desarrolla todas sus potencialidades racionales y políticas; por eso definía al ser humano como animal lógico (*ζῷον λογικόν*) y animal político (*ζῷον πολιτικόν*), esta es su naturaleza, su esencia. Esta forma del ser humano debe desarrollar toda su potencia a su máxima expresión, nos dice en su *Política*. A pesar de ello, en *Ética* a Nicómaco no insiste en la dimensión política para caracterizar al hombre sa-

bio: el hombre sabio para el autor es aquel dedicado a la vida teórica, *actividad* propia y única de los dioses, de su motor inmóvil; en otras palabras, aquella vida dedicada a la *epistēmē*, a la filosofía –*sophía*, la forma suprema del conocimiento, comenta Moreau (1972)– y a la contemplación, que el autor considera que son fin en sí mismas. Recordemos que, para Aristóteles, el ser humano se asemeja a lo divino mediante la actividad intelectual; la *actividad* del *Motor Inmóvil* es, no lo olvidemos, pensar. Moreau (1972) reconoce que esta vida contemplativa aristotélica va más allá de la moral. Aunque esto no refiere explícitamente lo político, no olvidemos que lo que el ser humano es lo recibe de la *pólis*, y en este sentido el hombre dedicado a la vida contemplativa también es un hijo de la *pólis*.

¿Es la vida contemplativa, el ejercicio de la *sophía* o sabiduría teórica, el grado más elevado de la práctica de la virtud, esto es, de la felicidad? La respuesta de Aristóteles es un sí rotundo. Entonces, ¿cómo quedan las actividades como la política? Moreau (1972, pp. 214-15) nos da la respuesta:

La vida contemplativa y su felicidad suprema son, pues, para el hombre un ideal pocas veces alcanzado; es una condición casi sobrehumana. Por debajo de la vida contemplativa se clasifica la vida práctica, la del hombre de acción; entre las distintas formas de acción, la del ciudadano dedicado al bien público, o del soldado que combate por la defensa de la ciudad, supera a la del negociante que trabaja para enriquecerse. La más alta virtud del

ciudadano, la virtud política por excelencia, es la prudencia (*phronesis*); es la virtud del intelecto práctico, que se ejerce en la deliberación y que es distinta de la *sophía*, de la sabiduría teórica. (...)

#### *El realismo de la eudaimonía*

Como Moreau (1972, p. 195) señala muy bien, en el plano moral Aristóteles es más bien un empirista: “En este ámbito, en que la complejidad es máxima, no se puede partir de principios *a priori*; hay que apoyarse en las más constantes enseñanzas de la experiencia: es en los hechos donde reside el principio”. El mismo autor define el método de Aristóteles en su teoría ética de la siguiente manera:

Síguese de ello que el método en moral no puede ser rigurosamente científico; sería más bien dialéctico, consistente en inferir la verdad del cotejo de las opiniones de los hombres más experimentados y sabios. El empirismo de Aristóteles parece pues rechazar las exigencias *a priori* de la razón práctica, el ideal formal de Platón; lo que hay que retener, por lo menos, de su método, es la necesidad de tomar en cuenta la experiencia, es decir, las posibilidades de la naturaleza humana, las condiciones de la vida social, para llenar el ideal con quehaceres precisos. (Moreau, 1972, p. 196)

A la pregunta qué es el bien, la pregunta fundamental de la ética, Aristóteles responde que es la *eudaimonía*, tal como Moreau (1972, p. 209) lo refiere:



El objeto de la ética es definir el bien supremo, el fin último de la actividad del hombre: hay necesariamente un objeto absoluto de la voluntad que perseguimos por él mismo y por encima de todo, respecto del cual todos los demás fines no son más que medios; ese bien supremo es además un bien perfecto, es decir, acabado (*téleion*), que se basta a sí mismo, que es capaz de satisfacernos por sí solo.

En síntesis, las grandes virtudes para Aristóteles son la *sophía* o sabiduría, virtud *dianoética* que nos lleva a la práctica contemplativa, máxima expresión de la *eudaimonía*; y la *phronesis* o sabiduría práctica, virtud ética que nos lleva a actuar moralmente. No se pregunta el gran sabio acerca de que lo que tenemos o debemos que hacer, sino sobre cual el bien supremo que debemos perseguir y cuál es la vida feliz del individuo, y su respuesta es la ética de la virtud, que nos lleva a la *eudaimonía*, sin identificarse con ella.

## 8. La ética antigua: ¿una ética deóntica?

Es muy desacertado tipificar la ética antigua afirmando que es de carácter deóntico. Al menos no se nos revela así en los textos referidos a Sócrates, que encontramos en los diálogos juveniles de Platón, y mucho menos en Aristóteles.

Lo que sí revelan los textos mencionados es, por una parte, el carácter metafísico de la ética socrática y la identificación de la bondad moral con el conocimiento, adquirido mediante la educación. Por otra, en Aristóteles encontramos la identificación entre la práctica de la virtud con *eudaimonía*, y la aspiración a esta última como el fin del individuo y de la *pólis*.

Debemos esperar a las filosofías helenísticas, específicamente al estoicismo, para que la ética adquiriera un marcado carácter deóntico y, en definitiva, su coronación en Kant y su *imperativo categórico*.



## Referencias

1. Abbagnano, N. & Visalberghi, A. (1996). *Historia de la pedagogía*. México: Fondo de Cultura Económica.
2. Aristóteles. (2001). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza Editorial
3. Bauman, Z. (2005). *Ética posmoderna*. México: Siglo XXI Editores.
4. Bloch, M. (2000). *Introducción a la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
5. Copleston, F. (1994). *A History of Philosophy*. (Vol. I). New York: Doubleday.
6. García-Marzá, D. y González Esteban, E. (2014). *Ética*. Madrid: Unión de Editoriales Universitarias (UNE). <https://doi.org/10.6035/Sapientia84>
7. González, A. M. (2000). Ética y moral. Origen de una diferencia conceptual y su trascendencia en el debate ético contemporáneo. *Anuario Filosófico*, 33, 797-832.
8. Guthrie, W. K. C. (1984). *Historia de la filosofía griega*. (Vol. IV). Madrid: Gredos.
9. Jaeger, W. (1992). *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. México: Fondo de Cultura Económica.
10. Liddell, H. & Scott, R. (1966). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
11. MacIntyre, A. (1991). *Historia de la ética*. Barcelona: Paidós.
12. Mayer, F. (1967). *Historia del pensamiento pedagógico*. Buenos Aires: Editorial Capelusz.
13. Moore, G. (1907). *Principia ethica*. Cambridge: University Press.
14. Moreau, J. (1972). *Aristóteles y su escuela*. Buenos Aires: Editorial Universitaria.
15. Platón. (1991). *Diálogos*. México: Porrúa.

